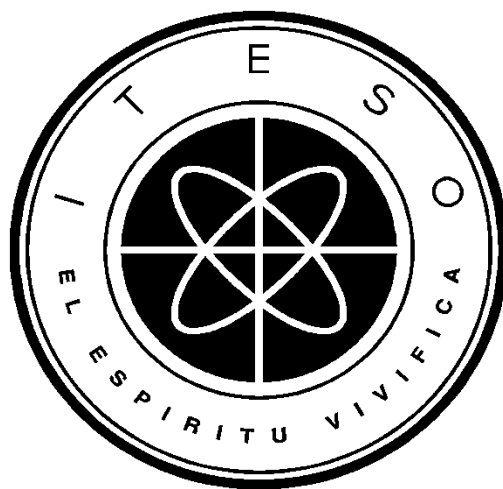


**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN

EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

**El ritual de paso como efecto terapéutico en peregrinos de Lagos de Moreno hacia San
Juan de los Lagos**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

PRESENTA:

FLAVIO PINEDO MÁRQUEZ

TLAQUEPAQUE, JALISCO A MARTES 30 DE SEPTIEMBRE DE 2014.

Agradecimientos

La tesis de maestría que a continuación se podrá degustar es el resultado del esfuerzo personal y el apoyo de varias personas e instituciones. En primer lugar deseo agradecer a mi compañera de vida Virginia Montserrat García Santana por su apoyo y porras para mi trabajo. También agradezco especialmente a la Dra. Alejandra Aguilar Ros, docente del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C. (ITESO) y profesora e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente), por su trabajo de tutoría y apoyo incondicionales; su calor siempre fue para mí como el de una guía y madre intelectual; así sentí su dirección porque cada recomendación la seguí. La admiro y respeto; al querer ser como ella siempre escuché atentamente cada recomendación y sugerencia. Éstas a veces me costaron meses para leer y comprender lo que ella me decía. Gracias a la Dra. Aguilar, literalmente leí veintenas y veintenas de artículos y libros para hacer este trabajo. Obviamente me hago responsable por la tinta derramada. Los errores de cualquier tipo son producto de mis incapacidades que espero superar.

También doy las gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por una beca que me facilitó para poder escribir este trabajo. El apoyo lo recibí gracias a la gestión de la Dra. Aguilar que me otorgó la beca como becario de maestría del proyecto que dirige denominado “Santuarios de Occidente: hacia una geografía social de la religión”. Gracias a esa ayuda pude hacer mis viajes de trabajo de campo, comprar una cámara y libros. Del mismo modo, el proyecto de la Dra. Aguilar me ofreció la oportunidad de presentar algunos de mis avances en varios congresos especializados en los que tuve la oportunidad de dialogar sobre mis apreciaciones. Esto realmente fue una motivación y un enriquecimiento en mi formación. Mi agradecimiento al ITESO y a quienes fueron mis profesores por la transmisión del conocimiento y la oportunidad de pasar por sus aulas. De cada profesor recibí comentarios y sugerencias que siempre me enriquecieron como alumno. Mi agradecimiento al Dr. Jorge Dávalos Sánchez, al Dr. Enrique Manuel Luengo González, al Dr. Héctor Garza Saldivar, a la Mtra. Marta Petersen Farah, al Mtro. Rubén Ignacio Corona Cadenas, a la Dra. Cristina Cárdenas Castillo, a la Dra. Eneyda Suñer Rivas, a la Dra. Alejandra Aguilar Ros, al

Dr. David Velasco Yañez y al Mtro. Carlos Sánchez Romero por su incondicional apoyo como coordinador y mentor.

Deseo asimismo dar las gracias a algunos amigos como Edgar Israel, Oscar, Liz y Tania porque más de alguna vez hablamos en el CIESAS-Occidente sobre nuestros proyectos e inquietudes. Con Oscar y Edgar tuve la oportunidad de asistir a algunos congresos y siempre la alegata y la discusión en la *communitas* chelera me ofrecieron la oportunidad de pensar y matizar ideas que en más de alguna ocasión me influyeron en mi redacción final, sobre todo las disputas con Edgar. También agradezco a mis amigos Hiram por su asesoría técnica y a Karla por su apoyo moral. No se me puede pasar agradecer a todos mis familiares por su apoyo, carrilla y comentarios pero en especial a mi familiar predilecta para esta empresa: María Diana Eneida García Santana por recibirme siempre de buen modo en Lagos de Moreno. Sin su casa usada como cuartel general para planear mis peregrinaciones, para escribir mi diario, para comer y dormir este proyecto no hubiese sido posible. También te agradezco Daniel De Santos García, mi querido sobrinastro, por haberme acompañado en mi primera peregrinación. Aunque te madreaste y no me pudiste acompañar hasta el final, aprecié tu compañía; siempre estuve solo en mis peregrinaciones y, por lo mismo, extrañé tu presencia. Cuando peregrinaba con los caminantes supe que no era lo mismo estar acompañado de alguien cercano y ahora sé por qué. La ayuda sincera y honesta de Beatriz Alberto, otra sobrinastra, me ayudaron a localizar informantes y peregrinos. A todos ustedes, mi familia, les agradezco por orientarme, darme de comer, dejarme dormir e invitarme a convivir muchas veces en un ambiente de cordialidad, respeto y amor.

Especialmente agradezco, por sus ánimos y aplausos para mis proyectos académicos, a mis hermanas (Reyna, Mary, Noemí, Bertha y Toña), mis hermanos (Cano, Chava y Luis), mis sobrinos, sobrinas y con orgullo y respeto a mi mamá Lupita y mi papá Don Pancho, ya finado (QEPD), que por su valentía de haberme engendrado ellos son indirectamente responsables de mis proyectos de vida. Sin su plan por haberme creado nada de esto hubiese sido realidad. Al final dejo a quienes considero las personas más dulces, lindas y honestas de este mundo: los peregrinos. A todos ellos les doy mis más sinceros agradecimientos por su ayuda desinteresada para escribir mi tesis. Cada uno de ellos me habló sinceramente sin esperar nada a cambio. Y

aunque estén citados anónimamente aquí, siempre les expresé lo que quería y ellos accedieron a ayudarme. En ustedes encontré realmente a personas honestas. Nadie como ustedes. La gran *communitas* alcohólica con “cholos” de León quedará siempre en mi memoria como una de mis mejores experiencias existenciales. ¿Cómo olvidar usanzas tan maravillosas?

¿Y por qué no? A la Virgen más poderosa de Jalisco, la segunda más fuerte de México y de las más enérgicas del mundo: la de San Juan, la que todavía hace milagros a miles de creyentes, la que todavía los socorre. Esta Virgen me hizo sentir y apreciar símbolos que por primera vez en mi vida comprendí. Por eso y por decenas de cosas más te agradezco. Sé que me escuchas.

Flavio Pinedo Márquez

Septiembre del 2014

Índice

Introducción general.....	7
Capítulo I La peregrinación como ritual de paso	
1.1 Teoría de la peregrinación.....	25
1.2 La peregrinación como rito de paso.....	40
1.2.1 Rito de paso.....	50
1.3 Estructura, antiestructura y <i>communitas</i> en la peregrinación.....	53
Capítulo II El efecto terapéutico y el cuerpo	
2.1 La eficacia ritual.....	70
2.2 Sobre el cuerpo.....	88
2.3 El efecto terapéutico en el contexto religioso.....	101
Capítulo III Metodología, trabajo de campo y organización de la información	
3.1 La etnografía, el trabajo de campo y las peregrinaciones.....	110
3.2 Las entrevistas, el registro y la información documental.....	125
3.3 Sobre la fenomenología cultural y la interpretación para la construcción de las categorías.....	130
Capítulo IV La peregrinación en San Juan de los Lagos	
4.1 Los orígenes de San Juan de los Lagos.....	134
4.2 La devoción de la Virgen de San Juan de los Lagos.....	142
4.3 Los milagros de la Virgen de San Juan de los Lagos.....	148
4.4 La importancia de Lagos de Moreno para la peregrinación hacia San Juan.....	153
4.5 El turismo religioso en la peregrinación hacia San Juan de los Lagos.....	157
4.6 El turismo en El Santuario de San Juan de los Lagos.....	165
Capítulo V Cuerpo, peregrinación y <i>communitas</i> alcohólica	
5.1 Notas etnográficas sobre la peregrinación.....	175

RESUMEN

Desde la fenomenología cultural y la etnografía como métodos de investigación se estudia en esta tesis la forma en que los peregrinos sometidos al rito de paso de la peregrinación son afectados por lo que he denominado como efecto terapéutico en las peregrinaciones que se hacen desde Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos. Se expone la teoría de la peregrinación y los principales elementos que participan de ese fenómeno: el peregrino, el espacio y el santuario. De la misma manera se aborda con propiedad el concepto de rito de paso con el propósito de definir a la peregrinación como un rito de paso peculiar con sus principales componentes: la separación, la liminalidad y la reintegración. En este contexto, también se explican categorías como el de la estructura, la *communitas* y la antiestructura para argumentar la manera en que el rito de paso peregrinacional suscita dinámicas especiales en las estructuras económicas, políticas, etcétera, que rodean a los peregrinos. Luego de lo anterior se construye la categoría del efecto terapéutico desde un análisis de la eficacia simbólica o ritual y se argumenta cómo aquella categoría al tener como base el cuerpo, todas las dinámicas que vive un peregrino sufren modificaciones que influyen directamente en su experiencia vital. También se ofrece al lector una presentación histórica del origen del milagro de la Virgen de San Juan, de la devoción y de las poblaciones de San Juan de los Lagos y de Lagos de Moreno con el propósito de comprender cómo algunas estructuras como la económica se han desarrollado y, por lo mismo, los peregrinos en sus caminatas hacia el santuario no están al margen de esas dinámicas. Por último se presenta una narrativa etnográfica sobre las peregrinaciones hechas a San Juan de los Lagos en donde se analiza a detalle el efecto terapéutico de la peregrinación, las tipologías encontradas por el autor sobre ésta, el espacio, el *flow*, la aflicción y la *communitas* alcohólica.

INTRODUCCIÓN GENERAL

El presente trabajo, de corte etnográfico, es un esfuerzo detallado que en parte sistematiza teóricamente las labores de campo realizadas durante al menos once peregrinaciones a pie y en bicicleta desde Lagos de Moreno¹ hasta el santuario de San Juan de los Lagos, Jalisco; además se incluye la interpretación de la información obtenida en campo con peregrinos de Lagos de Moreno y de otros lugares que han realizado la peregrinación hacia San Juan de los Lagos desde hace más de 20 años. Así, el propósito central del siguiente texto académico pretende dilucidar sobre algunos aspectos de la vivencia de los peregrinos que caminan hacia el santuario; la experiencia que viven los caminantes provoca en ellos diferentes modos de vivir y sentir su circunstancia presente; ésta, al mismo tiempo, se conecta con sus diferentes contextos de vida comunes de los peregrinos. Desde esto, el interés estará sobre todo en lo que pasa en el rito de la peregrinación: máxime las estructuras, la eficacia ritual, la *communitas* y lo que he nominalizado como efecto terapéutico.

En el 2010 mi directora de tesis me invitó a formar parte de un proyecto de investigación que ella estaba elaborando y que se encontraba en fase de aprobación por parte del CONACYT. Ese plan tenía la pretensión de investigar los santuarios en la región del Occidente de México. El siguiente año, es decir en el 2011, comencé a preparar un problema de investigación que pudiese desprenderse del proyecto de mi directora y que pudiese ser estudiado de acuerdo a mis intereses académicos. La lectura de algunos artículos y libros sobre el tema me permitió acercarme poco a poco a las deliberaciones antropológicas especializadas sobre los santuarios, peregrinaciones y ritos de paso. Hice algunas exploraciones de campo sobre las peregrinaciones en la región de los Altos de Jalisco, en concreto en el trayecto que se encuentra entre Lagos de Moreno y San Juan de los Lagos; además, ese estudio lo fui complementando con las lecturas que ya había iniciado con antelación. El resultado de ese esfuerzo se plasma en el problema de investigación que se estudia en esta tesis y que comenzó formalmente en el 2012, a partir de la aprobación de mis propósitos de indagación académica

¹ Siempre que haga referencias a lugares (ciudades y poblaciones), cruceros, zonas de campamentos, rutas de peregrinación, carreteras y autopistas, recomiendo al lector mirar el Anexo I al final de este trabajo para tener una ubicación más precisa de lo que se está tratando.

en la universidad; al mismo tiempo, el proyecto de mi directora, al ser aprobado, tuvo su inicio relativamente formal en el mismo año al ser reconocido por parte de CONACYT. También me integré en este plan como prestador de servicio y como tesista del proyecto.

Desde entonces, y sin bastante profundidad, comencé a observar con demasiada frecuencia cómo la reiterada participación en peregrinaciones por parte de peregrinos en la región de los Altos de Jalisco en el santuario mencionado más arriba impactaba de manera directa e indirecta² en los diferentes ámbitos de su vitalidad³, tanto de manera individual como en sus contextos sociales y en grupos. También observé cómo a partir de la reiterada intervención de los peregrinos en dicho proceso se potenciaban en magnitud, intensidad y complejidad fenómenos como el del efecto terapéutico del rito de paso peregrinacional; éste lo entiendo como la experiencia de los peregrinos que durante un peregrinaje viven una serie de sensaciones que no están al margen de lo vivido en su conjunto por ellos. De este modo, la sensación del efecto terapéutico sobre los peregrinos los sitúa en un modo de estar soportado en la corporalidad y, por lo tanto, nos permite comprender aspectos ocultos de la eficacia ritual en la formalidad y la parafernalia de un rito, en especial el de paso; en el segundo capítulo de este trabajo desarrollaré a profundidad la categoría del efecto terapéutico; este fenómeno, por otro lado, hacía que cierta eficacia ritual se efectuara integralmente en la dimensión existencial de los peregrinos, provocando no pocos cambios interesantes en significación y valoración para ellos. Este fenómeno adquiere gran relevancia en la actualidad; por un lado, y desde un punto de vista sociológico, genera reflexiones considerables respecto al conjunto de factores simbólicos, recursos diversos, creencias, ideas, propósitos, clases sociales, intenciones, significados, turismo, consumo, etcétera, que envuelven a las peregrinaciones y que mantienen una relación estrecha con los santuarios, desprendiendo y revelando dependencias no solo económicas y simbólicas, sino también sociales, políticas, religiosas y hasta místicas en las diversas relaciones establecidas y creadas en los sujetos actores de tales fenómenos.

² *Directa* en el momento en que los peregrinos son actores participantes de una peregrinación y experimentan algo en su circunstancia existencial. *Indirecta* en el sentido en que experimentan algo en su vida, pero después de la peregrinación.

³ Es decir, en el conjunto de elementos que una persona considera en su existencia; sean factores culturales materiales, relaciones humanas, parentesco, vida económica, estructuras políticas, sociales, religiosas, psicológicas, etcétera.

Pero por otro lado, y desde un punto de vista de las antropologías de la religión y de la psicológica, también en este estudio se ofrece la oportunidad de ampliar detalladamente las reflexiones respecto a las maneras en que la peregrinación, al ser un rito de paso⁴, y al formar parte del conjunto total de los componentes que integran al efecto terapéutico, efectúa una influencia inmediata y directa en la vitalidad de los peregrinos; la vida de éstos, al no ser entendida automáticamente, se devela desde el cuerpo como una entidad que conquista el espacio donde se realiza la peregrinación momento a momento antes, durante y después de la misma; esa conquista lo cambia y, si se quiere, también es un *performance* y un drama social⁵ que no se encuentran al margen del contexto presente y pasado del peregrino; son su vida y no se le pueden quitar porque todas esas categorías nos permiten comprender en conjunto la dinámica de los ritos de paso dentro de sus respectivas estructuras dominantes o sin serlo.

Así, desde el cuerpo todos los elementos que integran el efecto terapéutico influyen en la mayoría de los sentidos de vida de los peregrinos. La parafernalia existencial en/sobre la peregrinación se inicia en sentido estricto en el cuerpo puesto sobre cierto espacio; esto en conjunto provoca directamente situaciones y experiencias diversas que se acentúan en la ritualística del proceso peregrinacional; lo anterior tal vez es más visible en la eficacia ritual pero, por cuestiones de delimitación, este estudio se circunscribe no a estudiar la eficacia ritual sino el efecto terapéutico como un elemento que nos permitirá comprender cómo la eficacia ritual sucede. Esto, al mismo tiempo, permite captar de modo más evidente y claro la forma en que la eficacia ritual se produce, se vive y se efectúa; en consecuencia, la manera en que aquélla se realiza mediante los ritos de paso permite notar cómo éstos se posicionan no solamente como factores inconscientes de la parafernalia religiosa, sino también de otras demostraciones laicas como la médica, la psiquiátrica o la psicológica que, dicho sea de paso, tienen mucha relación con aquélla.

El caso concreto de las peregrinaciones que durante todo el año se realizan desde distintos puntos de México y de otros países hacia San Juan de los Lagos, y en particular desde

⁴ El *rito de paso* se estudia a profundidad en el Capítulo I.

⁵ La “estructura” se estudia a fondo en el Capítulo I. El *performance* y el drama social son categorías que Victor Turner utilizó para estudiar los conflictos, las artes, etc. Este trabajo no abordará esos conceptos para su desarrollo.

Lagos de Moreno⁶, reviste especial interés porque el fenómeno peregrinacional involucra aspectos económicos, políticos, sociales y culturales cada vez más sólidos y estratégicos para el desarrollo social y económico de la región, pero también para el regocijo individual de los peregrinos e, inclusive, de comunidades enteras. Si no fuese así, ¿cómo se podría explicar el desplazamiento de millones de personas durante todos los días del año al santuario de San Juan de los Lagos? En este sentido, resulta imprescindible e importante estudiar las peregrinaciones concebidas como ritos de paso en donde los sujetos participantes en tal ritualística viven y experimentan diversas fases vitales asociadas a múltiples y variadas relaciones entre grupos e individuos que alteran las estructuras de referencia originales. Ahora bien, las estructuras dominantes no determinan en suficiencia los propósitos ni las justificaciones de los caminantes porque existen fases de los ritos de paso que en teoría nos permiten explicarnos muchas de las peregrinaciones como amplios escenarios con actores, diálogos, efectos y libretos sin definición previa o posterior. Es el instante lo que suscita experiencias multifacéticas que nos acercan a la comprensión; esto, en consecuencia, me permite afirmar que el fenómeno de las peregrinaciones no está relacionado con contextos exclusivos de religiosidad. Un peregrino no pocas ocasiones aprovecha el desplazamiento para consumir mercancías o para hacer visitas a otros lugares. Por lo mismo, vale la pena estudiarlo porque el fenómeno no está exclusivamente en la estructura religiosa, también la económica se manifiesta.

Durante un rito de paso, la *communitas* y la antiestructura⁷ aparecen en escena como categorías que nos facilitan comprender cómo se efectúan los cambios desde las estructuras del individuo o de las sociedades, cómo se integran esas alteraciones y desde dónde se hacen y cómo, en potencia, existen y se crean nuevas maneras de reintegración individual o social de los sujetos de ritual a sus estructuras de origen, pero con cambios significativos, valorados y prolongados en no pocas ocasiones. Luego de eso, difícilmente se podría sostener que las estructuras en las sociedades e individuos sean las mismas. Las distintas fases de un rito de

⁶ Lagos de Moreno, al ser la ciudad más cercana a San Juan de los Lagos, queda de paso en el recorrido de los millones de caminantes que desde el centro y el norte del país se aproximan; por eso, su importancia reside en que, por su posición geográfica, la mayoría de los peregrinos la usan como una ciudad de suministro y táctica para organizar la entrada al santuario de San Juan de los Lagos.

⁷ También la *communitas* y la antiestructura son categorías que se estudiarán como referencias teóricas importantes de este trabajo en el Capítulo I.

paso no se mantienen iguales. Esta dinámica, unida a ciertas consecuencias más profundas en la psicología de los peregrinos, es de suma importancia tanto por su eficacia ritual como por el efecto terapéutico que representa en términos del sentido oculto de las peregrinaciones; además es otra forma de interpretarla. Y aquí, otras parafernalias como la médica e inclusive la psiquiátrica, podrían complementar desde sus estilos de explicación y/o comprensión el sentido que el efecto terapéutico puede representar para el cuerpo-existencia de un peregrino o grupos de los mismos luego de su viaje.

En santuarios como el de San Juan de los Lagos, el segundo más importante en México, las peregrinaciones representan una actividad que ha facilitado el desarrollo de importantes estructuras económicas que han incrementado el turismo religioso en los últimos años. El santuario está abierto prácticamente todos los días del año sin excepción alguna. De lunes a sábado se abre a las 6:00 de la mañana y los domingos a las 5:00 en punto para recibir a los visitantes que ya aguardan afuera para entrar y visitar a la Virgen. De lunes a sábado la primera misa se celebra a las 6:30 de la mañana; la segunda a las 7:30; la tercera a las 9:00; la cuarta a las 10:30; la quinta a las 12:00 del día; la sexta a las 13:30; la séptima a las 15:00; por último, a las 16:30 se celebra la octava misa; de igual forma, a las 18:30 así como a las 19:30 se celebran rosarios colectivos. La dinámica del domingo es la misma que de lunes a sábado con la única diferencia de la celebración de la misa de las 5:30 de la mañana. Por semana, en total se celebran 57 misas y se rezan 14 rosarios en donde prácticamente en cada una de las celebraciones hay decenas y decenas de participantes todos los días en todos los horarios, desde la madrugada hasta la noche que, según mis informantes, la hora en la que se cierra el santuario depende de la cantidad de afluencia de gente que visita el lugar. Podría ser a las ocho de la noche, a las nueve o a las doce. Los comercios que rodean a la iglesia cierran a partir de la afluencia de personas que merodean el santuario.⁸

Haciendo una precisión sobre lo anterior, tenemos que en cada año se organizan y realizan aproximadamente 2,964 misas y 728 rosarios.⁹ El total de misas y rosarios son

⁸ Diario de Campo, notas y cálculos realizados por Flavio Pinedo Márquez el 28 de diciembre del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁹ *Idem*. Estimación y elaboración propia.

cubiertos principalmente por la presencia de los millones de visitantes que asisten al santuario todo el año. Es raro que los habitantes originarios que viven a los alrededores del santuario participen como peregrinos o como creyentes; ellos, más bien, por el contrario asisten a los templos y capillas que se encuentran por toda la ciudad. Los pobladores de San Juan de los Lagos se han convertido en la población que organiza todos los servicios y bienes de consumo que los peregrinos necesitan cubrir. A partir de la dinámica principal de las peregrinaciones de todos los lugares que se organizan rumbo a San Juan de los Lagos es como la población local, las autoridades del municipio, las empresas, el clero del santuario y las gentes de los municipios de los alrededores han contribuido con el sostenimiento de las principales necesidades de los caminantes. Éstos al desplazarse a pie, en bicicleta, en moto, autos, camiones, caballos, burros, tráilers y camionetas, demandan de servicios y bienes de consumo variados que les son sostenidos por todas las comunidades que están a su paso. En consecuencia, éstas han diseñado una infraestructura económica muy bien ordenada que permite alimentar la permanencia del fenómeno.

Éste al manifestarse desde el siglo XVII de manera constante e ininterrumpida, para nada es un fenómeno nuevo. Y por lo mismo ha llamado significativamente mi atención; y dada su importancia, es pertinente dirigir este estudio a partir de las tres preguntas que formulé en el primer párrafo de esta introducción. En el presente estudio me interesa analizar las consecuencias que produce el efecto terapéutico en la vitalidad de los peregrinos que hacen recorridos peregrinacionales de Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos, específicamente desde el cuerpo como núcleo central de análisis y reflexión; para ello fue necesario e imprescindible la incursión en campo para analizar las rutas que siguen los peregrinos así como la utilización de entrevistas a profundidad a peregrinos experimentados, además de la observación participante. La importancia de esta investigación se justifica en términos de destacar que las peregrinaciones aglomeran a millones de peregrinos; las dinámicas en donde se mueven y actúan no se reducen a estructuras religiosas o económicas exclusivamente; por el contrario, los procesos de construcción y fortalecimiento de esos movimientos los transforman individual, grupal o colectivamente de manera radical. Comprender esos cambios nos puede ayudar a pensar de otros modos las interacciones y las significaciones de las estructuras vigentes.

El problema

En este marco, los peregrinos que experimentan y viven un rito de paso durante una peregrinación se desenvuelven en distintos estados y transformaciones que provocan en ellos cambios en su estructura social, psicológica, política, económica e inclusive física. Los peregrinos con más de 20 años de experiencia en tales caminatas que, año a año, no desaprovechan la oportunidad para realizar una peregrinación para cumplir con la manda o simplemente para agradecer los favores recibidos, han reincorporado múltiples vivencias de *communitas* que han provocado ciertos efectos terapéuticos (éste es el resultado de una acción inconsciente, taumatúrgica y de bienestar que repercute en la vida estructural sociocultural cotidiana del peregrino; terapéutico se refiere a un efecto sanador y vital que se manifiesta a partir de algo que lo provoca; asimismo, es agente provocador de algo que genera transformaciones y cambios en las estructuras vigentes de la vida del peregrino) en sus estructuras vigentes de vida sociocultural. Una peregrinación puede representar simplemente una crítica a las estructuras sociales y económicas vigentes o, por el contrario, es un reforzador de las estructuras social y política vigentes.¹⁰ Pero, *grosso modo*, no deja de ser una acción humana con ciertas potencialidades de cambio o de reforzamiento estructural tanto en la vida social como en la vida individual. El cambio suscitado por el efecto terapéutico a través de un ritual de paso como es la peregrinación, es sobre todo de tipo social y psicológico; aunque otros elementos estructurales socioculturales como los roles y las relaciones también se transforman.

El papel que están jugando los ritos de paso en los peregrinos del espacio señalado arriba se refleja en la dimensión que han tomado sus acciones a través del efecto terapéutico; asimismo, la solidez de las redes de cooperación, los lazos de solidaridad que han logrado conformar, así como los vínculos con diversas instancias y actores han suscitado el fortalecimiento o el desarrollo de acciones críticas que se reflejan en la organización social o en el cambio psicológico, físico o social de los peregrinos. Debido a que la mayor parte de la literatura existente sobre el tema se ha centrado en el análisis del nivel organizativo y de los

¹⁰ Vid para profundizar Victor Turner, “Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la *communitas*” en Bohannan, Paul y Glazer, Mark. *Antropología lecturas*. Madrid: McGraw-Hill, 1993, pp. 529-531.

efectos sociales que se reflejan en las estructuras a partir de la *communitas*, el rito de paso y las contradicciones de los mismos, sin abordar los elementos y dinámicas internas que las provocan o causan -como el efecto terapéutico-, resulta importante conocer cómo todos los factores internos que anteceden a la eficacia ritual de las peregrinaciones están influyendo y promoviendo el desarrollo de muchas estructuras individuales y colectivas a través de su propia dinámica; ésta es peculiar a los efectos que de sus acciones se derivan; además esto es la principal inspiración para elaborar este trabajo y en las líneas sucesivas lo desarrollaré a detalle. Por eso considero que la siguiente pregunta me servirá de guía central en mis indagaciones: ¿cómo viven los peregrinos el efecto terapéutico?

Los objetivos

Los objetivos de investigación que he formulado y mediante los cuales orientaré este trabajo son los siguientes:

Objetivo general. Entender lo que es el efecto terapéutico para investigar cómo la peregrinación (rito de paso) ejerce una influencia en peregrinos que viajan de Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos.

Objetivos específicos:

1. Caracterizar a los peregrinos con más de 20 años de experiencia en peregrinaciones de Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos con la intención de comprender el rito de paso de la peregrinación.
2. Analizar en qué medida la peregrinación ejerce un efecto terapéutico en las estructuras sociales e individuales de los peregrinos.
3. Investigar cómo y en qué ámbitos se manifiesta el bienestar del efecto terapéutico en el ámbito existencial-vital de los peregrinos.
4. Interpretar el efecto terapéutico a partir de los tres objetivos anteriores.
5. Investigar cómo se manifiesta el efecto terapéutico como un comentario social en las estructuras.

Hipótesis

En un principio asumí como hipótesis central para este trabajo la proposición afirmativa de que la peregrinación era un comentario social a las estructuras vigentes que provocaba cambios de tipo terapéutico en los peregrinos. Pero conforme avancé más en mi estudio personal obtuve más detalles teóricos para comprender los ritos de paso y la peregrinación en una gran variedad de situaciones con más profundidad. Ello me planteó la necesidad de buscar un presupuesto más *ad hoc* en mi intención de comprender a las peregrinaciones. Por eso, la hipótesis bajo la cual guiaré esta tesis consiste en suponer que la peregrinación que efectúan los peregrinos de Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos es un elemento del efecto terapéutico que provoca cambios en las estructuras sociales vigentes.

Metodología

Dada la naturaleza de la forma en que la peregrinación se manifiesta desde Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos y de cómo el efecto terapéutico, entendido como un agente activo que incide directamente en la vitalidad existencial de los peregrinos, participa en la configuración de la misma, para fines analíticos utilizaré la etnografía para realizar el presente estudio a partir del problema enunciado arriba; este enfoque permite comprender, explicar e interpretar los fenómenos sociales en sus respectivos contextos cotidianos y temporalidades; todos los recursos que ofrece la etnografía los usaré para observar cómo influye el efecto terapéutico en la vida de las personas, pero el abordaje será sincrónico, no diacrónico, aunque sí haré un análisis histórico del surgimiento del santuario de San Juan, de los milagros y de la devoción.¹¹ Asimismo, dado que se pretende estudiar la manera en que la peregrinación como ritual de paso es un componente del efecto terapéutico que incide directamente en la vitalidad existencial de los peregrinos desde su propia experiencia, el trabajo de campo que desarrollaré tiene el propósito final de realizar etnografía con la pretensión principal de trabajar con grupos de peregrinos que llegan de varios lugares a Lagos de Moreno y que peregrinan hacia San Juan de los Lagos, para entender las dinámicas de esos grupos y comprender las formas en cómo se

¹¹ Peter Banister et al. *Métodos cualitativos en psicología. Una guía para la investigación*. Universidad de Guadalajara: Guadalajara, 2004, pp. 53-70.

entrelazan sus experiencias durante la peregrinación y la *communitas* para la construcción de su vitalidad existencial; lo anterior me servirá para construir a detalle la categoría del efecto terapéutico.

Ahora bien, el punto previo me permitirá comprender las dinámicas del ritual de paso; pero lo que faltaría abordar sería la manera en que el efecto terapéutico se manifiesta vitalmente en la existencia de los peregrinos. Esta tarea se hará prácticamente desde dos momentos metodológicos: desde las entrevistas estructuradas y la fenomenología cultural de Thomas J. Csordas. Las primeras las utilizaré con la intención de elaborar al menos algunas reconstrucciones de experiencias de peregrinación para triangular la información obtenida que se relacione con la vivencia del peregrino (a) en las peregrinaciones que haya hecho o siga haciendo.¹² La edificación de esa reconstrucción de vida facilitará el acercamiento a la intimidad del otro; eso permite que la teoría asocie "la información obtenida de lo particular con información que supone organización de configuraciones de lo general. Entonces desde los límites de percepción y configuración del objeto social y de la interpretación que de él se haga, la historia de vida aparece como pertinente a un programa de investigación".¹³

La reconstrucción de experiencias de vida mediante entrevistas estructuradas es vista como una relación de intimidad sobre alguien que escucha y alguien que habla; eso me permitirá acercarme más a la vitalidad de los peregrinos para captarla. No obstante, a pesar de que la relación es cognitiva porque implica que el sujeto que pretende comprender al otro se relacione cognitivamente con el mundo: es él y el mundo, eso no me impedirá descuidar otros aspectos como la triangulación de datos. El resultado se construye con cierto formato mental peculiar en donde el sentido común interviene. En la relación es posible la explicación (ordenación causal), la comprensión (ordenación hermeneuta), la descripción (objetividad empírica) y la crítica (metadiscurso de dos órdenes discursivos).¹⁴

¹² Jorge E. Aceves Lozano. "Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Núm. 7, 1994, pp. 27-33.

¹³ Jesús Galindo Cáceres. "Historia de vida. Guía técnica y reflexiva" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, Colima, Año/Vol. 6, Núm. 18, 1994, p. 204.

¹⁴ *Idem.*

El segundo momento metodológico, luego de la elaboración de la reconstrucción de experiencias de vida mediante entrevistas estructuradas, consistirá en un acercamiento a la vitalidad existencial de los peregrinos mediante la fenomenología cultural, con la pretensión de buscar comprender a profundidad la expresión de la experiencia corporizada¹⁵ de los peregrinos a los que les realizaré las entrevistas especializadas. Así pues, la fenomenología cultural de Csordas me otorgará el matiz necesario para analizar cómo la experiencia del efecto terapéutico se manifiesta en el cuerpo y cómo se relaciona con la cultura, principalmente con las estructuras. Esto, en consecuencia, teóricamente permitirá entender la manera en que la eficacia ritual se desenvuelve. Ahora bien, el estudio de la corporalidad me ofrecerá un rastro particular sobre la forma en que diversos modos de manifestación cultural quedan registrados en el sujeto de peregrinación. El cuerpo es sujeto de registro cultural. Lo complejo, por ejemplo, de vivir empíricamente cierto tipo de sensación durante un ritual no desaparece de la vitalidad existencial de un peregrino; por el contrario, queda registrada en su cuerpo. Tarea de esta tesis será indagar sobre eso; así, el cuerpo es una pista que, potencialmente, me ofrecerá un camino por investigar.

De esta manera a través del acercamiento etnográfico a grupos de caminantes así como con la elaboración una reconstrucción de experiencias de vida mediante entrevistas estructuradas de al menos dos peregrinos que tengan más de 20 años de experiencia en peregrinaciones en el espacio que va de Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos, estudiaré todas las cuestiones relativas a la construcción de concepciones y significados de carácter existencial relativas a la manera en que el efecto terapéutico se manifiesta corporalmente. Esto me permitirá asimilar otros aspectos de los rituales de paso como la eficacia ritual o lo que Csordas llama la eficacia terapéutica.

Estado de la cuestión

Las peregrinaciones han sido estudiadas, principalmente, desde la perspectiva teórica de Victor Turner. Desde un punto de vista histórico, Victor y su esposa Edith Turner elaboraron

¹⁵ Thomas J. Csordas. *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles, pp. 5-15.

una minuciosa tipología bien ordenada de las peregrinaciones para estudiarlas.¹⁶ Su trabajo lo clasificaron en cuatro tipos que llamaron: “prototypical”, “archaic”, “medieval” y “modern”. En las religiones históricas es muy común que se encuentran los modelos “prototypical” y “archaic”.¹⁷ El arquetipo "prototypical" de peregrinación se caracteriza por haber sido establecida por algún fundador de alguna de las religiones históricas, por sus discípulos o por importantes evangelizadores nacionalistas que ofrecían soporte a la fe desde alguna religión. Los Turner argumentaron que algunas veces las peregrinaciones "prototypical" se fundaron sobre sitios antiguos de peregrinaje que, a su vez, eran "las raíces de sus paradigmas"¹⁸ sobre los que descansaba la ortodoxia de su fe. Ejemplos de peregrinación "prototypical" ofrecidos por los Turner en las religiones históricas son las que se hacen a Roma y a Jerusalén para el caso del cristianismo; La Meca para el Islam; Benarés y Mount Kailas para el hinduismo; por último, Kandy para el budismo.¹⁹

La peregrinación "archaic", en cambio, se caracteriza por incluir sincréticamente creencias y símbolos religiosos antiguos en su expresión. Ejemplos de esta peregrinación de acuerdo a los Turner serían Chalma en México, Croagh Patrick en Irlanda, Pandharpur en la India y Glastonbury en Inglaterra; los santuarios de estos lugares son citados por los Turner para ejemplificar espacios sagrados donde se desarrollaron estos estilos de peregrinación que, principalmente, son cualificados por la inclusión sincrética de varios elementos de origen religioso distinto en el ritual peregrinacional.²⁰ Por otro lado, la peregrinación denominada como "medieval" se delimita al periodo comprendido entre los años 500 y 1,400 D. C.; se alimentó en sus contenidos máxime de la teología y la filosofía dominantes durante la Edad Media. La peregrinación "medieval" se hacía principalmente durante ese período en lugares como Compostela en España, Canterbury y Walsingham en Inglaterra, Chartres en Francia, Einsiedeln en Suiza, Colonia y Altötting en Alemania, Czestochowa en Polonia y Loreto y Asís en Italia; en todos los santuarios de estos lugares fueron comunes las peregrinaciones de

¹⁶ Martha Medina Un y Teresa Quiñones Vega. "Peregrinando por los santuarios de la península de Yucatán" en *Estudios de Cultura Maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, V. XXVII, 2006, p. 165.

¹⁷ Victor Turner and Edith Turner. *Image and pilgrimage in christian culture. Anthropological perspectives*. Columbia University Press: New York, 1978, p. 17.

¹⁸ "its root paradigms" (traducción propia), *Ibidem* p. 18.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Idem*.

carácter "medieval".²¹ Por último, dentro del catolicismo europeo de los siglos XIX y XX el prototipo de peregrinación "modern" tuvo su auge; se caracteriza por la profunda devoción y la piedad de sus practicantes. Cabe aclarar que los Turner la nombraron "modern" para significar que es una peregrinación postmedieval.²²

Turner sostuvo que las peregrinaciones son "liminales", es decir, la liminalidad como uno de los momentos principales de un ritual de paso²³ es lo que facilita que los peregrinos, al desplazarse, pasen de una estructura a otra. La concepción de que las peregrinaciones son liminales, Turner la retomó del francés Arnold Van Gennep cuando éste conceptualizó y definió por primera vez a los ritos de paso como elementos que acompañan a la vida de un individuo en todo cambio de lugar, estado, posición social y edad.²⁴ Turner caracterizó algunas de las propiedades socioculturales de la liminaridad, a partir del presupuesto de que en todo modelo básico de sociedad ésta se compone de una estructura básica de posiciones; así, el período de liminaridad se considera como una situación interestructural. Los ritos de paso se encuentran en cualquier sociedad. Pero su mayor estabilidad se encuentra en sociedades que de alguna manera son más estables, cíclicas y de pequeña escala, en donde los cambios se asocian más a la recurrencia biológica y meteorológica que a las innovaciones técnicas.²⁵

Así, la liminalidad es un estado antiestructural, una transición en donde las relaciones de los peregrinos y sus contextos cambian y las estructuras también se modifican. Durante una peregrinación, el momento de cambio de los rituales de paso facilitado por la liminalidad, al propiciar, en potencia, el conjunto de factores necesarios para cambiar las estructuras permite, por otro lado, el surgimiento antiestructural de lo que Turner llama la *communitas*, una "comunalidad de sentimientos" en donde los miembros de un grupo se integran de tal forma en que las estructuras sociales cotidianas se modifican y se oponen a las estructuras jerárquicas cotidianas; esto propicia que en esos momentos de cambio las relaciones entre los sujetos

²¹ *Idem.*

²² *Ibidem* pp. 18-19.

²³ El ritual de paso se compone básicamente de separación, liminalidad y reagregación. *Infra* 1.2 La peregrinación como rito de paso, Capítulo I.

²⁴ *Vid* Arnold Van Gennep. *Los ritos de paso*. Alianza Editorial: Madrid, 2008, p. 25.

²⁵ Arnold Van Gennep. "De quelques rites de passage en Savoie" en *Revue de L'histoire des religions*, Paris, Ernest Leroux (Éditeur), 1910, pp. 1 y ss.

rituales sean espontáneas e igualitarias. La *communitas* se origina en las estructuras y, a su vez, las critica.²⁶ En ese sentido, Turner miró en esta forma de situaciones de crítica, disenso y contradicción como una especie de gratificación motivada por la experiencia de la *communitas*, más en contextos religiosos como el de las peregrinaciones. Desde mi óptica, yo diría que esa apreciación tiene el carácter de ser revolucionaria en todos los sentidos; refleja una forma de no ser controlado por ninguna estructura, por no obedecer y por recurrir a la interioridad autónoma para sustentar lo que se pensará, dirá o actuará en el mundo; es la revolución de ser rey para sí mismo en sí.

Otros trabajos sobre peregrinaciones permitieron captar que durante las caminatas peregrinacionales la *communitas* es una categoría que impide comprender todas las dinámicas que se suscitan, como en el caso de los Andes en Perú, en donde, por ejemplo, Michael Sallnow resalta que lo importante es la comunidad y no la *communitas*.²⁷ Coleman y Elsner²⁸ muestran que en cada peregrinación los peregrinos están en un ambiente y una cultura distintos. Sus creencias, como miembros de una religión local, se enfrentan a las demandas de una religión universal. En buena medida, los peregrinos, en sentido liminal, provocan la experiencia de lo sagrado y ésta queda soportada en el cuerpo.²⁹ Esto es clave para entender cómo el cuerpo, como soporte de la cultura es, en palabras de Csordas, un elemento importante para comprender la manera en que los fenómenos como las peregrinaciones pueden ejercer una influencia en la vitalidad existencial de los peregrinos. En esta óptica, Aguilar Ros³⁰ muestra que en la corporeización el cuerpo es el centro de toda actividad existencial; es sujeto de percepción y de registro cultural. Su trabajo lo desarrolló a partir de su observación participante en peregrinaciones hechas a Talpa desde San Agustín, Jalisco. Es a partir de este planteamiento como pretendo profundizar en la manera en que el efecto terapéutico me puede

²⁶ Victor Turner. *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Cornell University Press: Ithaca, 1974, pp. 201-202.

²⁷ Michael J. Sallnow. *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press: Washington-London, 1987, pp. 204-205; también se puede ver Michael J. Sallnow. "Communitas reconsidered: the sociology of Andean pilgrimage" en *Man*, London, Royal Anthropological Institute, Núm. 16, 163-182.

²⁸ Simon Coleman and John Elsner. *Pilgrimage past and present. Sacred travel and sacred space in the world*. London: British Museum Press, 1995, pp. 6-9.

²⁹ Alejandra Aguilar Ros. "Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco" en *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Núm. 30, 2009, pp. 30-32.

³⁰ *Ibidem* p. 33.

permitir entender cómo la peregrinación facilita incidir en la vitalidad existencial de los peregrinos en el contexto de la eficacia ritual del ritual de paso peregrinacional.

Luego de lo anterior, en el capítulo primero de este trabajo podremos leer que la peregrinación es en definitiva un rito de paso en donde los procesos que la componen (separación, liminalidad, reintegración) se hacen en un contexto estructural que, como parte de la dinámica del rito, la *communitas* y la antiestructura expresarán modos de ser, de parecer, de actuar y de pensar espontáneos de los sujetos de peregrinación, es decir, del *peregrinus*, el *Homo religiosus* por antonomasia. Desde que éste posee la intención de peregrinar, su plan está ya en el contexto propio del rito de peregrinaje; esto no es un truísmo, más bien es desde entonces un objetivo fáctico en un futuro inmediato que se materializará en la partida hacia el lugar sagrado denominado santuario. El tiempo se consagrará para hacer asequible tal propósito; durante la caminata la experiencia ritualística otorgará al *peregrinus* una serie de experiencias fundamentales que se significarán por completo en el santuario porque se camina por un espacio sagrado.

El santuario es el destino y siempre es un espacio sagrado donde se encuentra la cultura material que justifica el viaje: una imagen, una escultura o restos de grandes personalidades o divinidades representadas y significadas; para ellas se peregrina, se solicitan favores y se hacen promesas. El santuario puede ser una iglesia, una ermita, una cueva, un cerro o cualquier lugar significado como un lugar en donde se resguardan restos de Santos, Vírgenes, Dioses, mártires o grandes personajes reconocidos como fundadores o difusores de las creencias religiosas. También se podrán leer referencias a tipologías elaboradas por estudiosos sobre las peregrinaciones y alusiones a importantes trabajos realizados por especialistas sobre el estudio de los peregrinajes en varias partes del mundo.

En el capítulo segundo se verá que la eficacia ritual es una categoría importante para comprender que los ritos de paso no son un mero acto ocioso; en los ritos existe algo que provoca ciertos cambios corporales rastreables médica y psicológicamente; la eficacia ritual o simbólica es una inducción que explica cómo algo simbólico adquiere una recepción corporal para modificar la circunstancia vital existencial del sujeto de rito. Pero esta categoría, desde mi

apreciación, no explica lo que sucede después. Desde aquí, considero que mi aporte en este trabajo será la construcción de la categoría que he denominado efecto terapéutico; ésta la utilizo para elucidar la forma en que un sujeto, luego de experimentar una eficacia ritual durante un rito de paso como la peregrinación, se conecta con sus estructuras pasando por todas las experiencias de *communitas* antiestructurales. Veremos que el efecto terapéutico se compone de elementos tan opuestos como la imaginación, las peregrinaciones, los planes, los deseos o cualquier factor que logre establecer relaciones entre el sujeto de rito y sus estructuras tanto pasadas como futuras de los ámbitos religiosos de referencia. Asimismo, se podrá ver que el cuerpo del sujeto será el ente que, explicado desde la fenomenología cultural, perciba toda la dinámica descrita porque en última instancia se peregrina con el cuerpo y sin éste no podrá ocurrir nada. Mi esfuerzo en este capítulo será ofrecer una narrativa teórica que posteriormente se usará metodológicamente para comprender cómo el efecto terapéutico es rastreable desde el punto de vista de la fenomenología cultural.

El lector de este trabajo encontrará en el capítulo tercero una exposición metodológica detallada sobre la metodología de investigación de campo que utilicé y sobre la metodología de investigación de estudio documental, de redacción y de interpretación para la elaboración de la narrativa final de esta tesis. Se podrá notar que la etnografía junto a algunos de sus recursos como la escritura de un diario de campo y las entrevistas estructuradas e informales me ofrecieron un soporte para indagar en las peregrinaciones hechas en campo. Del mismo modo se leerá sobre la forma que utilicé para clasificar y ordenar las entrevistas realizadas y las fichas bibliográficas de trabajo, los programas de computadora y los recursos empleados para procesarlos, trabajarlos y darles su forma redactada final. Al final de este capítulo se hará una breve exposición sobre el uso de la fenomenología cultural para entender cómo desde esta postura construí la categoría del efecto terapéutico y sobre cómo la usé para interpretar algunas explicaciones más propias como la *communitas* alcohólica, la aflicción contrarenovadora y el *flow* en las peregrinaciones a partir de posicionar al cuerpo como sujeto principal de conocimiento.

Los dos capítulos finales de este trabajo son propiamente el resultado de mi trabajo etnográfico, mi investigación documental y las reflexiones que desde mi cuerpo, usado

también como sujeto de conocimiento en las once peregrinaciones que hice, organicé. Se podrá hojear en el cuarto capítulo una exposición histórica sobre los orígenes del santuario de San Juan de los Lagos, sobre la devoción a la Virgen de San Juan y sobre el surgimiento de los milagros y la trascendencia de los mismos para las peregrinaciones que desde el siglo XVII se comenzaron a realizar por los peregrinos y que desde entonces configuraron una tradición que se sigue hasta la actualidad y que posicionan al santuario de San Juan como uno de los más importantes a nivel mundial dentro de la religión católica. También se hallará un breve esbozo sobre la ciudad desde donde siempre hice mis peregrinaciones, es decir, Lagos de Moreno e, igualmente, sobre su importancia en la mayoría de las peregrinaciones donde se ajusta y significa su magnitud sobre el turismo religioso durante las rutas de peregrinaje y en el santuario de San Juan y en el resto de la región que magnifica a las peregrinaciones con la estructura económica a la cabeza. Del mismo modo se podrán silabear algunas reflexiones sobre los efectos del turismo religioso peregrinacional en la región.

El capítulo quinto se consagra estrictamente a la reflexión, exposición y escritura de los resultados etnográficos. También se incluyen referencias teóricas sobre las técnicas corporales y su uso para comprender al cuerpo como sujeto de conocimiento peregrinacional. Desde la fenomenología cultural usada como recurso intelectual se podrá notar un recorrido que explica cómo es el efecto terapéutico en un peregrino. Las técnicas corporales, las estructuras y las experiencias otorgan el conjunto de ingredientes que se reflexionan y analizan para pensar lo más importante que me he propuesto hacer en esta tesis: ver cómo es el efecto terapéutico en el rito peregrinacional. El lector recorrerá también una tipología de elaboración propia que ofrece detalles que complejizan desde mi punto de vista a este fenómeno porque en cada estilo de peregrinar suceden dinámicas diferentes. Un apartado importante aborda algunas reflexiones propias que en términos epistemológicos resaltan la importancia de los pies y las rodillas como agentes de conocimiento táctil importante para acceder a significaciones que, desde una postura propia, resaltan otras maneras de comprensión del fenómeno del peregrinar. Por último, se elabora un apartado especial sobre la *communitas* alcohólica, la aflicción contrarenovadora y *flow* que ilustran un esfuerzo personal por ofrecer otras pautas poco exploradas por los investigadores especializados para incluir esas categorías de manera más

compleja en el afán de reflexionar la importancia del estudio de las peregrinaciones en su relación con la vitalidad existencial del *peregrinus*.

Finalmente, el lector tropezará con ocho conclusiones que reflejan la condición epistémica del autor de este trabajo; estas reflexiones dilucidan sobre cómo quedé luego de mi odisea. Se releerán tal vez algunas ideas expuestas a lo largo de los capítulos y esfuerzos propios por sintetizar y rescatar algunas ideas que se intentan resumir y/o clarificar respecto a una serie de pensamientos éticos sobre las entrevistas y la redacción que hice en este trabajo, el resultado último de la hipótesis principal que se planteó, las tipologías de la peregrinación que se hicieron, sobre el efecto terapéutico peregrinacional en su relación con la estructura, la eficacia ritual y la *communitas*, también se leerá una reflexión propia sobre la *communitas* alcohólica, la fenomenología de los pies y una crítica a lo visual como imperio de investigación etnográfica.

Las tres últimas conclusiones enfatizan una reflexión acerca del aspecto emocional de la aflicción contrarenovadora para decir que la estructura social no puede entenderse sin eso; también concluyo con otros pensamientos sobre mi experiencia metodológica de investigación etnográfica donde resalto las limitaciones y los defectos vividos y, en suma, se termina con unos párrafos sobre lo que implica la *communitas* en la vida, la manera en que desarrollé la categoría del *flow*, un análisis breve sobre las técnicas corporales en la peregrinación y sobre cómo las metodologías de análisis del cuerpo implican cierta reflexividad y, por último, algunos razonamientos extras sobre la aflicción contrarenovadora.

CAPÍTULO I

LA PEREGRINACIÓN COMO RITUAL DE PASO

1.1 Teoría de la peregrinación

En este capítulo me interesa estudiar a la peregrinación como un rito de paso liminoide. Tengo la intención de resaltar que aquélla es un complejo ritual voluntario que genera un ambiente en donde los participantes viven un conjunto de experiencias peculiares que los sitúa como entes cambiantes; ahí surge una tensión entre las estructuras de origen del peregrino y los momentos de cuestionamiento estructural de la *communitas* como crítica reiterada; tales experiencias, al efectuarse, se registran en última instancia en el cuerpo porque aquéllas se hace con éste al caminar. Este planteamiento me interesa desarrollarlo de este modo con el objetivo de analizar la forma en que la peregrinación, al ser un rito de paso, tiene cierta eficacia ritual sobre el sujeto que se somete al ritual. Tal eficacia ofrece la posibilidad de comprender la manera en que los individuos se anclan o relacionan con sus estructuras. Pero la eficacia ritual es simplemente el primer paso. A partir de eso, desarrollaré el concepto del efecto terapéutico para entender con más precisión la variedad de posibilidades en que la eficacia ritual reintegra a los individuos a sus estructuras con ciertas peculiaridades de su vitalidad existencial.

Por casi todos los rincones del país es muy común que los devotos de distintos credos religiosos, sobre todo del catolicismo, realicen oraciones, peregrinaciones, procesiones, devociones, mandas, ofrendas, mortificaciones, danzas y ornatos³¹ en diferentes espacios como las iglesias, las capillas, las catedrales, las sinagogas y los santuarios. Es frecuente que todas esas manifestaciones religiosas del ser humano, el *Homo religiosus* como decía Mircea Eliade, tengan como centro de acción religiosa a lo sagrado y se efectúen durante ciertos calendarios religiosos como bien podrían ser una fiesta patronal donde se venera al Santo o a la Santa de un pueblo o ciudad, la fiesta religiosa en conmemoración de una Virgen o de un Cristo, o simplemente para la realización de una peregrinación en donde, por ejemplo, luego

³¹ Este tipo de manifestaciones son conocidas como “piedad popular”. Ésta es diferente a la administración oficial de los sacramentos por parte de la comunidad cristiana; no obstante, la piedad popular envuelve a la liturgia, *Cfr.* Mario Alberto Nájera Espinoza. *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*. Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco: Guadalajara, 2006, p. 13.

de una larga y pesada caminata el creyente solicita ciertos favores para obtener la sanación sobre un estado adverso de salud a una Virgen o a una deidad específicos.

Ante todo ese conjunto de manifestaciones, la teoría antropológica se ha encargado de hacer ciertas reflexiones que dan cuenta sobre el sentido que encierran tales prácticas en distintos momentos y etapas de la vida del ser humano. Así pues, es conveniente que clarifiquemos ciertos términos que nos permitan comprender ese tipo de irrupciones si deseamos ampliar nuestras perspectivas de entendimiento sobre el estudio del fenómeno religioso en nuestro país y, en concreto, el de las peregrinaciones. De inicio es conveniente reflexionar sobre lo que la peregrinación es y quiénes la realizan con la intención de averiguar sus razones. *Peregrinus* en la lengua latina antigua hacía referencia a las personas que viajaban a países extranjeros y que no tenían derecho a la ciudadanía.³² De este modo, en latín clásico *peregrinus* es extranjero, primera acepción del término que no perderá, cuando se cristianice al devenir la peregrinación en parte esencial del ideal evangelizador, en metáfora del tránsito al más allá. San Isidoro de Sevilla, transmisor por excelencia de la cultura antigua a la Edad Media, apunta así, entre los siglos VI y VII, que “peregrino” es el que “se encuentra lejos de su patria”. Durante la Edad Media el peregrino será el que se expatría para hacer un viaje iniciático: *visitare loca sacra*.³³

Ahora bien, por definición, el peregrino (*peregrinus*) es el sujeto de peregrinación, es el *Homo religiosus* que hace peregrinación. Es el que camina desde un lugar hacia otro por diversos motivos; es decir, peregrina, se mueve en una acción que encierra aspiraciones, motivos, pretextos, sacrificios o cualquier propósito o razón que justifique su acción. De esta manera, peregrinar significa andar por tierras extrañas y peregrinación es un viaje solitario o colectivo para visitar un lugar santo en el que se manifiesta un poder sobrenatural real para el *peregrinus*.³⁴ Pero lo anterior no sugiere que el peregrinar sea una exclusividad de los

³² Ricardo Ávila y Martín Tena. “Morir peregrinando a Talpa”, en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, p. 244.

³³ Carlos Barros. “La peregrinación a Santiago de Compostela: una aproximación global” en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Universidad de Buenos Aires, Vol. 39, 2006, p. 1.

³⁴ Existen ciertas citas bíblicas que dicen que todos somos peregrinos (Hebreos 1,13), (2ª Corintios 5, 6); esto en ciertos momentos históricos reforzó, motivó e inspiró la acción del peregrino, *Cfr.* Eusebio Goicoechea Arrondo.

cristianos. La peregrinación, al no suscitarse históricamente como un particularismo histórico exclusivo de una religión o grupo humano, es, por otro lado, una expresión multicultural de no pocos pueblos.³⁵ A continuación ilustro esta afirmación en el siguiente cuadro que nos permite observar en diferentes pueblos no cristianos ciertos lugares de peregrinación, así como sus razones en diferentes momentos históricos.³⁶

Quién	Lugar	Razón
Hindúes	Mathura	Lugar donde nació Krisnha como octava reencarnación de Visnú.
Chinos	Qufu, lugar del sepulcro de Confucio	Visitar los restos del filósofo.
Helenos	Delfos	Para venerar en el oráculo el numen de Apolo y Eleusis. Rendir culto a Deméter y Perséfone.
Musulmanes	Piedra negra de la Kaaba en La Meca. Tumba de Mahoma en Medina.	Venerar los restos del profeta.
Hebreos	Jerusalén	Visita del templo de David.

Para los cristianos los lugares de peregrinación son en los que anduvo Cristo: Belén, el Cenáculo, el Calvario y el Santo Sepulcro. Así nacieron los *Santos Lugares*. Poco después se veneraron las reliquias de los discípulos más allegados a Cristo: San Pedro, Santiago, San Andrés, en los lugares donde sufrieron martirios o donde reposaban sus restos. Luego de eso se pasó a venerar a los objetos que usaron o tocaron tanto Cristo como los mártires (cruz, sudario, espinas...). Cuando las reliquias peligraban por las constantes guerras, se comenzó con la traslación de las mismas. Todas las iglesias ansiaban tener una reliquia, así se repartieron y dividieron. En el siglo II ya había peregrinos en Belén y en Jerusalén. Para los siglos III y IV las peregrinaciones eran frecuentes y procedían de Grecia, Roma, Norte de

Rutas jacobeanas. Historia de la peregrinación. Arte en la peregrinación. Caminos para la peregrinación. Los amigos del camino de Santiago: Estella, s/a, p. 47.

³⁵ Mario Alberto Nájera Espinoza apunta que el ritual de la peregrinación es anterior a Cristo. Por lo tanto, eso me sugiere afirmar que la peregrinación no tiene un origen en la tradición cristiana y como un fenómeno propio del difusionismo cultural ha sido una expresión no particularista, *Cfr.* Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 14.

³⁶ Eusebio Goicoechea Arrondo. *Op. cit. Idem.*

África, Francia y España.³⁷ Las reliquias otorgaron un motivo plenamente justificado a los peregrinos para la realización de las peregrinaciones. Éstas, a su vez, no solamente eran un hecho religioso; adquirieron importancia económica y social. En algunos momentos, por ejemplo en Roma en el siglo XVI y principios del XVII, la cantidad de peregrinos que visitaban Roma superaban hasta por cuatro veces el número de habitantes de la ciudad; todo eso obligó a los papas a transformar la ciudad medieval, teniendo en la mira las necesidades de recibir esas muchedumbres.

Para el año 1,600 Roma tenía alrededor de 100 mil habitantes y recibió 536 mil peregrinos³⁸, es decir, su población fue superada cuantitativamente casi en cinco veces lo que, por otro lado, me permite sugerir que históricamente las peregrinaciones fueron creciendo en número de visitantes. ¿Qué tenían las peregrinaciones que hacían que cada día más y más peregrinos las hicieran? A pesar de que peregrinar implica sacrificios como caminar sobre montes con nieve, atravesar ríos caudalosos, ser mordidos y atacados por fieras y animales ponzoñosos, ser víctimas de salteadores y delincuentes..., el incremento de peregrinos a lo largo de la historia ha tenido diversas fuentes; quizás el más importante es el que se refiere al sentido de la peregrinación³⁹ o a las diversas razones que se encontraban para hacerla. Desde ese punto de vista se podían realizar diversas peregrinaciones motivadas o inspiradas por diferentes causas como las siguientes: a) peregrinación voluntaria como penitencia y expiación de las culpas o para pedir un favor o dar gracias por uno recibido; b) obligatoria, impuesta como penitencia o inclusive la autoridad civil la imponía como pena a un delito; c) delegada, una ciudad enviaba a uno o varios de sus miembros como representantes; d) alquilada, un señor pagaba a otro para que peregrinase en su nombre; e) otras por motivos caballerescos como en Santiago de Compostela o por motivos comerciales o rufianescos.⁴⁰ Esta diversidad permitió el incremento de peregrinos y, en consecuencia, complejizó el fenómeno.

³⁷ *Ibidem* pp. 48-49.

³⁸ Louis Cardaillac. *Santiago acá, allá y acullá. Miscelánea de estudios jacobeos*. El Colegio de Jalisco, Zapopan, 2004, p. 81.

³⁹ A partir del Nuevo Testamento el sentido de la peregrinación cambió y se asoció mucho con los diversos sucesos que Cristo, con sus acciones, trajo y heredó a la nueva comunidad cristiana; se iba al santuario porque allí estaba lo sagrado, *Cfr.* Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 26.

⁴⁰ Eusebio Goicoechea Arrondo. *Op. cit.* p. 63.

En el caso de los cristianos, las tres ciudades santas por excelencia que se convirtieron en santuarios para rendir culto a los cuerpos-reliquias más señalados del Nuevo Testamento eran y siguen siendo actualmente: Jesús en Jerusalén, San Pedro en Roma y Santiago el Mayor en Compostela. Inclusive la palabra “romero” quiere decir el que va a “Roma”, expresión tan escuchada en los peregrinos actuales. Por momentos, las peregrinaciones masivas a Santiago el Mayor en Compostela fueron las acaparadoras de prácticamente toda la Edad Media.⁴¹ Las razones de la importancia del Camino de Santiago me interesa exponerlas en este trabajo porque son, obviamente con modificaciones y sentidos distintos, los objetivos que cuando menos todo *peregrinus* considerará en su peregrinación. De acuerdo a Carlos Barros⁴², eran tres las motivaciones de los peregrinos que caminaban en el Camino de Santiago. En la primera, Santiago el Mayor se adapta mucho mejor que Pedro al ideal de vida apostólica, evangelización y predicación, que regresó con bastante fuerza en el siglo XII, animando el culto a las reliquias de los apóstoles y los primeros mártires.

La peregrinación medieval es consecuencia y causa del nuevo interés por el Nuevo Testamento (predicado por vez primera a las masas) que tenía el deseo de imitar la austeridad y la pobreza material de los que acompañaron a Jesús en su peregrinación terrenal y de la primera comunidad cristiana que representaba Santiago el Mayor. Todo esto en discrepancia con los jefes de la iglesia que dejaban en segundo plano el culto a Jesucristo, a la Virgen, a los Santos Apóstoles y mártires; éstos últimos estaban más al alcance, por su naturaleza no divina, de los cristianos de base que cambiaron en ese tiempo su onomástica para parecerse más a ellos; eso también provocó que las peregrinaciones fuesen masivas a sus tumbas. El apóstol Santiago estaba entre los más admirados porque se decía que había predicado en las tierras más inhóspitas, en los confines del mundo, además de haber sido compañero de Jesús, jefe de la primera comunidad cristiana, propagador de su evangelio en el fin del mundo, según la tradición, y el primero de los mártires cristianos. Tenemos pues en estos trabajos de Santiago, el esfuerzo de un peregrino que predica la palabra a las masas. Peregrinó y, por lo tanto, señaló un camino de peregrinación que marcará una tradición fuerte para la posteridad. Eso servirá de inspiración para el *peregrinus* de la futura América en el momento en que luego

⁴¹ Carlos Barros. *Op. cit. Idem.*

⁴² *Ibidem* pp. 3-4.

de la conquista española el sincretismo religioso entre las religiones indígenas y el cristianismo se propagará.

La segunda razón se refiere al deseo colectivo de austeridad y pobreza evangélicas; el ejemplo viajero y mártir del fundador del cristianismo y sus más cercanos seguidores se plasma perfectamente en la *peregrinatio*: penitencia y ascesis, rigor y voluntad de superación, que San Bernardo difunde en el siglo XII descalificando al mundo como morada del diablo y empujando a los creyentes a expatriarse de la vida terrenal peregrinando a las ciudades mártires, evangélicas y santas. En ese sentido, cuando se peregrinaba por el Camino de Santiago, éste era largo, difícil y plagado de riesgos, pero también soportable. Por último, en la tercera razón Carlos Barros nos dice que el Camino de Santiago conduce al peregrino al fin del universo conocido. Eran muchos los peregrinos que, después de visitar la Catedral y abrazar al apóstol, prolongaban unos kilómetros más su viaje iniciático para ver el mar en Finisterre. Los extranjeros que abandonan por cientos de kilómetros su patria terrenal, impulsados por su imaginario escatológico, se encuentran así, donde la tierra se acaba, el lugar del mundo que más se asemeja a la patria celestial, dando por bien terminada la *peregrinatio sacra*.⁴³ Y es en esta tercera razón en donde se encuentra el origen de lo que ahora se conoce como turismo religioso, un viaje-peregrinación en donde se aprovecha el desplazamiento para hacer otras cosas como la compra de mercancías, la visita de lugares y las vacaciones.

Estas tres razones o motivos llenarán de significación a las peregrinaciones en la posteridad, sobre todo en el mundo cristiano o, más bien, en los lugares de peregrinación o santuarios que aquéllos significaron. Ahora bien, el fenómeno de la peregrinación no es un particularismo histórico propio de algún pueblo o de una religión peculiar como ya apunté más arriba; por lo mismo cabe preguntar, ¿qué es una peregrinación? Edgar Royston Pike define a las peregrinaciones como visitas que los devotos y peregrinos hacen a lugares santos por motivos religiosos para adquirir méritos, obtener el perdón de un pecado o para solicitar una curación milagrosa.⁴⁴ Otros teóricos⁴⁵ del fenómeno, a diferencia de Royston Pike, apuntan

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ E. Royston Pike. *Diccionario de religiones*. Fondo de Cultura Económica: México, 1960, p. 370.

tres rasgos esenciales para caracterizar a la peregrinación: un lugar sagrado, desplazamiento de individuos o grupos hacia él y expectativa de alcanzar un beneficio específico, sea en el mundo de la vida cotidiana, sea en la dimensión espiritual.

La primera cualidad, el lugar sagrado, en la mayoría de los casos es un santuario; más adelante ahondo en este aspecto. Éste es una referencia importante que aparece en los objetivos perseguidos por los peregrinos en sus largas caminatas. La segunda cualidad, la del desplazamiento, al ser individual o colectivo, y al tener fuertes y profundas motivaciones religiosas, como las tres razones señaladas más arriba de los peregrinos medievales que visitaban Compostela, hacen del lugar sagrado una referencia insustituible que completa los propósitos del peregrinaje. La peregrinación es algo consubstancial a la religiosidad localizada, a la religiosidad del santuario. La referencia obligada por el lugar sagrado posee significación religiosa, para el peregrino es indispensable; todo lo que puede envolver a esa significación se refleja en la atracción por él y hacia él⁴⁶; lo anterior se complementa con la tercera de las características señaladas, es decir, con la búsqueda de algún tipo de beneficio. Así, la generalización de una creencia entre varios hombres, de una representación, de una necesidad de efectos compensativos, consoladores y hasta taumatúrgicos, motivan como eje principal amplias y frecuentes movilizaciones de masas a los santuarios y otros lugares sagrados, lo que genera prácticas y hechos sociales que exceden el propio fenómeno religioso en sí.⁴⁷

En la tercera cualidad, la expectativa de obtener un favor específico, algunos especialistas apuntan que los beneficios pueden ser muchos y variados. Las tres razones que señalaba más arriba respecto a las peregrinaciones medievales nos ayudan a comprender el fundamento de la tradición e inicio de las peregrinaciones. Eso no significa que en la

⁴⁵ Cfr. Luis García Iglesias. "Las peregrinaciones en la antigüedad" en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, No. 13-14, 1986-1987, p. 301.

⁴⁶ El peregrinar se convierte en un acto obligatorio o semiobligatorio para todo personaje que ha recibido el beneficio de la imagen sagrada. Pero, de la misma manera, como señalan Shadow y Rodríguez-Shadow, también es una forma cultural y un rito de paso en donde el peregrino abandona su comunidad y hace un viaje por un paisaje sacro culturalmente creado para retornar fortalecido tanto moral como espiritualmente, Cfr. María del Pilar Iracheta Cenecorta. "El Santuario de Tonatico", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, p. 37.

⁴⁷ Luis García Iglesias. *Op. cit. Idem*.

actualidad sea igual. Desde luego que cada pueblo, grupo o sociedad puede justificar y presentar sus propias razones. Éstas pueden ir desde motivos de sentido común como hacer una peregrinación porque te invitan a hacerla o porque vives una religiosidad y dotas de sentido profundo tal práctica que afianza el arraigo a la religión, como sugiere J. E. Ruiz-Doménec que dice: “La peregrinación es un viaje para dotar de sentido a la vida religiosa”.⁴⁸ Pero puede ser casi notorio en su totalidad que no todos los peregrinos podrían tener las mismas razones que señala Ruiz-Doménec. Si, como afirma este especialista, la peregrinación se relaciona con la idea de la búsqueda de un lugar santo⁴⁹, sería válido contrastar su afirmación con la diversión y la recreación promovida, realizada y buscada por muchos peregrinos que en la actualidad hacen peregrinaciones como las hechas en San Juan de los Lagos en tiempos actuales en donde muchos peregrinos que se desplazan de diversos lugares ponen casi todos los días a la diversión y “el cotorreo” como eje central de sus caminatas.⁵⁰

Sea como sea, con ambigüedades y contradicciones, el sentido religioso y la búsqueda de lo sagrado como fundamentos que otorgan a la peregrinación su razón de ser, permiten ver en ella la manera en que aparecen sugerentes metáforas de ese viaje como una poderosa producción simbólica que transforma el localismo y fomenta el ecumenismo, en donde se unifican los diversos objetivos en medio de las diferencias étnicas, lingüísticas y sociales. Los peregrinos experimentan vivencias psíquicas que los acercan a espacios sagrados donde ocurren milagros para ellos. Pero también existe un amor que mediante el milagro une al peregrino con Dios. Cuando menos eso es tan real para el *peregrinus* como la comida que come.⁵¹ Por eso, escribe Ruiz Doménec:

La peregrinación es por consiguiente una cadena de expectativas y emociones, construidas sobre un tiempo largo y en momentos diversificados, hasta la obtención del clímax final: la preparación del viaje, el tiempo transcurrido entre la idea inicial y la decisión final, el viaje, y la llegada al lugar de los “milagros”. En este lapso de tiempo, la preparación se transforma en una “idea fija”; tanto más que la personalidad, el

⁴⁸ J. E. Ruiz-Doménec. "El camino de Santiago y el sentido de la peregrinación" en *Cuadernos de Sección*, Música, 8, 1996, p. 15.

⁴⁹ *Ibidem* p. 17.

⁵⁰ Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 8 de agosto del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁵¹ J. E. Ruiz-Doménec. *Op. cit.* pp. 18-19.

cuerpo se sentirá asaltado por una situación en la cual los pobres se mortifican pidiendo limosnas y los ricos se gratifican dándolas. En definitiva, la institución de la peregrinación como poderoso operador de un itinerario sugestivo, que puede culminar también en un éxito positivo, produciendo el efecto deseado.⁵²

La idea de la peregrinación como un viaje somete al *peregrinus* a una organización social que trasciende al tiempo mismo; tal orden, si se me permite la afirmación, implica que la peregrinación no comienza solamente en los caminos que ya se encuentran definidos por los caminantes con antelación sino, al contrario, aquella comienza desde que psíquicamente se tiene la “expectativa”, como diría Ruiz Doménec, de emprender el viaje, el traslado. No basta con situarse sobre el camino; a todo eso le anteceden las grandes pasiones que se ponen sobre los planes y los posibles beneficios que en teoría la peregrinación le otorga al *peregrinus*. No hay idea corta en tal encomienda porque el deseo que emana de fondo es algo que en el *Homo religiosus* permanece y difícilmente desaparecerá porque los hombres religiosos no juegan, actúan seriamente cuando de buscar la divinidad se trata.

El viaje peregrinacional lleva consigo mismo muchos eventos. Anne Grodzins Gold⁵³ sostiene que la peregrinación es una práctica que implica hacer un desplazamiento a lugares, centros o regiones físicas sagradas con cierto poder espiritual. Ante la situación expuesta, se deduce evidentemente que la peregrinación es un viaje que se hace por una multivariedad de razones⁵⁴; durante éste hay un punto de partida y un punto de llegada, o sea, es un recorrido espacial. Aquí deseo subrayar que durante la visita al lugar, el sujeto de peregrinación se aleja

⁵² *Ibidem* p. 20.

⁵³ Anne Grodzins Gold. "Peregrinación" en Barfield, Thomas (Editor). *Diccionario de antropología*. Siglo XXI: México, 2007, pp. 403-404.

⁵⁴ Por ejemplo Haydée Quiroz define a la peregrinación como “el viaje” hecho del lugar de origen a un sitio religioso cuyo motivo central es la piedad. Beatriz Barba de Piña Chan dice que la peregrinación es un acto de arrepentimiento de los pecados y de ofertas piadosas para el futuro. María Ana Portal sostiene que las peregrinaciones son reconocidas como elemento central de la religiosidad popular y propone que se vean como intercambio simbólico para facilitar la recreación de identidades sociales concretas, por medio de fronteras culturales que señalan el adentro y el afuera del grupo. Por su parte Robert Shadow y María Rodríguez-Shadow plantean que la peregrinación puede ser concebida como una serie de rituales y ceremonias conducidas a lo sobrenatural, pero relacionadas con estructuras materiales. Félix Báez-Jorge por su parte sostiene que en el contexto católico, la peregrinación afirma la correspondencia simbólica entre la vida física y la espiritual. Jacques Galinier ve a las peregrinaciones como el último eslabón de un conjunto imaginario de rituales que van desde la esfera doméstica hasta los cultos nacionales. Pero, las peregrinaciones son también una forma de integración nacional. Todos estos autores están referenciados en María Leticia Rivermar Pérez. “Los fiesteros de Chalma. Peregrinación y migración internacional”, en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 95-96.

de su morada de origen y que, de igual forma, puede o no hacer la peregrinación con ciertas motivaciones de diferente índole⁵⁵ que consiguen provocar rupturas con las rutinas cotidianas y los lugares familiares en donde los peregrinos hacen su vida. Eso puede provocar "nuevas colectividades e identidades", afirma E. Daniel.⁵⁶

El estudio de las peregrinaciones desde el punto de vista de la teoría antropológica ha sido, casi en su mayoría, un trabajo que se ha hecho gracias a los aportes teóricos de Victor Turner⁵⁷ a partir de la década de los setentas del siglo veinte.⁵⁸ Sin embargo, ello no descarta la posibilidad de la existencia de otros enfoques que han abordado la misma temática como la teoría funcionalista de Mircea Eliade o la teoría marxista de David Gross. Pero, señala Aguilar Ros, "fue Victor Turner quien mejor destacó los elementos esenciales para la discusión del fenómeno".⁵⁹ El estudio reciente de John Eade ha abordado a la peregrinación desde los discursos contestatarios; otros más, como los de Alicia Barabas, Carlos Bravo y Michael Sallnow, la estudian desde la territorialidad; por último, los trabajos de Simon Coleman y John Elsner, Luis Vicente Elías y Margarita Contreras, y Carlos Alberto Steil y Bruno Marques, también han revisado a la peregrinación, pero a partir del turismo.⁶⁰

⁵⁵ Otros señalan que la peregrinación además de ser un viaje es una irrupción con las actividades de la vida cotidiana porque desde que se sale de la comunidad, paso a paso el camino se pone a las espaldas del peregrino como una liminalidad y surge la *communitas* como un rompimiento con las estructuras sociales portadoras, Cfr. Alejandro Vázquez Estrada. "Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 161-162.

⁵⁶ Anne Grodzins Gold. *Op. cit. Idem*.

⁵⁷ Alejandra Aguilar Ros. *Op. cit.* p. 30.

⁵⁸ Aunque hay otros autores de importancia que hicieron estudios relevantes sobre la peregrinación como la teoría de la correspondencia de William Robertson Smith con su *The Religion of the Semites*, Robert Hertz, Emilio Durkheim con su clásico *Formas elementales de la vida religiosa*, Eric Wolf con su conocido estudio sobre la Virgen de Guadalupe y Emanuel Marx con sus estudios sobre el Sinaí. En América Latina son reconocidos los estudios Herman Konrad, Michael Sallnow y muchos otros. Se puede leer un buen resumen sobre otros estudios de gran importancia en Penelope Dransart. "Pilgrimage" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 327-331.

⁵⁹ Alejandra Aguilar Ros. *Op. cit. Idem*.

⁶⁰ *Idem*. La misma idea se puede ver en Anne Grodzins Gold. *Op. cit.* p. 405. Asimismo, el turismo se asocia al viaje y a todas las estructuras relacionadas con la producción; en ese sentido se pueden establecer estrechas relaciones entre la peregrinación y el turismo, el viaje, el consumo, el intercambio de información, etcétera, Águeda Villa Díaz. "El rocío y el turismo de peregrinación" en *Cuadernos de Turismo*, Murcia, Universidad de Murcia, No. 18, 2006, p. 152; Ma Genoveva Millán Vázquez, Emilio Morales Fernández y Leonor Ma Pérez Naranjo. "Turismo religioso: estudio del camino de Santiago" en *Gestión Turística*, Universidad Austral de Chile, No. 13, Junio 2010, pp. 9 y ss. Otros establecen una relación entre el territorio y lo sagrado, Vid Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* pp. 21-22.

Cada una de estas perspectivas nos ilustra en el presente el interés académico por la comprensión y explicación de un fenómeno que históricamente ha crecido como es el caso de la peregrinación. Cada punto de vista encierra consigo nuevas formas de pensar el fenómeno que definitivamente se pueden incluir a la par de nuevos cambios culturales que surgen en los grupos humanos como los que Carlos Alberto Steil y Bruno Marques nos apuntan en sus estudios sobre la peregrinación desde el punto de vista del turismo religioso en donde el sentido de la peregrinación se asocia a actividades seculares como el turismo, la gimnasia (cuidado corporal) y el marketing.⁶¹ En los recorridos que el *peregrinus* realiza, generalmente los poblados que habitan en su paso, así como los pueblos originarios de tal o cual región ofrecen distintos elementos relacionados no solo con la experiencia peregrinacional religiosa, sino también otros como los relacionados con la mística, la tradición, el ocio, la investigación, el deporte y el autoconocimiento.⁶² Los promotores de tal experiencia motivan e incitan los rituales; de esta manera, el turismo se revierte religioso y lo sagrado se mercantiliza. Las instituciones religiosas oficiales al prestar menos interés por su rebaño adquieren menos importancia para los fieles, situación ocupada por éstos mismos como sujetos de ritual valorados y motivados por sí mismos.⁶³

La peregrinación es un ritual liminoide⁶⁴ que desarrolla un proceso ritualístico de transformación de la identidad de los participantes a través de la *communitas*.⁶⁵ Una

⁶¹ Carlos Alberto Steil y Bruno Marques. "El camino de las misiones: reflexiones teórico-metodológicas a partir de una experiencia de peregrinación contemporánea" en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Año 10, Núm. 10, 2008, p. 18.

⁶² *Ibidem* pp. 19-20.

⁶³ *Ibidem* pp. 22-23.

⁶⁴ Victor Turner refiere que durante la liminalidad la participación de un individuo en el ritual es obligatoria; a eso se le llama liminal. En cambio, lo liminoide se refiere a rituales en donde la participación no es obligatoria como por ejemplo un carnaval en donde el individuo decide voluntariamente si participa o no, Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. "Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner" en *Argumentos*, México, UAM-Xochimilco, No. 40, 2001, p. 146. Otros autores señalan que la peregrinación de diversos sujetos, en el caso de la Virgen del Rocío en su santuario ubicado en la región de Andalucía, España, se imbuye de un ambiente sagrado relacionado con el paisaje y las diferentes identidades participantes. Los peregrinos pernoctan y "la ruptura con el mundo urbano es mayor" porque desde ciertas regiones "no se vuelve a tener contacto con asfalto, ni con núcleo de población alguno", *Cfr.* Águeda Villa Díaz. *Op. cit.* p. 170.

⁶⁵ Victor Turner afirma que en la sociedad hay instantes en que la estructura no se sostiene con nada; pero gracias a ello es donde precisamente, no pocas veces, la *communitas* surge porque no hay estructura social que se le oponga. Pero la vida o manifestación de la *communitas* no podría ser sin la existencia de la estructura social porque ésta última al poseer todos los elementos que hacen posible que la sociedad adquiera su status, aquélla al ser una consecuencia de ésta debe su manifestación a la estructura. Cuando menos, dice Turner, la existencia de la

peregrinación generalmente concluye en un santuario o en un templo; el peregrinaje aleja al peregrino de la vida cotidiana; lo posiciona en una búsqueda comunal de un lugar sagrado, el cual simboliza de múltiples formas el renacimiento del individuo en nuevos valores y situaciones de su experiencia. Cuando el peregrino llega al lugar sagrado y experimenta la *communitas*, durante la peregrinación, su identidad experimenta una renovación.⁶⁶ El cambio o renovación es una especie de efecto terapéutico de la peregrinación sobre el peregrino que, ante la situación planteada, también es imprescindible el santuario, es decir, el espacio donde se efectúa el ritual y la peregrinación. Así, luego de lo expuesto, es necesario pasar ahora a explicar lo que el santuario es.

¿Qué es un santuario? El título de santuario se otorga a una iglesia, una ermita, una cueva, un cerro, una montaña o cierto lugar que es receptor de cierto culto notable y supralocal.⁶⁷ Según mi apreciación, no es suficiente el culto practicado para que el santuario presuma ser lo que dice ser; aquél está casi siempre en cualquier lugar donde se practique algún ritual de carácter religioso o inclusive fuera de éste; no obstante, es imprescindible que el santuario trascienda sus fronteras.⁶⁸ Pero éstas no son solo las geográficas sino también las económicas, las culturales, las históricas, las relacionadas con la fe e inclusive las políticas.⁶⁹

communitas se puede entender solo en relación con la estructura social, Victor W. Turner. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus: Madrid, 1988, pp. 132-133.

⁶⁶ Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. *Op. cit.* p. 148.

⁶⁷ Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 15. Desde el siglo XIV se considera que un santuario es un templo donde se venera la imagen o reliquia de un Santo de especial devoción. Es el centro devocional -que supera los límites locales- de creyentes cuya fe es depositada en la imagen o reliquia por milagrosa, Guadalupe Vargas Montero. "La organización de la peregrinación general corporada de oriente al santuario del Cristo de Otatitlán, Veracruz" en *Mitológicas*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, Vol. 15, 2000, p. 77.

⁶⁸ Generalmente los santuarios se configuraron en espacios en donde lo santo y lo sagrado se manifestaron y en donde tales lugares dieron cobijo a restos de personajes Santos o a sus cosas y objetos en donde se construyó el santuario como tal y se significaron todas las hazañas realizadas por los mártires; luego eso trascendió el espacio hacia otros lugares, Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 25.

⁶⁹ Gilberto Giménez define a los santuarios como centros sagrados donde hay veneración (a una Virgen, un Santo o un Cristo), peregrinaciones y la amplitud geográfica de su esfera de atracción sobrepasa lo local, además del carácter multitudinario de las manifestaciones religiosas. Díez Taboada, por su parte, dice que en los santuarios ocurren hechos singulares exclusivos que no se repiten en otro lado. Citados en *Ibidem* p. 27. Otros investigadores también asocian el santuario a lo sagrado como una manera de estipular un centro de expresión único, *Cfr.* María J. Rodríguez-Shadow y Lilia Campos Rodríguez. "Súplicas femeninas y respuestas celestiales", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 129-132.

Un lugar no es por sí mismo un santuario. Es necesaria accionar la cultura que sobre él ocurre, pero las características que se citan responden a ciertas maneras en que se pueden suscitar de variadas formas y estilos. Son múltiples y variadas las características que se han señalado para definir a los santuarios. De acuerdo a Gilberto Giménez y Díez Taboada, el santuario es un lugar sagrado; ellos encuentran seis elementos que lo caracterizan en sus investigaciones y en donde dicen que aquél se caracteriza de la siguiente manera: a) lo fue por tradición popular y después por decreto eclesiástico; b) la legitimidad como espacio sagrado proviene de varios hechos milagrosos: aparición, portento, maravilla y milagro, en donde se funde el mito y el espacio; c) meta de peregrinaje; d) los peregrinos vienen de diversos lugares; e) el carácter hierofánico, por razones geográficas y económicas, tiene fama regional; finalmente, f) los peregrinos que provienen de diversos puntos geográficos unen diversos espacios y construyen una región devocional.⁷⁰

Así, el santuario es un lugar específico que resguarda una imagen o reliquia que recibe una devoción particular. El santuario también se define, en consecuencia, por cierta devoción de los creyentes y no por cierta cualidad histórica o artística inherente a cierto edificio o institución. El santuario, desde este ángulo, reúne dos características centrales; por un lado, es un espacio dotado por la naturaleza de cierta capacidad de evocación y vivencia religiosa; por otro lado, del hecho de que en ese espacio ocurra hierofanía⁷¹ o teofanía que, convertida por el conocimiento público de los testigos, propicia e inspira la construcción del santuario. Entre otras cosas, el santuario que recibe peregrinaciones es en potencia un agente creador de cultura y reforzador de identidades.⁷² El santuario, al ser un lugar hierofánico, es receptor de peregrinos que realizan peregrinaciones, viajes, desplazamientos; es decir, aquéllos se desplazan desde cierto lugar de origen hacia el santuario como destino.

El peregrino viaja, vive y experimenta una peregrinación en su camino hacia el santuario. Por ello, tal experiencia del peregrino genera una forma en que el santuario puede

⁷⁰ María del Pilar Iracheta Cenecorta. *Op. cit.* pp. 13-14.

⁷¹ Es decir, la manifestación de lo sagrado. La hierofanía es una revelación: “Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente”, Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós: Barcelona, 1998, p. 25.

⁷² Martha Medina Un y Teresa Quiñones Vega. *Op. cit.* pp. 165-167.

ser entendido como William Christian lo señala. Éste, como señalan Medina Un y Quiñones Vega⁷³, dice que un santuario es un lugar donde hay una imagen o reliquia que recibe cierta veneración. Al igual que otros agrega que, de la misma manera, el santuario es definido por la devoción de la gente y también es lugar de peregrinación.⁷⁴ El santuario es estipulado pues por la gente; pero ello, al depender de los peregrinos, de la misma forma depende mucho de la manera en que la peregrinación se realiza encima del territorio en donde ocurre la peregrinación y donde el santuario está asentado. En ese sentido, Barabas⁷⁵ señala que los santuarios son lugares sagrados polifacéticos que marcan el territorio y propician la interacción social.⁷⁶ La influencia que lo hierofánico ejerce sobre el territorio, el comercio, la voluntad, la moral y demás elementos de la cultura son complejos, amplios y difíciles de explicar en pocas palabras. Esto es una limitación de este trabajo. Tales complejidades las señalo y son tema para otro trabajo; aquí más bien desarrollaré a profundidad la forma en que el efecto terapéutico es vivido por los peregrinos durante una peregrinación que culmina en el santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos. Por eso, luego de la exposición que sobre la peregrinación y el santuario hice en las líneas previas, surgen otras interrogantes que anuncié en párrafos previos.

Tales cuestionamientos se refieren a la naturaleza de la peregrinación. Está claro, según expuse, que la peregrinación es un viaje realizado por el *peregrinus* por una multiplicidad de razones. Entre otros, el peregrino hace peregrinación con su cuerpo. Todo lo que se hace está desde luego contextualizado en las referencias y significaciones culturales donde se hace la peregrinación. Asimismo, generalmente ésta concluye en el santuario. Pero, ¿durante la peregrinación se podría afirmar que ésta es simplemente un modo predefinido sobre la manera en que se tendrá que actuar en el viaje al santuario?, ¿la peregrinación es una simple caminata?, ¿qué más hay en ella?, ¿solamente consiste en caminar, esforzarse, rezar, orar, suplicar, divertirse, llorar? Pues bien, deseo agregar que la peregrinación, además de todo lo que se expuso, es un ritual de paso que se compone de varios procesos que suministran un

⁷³ *Ibidem* pp. 166 y 171.

⁷⁴ Citado en Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 26. Misma idea en E. Royston Pike. *Op. cit.* p. 409.

⁷⁵ Alicia M. Barabas. "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca" en Barabas, Alicia M. (Coordinadora). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2003, pp. 46-49.

⁷⁶ Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 25.

conjunto de experiencias a la psique del *peregrinus* que en potencia amplían las expectativas de la peregrinación. Pero no es suficiente presuponer y afirmar eso. Es necesario exponer lo que son los ritos de paso para que se comprenda con más profundidad el sentido que la peregrinación, entendida como rito de paso, representa en la experiencia de los caminantes.

1.2 La peregrinación como rito de paso

En la *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals* Todd S. Frobish define al ritual como "un sistema ordenado de actividades simbólicas que se efectúa por una persona o grupo de personas con el propósito de realizar alguna función".⁷⁷ Esta concepción me permite acercarme a la comprensión de la peregrinación como un ritual que, por lo mismo, se hace y justifica por los sujetos que lo efectúan, es decir, los peregrinos. Todo lo que se hace en una peregrinación será en consecuencia lo que constituya a ese ritual. Pero, de todos los tipos de rituales⁷⁸, los de paso o transicionales poseen ciertas características peculiares que son necesarias para comprender que la peregrinación no se reduce solamente a la puesta en escena de las significaciones que tienen la intención de efectuarse en el viaje. Son más los propósitos que encierra la peregrinación cuando se afirma que ésta es un ritual de paso. Veamos por qué.

Arnold Van Gennep definió a los ritos de paso como elementos que acompañan a la vida de un individuo en todo cambio de lugar, estado, posición social y edad. A su vez, dividió a los ritos de paso en tres fases o períodos: a) ritos preliminares, preliminares o de separación, b) ritos liminares, de liminalidad o de margen, y c) ritos postliminares, de reagregación o de agregación.⁷⁹ Todos los cambios que un individuo puede experimentar en su vida, por otro lado, se refieren a las alteraciones biológicas, geográficas, estacionales, sociales y de demás contextos que operan bajo marcos de referencia que demandan un reconocimiento del nuevo cambio. Es en estos procesos cambiantes en donde Van Gennep estableció a las diferentes fases de los ritos de paso para explicar los reconocimientos de las modificaciones. Así, en la fase de separación, por definición, los individuos sujetos al rito de paso se relacionan con

⁷⁷ "an ordered system of symbolic activities that is performed by either a person or a group of persons for the purpose of serving some function" (traducción propia), Todd S. Frobish, "Ritual as communication" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 361-362.

⁷⁸ Hay muchas tipologías sobre los rituales; una sencilla es recogida por Leticia Mayer al ordenarnos los rituales en: a) periódicos, porque se efectúan en fechas definidas en calendarios; b) crisis vitales, son ritos que se efectúan para reconocer cambios de estado como el nacimiento, el cambio de status social, la muerte, cambios fisiológicos, etcétera; c) reguladores, se dan en medio de la violencia simbólica y sirven para equilibrar fuerzas; d) reparadores, para readaptar a los individuos, *Vid* Leticia Mayer. "El análisis del ritual aplicado a la historia de México" en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, Vol. 10, Núm. 20, 2000, p. 22.

⁷⁹ *Vid* Arnold Van Gennep. *Los ritos de paso*. Alianza Editorial: Madrid, 2008, p. 25.

símbolos y acciones que incluyen un rompimiento de un modo de ser o estar con otro que modifica todos los mecanismos estructurales. La segunda fase, la liminaridad, se asocia con el conjunto de ritos propios de los individuos en donde los sujetos se encuentran aislados, en procesos de instrucción mágica, o en formación especializada en alguna enseñanza o conocimiento propia de un iniciado para transformarse en otra cosa, para adquirir una nueva posición social o para cambiar de estructura. La última fase establece nuevos vínculos del sujeto ritual con su comunidad.⁸⁰

A partir de este planteamiento sobre los ritos de paso, Victor Turner, siguiendo a Van Gennep, caracterizó algunas de las propiedades socioculturales de la liminaridad, a partir del presupuesto de que en todo modelo básico de sociedad ésta se compone de una estructura básica de posiciones en donde los individuos se configuran socialmente a partir de ellas; así, el período de liminalidad se considera como una situación interestructural de las posiciones; así, al considerar que prácticamente los reconocimientos de las posiciones sociales (profesiones, puestos públicos, militares, obreros, esclavos, etcétera) están en todas las sociedades, por lo tanto, los ritos de paso se encuentran en cualquier sociedad. Pero su mayor estabilidad se encuentra en sociedades que de alguna manera son más estables, cíclicas y de pequeña escala, en donde los cambios se asocian más a la recurrencia biológica y meteorológica que a las innovaciones técnicas.

Es decir, un elemento indispensable es, en algún sentido, la repetición de un hecho o fenómeno que se asocia a un conjunto de mecanismos indispensables para la configuración del mismo, pero que, por otro lado, tiene una guía en la reiteración biológica o meteorológica como podría ser un cambio de estación, el fin o el inicio de un año, un calendario de lluvias, la menstruación de una mujer, el nacimiento de nuevos individuos o simplemente la circuncisión de un grupo de muchachos. La primera fase, la de separación, constituye a la conducta simbólica por la que se consuma la separación del individuo o grupo, sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de componentes y condiciones culturales, es decir, un estado, o de ambos.

⁸⁰ Cfr. *Ibidem* pp. 24-27.

Después, durante el periodo liminal intermedio las principales características del sujeto ritual son ambiguas y contrastantes porque atraviesa un entorno cultural así como una serie de circunstancias que tienen pocos o escasos atributos del estado pasado o venidero, si no es que ninguno. Este periodo se concibe como pasajero porque se considera que el sujeto ritual está colocado en un espacio neutro entre lo uno y lo otro. La liminalidad constituye, de igual manera, el espacio en donde los paradigmas que dominan la cosmovisión del individuo son cuestionados; la duda y la crítica aparecen como nuevos horizontes y formas de interpretar la vida, es decir, *grosso modo* hay modificación, cambio de estado, transformación. Pero es en la tercera fase, la de reagregación o reincorporación, donde se consuma el paso de lo uno a lo otro; aquí el sujeto ritual se integra a la estructura social sea por el ascenso o descenso de status. Es en esta fase donde se nota más claramente la unidad del individuo con su comunidad. Los ritos mantienen la unidad social⁸¹ como si fuesen un "pegamento social".⁸² En este sentido, Turner al sugerir que en el ritual se encuentra uno de los mecanismos que regularmente convierte lo obligatorio en deseable⁸³, sostengo que, de la misma manera, lo cambiante, sea para mejorar o empeorar, es aceptable. Aunque convendría preguntarse sobre lo que es ese mecanismo y la manera en que opera. Pienso que esta tesis ofrece en todo su desarrollo varias alternativas para aclararse esos mecanismos de aceptación. Generalmente en la peregrinación, me atrevo a sugerir, es en donde toda esa gama de cambios se gestan y realizan materialmente en la vida de los individuos.

El sujeto ritual, sea individual o colectivo, se halla durante el rito de paso en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* distintos de un tipo claramente definido y estructural; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tal organización.⁸⁴ Ahora bien, para indicar el

⁸¹ Mathieu Deflem. "Ritual, anti-structure, and religion: a discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Indianapolis, 30 (1), 1991, p. 4.

⁸² "social glue" (traducción propia), *Ibidem* p. 3.

⁸³ Leticia Mayer. *Op. cit. Idem*.

⁸⁴ Victor W. Turner. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus: Madrid, 1988, pp. 101-102. También se puede revisar el mismo planteamiento en Ricardo Melgar Bao. "El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Víctor Turner" en *Investigaciones Sociales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos,

contraste entre estado y transición, Turner empleó el término “estado” para referirse a todas sus otras acepciones; es un concepto más global que status o cargo, y designa cualquier tipo de condición estable o recurrente culturalmente reconocida. Los ritos de paso establecen e indican transiciones entre estados distintos. Es conveniente recurrir a la literatura existente para ilustrar esta concepción sobre el “estado” porque los ritos de paso son la vía de consagrar los distintos estados que un sujeto ritual puede alcanzar.

Una serie de ejemplos sencillos que me permiten ejemplificar el proceso cambiante del estado son recogidos por Jaclyn L. Jeffrey en los múltiples rituales de paso académicos efectuados en Italia y Estados Unidos como las variedades de graduaciones que marcan la diferencia entre la vida de un universitario joven y uno adulto o entre la vida de universitario y la vida de profesional; todo a su alrededor cambia; y todo se define a partir del acomodo y organización del ritual que se efectúa para reconocer el cambio de estado.⁸⁵ Algo parecido sucede en los variados ritos de paso de África Central para reconocer a un muchacho o una muchacha en adulto (a).⁸⁶ Inclusive en algunas sociedades secretas chinas, en ciertos rituales de sangre como parte de un rito de paso llamado “Triad”, éste consistía en que los sujetos de ritual bebían sangre en la iniciación; pinchaban sus dedos para recordar que si traicionaban a la organización su sangre correría. Ejemplos más radicales se citan en el caso de los Poro, una sociedad secreta masculina de África Occidental que en la iniciación de sus miembros incluía sacrificios humanos y rituales caníbales; incluía ceremonias de miedo y escarificación para que los muchachos se endurecieran y lo deseado de ellos delineara un tipo de hombre esperado.⁸⁷ Hay otros casos de ritos de paso muy controversiales que se celebran para reconocer cambios de estado a través de mutilaciones fisiológicas como los efectuados a

Año 5, No. 7, 2001, p. 17; Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. "Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner" en *Argumentos*, México, UAM-Xochimilco, No. 40, 2001, p. 145; Maximiliano Korstanje. "Victor Turner y sus aplicaciones a los estudios de la drogadicción" en *Revista Digital Universitaria* (En línea), 10 de agosto 2008, Vol. 9, No. 8, p. 5. Consultada el 8 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num8/art-59/int59.htm>; Martha Medina Un y Teresa Quiñones Vega. *Op. cit.* p. 166.

⁸⁵ Jaclyn L. Jeffrey. "Academic rituals" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 3-5.

⁸⁶ Thera Rasing. "Africa, Central" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, p. 7.

⁸⁷ Diana Tumminia. "Blood rituals" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, p. 55.

mujeres africanas con la escisión del clítoris, la infibulación de la vulva, cortes de genitales, etcétera.⁸⁸

Un último ejemplo que, entre otros, me permite dirigir mi trabajo hacia el efecto terapéutico, es el estudiado por José Enrique Finol⁸⁹; éste arguye que la reducción del período liminal a una breve transición, como en el caso del ritual de paso de los quince años o las graduaciones universitarias, es una característica que define al ritual en la sociedad contemporánea.⁹⁰ Este sería el caso de las peregrinaciones. Sin embargo, en los quince años el sujeto ritual es casi idéntico a sí mismo fisiológicamente, a no ser que cada segundo que pasa, al envejecer más sea necesario reconocer eso; por lapsos de tiempo podemos afirmar que somos los mismos; nuestras células y funciones son los mismos; pero el ritual de paso lo que hace es otorgar al sujeto ritual una nueva identidad de origen y reconocimiento claramente cultural. Así pues, el rito de paso no aclara el cambio de estado; solamente lo reconoce, porque si no es así, ¿en qué reside exactamente el cambio de estado o transformación? Al parecer, la transformación es solamente cultural y, al contrario, fisiológicamente al menos no es tan notoria; si es así, ¿qué sentido tiene pues el ritual de paso?, ¿exactamente en qué momento experimentamos un cambio físico y lo notamos, lo expresamos y lo reconocemos?, ¿es a partir del ritual de paso o a raíz del cambio físico?, ¿la transformación tiene la necesidad, simbólica o no, de ser reconocida mediante el ritual de paso? Todos estos interrogantes, sostengo, quedan para la conciencia porque nunca estamos conscientes en absoluto sobre nuestros cambios fisiológicos o de otro tipo. Nunca sabemos en su totalidad cómo cambiamos.

En un rito, según mi apreciación, se puede identificar claramente un antes, un durante y un después del mismo; así, el rito de paso permite o facilita el cambio de estado. Un individuo

⁸⁸ Ben Feinberg. "Passage, rites of" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 311-313.

⁸⁹ José Enrique Finol. "De niña a mujer... el rito de pasaje en la sociedad contemporánea" en *Cuadernos*, San Salvador de Jujuy, Universidad de Jujuy, Núm. 17, 2001, p. 178.

⁹⁰ Maximiliano Korstanje elaboró una investigación en donde usa la teoría del ritual de paso de Turner para estudiar la reincidencia de personas que consumen drogas. Un tipo de rito de paso Turner lo nominalizó como de las crisis vitales; otro fue el de aflicción. Tales ritos mantienen un control normativo de las conductas de los sujetos de ritual. En este sentido, el argumento de Korstanje consiste en decir que los ritos de paso pueden modificar las conductas de los drogodependientes. Ese trabajo se complementa con el turismo y el viaje para provocar una especie de renacimiento terapéutico, *Cfr.* Maximiliano Korstanje. *Op. cit.* pp. 5-8.

que se somete a un rito de paso cambia de estado; el antes del rito lo define de acuerdo a ciertas categorías; su situación en su comunidad está determinada por el conjunto de elementos que lo definen y encierran como tal. Pero durante la vivencia del rito de paso el individuo inicia una serie de factores que facilitarán su cambio de estado y que, después del rito, definitivamente consagrará al individuo en una nueva posición. Turner define la categoría de “estado” como una situación relativamente "estable y fija", pero que, por lo mismo, puede incluir en su integración un conjunto de constantes sociales como la profesión, el oficio, el rango, el grado y el status legal.⁹¹ También afirma que el estado, al ser un concepto más amplio que los términos de status o de cargo, designa en consecuencia a cualquier tipo de condición estable o recurrente culturalmente reconocida.⁹²

El estado designa asimismo la situación de las personas en tanto que su grado de madurez es reconocido socialmente: estado de matrimonio, estado de soltería o estado de dependencia. Pero el término “estado” también puede aplicarse a las condiciones ecológicas, a la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo pueden encontrarse en un momento concreto.⁹³ Alguien puede hallarse en estado de buena o mala salud; un país está en estado de guerra o de paz, de hambre o de abundancia. Turner aclara que el concepto “estado” al ser más amplio que "status" u "oficio", o como se apuntó en el párrafo anterior, también al de cargo, se refiere a cualquier situación estable o recurrente de la vida de una persona. Turner habla de "estado de transición" como un proceso, un "llegar a ser"; en el caso de los ritos de paso Turner los concibe como una "transformación". Las transiciones tienen propiedades culturales diferentes a las del estado.

Una ceremonia tiene ciertas secuencias que no son claras del todo. Explicar una secuencia de principio a fin es algo difícil. Más complicado es establecer las relaciones existentes entre distintas secuencias, trátase de un mismo ritual o de varios de sus elementos. Al estudio de esas secuencias, Van Gennep consagra principalmente su libro, previamente citado. Dice que ha "intentado agrupar todas las secuencias ceremoniales que acompañan el

⁹¹ Victor Turner. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI: México, 2007, p. 103.

⁹² Victor W. Turner, Victor W. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus: Madrid, 1988, p. 101.

⁹³ Victor Turner. *La selva de los símbolos. Op. cit.* p. 103.

paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro".⁹⁴ El paso de una situación a otra o de un mundo a otro es una transición; lo complejo de eso es que ante la extensa variedad de situaciones que toda sociedad o individuo podría vivir o, peor aún, desearía o imaginaría vivir, difícilmente se podría delimitar con alguna satisfacción del todo. A eso se le agrega la complicada situación del paso de un mundo a otro; las equivalencias, en el caso de un mundo cósmico o social, también se extienden en grandes dudas que no son nada convincentes o claras por sí mismas, más cuando pensamos en la justificación de la aceptación de cierta situación en referencia a la misma pero en el futuro sin considerar los nuevos elementos que se pueden agregar en la nueva circunstancia.

De cualquier manera, el cambio de situación sugiere siempre un elemento nuevo que se agrega o se quita. ¿Acaso quitar algo en cierta situación no cambia por completo el estado de la nueva situación? Agregar algo nuevo a la situación cambia el nuevo estado. En el caso del ritual de paso sugiero que lo nuevo que se agrega o quita determina la nueva situación, es decir, el nuevo "estado". Así, Van Gennep con la categoría de ritual de paso va a referirse al modo en que las sociedades legitiman las transiciones ya apuntadas más arriba. Dice Van Gennep: "Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación, en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de margen, pueden constituir una sección importante, por ejemplo en el embarazo, el noviazgo, la iniciación, o reducirse a un mínimo en la adopción, el segundo parto, el nuevo casamiento, el paso de la segunda a la tercera clase de edad, etc."⁹⁵ En resumen, agregar o quitar algo nuevo o no en un rito de paso es, en consecuencia, siempre un nuevo estado trátase de cualquiera de las fases del rito. Esto servirá para reconocer los nuevos estados generados.

Los ritos de paso acompañan cualquier tipo de cambio de lugar, de posición social, de estado o de edad. Lo anterior sugiere que las posibilidades de que cualquier individuo se someta a cualquier rito de paso para experimentar el cambio y la transformación son muchas y de diferente tipo. Uno de ellos es la peregrinación porque durante la liminalidad las diferentes vivencias del sujeto de peregrinación, del *peregrinus*, lo sitúan en otras circunstancias de su

⁹⁴ Arnold Van Gennep. *Op. cit.* p. 25.

⁹⁵ *Idem.*

estructura previa y eso, sucesivamente, se repetirá en la caminata. Según Turner, la fase de separación supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de la amplia gama de situaciones culturales; en el período liminar el estado del sujeto de rito puede ser ambiguo; aquí el individuo puede atravesar por un espacio en el que puede encontrar pocos o ningún atributo del estado anterior o del que en potencia puede adquirir. La liminalidad, como uno de los procesos que integran el rito de paso, en este sentido se presenta como una fase intermedia entre diversas vivencias presentadas en el ritual.

El periodo liminal se opone a la sociedad como sistema estructurado⁹⁶, diferenciado y jerárquico de definición de las vidas de sus individuos.⁹⁷ A su vez, en la liminalidad se facilita la transformación y la regeneración social a través de un estado casi utópico de fraternidad e igualitarismo que Turner llama *communitas*.⁹⁸ En cambio, en el período de agregación se consuma el paso, es decir, se tiene un nuevo estado.⁹⁹ Aquí el sujeto (individual o colectivo) puede adquirir nuevos derechos y obligaciones de tipo estructural como la joven que da a luz a una criatura por primera vez; antes de esto era simplemente eso, una joven; luego de dar a luz, relativamente sigue siendo una joven pero además es mamá y tiene un hijo; también tiene la obligación de amamantarlo, de criarlo, además de tener el derecho de disfrutar de su compañía, de educarlo o de inscribirlo en una escuela de equitación. Existe un cambio de estado; el nuevo estado encarna diversas situaciones en la existencia del individuo que se retienen en la estructura y que difícilmente se pueden quitar o mover, aunque la posibilidad está latente. Pero increíblemente todo eso lo es, a la vez, tal joven. Se es mamá, educadora, hija de su padre, hija de su madre, prima, tía de los hijos de sus hermanos y hermanas...

⁹⁶ La teoría del ritual de Turner incluye una relación dialéctica de protesta entre el ritual y la estructura social al menos en tres aspectos: 1. El ritual relaja la diferenciación de los requisitos para el cambio de status. Saca a los individuos, en la liminalidad, de su identidad previa. 2. El ritual flexibiliza las estructuras mediadoras y permite afianzar las nuevas estructuras. 3. El ritual legítima y valida la estructura social, Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. *Op. cit.* p. 144.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ *Ibidem* p. 142.

⁹⁹ Victor Turner. *La selva de los símbolos. Op. cit.* p. 104.

Por otro lado, de modo estructural se espera del individuo que se somete a un ritual de paso que en el período de agregación su comportamiento refleje en él ciertas "normas de uso y patrones éticos".¹⁰⁰ Existe una expectativa casi siempre inconsciente que en la reagregación se espera del individuo y que no pocas veces define el camino en el mundo social. Por otro lado, Turner dice que en la fase liminal del ritual se aprecia una simplificación o inclusive la eliminación de la estructura social en el sentido en que ésta es entendida por la antropología británica y una ampliación, en el sentido de Lévi-Strauss, de la estructura.¹⁰¹ Y es en esta acepción en que Turner concibió en potencia a la peregrinación, a los festivales y otras expresiones de masas como revolucionarias o, cuando menos, con la facultado de producir cambios considerables en los sujetos de rito de paso. Lo deseable en la reagregación se reincorpora a las estructuras cotidianas pero con ciertas renovaciones en los individuos. En el caso de la peregrinación, eso es una constante porque en las diferentes experiencias personales que he tenido, pude constatar que durante la peregrinación los individuos esperan renovarse vitalmente en algún sentido; otros desean cambiar conductas; unos más quieren recibir consejos o valores morales que les sirvan como guía en su vida cotidiana. Además muchos peregrinos me han narrado que la peregrinación ha hecho en ellos lo que siquiátras y sicólogos no han podido: modificar su conducta.¹⁰² Esto, por otro lado, es el efecto terapéutico visto empíricamente en la vitalidad de los individuos.

En las sociedades complejas y como consecuencia de la división social del trabajo, la liminalidad se ha convertido en un estado religioso o casi religioso. Así, la liminalidad está asociada a rituales de elevación de status, es decir, al cambio de un individuo que por ejemplo es estructuralmente inferior y que como consecuencia del ritual de elevación, al final de éste, queda estructuralmente posicionado en un status superior con más posición social, poder,

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Victor W. Turner. *El proceso ritual. Op. cit.* p. 171. En Lévi-Strauss el concepto de estructura tiene un tenor invisible e inconsciente para los actores sociales. La idea de la ampliación se refiere a que son todos los elementos simbólicos los que se incrementan, como posibilidad, cuando los individuos se mueven en la estructura e intervienen. Turner ve la estructura en sentido dinámico y procesual, en el terreno del símbolo, en donde tiene un carácter de instrucción al margen de las estructuras sociales, jurídicas y políticas dominantes; esto permite la adquisición de normas y códigos previos que permiten manipular símbolos del discurso y la cultura que facilitan la adquisición de capacidad inteligible en los actores, lo que Lévi-Strauss llamó lógica concreta, Ricardo Melgar Bao. *Op. cit.* p. 16.

¹⁰² Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 9 de agosto del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

reconocimiento o simplemente como alguien que mejoró de menos a más en la estructura. Pero también es posible que alguien o un grupo experimenten un ritual de inversión de status para reafirmar la continuidad de la estructura con los reconocimientos respectivos necesarios tanto de inferiores y de superiores estructurales. Así, nos dice Turner, la "liminalidad del fuerte está socialmente sin estructurar o apenas estructurada; la del débil representa una ilusión de superioridad estructural".¹⁰³ La ilusión en que vive el estructuralmente inferior facilita la continuidad normal de la estructura; el ritual lo posiciona en la estructura con aspiraciones vanas de cambio de posición estructural.

La alimentación de la ilusión, de modo ritual, no alimenta aspiraciones factibles que se puedan manifestar en la estructura ya que los "rituales de inversión de status, según este principio, cubren al débil con una máscara de fuerza y reclaman del fuerte que permanezca pasivo y sobrelleve pacientemente la agresión simbólica, y en ocasiones hasta real, de los inferiores estructurales".¹⁰⁴ Pero, la aspiración del estructuralmente inferior, no va más allá de esa "agresión simbólica". En otros términos, ¿qué otra función podría ser esta sino la de reafirmar la continuidad de la estructura en el alimento de la ilusión repetidamente hasta hacer creer que el inferior es superior y viceversa? Y es precisamente esta doble intención la que hace que la vida cotidiana coseche una especie de orden incuestionable. Afirma Turner: "Los rituales de inversión de status aúnan ambos aspectos. Al hacer al bajo alto y al alto bajo, reafirman el principio jerárquico, y al remedar (a menudo hasta alcanzar límites caricaturescos) el bajo la conducta del alto y limitar las iniciativas de los orgullosos, subrayan la racionalidad de la conducta diaria y culturalmente predecible de los diversos estamentos de la sociedad".¹⁰⁵ Y me pregunto, ¿para qué hacer una peregrinación sin considerar esto que nos dice Turner?, ¿al hacer la caminata no se estaría presuponiendo inconscientemente que al vivir el rito de paso de la peregrinación el *peregrinus* quiere encontrar a Dios y mira en su contexto ecológico, en el santuario, en sus compañeros, etcétera, signos de esa búsqueda que socialmente son benéficas para las estructuras dominantes? Después de todo, la búsqueda de lo sagrado conviene a la estructura de dominio en cuestión porque ésta o, en plural, éstas, son las

¹⁰³ Victor W. Turner. *El proceso ritual. Op. cit.* p. 172.

¹⁰⁴ *Ibidem* p. 179.

¹⁰⁵ *Ibidem* p. 180.

que se encuentran definidas, reconocidas, aceptadas y, finalmente, impuestas por la cultura dominante de los grupos hacia los individuos. Piénsese en la estructura moral como ejemplo de una estructura de dominio que estipula cierto modo de conducta modelo para un individuo que pertenece a cierto grupo.

Lo previo me sugiere que tendríamos que apelar a lo que la gente cree de la peregrinación. Así, pienso que eso es, teóricamente casi imposible. Turner concluye en lo referente a los rituales de inversión de status que "el enmascaramiento del débil bajo un disfraz de fuerza agresiva y el consiguiente enmascaramiento del fuerte bajo un disfraz de humildad y pasividad son los artificios de que se vale la sociedad para limpiar 'sus pecados' engendrados estructuralmente".¹⁰⁶ Lo anterior me hace pensar que Turner entiende al ritual como una conducta formal prescrita en ocasiones no denominadas por la rutina tecnológica que se relaciona con creencias en seres o fuerzas místicas. El ritual convierte lo obligado en deseable. Por tanto, son muchos los problemas que en consecuencia se generan. ¿Por qué, por ejemplo, en los distintos periodos y momentos que los individuos ocupan en sus posiciones y *status* socioeconómicos culturalmente definidos en la estructura, en ciertos casos se ordena y define a los hombres, mujeres y niños, y en otros deciden, de *motu proprio*, actuar y sentir de forma opuesta o diferente a sus formas habituales de comportamiento? ¿Experimentan todas estas penitencias e inversiones simplemente por aburrimiento, como si se tratase de un cambio atractivo de la rutina diaria, o en respuesta a impulsos sexuales reprimidos o agresivos que resurgen, o para satisfacer ciertas necesidades cognitivas de discriminaciones binarias o por algún otro tipo de razón? ¿Es simplemente por rutina, ocio, diversión o entretenimiento?

1.2.1 Rito de paso

Hasta aquí he citado algunos conceptos como el de "estructura" o el de *communitas* que son necesarios de esclarecer para comprender más lo expuesto. Pero eso lo haré en el siguiente apartado. Antes voy a desarrollar más algunas ideas que me ofrecerán alternativas para algunas de las interrogantes de los últimos dos párrafos. Algunos investigadores han hecho

¹⁰⁶ *Ibidem* p. 188.

distinciones dentro de la liminalidad para esclarecer lo que sin reflexionar a profundidad parecería una contradicción *de facto*. El hecho de que en la fase liminal se susciten momentos de cambio de estado implica que la estructura dominante sea, cuando menos parcialmente, cuestionada. De ahí, la comunidad igualitaria o *communitas* romperá con la estructura permitiendo lo que por momentos algunos, Turner en particular, han denominado como antiestructura. Es en esa contradicción que se asoma en donde algunos han distinguido entre lo obligatorio de la participación de un sujeto en un ritual, como lo liminal¹⁰⁷ en sí; y, por otro lado, estaría el caso opuesto, es decir, lo liminoide o la situación en que no es obligatoria la participación de un individuo. Lo liminal al ser obligatorio es propio de expresiones culturales más formales en donde un sujeto difícilmente puede decir no, como el caso de los ritos de paso que están bien definidos. Lo liminoide será más propio de otros eventos de masas como los carnavales o los conciertos.¹⁰⁸

Con esta exposición, afirmo que la peregrinación más precisamente es un ritual de paso liminoide; la constante caminata del peregrino adquiere un proceso ritual de transformación de la identidad de los participantes a través de la *communitas*. La estructura es cuestionada en cierta forma porque el peregrinaje aleja al peregrino de la vida cotidiana; lo posiciona en una búsqueda comunal de un lugar sagrado, el cual simboliza el renacimiento del individuo en nuevos valores. Cuando el peregrino llega al lugar sagrado, al santuario, y experimenta la *communitas* durante la peregrinación, su identidad experimenta una renovación que de reingreso a las estructuras originales nos podrían sugerir que el peregrino ya no es el mismo; hubo un cambio de estado sin más.¹⁰⁹ De ese momento y en lo sucesivo difícilmente el ser es el mismo. Aunque se tienda a perseverar en lo mismo, se es otro. Pero el peregrino puede renunciar a todo lo que acabo de señalar, por eso el peregrinaje es liminoide. Es más, en ciertos momentos de las peregrinaciones que realicé, los celadores y los organizadores de peregrinaciones reprenden o regañan a peregrinos que expresan comportamientos “inapropiados, desviados o inadecuados”. Cuando ocurren reuniones para orar, rezar o para

¹⁰⁷ Algunos investigadores como Rothenbuhler hablan de "facción liminal" en los actores de una huelga porque ésta representa una amenaza ritual para la estructura social; se podría entender la participación de un obrero en una huelga como obligatoria, pero no lo es necesariamente, Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. *Op.cit.* p. 147.

¹⁰⁸ *Ibidem* p. 146.

¹⁰⁹ *Ibidem* p. 148.

recibir u ofrecer adiestramiento moral algunos jóvenes adquieren posiciones en sus cuerpos de incomodidad como comunicando que no les importa estar más ahí y que desean descansar o simplemente partir a otro lugar. Algunos aprovechan los descuidos de la masa o los celadores y se pierden entre las personas para distraerse comiendo, descansando, bebiendo cerveza o platicando.¹¹⁰

Estos conflictos muestran situaciones psíquicas y emotivas complejas en los sujetos de ritual. Para mí es bastante complicado comprender esas reacciones de los peregrinos, sobre todo en las de los jóvenes, porque desde un punto de vista muestran cierta adhesión a la masa de la peregrinación y desde el lado opuesto como que la rechazan. ¿Qué tienen las peregrinaciones para suscitar tales conductas? O, más bien, ¿qué otros elementos hemos dejado de plantear para ampliar nuestra comprensión y explicación de tales comportamientos? Recordemos que la peregrinación al ser liminoide, ofrece en potencia múltiples contradicciones culturales no lineales ni homogéneas. Por eso, es imprescindible analizar esas ambigüedades con otro grupo de conceptos que los investigadores de la peregrinación han elaborado para ofrecer más detalles del fenómeno. Para esta empresa, las estructuras, la antiestructura y la *communitas* nos permitirán abrirnos más para comprender lo planteado.

¹¹⁰ Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 30 de enero del 2013 en Lagos de Moreno, Jalisco.

1.3 Estructura, antiestructura y *communitas* en la peregrinación

La antropología ha estudiado a la religión básicamente desde dos tradiciones. La primera es denominada “intelectualista” porque mira a la religión como un sistema de explicación. En este caso, la gente invocaba creencias en espíritus o Dioses para explicar los acontecimientos y los fenómenos naturales que ocurrían a su alrededor.¹¹¹ La religión servía para explicar lo que no era claro para los ojos de la gente. La segunda tradición es denominada “simbolista” y se derivó a partir de Durkheim. ¿Por qué se le denomina simbolista? Porque considera que la religión elabora afirmaciones simbólicas acerca del orden social; para esta tradición, la antropología simbolista no explica la naturaleza. Así, el conjunto de elementos de los que se compone la religión (rituales, creencias, mitos) pueden reforzar las ideas que existen sobre la autoridad o la ley al interior de la sociedad. Pero los pueblos no explican por qué existe la autoridad o la ley. Además, la religión tenía su base en un grupo social, no en la psique individual.¹¹²

A partir de los aportes de Durkheim, surgieron varias tradiciones antropológicas que estudiaron diferentes manifestaciones de la religión a través de prácticas como las peregrinaciones en distintas partes del mundo. La primera tradición es la corriente funcionalista. Un ejemplo de esta tradición es el trabajo de Walter Adams¹¹³ con el estudio de las peregrinaciones de indígenas tzetzales y tojolobales en distintas regiones de Chiapas. Adams argumenta que la peregrinación es un ritual que regula la interacción social en el ámbito político y en el económico cuando los indígenas realizan los desplazamientos peregrinacionales a alguno de los distintos santuarios chiapanecos. El ámbito político es notorio cuando el lugar central en donde los peregrinos convergen de sus sistemas ecológicos locales contribuye a la conformación de nuevos o anteriores centros políticos porque se colocan los puntos importantes de peregrinación en lugares que son vistos como incentivos políticos que se relacionan con los peregrinajes. En el plano económico, los centros de

¹¹¹ David Parkin. “Religión” en Barfield, Thomas (Editor). *Diccionario de antropología*. Siglo XXI: México, 2007, p. 439.

¹¹² *Ibidem* pp. 439-440.

¹¹³ Robert Shadow y María Rodríguez Shadow. “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas” en Garma Navarro, Carlos y Shadow, Robert (Coords.). *Las peregrinaciones religiosas una aproximación*. UAM: México, 1994, pp. 18-19.

peregrinación integran comunidades de distintas zonas ecológicas en una amplia red de intercambio de bienes económicos y culturales. La concepción de Adams ha sido criticada porque no considera las ambigüedades y contradicciones inherentes a los rituales religiosos y porque las peregrinaciones son centrales solo en el proceso peregrinacional. Autores como Shadow y Rodríguez sostienen que los centros de peregrinaciones pueden ser vistos como espacios de poder alternativo en donde no solo se expresan deseos de integración económica o política sino también “deseos utópicos” que, por otro lado, pueden contrastar con la realidad presentada por las instituciones que promueven la integración. A su vez, Victor Turner argumentará que la mayoría de los centros peregrinacionales están ubicados en lugares marginados de las capitales seculares y de los centros de poder terrenal.¹¹⁴

Una segunda tradición que ha estudiado la religión es la denominada corriente procesualista y simbólica. Victor Turner es visto como el iniciador de este enfoque antropológico. Para abordar la complejidad de la religión, Turner estudió los atributos geográficos, los procesos sociales y el significado de ritos y símbolos de la peregrinación, entendida esta última como la expresión religiosa propia de las religiones históricas.¹¹⁵ Turner definió la peregrinación como una experiencia social en transición y movimiento donde los individuos abandonan voluntariamente las estructuras y patrones de vida normal. Durante la peregrinación, los individuos emprenden un viaje en donde están envueltos de un paisaje sacro y cultural que les provoca experiencias hasta cierto punto insólitas y que, por la ambigüedad, los códigos normales de clasificación y de orden social se suspenden temporalmente. En las sociedades en donde la estructura social normal se funda en principios rígidos de jerarquía y diferenciación, la peregrinación representa una negación ritual de esas características; las sociedades clasistas son un ejemplo de ello. En palabras de Turner, la peregrinación es en estos casos una “antiestructura”.¹¹⁶

¹¹⁴ *Ibidem* pp. 19-21.

¹¹⁵ *Ibidem* p. 27.

¹¹⁶ *Ibidem* p. 28.

Se puede entender a la antiestructura en sentido inverso a lo que es la estructura social.¹¹⁷ Al final de este apartado diré por qué. De momento, y sin profundizar, me limitaré a desarrollar el concepto de estructura que será importante para el desarrollo de esta investigación, dejando para momentos futuros de este trabajo el concepto de antiestructura. Ahora bien, en el caso de la antropología, para tener una comprensión de lo que es la estructura es importante no perder de vista que en el contexto de la antropología del siglo XIX e inicios del XX la teoría de la evolución ejerció una fuerte influencia en los principales representantes de la antropología social. Tanto autores ingleses como Tylor y Frazer o franceses como Durkheim y Mauss fueron seducidos por las posibilidades teóricas y epistemológicas que la evolución, de origen biológico y filosófico, representaba en el ámbito del pensamiento social. Las nuevas tendencias en las ciencias sociales, marcadas por una fuerte influencia del positivismo y las ciencias duras que en algún sentido habían ejercido una tendencia metodológica de influencia poco incuestionable en nacientes ciencias como la sociología y la antropología modernas, no estuvo ausente.

Antropólogos como Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown fueron seducidos por la teoría de la evolución y la incluyeron en sus modelos orgánicos para explicar los planteamientos culturales que de corte funcionalista y estructuralista elaboraron en sus trabajos.¹¹⁸ Y, en consecuencia, algunas de sus construcciones teóricas se encuentran en una coincidencia con la biología cuando desarrollaron un modelo orgánico de explicación social denominado funcionalismo, inaugurado por Malinowski; posteriormente, siguiendo a Malinowski, Radcliffe-Brown a partir del concepto de estructura desarrollará una nueva

¹¹⁷ Más adelante ofrezco una explicación detallada de esta afirmación, *Infra* pp. 59-68.

¹¹⁸ Por ejemplo, la propuesta de Malinowski consiste en estudiar la cultura desde la concepción del hombre como una entidad con un cuerpo sujeto a muchas necesidades orgánicas que vive en un ambiente natural que le provee lo necesario para vivir, pero también es peligroso. A su vez, las necesidades fisiológicas del organismo humano mantienen una estrecha relación con los elementos integrantes de la cultura. El fin malinowskiano se encamina hacia un rechazo del reduccionismo mecánico que aísla los elementos de la cultura para comprender al ser humano de modo simple. Malinowski insiste en reiteradas ocasiones sobre la necesidad de comprender a la cultura en la complejidad de las relaciones que la función de cada uno de sus componentes representa para el todo cultural. Por eso, Malinowski nos ofrece una gran cantidad de detalles para entender la relación que existe sobre las instituciones (exogamia, incesto, endogamia), el conocimiento (artes y oficios), el lenguaje, la religión, la magia, los rituales, la hechicería, los mitos, el juego, las artes, etcétera, *Cfr.* Malinowski, Bronislaw. "La cultura" en Kahn, J. S. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama: Barcelona, 1975, pp. 85-127; Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*. Sarpe: Madrid, 1984, pp. 60-62; Malinowski, Bronislaw y De la Fuente, Julio. *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. INAH-ITESO-UI: México, 2005, pp. 22, 36.

escuela conocida como el estructural-funcionalismo. Por otro lado, es necesario aclarar también que existieron teóricos antievolucionistas de la antropología como Franz Boas. En el caso de los funcionalistas, es notoria la influencia de modelos organicistas como el de Herbert Spencer y de la biología en sus fundamentos teóricos. Por lo anterior, es evidente que el concepto de función es para Radcliffe-Brown una analogía idéntica a la de la biología porque aquél es, en ese y otros sentidos, coherente con el paradigma evolucionista que en la época era dominante casi en todas las ciencias sociales. Ese paradigma no era influyente en toda la antropología, pero, cuando menos, en el Malinowski de las dos primeras décadas del siglo XX, en Radcliffe-Brown y sus principales alumnos formados en Europa y Estados Unidos sí. Así pues, la vida orgánica es para Radcliffe-Brown el concepto que usará para fundamentar el concepto de vida social en referencia a la función que desempeñan tanto la vida orgánica como la vida social en la estructura social y en la estructura orgánica.

La estructura orgánica es un orden que subyace en la vida misma; es la consistencia que determina a los organismos biológicos en todos sus componentes. La vida es lo que los organismos desempeñan en relaciones constantes con la intención de satisfacer sus necesidades elementales. Todos los organismos poseen necesidades; éstas no pueden ser modificadas por ninguna voluntad. En ese sentido, Radcliffe-Brown argumenta que todas las necesidades que los organismos poseen no pueden ser cambiadas porque la vida orgánica está diseñada, es decir, posee una estructura orgánica que no se puede alterar; la estructura orgánica es una especie de orden que no se puede descomponer. ¿Por qué la estructura orgánica no puede ser alterada? Si se cambia, el organismo no puede vivir. Precisamente la consistencia de la estructura orgánica es lo que facilita que ese orden al que aludimos más arriba facilite la función de los organismos. Éstos, entendidos como unidades fundamentales de la estructura orgánica, desempeñan su función porque en la estructura no pueden desempeñar algo fuera de la evolución de la vida. Ésta no puede estar al margen del plan de la estructura. La vida es la estructura orgánica puesta en un orden inalterable por la consistencia que todas las unidades del sistema de la vida biológica representan para la cohesión de los organismos en la estructura orgánica.

¿Cuáles son los principales problemas que se presentan en la vida orgánica? Es importante señalar que Radcliffe-Brown menciona que en el mundo biológico la morfología permite observar los componentes que integran el todo orgánico de la vida. La morfología puede descomponer el conjunto de elementos que integran al organismo para entender la manera en que las diversas partes funcionan en el todo. En cambio, la fisiología permite descubrir la función que desempeñan los componentes del todo. Ambos, la morfología y la fisiología del todo, se pueden aislar y comprender por separado. También Radcliffe-Brown argumenta que la evolución de la estructura orgánica determina la estructura orgánica en el sentido de que no hay cambios sustanciales en la forma. La evolución es, en sentido estricto, el factor fundamental que determina un orden que subyace en la estructura social y, en consecuencia, las relaciones de los organismos y las necesidades se regulan. La evolución es lo que no se puede alterar sustancialmente en la vida orgánica.¹¹⁹

La vida social se desarrolla, según Radcliffe-Brown, en la estructura social que de acuerdo a la analogía planteada opera de modo similar a la estructura orgánica. La única diferencia radica en que en la estructura social sí hay cambio, y, por el contrario, en la estructura orgánica no. Al igual que en la estructura orgánica, la estructura social se compone de un conjunto de individuos que pueden poseer relaciones de persona a persona, de individuo a grupo, de individuo a clase, de grupo a grupo, etcétera. En relación a la morfología, la evolución y la fisiología, Radcliffe-Brown habla de una morfología social, de una fisiología social y del desarrollo pero, de modo similar, la morfología social explica lo mismo que la morfología, pero en la estructura social. Y a diferencia de ésta, los componentes que integran el todo solamente se pueden observar cuando suceden; tampoco se pueden aislar. Lo mismo sucede con la fisiología social, en referencia a la fisiología de la biología; las funciones de los componentes del todo no se pueden aislar; es en la observación directa que se puede comprender la fisiología social. Por último, el desarrollo es un factor que de modo parecido a la evolución permite comprender la manera en que la evolución social de la estructura social

¹¹⁹ A. R. Radcliffe-Brown. "Sobre el concepto de función en la ciencia social" en Bohannan, Paul y Glazar, Marx. *Antropología. Lecturas*. Mc Graw Hill: Madrid, 1993, pp. 308-315.

ejerce un efecto en la organización de la sociedad y, por otro lado, la función de ésta es algo característico del orden que las partes mantienen en relación al todo.¹²⁰

Así pues, tenemos que la estructura social es como el tablero en donde las relaciones sociales han de ser puestas para jugar al ajedrez; cada una de las piezas que se mueve lo hace de acuerdo a un conjunto de dinámicas que tienen una determinación previa así como una consecuencia que se ve influida por la manera en que el tablero permite que cada una de las piezas se mueva de acuerdo a su posición; la estructura social es una especie de orden que permite que algunas piezas se muevan solo en un sentido y otras en otro. De igual forma, otras piezas determinan cómo otras piezas deben ser movidas.

Pero la concepción de estructura social sintetizada hasta aquí por parte de los ingleses será entendida de modo diferente por los franceses; la tradición inaugurada con un posicionamiento distinto es conocida como el estructuralismo cuyo principal representante fue Claude Lévi-Strauss. Éste, a diferencia de los ingleses, sostiene que el término estructura social no mantiene ninguna relación con la realidad empírica; por el contrario, la estructura social se relaciona con los modelos que se han construido a partir de la realidad empírica. Las relaciones sociales son la materia prima de la estructura social; no son lo mismo aunque seguido se confunden.¹²¹ La estructura es un modelo que tiene muchos requisitos: tiene las características de un sistema, es decir, está hecha de muchos elementos en donde si uno cambia, en consecuencia, provoca cambios en los demás; en segundo lugar, para cualquier modelo existe la posibilidad de hacer transformaciones que como resultado provoca modelos del mismo tipo; tercero, las dos propiedades previas predicen la manera en que los modelos reaccionarán, en el supuesto de que uno o más de sus componentes se modifiquen; finalmente, el modelo debe constituirse de tal modo que haga inteligibles de forma inmediata todos los hechos observados.¹²²

¹²⁰ A. R. Radcliffe-Brown. "Sobre la estructura social" en Bohannan, Paul y Glazar, Marx. *Op. cit.* pp. 315-327.

¹²¹ Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI: México, 2006, p. 441.

¹²² *Ibidem* p. 442.

La estructura es el contenido mismo que se aprehende en una organización lógica concebida como propiedad de lo real.¹²³ Dice Lévi-Strauss:

Si, como creemos, la actividad inconsciente de la mente consiste en imponer formas a un contenido, y si tales formas son básicamente las mismas para todas las mentes, antiguas y modernas, primitivos y civilizados - como el estudio de la función simbólica tal como se expresa en el lenguaje, tan claro de por sí -, es necesario para llegar a la estructura inconsciente que subyace en cada institución y cada costumbre un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, siempre, desde luego, para impulsar el análisis suficientemente.¹²⁴

Según mi valoración, el concepto francés de estructura pretende producir una apreciación de todo lo común que tienen diferentes sociedades en el tiempo y el espacio. La estructura, al poseer una existencia independiente de la realidad empírica no significa que no se relacione para nada con ésta; la estructura sí se relaciona con la realidad empírica pero a través de los modelos, contruidos y puestos en juego por una mente impersonal e inconsciente en el tiempo y el espacio en donde la principal función de un modelo es facilitar la comprensión de la realidad empírica, caótica por sí misma, por parte de la mente que construye modelos y que, por lo tanto, pretende comprender el mundo. Al mismo tiempo, con la estructura se pretende que lo real devenga a través del modelo en algo inteligible "para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y costumbres", apunta Lévi-Strauss.¹²⁵ No podría ser posible lo anterior sin que todo lo que ocurre en la sociedad no fuese inconsciente; esto, según mi parecer, sería uno de los motores que facilitan que la cultura no dependa de ningún control absoluto por parte de la voluntad humana, aunque de algún modo sí existe un control relativo de la voluntad. Pero, cuando menos, la estructura anticipa ya

¹²³ *Ibidem* p. 113.

¹²⁴ "Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés - comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante - il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse" (traducción propia), Claude Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Plon: Paris, p. 28.

¹²⁵ "pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes" (traducción propia), *Idem*.

en mucho la construcción de la identidad de los individuos y eso, se quiera o no, no exime a la sociedad de muchos problemas.

A partir de la concepción del concepto de estructura por parte de la escuela inglesa y de Lévi-Strauss, Turner más o menos se posiciona un tanto distanciado de ambas posturas cuando entiende a la estructura "como una disposición distintiva de instituciones mutuamente dependientes y la organización institucional de las posiciones y/o de los actores implicados".¹²⁶ Es decir, a diferencia de la escuela inglesa, Turner no entiende a la estructura como una organización en donde los cambios sean totalmente dependientes de un orden que no está dispuesto a servir en sentido de coordinación y codependencia entre sus elementos. Es decir, el orden estructural sería un elemento *a priori* que determinaría todo lo que mantenga una relación directa con ella; pero, por otro lado, a diferencia de Lévi-Strauss, Turner no acepta que la estructura se conecte con la realidad empírica solo a través de los modelos creados porque la organización institucional de posiciones no es exactamente un modelo; eso es más una realidad empírica que un modelo; probablemente sí sería posible crear un modelo sobre las instituciones, pero éste se desprendería más del desenvolvimiento empírico de ellas mismas sin extender una codependencia de la estructura o de cualquier otro factor. Aunque en la idea anterior surgen algunas dudas. ¿Cómo se conectan los modelos de la estructura con la realidad empírica?, ¿cómo podríamos estar tan seguros de la existencia de los modelos? Si asumimos que existen, ¿para qué sirven en la cultura?

Por eso, la estructura por sí misma es una categoría insuficiente no solo para comprender las instituciones sino también los roles, las profesiones, las mentalidades, es decir,

¹²⁶ "as a more or less distinctive arrangement of specialized mutually dependent institutions and the institutional organization of positions and/or of actors which they imply" (traducción propia), Victor Turner. *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. Cornell Paperbacks-Cornell University Press: Ithaca, 1969, pp. 166-167. Victor Turner retomó el concepto de estructura social de Robert Merton en el sentido de disposición de roles, status y secuencias de status reconocidos conscientemente, así como de patrones que operan en una sociedad relacionados con normas legales, políticas o sanciones. La estructura de roles define acciones y relaciones que emanan de un status. La estructura de status define la congruencia de posiciones ocupadas por un individuo. La secuencia de status se refiere a la sucesión de posiciones ocupadas por un individuo a través del tiempo, Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. *Op. cit.* p. 142.

la vida misma. En ese sentido, a partir de Turner es como el concepto de *communitas*¹²⁷ comenzará a cultivar frutos de interés para comprender diversos fenómenos humanos. Veamos por qué. La *communitas* implica una relación entre individuos concretos, históricos y con cierta idiosincrasia que no los posiciona en roles ni status sino que, por el contrario, los enfrenta y relaciona entre sí.¹²⁸ Esta idea me servirá bastante para comprender que el “efecto terapéutico” de la eficacia ritual de un rito de paso está ligado necesariamente a la *communitas* por la vía de los sentimientos, de las pasiones, los deseos u otros estados psicológicos.¹²⁹ Desde esta idea se puede entender este planteamiento de modo dialéctico en donde los efectos de la estructura son opuestos a los de la *communitas*. Pero es necesario apuntar que ambas, la estructura y la *communitas*, justifican su existencia con la presencia de las dos. De una u otra forma Turner definió conceptos que llamó binarios opuestos como por ejemplo igualdad/desigualdad, ausencia de status/status, humildad/orgullo en la posición, silencio/habla, obediencia total/obediencia al rango superior, etcétera, para afirmar que la *communitas* y la estructura coexisten en lo mismo pero causan efectos diferentes. Los primeros términos de los binarios opuestos son de la *communitas* y los segundos de la estructura. Sin ser lo mismo, la *communitas* no puede ser sin la estructura; hay interacción

¹²⁷ Victor Turner optó por elegir el término en latín *communitas* en lugar del concepto “comunidad”. Ésta implica una estructura bien definida a diferencia de aquélla; es decir, la localización, la agrupación y el compromiso de los individuos de cierta comunidad todavía establece cierta implicación que obliga a sus miembros a participar en las actividades de la misma. En cambio, en/durante la *communitas* sus participantes están en un modo particular de relaciones sociales entre individuos que comparten un enlace común. Ese enlace se torna ritual, es antisocial y antiestructural. El modo de relación social se refiere a conductas tabú e inaceptadas, por eso son antiestructurales, James Houk. "Communitas" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, p. 96. Edith Turner, quien fue esposa de Victor Turner, afirma que la *communitas* surge de los momentos de libertad que existen en la sociedad: a) del intersticio de la estructura en la liminalidad, de los cambios de status; b) de los límites de la estructura en la marginalidad; c) debajo de la estructura de la inferioridad, Edith Turner. "Rites of communitas" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, p. 98.

¹²⁸ En un rito de paso, es en el periodo liminal en donde se expresa mejor la *communitas* como ausencia de estructuración, indiferenciación e igualitarismo; y por definición la liminalidad está en los intersticios de la estructura, Cfr. David Lorente Fernández. "Una discusión sobre el estudio del ritual como 'espejo' privilegiado de la cultura" en *IberoForum*, México, Universidad Iberoamericana, Año III, No. 6, 2001, p. 7. Jaclyn L. Jeffrey expresa la misma idea al afirmar que de las tres fases del rito de paso es en la liminalidad en donde se expresa un caluroso sentimiento de grupo, solidaridad y unidad entre los participantes, o sea, la *communitas*, *Op. cit.* p. 3. La *communitas* se da en pequeños grupos; es una experiencia sustentada en sentimientos e instintos, Vid Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. *Op. cit. Idem*. Ricardo Melgar Bao dice lo mismo que los investigadores citados en esta nota pero agrega que, entre otros, la *communitas* es también un estado psico-emotivo característico de la liminalidad, *Op. cit.* p. 17.

¹²⁹ En este sentido, Guadalupe Vargas Montero sostiene que la *communitas*, entendida como sentimiento, propicia e incentiva la interiorización espiritual de un individuo en una peregrinación al ser ésta un hecho efectuada sobre un espacio sagrado, *Op. cit.* p. 79.

entre ambas y son procesos esenciales para el bienestar de la persona. Turner habla del efecto de purga y purificación de la *communitas* sobre la estructura.¹³⁰ Esta oposición dialéctica provoca modos de estar y de vínculo existencial en los sujetos de ritual que, en el caso de la peregrinación, no podría de otro modo ofrecernos posibilidades teóricas de comprender muchas de las significaciones que los peregrinos atribuyen a sus caminatas.

Sus desplazamientos, al momento de experimentar en el rito peregrinacional el proceso liminal, son vivencias que desarrollan potencialidades variadas en el peregrino; sus mandas, rezos y plegarias no se reducen a simples promesas cuando viven la *communitas*; por el contrario, experimentan transformaciones corporales y morales no pocas veces. Y eso momento a momento lo incorporan en su plataforma existencial; en el umbral del rito es donde se radicalizan los elementos significados. La *communitas* hace sentir al sujeto en el umbral, en lo liminal: indiferenciado, igualitario, directo, existente, existencial, irracional, cara a cara (“yo-tú” como diría Martin Buber). La *communitas* es espontánea y concreta; no es abstracta. No genera identidades; libera al individuo de la conformidad de las normas generales; es origen y fuente de la unión, de la organización y es crítica de la estructura. Experimentar y vivir *communitas* es, afirma Edith Turner, “sentir la presencia del poder espiritual”¹³¹; inclusive el sujeto puede acercarse a ciertos estados místicos de otra manera, valorar su relación con la naturaleza, con otros individuos o simplemente provocar una convivencia agradable cuando se come una pizza o convive con los amigos en un avión.¹³²

En otras palabras, la *communitas* es la modalidad esencial de las relaciones sociales por el vínculo ontológico e intersubjetivo yo-tú. Dice Victor Turner que la *communitas* es una relación entre individuos sin segmentar roles o status y en el cual los individuos están enfrentados cara a cara, o como diría Martin Buber, “Yo y Tú”.¹³³ La *communitas* establece, en el contexto de la acción ritual, una dialéctica entre la dimensión estructural y antiestructural

¹³⁰ James Houk. *Op. cit.* p. 97.

¹³¹ “feel the presence of spiritual power” (traducción propia), Edith Turner. *Op. cit. Idem.*

¹³² Edith Turner. *Communitas: the anthropology of collective joy*. Palgrave Macmillan: New York, 2012, pp. 1-3, 70-72.

¹³³ Victor W. Turner. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus: Madrid, 1988, p. 138.

en los ritos de paso por la *personae* liminal.¹³⁴ Es como situar un elemento desestabilizador y estabilizador a la vez porque el sujeto ritual se mueve entre lo que lo define desde estructuras sociales muy bien estipuladas y entre lo que está a punto de destruir cuando por la mediación y facilitación de la *communitas* se brinca hacia antiestructuras que lo hacen romper con definiciones estructurales y en donde la *communitas* lo ayuda, lo empuja y le facilita todo para destruir emociones, planes, valores o todo lo que lo ate a estructuras definidas que están a punto de renovarse, destruirse o modificarse inclusive hasta la desaparición. Todo eso se hace en una relación entre el “Yo” y el “Tú”; es decir, la *communitas* es dialéctica en movimiento.

La relación “Yo” y “Tú” está en el mundo, es una realidad, está en un contexto. En teoría, eso al estar en el mundo tiene varias extensiones o dimensiones.¹³⁵ Una sería la ontológica porque la *communitas* es una realidad tanto para el “Yo” como para el “Tú”. Éstos están sobre el mundo, son y se hacen ahí como lo que aparecen. La dimensión ontológica de la *communitas* se refiere a un vínculo representado entre un “Yo”, un “Tú” y el “mundo”; es un punto de oscilación, en términos filosóficos, entre el ser y el no ser durante el período de iniciación porque representa una posibilidad de ser esto o lo otro; se presenta a veces como equilibrio obligado para la inestabilidad (aceptar o rechazar un poder dado que provoca el *trauma* o *drama* existencial debido al rechazo o aceptación de la apropiación y exhibición de poder), o como posibilidad de vida o muerte. Así, ese ser, ese poder y el incremento o decremento animan al mismo ser; constituyen la dinámica ontológica frágil del sujeto ritual. Pero además de esa dimensión, también aparece la perspectiva normativa que se refiere a las prescripciones, estrategias e ideologías específicas practicadas en cierto momento en la historia de un grupo; ello facilita la desintegración, la disolución, la diferenciación y la reinstalación social; entre otros, implican revitalizar las estructuras normativas y las formulaciones ideológicas.¹³⁶ En realidad, a mi entender, la *communitas* es un sentimiento que

¹³⁴ Ezequiel Ruiz Moras. “Communitas, ritual action and open identities among the Toba Taksek of the Central Chaco” en *Indiana*, Berlín, Instituto Ibero-Americano de Berlín, Núm. 22, 2005, p. 46.

¹³⁵ *Ibidem* pp. 47-49.

¹³⁶ En esas situaciones, apunta Edith Turner, los marginales pueden ser críticos de la estructura desde la *communitas*: escritores, artistas, filósofos, posmodernos, practicantes de new age, ambientalistas, gays y órdenes de monasterios. Otros que son nombrados por esta investigadora como inferiores pueden cumplir con esa misma función: lectores, no atletas, músicos, skatos, jugadores, metaleros, ravers, drogadictos, escritores, marginados, refugiados, etcétera. La inferioridad se refiere a un poder de la debilidad que crea un sentimiento total de unidad en la comunidad, Edith Turner. “Rites of communitas”. *Op. cit.* p. 99.

surge del interior del ser humano que destruye teóricamente todo aquello que no agrada o interesa al sujeto. Esa destrucción teórica es finalmente la voluntad del mismo. Lo que él hará se sustentará en última instancia en su criterio. Por lo mismo, el ser humano al temer quedarse solo, al brotar la inestabilidad de las ideas, la comunidad de sentimientos se ancla en los otros. Y es que eso en última instancia no recibe apreciaciones de los otros más que necesariamente en comunión.

Por último, la dimensión epistemológica de la *communitas* implica trabajar en el conocimiento de los objetos del mundo: seres humanos bien conocidos, entidades poderosas y espíritus, marcas, signos, lenguaje. La condición epistemológica, construida en el *trauma* y la posición liminoide del shamán, del sacerdote, del líder, del otro, reavivan la concepción del mundo de acuerdo a configuraciones heterogéneas y a diversas experiencias en el mundo. La dimensión ontológica se queda en el fondo como clave explicativa de las otras dos, las refleja. Las tres dimensiones expuestas coparticipan como conjunto cada día de la vida en un contexto dinámico y crítico que refleja más lo inestable que lo estable, es decir, da pie y facilita la expresión de la antiestructura.¹³⁷ La comunión de individuos también es conocimiento social para sus participantes porque se aprende algo en la *communitas*. También se niegan realidades, se reforman estructuras de dominio y se destruyen cadenas psicológicas. Es decir, el *peregrinus* se renueva cuando vive y experimenta una *communitas* durante una peregrinación.

En efecto, las consecuencias que la *communitas* representa en potencia para todo lo modificable o cambiante en los contextos rituales son variados; para ello, los investigadores, y en concreto Victor Turner, reflexionaron y presentaron varios tipos de *communitas* en donde la tipología más representativa y común se compone de la *communitas* existencial o espontánea,

¹³⁷ Ezequiel Ruiz Moras. *Op. cit.* p. 47. La inestabilidad es más propia en contextos políticos o en momentos de mucha circulación de ideologías. En cualquier momento cualquiera de las dimensiones citadas se manifiestan. Así, en una entrevista Edith Turner relaciona la presencia de la *communitas* con intenciones revolucionarias en contextos de inestabilidad política como las protestas de los estudiantes franceses en la Universidad de Nanterre durante mayo de 1968 en Francia, Mentore, George. "Entrevista a Edith Turner". Entrevista a Edith Turner en *AIBR*, Madrid, Antropólogos Iberoamericanos en Red, Vol. 4, Núm. 3, 2009, p. 345. Los ambientes revolucionarios, propios de la *communitas*, son sagrados y así se construye la liberación, *Vid* Edith Turner. *Communitas. Op. cit.* p. 84.

la normativa y la ideológica¹³⁸; no obstante, inclusive Turner habló de una *communitas* apocalíptica propia de ciertos grupos místicos y religiosos; también tipificó variaciones de *communitas* en tribus urbanas como los hippies, en sociedades basadas en el parentesco como los tallensi, los nuer, los ashanti; también en músicos, en relaciones entre sexos, en rituales de inversión de status, en el pensamiento simbólico, en grupos de franciscanos del pasado y, aunque parezca exagerado, de *communitas* en drogadictos.¹³⁹

Es en la estructura social donde la *communitas* como momento o fase liminal surge subversivamente como experiencia que vuelca a los individuos hacia valores y sentimientos como la igualdad, la fraternidad, la pureza, la justicia, la libertad, la paz y la armonía. En la *communitas* es en donde tales valores se maximizan en contraposición a la definición social que la estructura les impone y que propicia una desventaja porque alguien que estructuralmente es inferior puede llegar a un ritual de paso y en la fase liminar la *communitas* generada lo recibe con elementos que el individuo porta como la pobreza, la humildad, la marginalidad, el bajo status.¹⁴⁰ Es por eso que la *communitas* en la peregrinación puede incidir directamente en la vida del sujeto de peregrinación hacia el interior del grupo o en la comunidad en la que vive. Ahora bien, ¿hasta dónde este movimiento del sujeto de peregrinación es un cuestionamiento político hacia afuera (comunidad de origen) o hacia adentro (psicología del peregrino, moral...)? Por eso, la *communitas* surge donde no hay estructura, o sea, en sus intersticios, márgenes, fronteras o posiciones inferiores que, en consecuencia, posibilita el surgimiento de identidades difíciles de clasificar. La *communitas* es, en este sentido, antiestructural pero la *communitas* no puede ser, como más arriba lo señalé,

¹³⁸ La *communitas* espontánea o existencial facilita la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas; la *communitas* normativa plantea la necesidad de movilizar y organizar recursos para mantener a los miembros de un grupo vivos y la necesidad de controlarlos para la consecución de otros fines; la *communitas* ideológica sostiene niveles ontológicos a través de representaciones que se pueden aplicar a modelos utópicos, Victor W. Turner. *El proceso ritual. Op. cit. Idem.* Esta tipología sobre la *communitas* en Victor Turner es la más conocida. Se pueden leer buenos resúmenes de esta en Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. *Op. cit. Idem*; María Angélica Ospina Martínez. *Op. cit.* p. 205.

¹³⁹ Vid Victor W. Turner. *El proceso ritual. Op. cit.* pp. 102-103, 112, 115, 119, 131-136, 143-150, 158, 180-181, 187-189.

¹⁴⁰ En ese sentido, cuando Robert Shadow y María Rodríguez analizan críticamente la obra de los Turner, y sobre todo cuando revisan los conceptos de liminoide, *communitas* y antiestructura que, por otro lado y en el caso de la peregrinación, esos términos han polarizado tal fenómeno como transformadora e integradora, toman la idea de Gilberto Giménez de la dualidad de la peregrinación para decir que tiene función integradora "hacia dentro" pero al mismo tiempo tiene una función integradora "hacia fuera", Cfr. Martha Medina Un y Teresa Quiñones Vega. *Op. cit.* p. 169.

sin la estructura porque se implican mutuamente.¹⁴¹ Esa implicación aparece como contradicción para quien no reflexiona y analiza a profundidad los procesos liminales de los ritos de paso. Para lograr salir de esa aparente contradicción basta con comprender los múltiples sentidos que se pueden fundir en la comunión de la *communitas*. En ésta se funden las más opuestas clases sociales y sentimientos.

De momento es conveniente decir que la antiestructura se relaciona con el concepto de *communitas* en el sentido de que propicia una relación liberadora de comunalidad, universalismo y fraternidad, cuyos lazos son iguales, no diferenciados, directos, no racionales y existenciales.¹⁴² Con más precisión, la antiestructura denota la disolución de la estructura social. La antiestructura es fuente innovadora de nuevas culturas y de otras formas normativas; obviamente la antiestructura en una peregrinación propicia todo eso y más.¹⁴³ Las posibilidades de cambio se maximizan en los momentos de éxtasis religioso como cuando se canta o se reza durante la caminata. Toda la cultura que porta un peregrino se somete al poder y al peligro que la antiestructura, a través de la *communitas*, representa para la sociedad y sus estructuras. En la sociedad hay instantes en que la estructura no se sostiene con nada porque los individuos no viven exclusiva y absolutamente desde las estructuras aunque reproduzcan todas sus reglas. Esto no es exagerado sostenerlo desde mi punto de vista porque la gente piensa muchas cosas en contra de sus estructuras; esos pensamientos varias veces los inspiran para actuar antiestructuralmente mediante críticas, juicios y actitudes de rechazo contra todo aquello que amenace ese modo de ser. En esos instantes me atrevo a afirmar que es cuando el carácter revolucionario de la antiestructura se encarna en un peregrino. Toda su energía se despliega contra sus estructuras. Pero es necesario aclarar que esta dimensión es un proceso

¹⁴¹ María Angélica Ospina Martínez. "Ágapes urbanos. Una mirada sobre el vínculo entre música electrónica y *communitas* en la ciudad de Bogotá" en *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Núm. 2, 2004, pp. 205-206; misma idea en Martha Medina Un y Teresa Quiñones Vega. *Op. cit.* p. 166.

¹⁴² Robert Shadow y María Rodríguez Shadow. *Op. cit.* p. 28. Por ejemplo en el estudio de Ospina sobre las fiestas electrónicas los jóvenes de diversas identidades buscan estar en un estado de éxtasis con drogas psicotrópicas como las anfetaminas al ritmo del techno en un ambiente comunal que les permite "estar fuera de sí" que, por otro lado, según Turner, ese ambiente en *communitas* facilita "estar fuera de la estructura social". En tales experiencias proliferan los sentimientos, sobre todo los agradables, María Angélica Ospina Martínez. *Op. cit.* p. 198.

¹⁴³ Victor Turner tomó de Brian Sutton Smith el término "antiestructura" para denotar la disolución de la estructura social normativa con sus roles, status, derechos jurídicos y obligaciones. Todos los productos y efectos de la antiestructura son antagónicos a los de la estructura social, Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos. *Op. cit.* P. 146.

dialéctico de la estructura y la antiestructura como instantes de contradicción desde la estructura; la vida humana no puede ser sin ésta, pero no lo es absolutamente. Ninguna vida se somete totalmente con las estructuras.

¿Es posible concebir a un ser humano consciente de su condición que viva apegado siempre, por ejemplo, a sus estructuras morales sin jamás cuestionar cuando menos íntimamente algo, sin pensar en un modo de vivir algún valor moral de modo distinto? Pienso que un ser humano así sería alguien que no posee capacidades suficientes como para no hacerlo. Aunque en las peregrinaciones existen muchos instantes en donde lo inconsciente es norma de acción, es precisamente la *communitas* la que otorga la posibilidad antiestructural de, cuando menos, rechazar a la estructura y, es ahí precisamente en que, no pocas veces, "la *communitas* surge allí donde no hay estructura social".¹⁴⁴ Pero la vida o manifestación de la *communitas* no podría ser sin la existencia de la estructura social porque ésta última al poseer todos los elementos que hacen posible que la sociedad adquiriera su status, aquélla al ser una consecuencia de ésta debe su manifestación a la estructura en el sentido de que los individuos hacen algo diferente desde los modelos que la estructura impone. Gracias a ello, por decirlo de cierta manera, es por lo que la estructura social facilita los cambios inspirados desde la *communitas* con posibilidad de ser materializados en la vida. Es un modo de hacer revolución en niveles micro, o sea, desde un individuo. Cuando menos, dice Turner, la existencia de la *communitas* se puede entender solo en relación con la estructura social.¹⁴⁵ La antiestructura es lo que es en referencia a la estructura; lo que estructuralmente define a un sujeto de peregrinación implementa un conjunto de cualidades y propiedades. La *communitas* es el momento central en que lo estructural es destruido y lo antiestructural se realiza, es. En ocasiones los sujetos de rito de paso viven estos momentos al margen de la consciencia; o sea, son situaciones existenciales y vitales inconscientes.

Estas características de la *communitas* y de la antiestructura permitieron presentar a la peregrinación desde el punto de vista de Turner como un acto ritual subversivo en potencia. La

¹⁴⁴ Victor W. Turner. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus: Madrid, 1988, p. 132.

¹⁴⁵ *Ibidem* p. 133.

communitas provoca revolución.¹⁴⁶ Pero, entre otras cosas, también permitió reflexionar que la peregrinación se compone de una gran variedad de elementos utópicos, críticos, impugnadores e igualitarios que cuestionan la sociedad moderna. Así, es notorio que en esta tradición el estudio de la religión a partir de la peregrinación recoge muchos elementos cuestionadores inmersos en los símbolos y rituales de la peregrinación. Pero, igual que en la corriente funcionalista, Turner tampoco consideró los elementos contradictorios de hegemonía e impugnación implícitos en la peregrinación. Esto fue una limitación importante para entender fenómenos complejos como las peregrinaciones marianas en México.¹⁴⁷ Para mí en realidad no son contradicciones porque como ya lo señalé arriba, la *communitas* es dialéctica; además pienso que no tenemos porque mirar a las contradicciones necesariamente como elementos raros que no tienen que estar presentes en la vida de un individuo. Alguien puede ser vegetariano y asesinar personas a la vez, como Adolf Hitler. Si tales contradicciones aparecen, tenemos la oportunidad de comprender otros aspectos de nuestras vidas. La siguiente cita de Edith Turner me permite soportar lo que acabo de afirmar cuando ella dice que la *communitas* es algo “que es difícil de describir en palabras” porque se presenta lo “efímero e inefable”. La *communitas* se considera “algo así como un sentimiento muy fuerte de comunidad, de estar unidos, a lo largo de momentos extraordinarios o terribles, es un sentimiento que no tiene por qué durar demasiado”.¹⁴⁸

Vivir la *communitas*, anhelarla, negarla, sufrirla y lamentarse podrían ser formas de entendernos un poco más. Tal vez con la *communitas* tengamos una puerta de entrada en donde comencemos a mirarnos como seres que no conocemos mucho de nosotros. En este aparente caos de lo espontáneo e intermitente es en donde Victor Turner incluyó la categoría de *flow* (flujo) para referirse a la experiencia en donde prácticamente se funden la acción y la conciencia.¹⁴⁹ Pero eso me posiciona en otro punto de vista que abordaré en este trabajo con la ayuda de la categoría del efecto terapéutico para indagar más sobre el *flow* como la posibilidad de comprender lo que éste último representa para la experiencia humana en amplitud. Es

¹⁴⁶ *Ibidem* p. 135. El libro que acaba de publicar Edith Turner en el 2012 consagra un capítulo a detalle para exponer la importancia de la *communitas* en la revolución. *Vid* Edith Turner. *Communitas*. *Op. cit.* pp. 85-110.

¹⁴⁷ Robert Shadow y María Rodríguez Shadow. "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas" en Garma Navarro, Carlos y Shadow, Robert (Coords.). *Op. cit.* p. 31.

¹⁴⁸ George Mentore. "Entrevista a Edith Turner". *Op. cit.* p. 353.

¹⁴⁹ Edith Turner. "Rites of *communitas*". *Op. cit.* p. 99.

interesante tener presente el *flow* en el sentido de que un ser humano difícilmente está consciente de todas sus acciones; todas las sensaciones vividas junto a los filtros de la percepción no las asimilamos con un conocimiento que nos permita situarnos en el contexto presente. El *flow* es un concepto que nos ofrece más detalle al respecto. Pienso que el *flow* mantiene una relación con la vida inconsciente de todo individuo y, por lo mismo, no se puede ignorar. En este trabajo la referencia que haga a eso, lo haré en el sentido de ofrecer los nexos que desde el punto de vista en que las experiencias del sujeto de peregrinación, sobre todo de las psicológicas, las religiosas y las morales, mantienen con las estructuras, la antiestructura y a la *communitas* del sujeto de peregrinación en un ambiente existencial que manifiesta su vida primaria cuando se somete al rito peregrinacional.

Ahora bien, las posibilidades holísticas que el *flow* puede representar para indagar estructuras inconscientes del individuo es algo que no se hará a profundidad en este trabajo, pero no por eso se ignora su posibilidad teórica para complejizar el fenómeno. Me quedaré en la dialéctica de la *communitas* para explicar y comprender la manera en que el rito peregrinacional surte cierta eficacia ritual en la vitalidad existencial del sujeto de peregrinación a partir de uno de los elementos de esa eficacia que he denominado efecto terapéutico porque la peregrinación finalmente se hace con el cuerpo. Éste es el sujeto/objeto receptor de toda la cultura que se produce como resultado del movimiento que las categorías analizadas hasta aquí provocan. Pero el *flow* me ayudará a profundizar en la indagación de la *communitas*. El cuerpo es la entidad que registra la alegría o el sufrimiento suscitados en la liminalidad. Toda la ritualística aunada a sus componentes y cualidades descansa en última instancia en el cuerpo. El *peregrinus* camina con su cuerpo; tal vez aquél no sabe cómo su cuerpo lo posiciona, lo dirige o le facilita la conquista del espacio en donde se mueve. Durante el rito de paso peregrinacional tal vez ese *Homo religiosus* no sabe cómo la eficacia ritual se estructura en su cuerpo. El efecto terapéutico nos ofrece una manera de comprender este aspecto del rito de paso de la peregrinación.

CAPÍTULO II

EL EFECTO TERAPÉUTICO Y EL CUERPO

2.1 La eficacia ritual

En este apartado me interesa presentar lo que es la eficacia ritual con la intención principal de articular este concepto con el del efecto terapéutico; esto con el propósito de establecer una relación complementaria entre esos dos términos de nuestro conocimiento. Los rituales tienen una eficacia en los sujetos que los practican; legitiman creencias, normas y valores o provocan transformaciones personales, grupales y sociales.¹⁵⁰ O sea, un individuo que se somete a aquéllos experimentará uno o varios efectos sobre él y su contexto social de vida. Un ritual le provocará algo. En la historia de los humanos la aparición formal de los rituales en contextos mágicos, médicos, místicos o religiosos, la parafernalia ritualística ha tenido funciones variadas; una de éstas ha consistido en asociar el ritual, de claro ambiente religioso, con el tratamiento de enfermedades que, de claro ámbito médico, los hombres han padecido como elemento que incomoda su desenvolvimiento en la vida cotidiana. Las enfermedades son un problema vital de todos los seres humanos. Todas las sociedades las padecen en diferentes grados y niveles. En cada continente ese tipo de problema ha invadido la cotidianidad de las personas. Cada grupo de individuos ha desarrollado un conjunto de teorías, métodos y técnicas peculiares para enfrentarse a las enfermedades sean de este o aquél tipo. Algunos emplean más tiempo que otros para tratarlas; pero es un hecho que los distintos grupos humanos manifiestan o han expresado una preocupación por eso. Unos más, otros menos. Así, por ejemplo, en tiempos pasados etnias como los navajos empleaban hasta la tercera parte de su tiempo en la elaboración de detalladas ceremonias religiosas, muchas de ellas relacionadas con la enfermedad.¹⁵¹

En otros grupos tales padecimientos, sus tratamientos, sus múltiples curaciones y sus prevenciones han sido muy importantes en las prácticas religiosas de grupos étnicos como los

¹⁵⁰ Cfr. Silvia Citro. “La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos” en *ILHA*, Universidad de Buenos Aires, V. 13, No. 1, enero-junio, 2011, p. 63.

¹⁵¹ Erwin H. Ackerknecht. *Medicina y antropología social*. Akal: Madrid, 1971, p. 20.

kuna, chiricahua-apaches, cheroquis, pimas y manos de Liberia. Para los indios "Pit Rivers" (sic) del noreste de California la enfermedad era la principal preocupación; después del sexo, los yavapei mostraban un interés semejante. Otros pueblos como los tonga dedicaban menos tiempo en tal faena; pero otros hombres como los iatmul, el cheyene o los dahomey se preocupaban menos que todos los anteriores.¹⁵² Así pues, ¿para qué dedicar tiempo considerable a la elaboración de rituales en contextos médicos?, ¿por qué los galenos de estos y de otros pueblos no prescindían de los rituales para los tratamientos de enfermedades y restringían su tiempo al combate directo del mal?, ¿por qué esos diferentes grupos étnicos dedicaban tiempos considerables a la elaboración de rituales para la búsqueda de tratamientos de esos males?, ¿qué tenían los rituales para que los hombres los usaran como métodos frecuentes de tratamiento? Dice Ackerknecht: "Podrá ser insignificante el efecto puramente curativo de determinados ritos, pero se mantienen porque satisfacen importantes funciones sociales".¹⁵³ Un ritual que se practica en una determinada sociedad, sea eficaz o no en los fines que se pretende utilizar cumple con otras funciones extras¹⁵⁴ además de las que se le atribuyen como las principales. Si bien el sentido de un ritual puede ser estrictamente religioso, ello no descarta que ejerza cierta eficacia en ámbitos no religiosos. Todo depende sobre cómo se practique el ritual, dónde, los participantes y los elementos usados.

Claude Lévi-Strauss utilizó el concepto de eficacia simbólica¹⁵⁵ para explicar la manera en que una técnica shamánica de los indios kuna panameños asistía casos de partos difíciles. Éstos podían representar dificultades serias para las mujeres que se encontraban con

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Ibidem* p. 22.

¹⁵⁴ Por ejemplo, los rituales que los wirraritari practican en la actualidad tienen en su cultura una amplia gama de funciones (sociales, pedagógicas, místicas, cosmológicas, psicológicas), *Cfr.* Omar Fernando Alonso Vázquez. "La función psicoterapéutica de la tradición Huichola. Una propuesta de aproximación desde lo psicológico" en Arreguín Arreguín, Isaura (Coord.). *Diversidad cultural en las cuestiones psicológicas*. (En línea), consultado el 15 de septiembre de 2012. Disponible en: <http://www.eumed.net/libros/2012a/1164/indice.htm>, p. 21.

¹⁵⁵ La exposición de todos los detalles de este concepto en el ritual de los kuna de Panamá se puede leer a profundidad en Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural*. Paidós: Buenos Aires, 1995, pp. 211-227. Por otro lado, si se desea profundizar en esta categoría recomiendo leer detalladamente un artículo crítico sobre la cuestión en donde se diferencian muy bien las categorías que componen e integran ese concepto como bien pueden ser las nociones de signo y símbolo, significado y sentido, eficacia semiótica y eficacia simbólica, así como la elaboración de una valoración detallada en suficiencia de la función simbólica de los mitos, *Vid* Jesús González Requena. "La eficacia simbólica" en *Trama & Fondo: Lectura y Teoría del Texto*, Universidad Complutense de Madrid, No. 26, Madrid, 2009, pp. 7-30. En este trabajo no profundizaré en las categorías que componen la eficacia simbólica porque me desviaría bastante en los objetivos que persigo.

problemas durante los momentos previos o durante el parto. Cuando el caso tiene extrema agudeza, a pedido de la partera, el shamán (*nele*¹⁵⁶) ejecuta un ritual especial que consiste en la emisión de ciertas imágenes sagradas a modo de narrativas. Éstas, conocidas como *nuchu*, obran y actúan en favor del shamán como asistentes; son conducidos por aquél hasta la mansión de Muu, entidad responsable de la formación del feto en el vientre materno en la cultura kuna.¹⁵⁷ Muu se ha adelantado a sus funciones y capacidades al apoderarse del *purba* o “alma” de la futura madre. El shamán canta una serie de narrativas mitológicas con la intención de buscar el *purba* perdido. Durante la búsqueda el shamán superará grandes obstáculos y librará una batalla simbólica entre él y sus asistentes protectores contra Muu y sus hijas. El shamán y sus auxiliares usan unos sombreros mágicos para librar su lucha en un torneo muy largo; Muu y sus hijas no los pueden soportar y sucumben.¹⁵⁸

Por esa derrota, Muu libera el *purba* de la enferma, el parto ocurre y el canto ritual del shamán anuncia precauciones para que Muu no persiga a los visitantes. Esta lucha simbólica no es contra Muu, más bien, de modo opuesto, se ejecuta para frenar sus abusos; Muu es indispensable para la procreación y, por lo tanto, las relaciones se hacen amistosas otra vez esperando reencontrarse en la posteridad.¹⁵⁹ La presentación del ritual kuna que nos hace Lévi-Strauss es sorprendente por el simbolismo que contiene. Literalmente Mu-Igala, la ruta y camino de Muu, así como su morada y mansión, no solamente son mitos que tienen una correspondencia anatómica real con la parturienta, sino también son la vagina y el útero de la embarazada.¹⁶⁰ El shamán y los *nuchu* realizan su combate victorioso ahí y la exploran. La vagina es el camino ensangrentado y oscuro de la mujer que dará a luz. El útero es la residencia de Muu, el lugar donde ella tiene su mansión y donde habita. De todo esto Lévi-Strauss dice que la intervención del shamán es psicológica, semejante casi en su totalidad al psicoanálisis¹⁶¹ porque para nada el shamán toca el cuerpo de la enferma ni se le administra ningún remedio directo. Lo que sí ocurre es localizar anatómicamente la patología y cantar la

¹⁵⁶ Los tipos de médico kuna son *nele*, *inatuledi* y *absogedi*. El poder del *nele* es sobrenatural, clarividente e innato, Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural. Op. cit.* p. 212.

¹⁵⁷ *Ibidem* p. 214.

¹⁵⁸ *Ibidem* p. 220.

¹⁵⁹ *Ibidem* pp. 211-214.

¹⁶⁰ *Ibidem* p. 213.

¹⁶¹ *Ibidem* pp. 222-227.

narrativa mitológica, teniendo una “manipulación psicológica” del órgano enfermo esperando la “cura” (sic) de la parturienta.

En la narrativa del mito cantada por el shamán, éste se enfrenta durante su viaje de lucha a monstruos y animales feroces; éstos representan simbólicamente a los dolores personificados por el canto con la intención de significárselos, nombrárselos, presentárselos y descubrirse los a la enferma bajo una forma aprehensible consciente o inconscientemente para ella.¹⁶² Lévi-Strauss matiza el éxito de la intervención shamánica al decir que cuando la enferma comprende su condición hace algo más por ella y se cura.¹⁶³ Los símbolos del mito desbloquean el proceso fisiológico, organizan la anatomía y se vuelven efectivos en el cuerpo. De ahí que la intervención del shamán sea psicológica, no médico; pero algo tiene de esto último porque “cura” los dolores de la mujer que tendrá el parto.¹⁶⁴ Esto no es metafórico, es corporal porque su efecto logrará el parto, se hace experiencia en/para/sobre el cuerpo. Se pasa del mismo modo del universo físico al fisiológico; y del mundo exterior al cuerpo interior con la técnica refinada del shamán.¹⁶⁵ La parturienta, crea o no en los monstruos, almas y animales feroces, simplemente tendrá que comprender la fatalidad de los dolores que tendrá; la narrativa mitológica y sus símbolos es cantada por parte del shamán sencillamente para que ella entienda lo inevitable y lo fatal para que los acepte.¹⁶⁶ La función del ritual shamánico aminora fisiológicamente los dolores, los hace aceptables y hasta deseables porque la paciente se convence del significado del parto y se facilita su proceso.

La aceptación por parte de la paciente de su suerte y lo que el ritual deja en ella a través del mito narrado es la eficacia ritual, nombrada por Lévi-Strauss como simbólica. La define de la siguiente manera: “La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta ‘propiedad inductora’ que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes

¹⁶² *Ibidem* p. 219.

¹⁶³ *Ibidem* p. 221.

¹⁶⁴ *Ibidem* p. 216.

¹⁶⁵ *Ibidem* p. 217.

¹⁶⁶ Jesús González Requena, *Op. cit.* pp. 8-9.

niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo”.¹⁶⁷ La “propiedad inductora” es lo esencial de la eficacia ritual; los diferentes niveles en los que puede inducir demandan distintos marcos de análisis. Mi interés, en el afán de hablar del efecto terapéutico como una categoría que me ayude a comprender la forma en que la eficacia ritual permite al sujeto establecer relaciones con las estructuras sociales en las que vive, me lleva a profundizar solamente en el análisis y reflexión de los procesos orgánicos desarrollados principalmente en el cuerpo.

Sobre todo mis observaciones en las prácticas rituales, técnicas corporales y experiencias en el cuerpo, no se ubican en el aspecto lingüístico, más bien están en lo que Csordas denomina lo pre-lingüístico. Esto, desde el cuerpo, puede facilitar la comprensión del lenguaje. Más adelante se expone esto con más profundidad y detalle. Por eso no profundizaré en los aspectos del lenguaje¹⁶⁸ que intervienen en la eficacia simbólica; pero, por tal motivo, no quiero decir que no sea importante; lo es en suficiencia. Por eso recomendé al lector, si tiene interés, el artículo *La eficacia simbólica* de Jesús González Requena. Se puede notar en la definición levistraussiana el abandono de la dualidad entre estructuras diferentes y el matiz y cobijo de una unidad en sentido figurado e imaginario entre estructuras distintas.

Ahora bien, quiero decir lo que la eficacia ritual no es; aquélla no se reduce a lo que el mito, entendido como una palabra que se dice, podría suscitar en el que lo escucha, sea el shamán (médico) y la parturienta (paciente). Esto es más complejo. Si un sujeto enfermo corporalmente está frente a un médico y éste le solicita a aquél que le señale con exactitud el punto o lugar de su cuerpo en donde padece el dolor, la patología o la enfermedad, ¿realmente el enfermo se encuentra en condiciones para señalar tal localización con precisión?, ¿se puede lograr ese acometido sin margen de error? Supongamos que el sujeto enfermo hace un esfuerzo cabal por recurrir al lenguaje de las palabras para intentar señalar la localización del

¹⁶⁷ Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural. Op. cit.* p. 225. Lo que el shamán hace es curar las enfermedades en un contexto de parafernalia transcultural cuya transferencia o sugestión identifica al shamán con el paciente y los integrantes de la sociedad que los incluye, *Cfr.* Francisco de la Peña, Francisco. “Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis” en *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, Vol. 7, Núm. 18, enero-abril, 2000, pp. 2-3.

¹⁶⁸ El énfasis del lenguaje en los rituales se puede profundizar en Pierre Bourdieu. *¿Qué significa hablar?* Akal: Madrid, 2001, pp. 65-77.

mal que le aqueja. Los intereses del médico para comenzar con el diagnóstico podrían ser precisar el lugar del mal en el cuerpo de su paciente, saber qué víscera le duele al paciente, cómo es ese dolor, etcétera. Tal empresa no se podría completar, ayudar o auxiliar sin recurrir al lenguaje y todas sus propiedades comunicativas en mayor o menor escala.

Pero por lo mismo, todas las deficiencias, problemas y argucias también pueden ser un obstáculo en la empresa médica en mayor o menor escala tanto en el objetivo que pretende el paciente como el médico que pretende tratarlo. Esto en los rituales se colapsa; esas contradicciones y complejidades se solucionan mediante estrategias y acciones poco conocidas o comprendidas. Sus virtudes y debilidades son atributivas a la terapéutica médica se quiera o no. Digo esto porque ésta tiene que recurrir tal vez a lo que se considere la comunicación menos dificultosa; es decir, sería necesario auxiliarse de lo más eficaz para completar la terapéutica que, en este planteo que hago, sería la comunicación que se intenta con el lenguaje oral, o sea, recurrir en última instancia a sonidos con significado y significante además de todas las técnicas y métodos propios de la ciencia médica; pero también se recurre de un modo directo a cierta confianza en lo que el otro intenta transmitir con sus palabras; ahí radica la eficacia de cualquier rito, incluidos el de la relación del médico con el paciente en la terapéutica médica, los rituales, la psicoterapia o las entrevistas etnográficas. De lo contrario, ¿qué sentido tiene la terapéutica médica sin la confianza supuesta entre las palabras que emite el paciente y la manera en que el médico las recibe en todos los significados y significantes que están en juego?

Desde este ángulo, preguntas tan aparentemente sencillas por parte del médico como ¿dónde le duele?, ¿cómo es el dolor?, ¿le duele el hígado, o el corazón?, ¿qué le duele exactamente?, ¿puede describir ese dolor?, etcétera, en consecuencia, se transforman en complejos cuestionamientos que no se resuelven ni por el sentido común y, sostengo y afirmo, ni por la terapéutica médica, ni mucho menos por el diagnóstico, ni por la filosofía del lenguaje, ni con la semántica. Pero, ¿por qué? Porque esas preguntas de apariencia sencilla se agudizan, son ambiguas y no sabemos en realidad sus inicios, sus límites o sus alcances. Antes de pensar y reflexionar en esto, tanto el médico como el paciente se adelantan y dan como preestablecida la eficacia del rito del lenguaje que logra comunicar algo. En otras palabras,

siempre presuponen que en realidad se comunican eficazmente. ¿Qué comunican? Nada. Se guían con sus presupuestos. Para no extenderme, solamente ofrezco algunas de esas presuposiciones. Tomo la pregunta que escribí antes: "¿dónde le duele?". Podría haber muchas respuestas; y cada una se hace ambigua hasta el cansancio y lo absurdo porque éste se extiende al parecer sin fin como que el paciente con su mano derecha la ponga con todos sus dedos extendidos a la altura del ombligo y diga aquí me duele exactamente.

Si se exige más precisión, el "aquí" se puede ubicar como la causa del caos venidero; se puede referir tanto al ombligo, a la piel, a los intestinos, al hígado, a más ambigüedades como por dentro, por afuera, más abajo, más arriba, poquito más allá, abajito del intestino, etcétera. El paciente que incurre en ese vocabulario no tiene una capacidad de precisión porque no puede transformar ese "aquí", por ejemplo, en milímetros o centímetros que reflejen un conocimiento preciso de localización de cada víscera y de cada una de las partes del cuerpo, así como de toda la geografía corporal. Y si eso fuese posible, ¿cómo superar las nuevas ambigüedades que surgirían con más detalles como que si el paciente en realidad conoce cada parte de su cuerpo o si él en realidad pueda hacer una descripción cabal de las propias experiencias de sus mismas vísceras? Si el "aquí" es el hígado, ¿puede en realidad el paciente describir la experiencia propia de su hígado?, ¿se puede inducir que todos los hígados humanos están en la misma posición, que son del mismo tamaño, funcionan de la misma manera, se enferman de lo mismo en todas las circunstancias posibles y que son iguales con exactitud?, ¿un hígado de niño está localizado en la misma parte y es del mismo tamaño que el de un adulto o el de una mujer embarazada?

Decir y afirmar que yo puedo describir la propia experiencia de mi cerebro, de mi corazón, de mi riñón, de mi intestino, de mi sistema circulatorio, etcétera, es apelar a las presuposiciones; nadie tiene un conocimiento cabal; se confía más bien en la eficacia ritual de las palabras. Cuando sostengo que me conozco a mí mismo, ¿en realidad poseo un conocimiento de mi realidad (sea del tipo que se quiera)? No se dice nada. Peor es el resultado cuando alguien recurre a la experiencia personal de cierto tipo de vivencia para presuponer que, como yo ya tuve, sentí o viví tal o cual sensación en la vida, recorro a eso para decirle a otro que más o menos experimentó lo mismo y me atrevo a sugerirle que haga tal o cual

acción para que mejore su vida argumentándole que yo ya sé lo que le sucederá porque ya conocí tal situación; o peor cuando yo digo que conozco a otro. Si soy incapaz de describir la propia experiencia de mi sistema circulatorio, ¿por qué me atrevo a decir que conozco a fulano o a sultano porque presupongo que ellos tuvieron una experiencia parecida a la mía? Si ni siquiera me conozco a mí mismo, por qué me atrevo a decir que conozco perfectamente a otro. Sugerirlo inclusive, además de ocioso y aventurado, puede resultar ofensivo. Así pues, a partir de este ejemplo que presento, de momento puedo afirmar que la eficacia ritual no es lo que las palabras comunican sino, por el contrario, lo que provocan; pero ellas no lo hacen, más bien, lo realiza el cuerpo. En otros términos, las palabras simplemente lo que hacen es dar la orden para que el cuerpo lo haga; esa es la homología. Asimismo, esta exposición es un argumento a favor de lo pre-objetivo.

En el caso del ritual kuna, Lévi-Strauss hace un análisis estructural que consiste en explicar cómo el rol del shamán, estudiado a profundidad por el antropólogo de origen belga, consiste en mitigar y disminuir los dolores del parto de una mujer con dificultades para realizarlo con la intención de que se acepte su ejecución sin más. Es decir, lo que ocurre a la mujer queda como resultado final en su cuerpo. La particularidad de ese papel de la intervención shamánica, según mi interpretación, consiste en curar los dolores sin intervención médica o física; se cura por medio de un relato mítico sobre cómo el alma del niño fue capturada por unos espíritus y la partera tiene que colaborar con el shamán para liberarlo. Eso remite a la idea de Lévi-Strauss sobre la ciencia salvaje y la puesta en estructura en este caso del sentido del ritual en el parto. Pero quiero resaltar una vez más que la palabra no es la que cura; el cuerpo es el que genera las condiciones para eso y lo hace. Las palabras no hacen eso. Como estructuralista Lévi-Strauss piensa que existe una estructura mental universal e inconsciente que afecta a todos los seres humanos de diferentes culturas. Ahora bien, la estructura más elaborada de los humanos es la ciencia; pero ésta no ha sido la misma en los individuos.

Por un lado se tiene a la ciencia salvaje como una manera distinta de operar en relación a la ciencia positiva. El primer tipo de ciencia es usado principalmente por los que muchos como Lévi-Strauss y otros llamaron pueblos primitivos; es decir, grupos de humanos no

occidentales en su mayoría. El segundo tipo de ciencia es la que el hombre moderno, principalmente occidental, ha desarrollado a partir de la influencia de la filosofía positivista para hacer investigación sobre la naturaleza y la cultura. La ciencia salvaje, dice Lévi-Strauss, funciona como una lógica de *bricolage*¹⁶⁹. En síntesis, éste consiste en unir acontecimientos para formar estructuras de explicación y eso nos remite a la idea de ordenar el caos sensible que es la naturaleza que nos rodea, afirma Lévi-Strauss.¹⁷⁰ Ante esto, se pregunta Lévi-Strauss, ¿qué hace el ser humano en todas las partes del mundo para explicarse ese desorden? Con sus esfuerzos se ha hecho conciencia positiva, es decir, la ciencia moderna; con la ciencia salvaje, por otro lado, también se dan explicaciones para intentar ordenar el caos sensible. Ambos modos de explicación llegan a lo mismo por vías diferentes. Así, con estas referencias a las principales estructuras de comprensión, ¿por qué el shamán puede curar los dolores de la mujer que tiene problemas en el parto?, ¿por qué el mito puede curar?

Se producen efectos físicos durante el ritual porque las referencias corporales y míticas son estructuras homólogas que pueden interferir entre sí, ya que hay un mensaje circulando entre ambas. El mito y su eficacia simbólica, en el ritual kuna, induce como a la manera de una orden imperativa al cuerpo para que éste al menos sea el que se transforme con sus respectivas consecuencias. El mito otorga o pone en estructura el dolor del parto para que encuentre una vía o una salida mítica para esos padecimientos. A través del símbolo se logra una cura. La puesta en estructura se ubica en dos vías diferentes. En la primera se parte de una dolencia física; el especialista (médico) realiza una manipulación física y obtiene con esto la cura. En la segunda vía se parte de una dolencia psíquica; el especialista (psicoanalista, psicólogo, psicoterapeuta) recurre a una manipulación psíquica y de ese modo provoca la cura del paciente. El shamán no está en ninguna de esas dos vías por separado; más bien está en las dos a la vez en el caso del ritual kuna. El shamán parte de su afán por combatir una dolencia física, recurre a la manipulación psíquica y obtiene la cura.

¹⁶⁹ Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica: Santafé de Bogotá, 1964, pp. 35-37 y 50-55.

¹⁷⁰ *Ibidem* pp. 25, 28, 30 y 33.

En la ciencia salvaje el símbolo se vuelve enfermedad; hay relación entre símbolo (Muu, el significante) y la cosa simbolizada¹⁷¹ (el dolor, el significado); en la ciencia positiva la enfermedad es la que ocasiona el dolor. La relación es de causalidad. Una enfermedad provoca dolor y se llega a la cura mediante la intervención directa y efectiva del especialista médico; el símbolo se transforma en enfermedad. Se tiene pues que la intervención del shamán parte de una dolencia física de la parturienta, pero nunca la manipula físicamente, más bien lo hace psíquicamente y obtiene la cura de otro modo.¹⁷² Afirma Lévi-Strauss: "En la cura de la esquizofrenia, el médico cumple las operaciones y el enfermo produce su mito; en la cura shamanística, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones".¹⁷³ Pero a todo esto habría que agregar que las operaciones que el enfermo hace en el caso de la cura shamánica las realiza con su cuerpo. Sin éste el proceso no se sigue en su localización.

Conviene aclarar que los elementos de la estructura no logran sus resultados en la eficacia ritual por las posibles relaciones intrínsecas existentes. A este respecto Lévi-Strauss escribió: "Entendemos por esto que el poder traumatizante de una situación cualquiera no puede resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el molde de una estructura preexistente".¹⁷⁴ La mera existencia de un acontecimiento puede desencadenar una serie de eficacias tal vez en muchos sentidos y direcciones; eso no podríamos explicárnoslo de modo causal como tradicionalmente se haría en la ciencia positiva. Pienso en lo que podría provocar, para ejemplificar esta idea, una fotografía ficticia de un monstruo expuesta a un niño criado en una familia extremadamente conservadora y moralista que practica la religión luterana en comparación a un niño acostumbrado a mirar videos con esos seres monstruosos. Podría provocar miedo o pánico a uno y al otro no. Un acontecimiento específico como el estudiado en el caso de los kuna hasta aquí, nos ha permitido ver que los mitos (Muu, el símbolo) usados de modo mágico surten cierta eficacia ritual rastreada en el cuerpo de la parturienta. Ésta, desde luego, termina por aceptar la situación; su estructura afectiva ayuda en grados distintos a

¹⁷¹ Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural. Op. cit.* p. 221.

¹⁷² *Ibidem* p. 216.

¹⁷³ *Ibidem* p. 224.

¹⁷⁴ *Ibidem* p. 225.

la aceptación. El símbolo es recibido por el cuerpo y éste actúa. ¿Por qué sucede así? Porque toda la parafernalia shamanística hecha, dirigida y realizada por el shamán pone en relación los distintos contextos vitales del sujeto ritual en un solo instante; el shamán tiene la capacidad de conectar y juntar situaciones, vivencias y experiencias pasadas y presentes que repulsan al sujeto de rito. El shamán es como un medio que conecta al paciente con los Dioses. Vemos ahora pues cómo es que el símbolo logra la corporización.

En este caso el mito es un símbolo que en última instancia, cuando se presenta por parte del shamán como una historia narrada, es palabra; tiene la capacidad de inducir, es decir, de provocar, de cambiar. La palabra tiene un poder de transformación al momento de ser enunciada.¹⁷⁵ No en pocas ocasiones ella denota compromiso u honra. Pero esos significados están ligados a un contexto que permite deducir la relación entre la expresión lingüística y la pragmática de las acciones en que se encuentran inmersas porque surge en aglomeraciones de hombres. Por eso la eficacia ritual demanda de la comprensión de las diferentes formas de narrativa, su uso y relación con el contexto social. En ese sentido, la eficacia mágica o cualquier otra radica en la creencia de que el poder está en las palabras y que a través de éste deviene efectivo porque son pronunciadas en el contexto y acción adecuados. En el caso de la narrativa de las fórmulas mágicas, cuando son pronunciadas designan acciones virtuales, es decir, maniobras no realizadas aún pero que pueden llegar a ser. A eso se le denomina acto performativo; éste se hace eficiente con un verbo performativo que transforma la narrativa en acto mágico, en acción, en realidad social.¹⁷⁶ Se crean acciones con palabras.¹⁷⁷

El ritual kuna planteado ilustra muy bien esta transición de la palabra-símbolo a la acción que se corporiza. Esto es importante porque se puede notar una especie de didáctica de los ritos en sus respectivos contextos. Y al tener un carácter más público que privado, por eso es que afirmo que en los ritos la eficacia ritual es una manera de poner al sujeto que se somete a ellos a los pies de la estructura; simplemente falta el empujón final: el efecto terapéutico.

¹⁷⁵ Joana Bahia. "El peso de las palabras. La importancia de la narrativa mágica en la construcción de la identidad étnica y social de los pomeranos" en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Diciembre, No. 18, 2003, p. 138.

¹⁷⁶ *Ibidem* pp. 149-151 y 156.

¹⁷⁷ Cfr. John L. Austin. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós: Barcelona, 1982, pp. 41-52.

Afirma Joana Bahia: "... los actos mágicos que componen los ritos de pasaje son elementos de comunicación social, pues colocan en circulación las categorías del pensamiento colectivo".¹⁷⁸ Cada uno de esos "actos mágicos", como diría Lévi-Strauss, tiene propiedades de inducir y promover acontecimientos hacia la estructura social en que se ejecuta el ritual; en otras palabras se objetiva, se hace realidad social. Este proceso genera un camino ineludible para los participantes del rito público.

En el caso del ritual, éste se enmarca a sí mismo como rito de manera objetiva con intenciones¹⁷⁹, propósitos, elementos de cultura material, actores, símbolos, signos, música y demás elementos. Dice Terence D. Turner: "El atributo distintivo de la acción ritual es que se objetiva de un modo que intenta producir efecto más allá del limitado marco de la acción ritual como tal".¹⁸⁰ El efecto que se pretende lograr en los rituales siempre es con movimientos del cuerpo, señas, construcción de símbolos rituales, canto y recitación de fórmulas verbales, danza y movimiento de acciones de muchas personas. Agrega nuestra autora: "También conlleva la proyección implícita o explícita de la eficacia de la propia actuación en el marco de la actividad ritual más allá de ese marco para producir un cierto efecto sobre el mundo, los actores rituales o ambos".¹⁸¹ Lo anterior sugiere que la eficacia del ritual no se circunscribe exclusivamente al marco en que el ritual se produce y actúa sino, al contrario, traspasa límites y fronteras establecidos o no reconocidos en el espacio y el tiempo sin que los actores puedan hacer algo por controlar la influencia y expansión de la eficacia ritual en ese marco de acción, en el caso de que se lo propusieran.

La acción del ritual tiene, en consecuencia, carácter de meta-acción. Se enmarca a sí mismo como acto ritual; es objeto de su propia actuación. El acto deviene en su propio objeto. Esto forma parte de la objetivación ritual. Pero además de la meta-acción, la objetivación

¹⁷⁸ Joana Bahia. *Op. cit.* p. 158.

¹⁷⁹ Omar Fernando Alonso Vázquez señala que la eficacia de los rituales depende también de la manera en que se entra a ellos; las expectativas, los objetivos, el conocimiento, las capacidades y la manera en que afectivamente alguien se relaciona con el rito o cómo se adquiere un compromiso hacia él son algunos elementos importantes para que se realice objetivamente la eficacia, *Cfr.* Omar Fernando Alonso Vázquez. "La función psicoterapéutica de la tradición...". *Op. cit.* p. 33.

¹⁸⁰ Terence S. Turner. "Tropos, marcos de referencia y poderes" en *Revista de Antropología Social*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Año/Vol. 15, 2006, p. 308.

¹⁸¹ *Idem.*

ritual incluye un carácter de la acción objetivada en el sentido de decir que cuando el lenguaje expresa algo, en consecuencia, crea al mundo mediante su objetivación. El ritual se pone como fuerza creadora de objetivación; crea el mundo o al menos intenta hacerlo.¹⁸² En la objetivación ritual es importante la manera en que ciertas construcciones simbólicas pueden fungir como entidades transmisoras de fuerza sea del marco de referencia interna con la acción ritual hacia lo externo y viceversa. El empleo de símbolos como tropos¹⁸³ determina la manera en que el efecto del ritual puede tomar forma en las relaciones entre marcos.¹⁸⁴ Así, Terence S. Turner enfatiza que: "Desde esta perspectiva, este juego de marcos, facilitado por el pivotamiento de símbolos y el juego de tropos, es el principal mecanismo mediante el que el poder, generado por la proyección reflexiva de la eficacia de la acción ritual dentro del marco ritual, se proyecta más allá de ese marco".¹⁸⁵ ¿Hasta dónde se expresa ese poder de la eficacia ritual? Es difícil saberlo con precisión.

Más adelante veremos que con la categoría del efecto terapéutico y con la del *flow* se podrá tener una idea hipotética de los alcances de la eficacia ritual en las estructuras sociales. Una comprensión completa de los aspectos trópicos de la interacción tiene que incluir el análisis de la interdependencia de tropos y marcos; así el brinco o cambio de los aspectos trópicos de representaciones sincrónicas hacia los procesos diacrónicos cambian el carácter trópico en respuesta a cambios en el enmarque. Para concluir este apartado me interesa ofrecer en breve la manera en que Victor Turner estudió la eficacia ritual desde los símbolos en la cultura ndembu. El planteamiento de la eficacia simbólica de Lévi-Strauss así como las advertencias, claridades y sugerencias de Terence S. Turner sobre los tropos y marcos son más visibles en el planteo turneriano. De manera parecida pero con matices privativos, Victor

¹⁸² *Ibidem* p. 309.

¹⁸³ El tropo es una figura del lenguaje que consiste en usar una palabra o frase en un sentido diferente al uso ordinario. El tropo usa algún aspecto en donde un término, frase o idea parece otra cosa que no está relacionada con él, con el propósito de poner en primer plano el aspecto relacional. Es decir, el tropo es una meta-afirmación de los dos términos que componen la relación trópica con la intención de que la indicación lanzada diga cómo algo se tiene que interpretar, *Ibidem* p. 306.

¹⁸⁴ *Ibidem* p. 310. Un marco es una categoría esquemática que contiene la indicación de cómo se tienen que interpretar las declaraciones o las actividades. En ciertos casos las interpretaciones son deliberadas y discrepantes con el modo de actividad en cuestión que se enmarca e interpreta cotidianamente. Tales esquemas de enmarque indicarán que el receptor tiene que entender algo diferente a lo que los objetos o actos darían a entender normalmente, *Ibidem* pp. 306-307.

¹⁸⁵ *Ibidem* p. 312.

Turner al estudiar la eficacia ritual en otros contextos con ritos de curación especializados que, a mi parecer, son más complejos que el ritual kuna estudiado por Lévi-Strauss, llegó más o menos a las mismas conclusiones. En el ambiente sociocultural de los rituales ndembu, Victor Turner, por su parte, sostiene que un ritual podría ser entendido como un pentagrama musical en donde los símbolos serían las notas que se le insertan¹⁸⁶; el ritual se configura con una serie de símbolos. Éste es la unidad mínima con estructura específica en el ritual ndembu.

El símbolo posee la propiedad de conectar lo desconocido con lo conocido. El sentido del símbolo (*chinjikijilu*) consiste en hacer una especie de marca con la corteza de los árboles que son arrancados con un hacha y que se rompen y doblan sobre el camino que conecta lo desconocido de la selva con los caminos conocidos. En ese orden de ideas, el símbolo es una marca, un rastro.¹⁸⁷ La intención central de los procesos de simbolización consiste en "hacer visibles, audibles, tangibles, creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos".¹⁸⁸ El planteo turneriano sugiere una apreciación polisémica sobre los símbolos. Esto tal vez por su interés en complejizar lo que para muchos posiblemente no demande atenciones especiales para la comprensión de la cultura desde ámbitos religiosos, mágicos y psicológicos en las prácticas rituales. A partir de los símbolos los análisis turnerianos pasan a otro nivel de complejidad en el entendimiento de la eficacia ritual al establecer una relación entre ritual, enfermedad y cuerpo. Aunque Victor Turner no lo dice con esas palabras, sus trabajos sobre los rituales de curación son un testimonio vivo sobre la manera en que la eficacia ritual es un hecho. Sostengo que tanto el trabajo de Lévi-Strauss como el de Victor Turner solamente nos permiten comprender la eficacia ritual desde el punto de vista de esa relación. No dicen cómo esa relación conecta al sujeto ritual con la estructura social.

Desde el ritual se tiene una estructura definida sobre los métodos de intervención, la parafernalia y sus componentes; por otro lado, la enfermedad también es un objeto bien detectado; además se tiene un conocimiento sobre su impacto en el cuerpo del paciente que se

¹⁸⁶ Victor W. Turner. *La selva de los símbolos*. Op. cit. p. 53.

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *Ibidem* p. 55.

somete al ritual. El poder del símbolo se corporiza de modos peculiares. En consecuencia, las relaciones con las estructuras de dominio sociopolítico y religioso generan ambientes deseables. También las relaciones se multiplican por todos lados y los símbolos están para auxiliar en eso. En la concepción turneriana sobre los símbolos, éstos tienen tres niveles o campos de sentido. El primero está a un nivel de interpretación indígena en dos maneras; por un lado está la forma esotérica consistente en la exégesis de especialistas indígenas que se logra con su interrogación directa; por otro lado está la interpretación exotérica que se obtiene por los simples fieles. El segundo nivel es el sentido operacional que consiste en la confrontación entre lo que se dice (significado) y lo que se hace (uso). El tercer nivel se refiere al sentido posicional de un símbolo que se deriva de su relación con otros símbolos.¹⁸⁹ Este planteamiento sugiere una puesta en escena de sentidos encontrados en los tres niveles que son clave para entender a la eficacia ritual.

Dice Turner: "No debe olvidarse que los símbolos rituales no son meros signos que representen cosas conocidas: los ndembu sienten que poseen eficacia ritual, que están cargados con fuerza que brota de fuentes desconocidas, y que son capaces de actuar sobre las personas y sobre los grupos que entran en contacto con ellos, induciéndoles a que se orienten en la dirección deseada o simplemente haciéndoles mejores".¹⁹⁰ Aquí es más claro el alcance del poder del símbolo al ofrecerse como algo oculto cuya realidad ontológica no puede ignorarse; es un ser embestido de "fuerza" cuyos orígenes no se conocen, pero que, de menos, su expresión es sobre los hombres. Aunque no haya un dominio epistémico sobre el símbolo, no se duda de su poder porque es real. Cada uno obtendrá algo de la misma forma que el grupo en donde se practicase el rito. El tropo cumplirá su función siempre y cuando existan ciertos marcos de referencia que otorguen determinados beneficios mínimamente reconocidos o deseados por los personajes que experimenten los rituales. Pero eso solamente queda para la conciencia de cada uno. Solo el individuo podría tener la posibilidad de aproximarse a su circunstancia.

¹⁸⁹ *Ibidem* p. 56.

¹⁹⁰ *Ibidem* pp. 59-60.

En un trabajo de la década de los sesentas Victor Turner estudió una gran cantidad de rituales de curación ndembu¹⁹¹ en donde la eficacia ritual de los mismos, según él, era idéntica entre los ritos religiosos y los conceptos morales que gobernaban a los ndembu. Toda la parafernalia del ritual de curación es semejante al ritual kuna. La eficacia ritual también; la diferencia radica en que en el ritual ndembu no es un shamán el que ejecuta el proceso. Quien lo realiza es un médico-shamán que se auxilia de otro semejante a él y de un músico; esa actividad fusiona tanto la terapéutica médica como la parafernalia shamánica. En otros casos es únicamente el médico-shamán y su ayudante; también hay ritos en donde solamente hay un médico-shamán. Dependiendo de la enfermedad es el tipo de ritual que se practica. Generalmente el ritual es público; de modo general el médico-shamán principal comienza el rito desde que acude a recolectar las medicinas al bosque; el otro médico le ayuda y el músico entona cantos con música ritual. Cada movimiento es simbólico; la forma de llevar la canasta en donde se depositan las plantas y la posición de las manos están fuertemente simbolizadas. Los movimientos del cuerpo y los recorridos tienen el mismo sentido de simbolismo.¹⁹² El médico-shamán principal conoce las propiedades farmacológicas y mágicas de las plantas. Aprovecha todo su conocimiento para construir los símbolos necesarios para lanzarlos hacia el enfermo para que éste se cure.¹⁹³

Para el caso de la tuberculosis¹⁹⁴ (*musong'u wantulu*, enfermedad del pecho), padecimiento importado por los europeos al territorio ndembu igual que la disentería, el tratamiento consiste en recurrir a los principios tradicionales farmacológicos ndembu que pueden o no estar relacionados con nociones indígenas de brujería o posesiones de espíritus. Si la tuberculosis es grave se recurre al rito llamado *tukuka*. El principal objetivo del ritual consiste en apaciguar el alma de las entidades extrañas vivientes, principalmente la de los

¹⁹¹ Literalmente son decenas de enfermedades que los ndembu intentan curar mediante rituales de curación y que Victor Turner estudió; aquéllas, en la cosmogonía ndembu, no se reducen solamente a las patologías corporales; son consideradas enfermedades padecimientos que van desde la lepra, la tuberculosis, el estómago y la esterilidad hasta la mala suerte en la caza, la desgracia, problemas de la reproducción, accidentes físicos y pérdida de la propiedad, Cfr. Victor W. Turner. *Lunda medicine and the treatment of disease*. The Rhodes-Livingstone Museum, Livingstone, 1964, p. 1.

¹⁹² El sentido de cada símbolo tiene un detalle que permite configurar el significado del ritual y, en consecuencia, define el propósito de la eficacia ritual; recomiendo profundizar estos aspectos sobre el significado de los símbolos en *Ibidem* pp. 4-5.

¹⁹³ Vid las imágenes del trabajo citado al interior del mismo.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibidem* pp. 3-4.

europeos que introdujeron la enfermedad; se cree que esas almas vuelan durante la noche y se apropian de los ndembu causándoles temblores violentos para alimentarse de sus pulmones. Para revertir la tuberculosis, de la misma manera, los ndembu especialistas en el *tukuka* también utilizan hierbas y ciertas medicinas. Incluso, algunas ocasiones los pacientes posicionan su cuerpo de tal forma frente a un pequeño santuario que alberga diferentes artefactos religiosos para recibir los rezos del médico-shamán y las medicinas.

Todos los recorridos y movimientos de los pacientes y de los médicos, así como de los rezos y palabras corresponden a una parafernalia que tiene el propósito de construir el símbolo de cierto modo para que la cura se logre y la reintegración del paciente en la vida social sea efectiva. Pero además de eso, se requiere que se aprenda, es decir, que el resultado produzca un conocimiento que sirva para vivir en un contexto de “implicaciones existenciales”.¹⁹⁵ Cuando alguien padece de la inflamación del escroto (*musong’u wampang’a*), el procedimiento es semejante a otros rituales. La particularidad de éste consiste en que el médico-shamán busca el árbol *ivung’ uvung’u* en el bosque. Se hace camino para llegar hacia él con su hacha y su azadón y le exclama ritualmente: “Preciado árbol, te recibí de otro médico. La medicina que hemos recolectado de ti tiene el poder de matar las enfermedades”.¹⁹⁶ En este caso, el médico-shamán reconoce ritualmente que adquirió el conocimiento de las propiedades curativas del árbol de otro doctor; lo que él hace es construir el símbolo en la dirección adecuada; de lo contrario, podría no funcionar el uso de la medicina en el ritual porque el paciente que la recibiría no podría actualizar el símbolo en su cuerpo de tal forma para que se realice la eficacia ritual. Por eso se le agradece al árbol; cosmológicamente los hombres ndembu están integrados también a los árboles.

Cabría agregar aquí que los ndembu no establecen diferencias ni clasifican a las cosas en naturales y no naturales como en el mundo occidental lo hemos hecho. Por eso es que el símbolo tiene poder de provocar, de inducir y de ayudar, porque se concibe a la eficacia del símbolo en el mismo plano. Si lo que se puede lograr está mediado por la parafernalia del

¹⁹⁵ *Ibidem* p. 55.

¹⁹⁶ “You, O tree, I received you from another doctor. The medicine we have collected from you here must have the power of killing the diseases” (traducción propia), *Ibidem* p. 32.

ritual, en parte es porque la aspiración del paciente es mejorar; su reintegración no es una rutina cualquiera porque llega a su nueva estructura con un conocimiento nuevo; ha habido un cambio de estado en el rito de pasaje ejecutado. ¿Cómo se reintegra a sus estructuras el sujeto de rito luego de vivir una eficacia simbólica?, ¿la eficacia simbólica es deseable siempre? Pues bien, antes de exponer la manera en que construyo el concepto del efecto terapéutico para comprender a detalle ese paso de la eficacia ritual hacia las estructuras, es necesario que se elucide el elemento en donde ocurre todo, es decir, el cuerpo, el sujeto prelingüístico de conocimiento y registro.

2.2 Sobre el cuerpo

Thomas J. Csordas desarrolla y ofrece una detallada explicación sobre la manera en que el ser humano se constituye como tal desde el punto de vista de la fenomenología cultural. Para eso, es necesario, desde su punto de vista, preguntarse sobre la forma en que la creatividad inmanente del ser humano opera de distintas maneras y en múltiples niveles y, a su vez, sobre el modo en que esa creatividad permanece y se conserva en algo que funge como la mediación entre la cultura y la percepción de ésta: el cuerpo. Ahora bien, la fenomenología cultural planteada por Csordas proporciona un conocimiento de la experiencia corporal inmediata dentro de una amplia gama de significados en donde nos encontramos y que, por lo tanto, nos ofrece un horizonte para hacer nuestra vida. Su perspectiva sobre el cuerpo es desarrollada desde el punto de vista fenomenológico, es decir, desde las cosas tal y como se nos presentan con la intención de capturar su esencia, determinar su ser y ubicar su esencia en la existencia.¹⁹⁷ El punto de inicio no consiste en considerar al cuerpo como un objeto que puede ser estudiado en relación a la cultura sino como un sujeto de cultura o como un fondo existencial de/para la cultura. Es decir, el cuerpo se concibe, desde el punto de vista fenomenológico, como un horizonte donde la cultura es y se queda, o, en otro sentido, donde se registra. Sin cuerpo simplemente no habría cultura porque no habría nada ni nadie que la concibiera. Pero es necesario, de inicio, no pensar que el cuerpo es un agente pasivo entendido y asimilado como algo de algún modo sobreentendido. Es preciso mirar lo que es, pero, ¿cómo construyó Csordas su concepción sobre el cuerpo?

El punto de partida fenomenológico de Csordas se remonta a Alfred Irving Hallowell con algunos de sus aportes como el que hizo sobre percepción (“perception”) y práctica (“practice”). La definición de Hallowell sobre la percepción refiere que el yo (“self”) es una conciencia de sí mismo, “self-awareness”, que le permite reconocerse a sí mismo como un objeto en un mundo de objetos.¹⁹⁸ Esto es elemental para el funcionamiento de la sociedad y para la formación de la personalidad humana. Hallowell reconoció al yo como

¹⁹⁷ Asier Pérez Riobello. "Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo" en *Eikasia*, Universidad de Oviedo, Año IV, No. 20, septiembre de 2008, p. 198.

¹⁹⁸ Thomas J. Csordas. "Embodiment as a paradigm for anthropology" en *Ethos*, Vol. 18, No. 1, 1990, p. 6.

autoobjetivación (“self-objectification”) que deviene en producto a partir de un modo de reflexión. El trabajo de Hallowell reconoce que si nosotros somos capaces de reconocernos como objetos para nosotros mismos, en la vida cotidiana eso ocurriría raramente porque no nos percibimos así. De algún modo nos percibimos como otra cosa. Hay una experiencia del cuerpo preobjetiva y prerreflexiva que muestra al proceso de autoobjetivación como algo anterior a la cultura en la distinción analítica entre sujeto y objeto. La anterioridad de la conciencia que se autopercibe da pie a la concepción del cuerpo como antesala de la conciencia.

Otro aporte de Hallowell reivindicado por Csordas se denomina “behavioral environment” y lo tomó de la psicología gestalt de Koffka.¹⁹⁹ El enfoque protofenomenológico de la percepción incluye no solo objetos naturales como elementos del ambiente conductual sino también objetos culturalmente reificados como seres o cosas supernaturales (“supernatural beings”) y prácticas asociadas a ellos como experiencias propias del ambiente que serán percibidas. Esto es posible porque desde la fenomenología cultural de Csordas, la experiencia es entendida como el terreno existencial de lo sagrado y la cultura; ahí es posible establecer una conexión con valor para el sujeto de la experiencia porque, además, Csordas define al yo como un proceso de orientación.²⁰⁰ Ahora bien, lo previo adquiere una realidad para el cuerpo del sujeto que se somete a un ritual porque Csordas establece una relación entre la fenomenología cultural y la semiótica para darle sentido a esto.²⁰¹ Durante un ritual de sanación los elementos que lo constituyen forman redes de significado que tienen existencia corporal; aquí lo sagrado se hace realidad. Para el sujeto sanado, eso es real y aparece en el mundo como un yo sagrado.²⁰²

Lo anterior permite establecer vínculos entre la conducta y el mundo objetivo, procesos de percepción, limitaciones sociales y significados culturales. El punto central de Hallowell consistió en orientar al yo, objetos, espacio y tiempo, motivación y normas. Pero sobretudo la manera en que se percibe, herencia de la fenomenología y de la psicología gestalt, a esos

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ Thomas J. Csordas. *The sacred self. Op. cit.* p. 4.

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² *Vid Ibidem* pp. 25-56.

objetos desde el cuerpo será la principal fuente de alimentación de Csordas desde la manera en que el francés Maurice Merleau-Ponty lo desarrolló.²⁰³ Éste radicalizó el problema de la corporalidad para comprender la existencia humana y el mundo arguyendo que este fenómeno era la manera de superar la limitada representación de la percepción entendida como una mera operación mental, o como un simple mecanismo fisiológico del organismo. La descripción fenomenológica, al contrario, presenta al cuerpo como base de la actividad existencial. Siguiendo tales planteos, Csordas elabora el concepto de modos somáticos de atención (“somatic modes of attention”) para referirse, estipular y decir que en cada cultura humana existen modalidades aprehensoras peculiares de la condición corporal propia para captar el mundo al que asiste el sujeto así como a los otros sujetos que participan en él. Agrega que si se presta atención a una sensación corporal, en realidad no se presta atención al cuerpo como un objeto aislado, sino, en contraste, se atiende a la situación del cuerpo en el mundo y al ambiente intersubjetivo originador de esa sensación.²⁰⁴ Lo intersubjetivo caracteriza los modos somáticos de atención, tanto epistemológica como ontológicamente. Dependiendo dónde se esté, con quién, haciendo esto o lo otro, o moviéndose de esta u otra manera, es el modo captado, sentido, vivido y condicionado de ser y estar con los otros. Se es de tal manera.

También Csordas desarrolla el paradigma del “embodiment” cuya construcción se sustenta sobre el derrumbe y superación de la dualidad mente-cuerpo y sujeto-objeto.²⁰⁵ Pero Csordas considera que a los aportes de Hallowell les faltaba algo; estos tenían la intuición de que en la percepción el reconocimiento de sí mismo tendría que tener un soporte; pero Hallowell no lo desarrolló, dejó esa tarea a la mitad. Para complementar ese vacío, Csordas recurrió a los aportes de Merleau-Ponty sobre la percepción y el cuerpo. Para éste el cuerpo es un escenario en relación con el mundo y la conciencia es la proyección del cuerpo en el mundo. Pero también completó ese punto de vista con la sociología de Pierre Bourdieu, para el que el cuerpo socialmente sabido es el principio generador y unificador de todas las prácticas y la conciencia es un cálculo estratégico fusionado con un sistema de potencialidades

²⁰³ Asier Pérez Riobello. “Merleau-Ponty...”. *Op. cit.* pp. 200-201.

²⁰⁴ Thomas J. Csordas. “Somatic modes of attention” en *Cultural Anthropology*, Vo. 8, No. 2, 1993, p. 138.

²⁰⁵ Muchos entienden el cuerpo como una unidad biológica y espiritual, Cfr. Juan Masiá Clavel. *Cinco charlas de antropología. Cuerpo, cultura lenguaje, muerte y esperanza*. (En línea), Consultado el 4 de enero de 2014. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/130548530/Masia-Clavel-Juan-Cinco-Charlas-de-Antropologia> pp. 4-11.

objetivas.²⁰⁶ Es decir, lo que Bourdieu desarrolló como la idea de *habitus* en el sentido de que la cultura es un soporte que unifica prácticas y conciencia.

Ahora bien, para entender esas ideas es necesario profundizar más. Suponer que lo que se percibe con los sentidos es la puerta de entrada para captar las cosas en su esencia no es otra cosa más que, dice Merleau-Ponty, "una falsa apariencia".²⁰⁷ La percepción no se puede reducir a un observador que pone a trabajar sus sentidos como una máquina que registra las sensaciones de los objetos que le llegan. Este estilo de apreciar el conocimiento de la información que bombardea a un sujeto de percepción descansa más en un sensualismo vulgar propio de la ingenuidad que en otros tiempos nos había regalado la definición de que lo que se percibía era la realidad. Inclusive, la idea de un observador absoluto ya no se sostiene ni en ciencias como la física. Cuando se percibe un objeto, ciertamente el observador percibe desde un ángulo; si ese observador se posiciona en otro ángulo y observa el mismo objeto, se percibe ese mismo objeto pero en otra perspectiva; entonces, ¿qué se percibe?, ¿cómo se percibe?, ¿se percibe?

Sostiene Merleau-Ponty que lo percibido de ese objeto lo es en relación a un horizonte u contexto en donde la visión que se hace sobre ese objeto se constituye con la visión que todas las cosas tienen sobre ese objeto; la visión de tal objeto es la mirada que se provoca y obtiene desde "todas partes".²⁰⁸ Tal objeto está ubicado en un horizonte; la visión del observador "fija" a ese objeto y al instante se olvida del "fondo" que rodea a ese objeto. Simplemente, afirma Merleau-Ponty, así miramos.²⁰⁹ El observador percibe pero desde un punto específico; no puede, en consecuencia, reducir su percepción a un criterio total y único. En las ciencias que constituyen su visión del mundo en un conjunto de leyes, se aspira a lo máximo a mostrar solamente una faceta del universo. Ya no se aspira a mostrar toda la esencia de las cosas como en otros tiempos se sostuvo o se creyó.

²⁰⁶ Thomas J. Csordas. "Embodiment...". *Op. cit.* pp. 5-8.

²⁰⁷ Maurice Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Fondo de Cultura Económica: México, 2003, p. 9.

²⁰⁸ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Península: Barcelona, 1994, p. 88.

²⁰⁹ Cfr. Asier Pérez Riobello. "Merleau-Ponty...". *Op. cit.* pp. 201-203.

Escribió Merleau-Ponty: "... la física de la relatividad confirma que la objetividad absoluta y última es un sueño, mostrándonos cada observación estrictamente ligada a la posición del observador, inseparable de su situación, y rechazando la idea de un observador absoluto".²¹⁰ La posición de un observador en cierto sentido se liga con su situación de tal modo que se liga cada observación con la serie de observaciones que se perciben. En el caso en que un pintor observa un paisaje para pintarlo, apunta Merleau-Ponty: "A cada momento, mientras nuestra mirada viaja a través del panorama, estamos sometidos a cierto punto de vista, y esas instantáneas sucesivas, para una parte determinada del paisaje, no son superponibles".²¹¹ Cuando el ojo del pintor retiene, por decirlo de alguna manera, un solo instante de la serie sucesiva y eterna de percepciones visuales, lo que está haciendo es actuar en contra de las percepciones en movimiento que el ojo capta habitualmente. En cierto sentido, el ojo del pintor niega su visión porque eterniza lo que su ojo captó en la tela del dibujo que pinta. Inclusive, el pintor se somete a una especie de lucha incesante entre su producto en construcción y lo que su visión le refleja en percepciones visuales sucesivas en el tiempo y el espacio. Al eternizar una sola percepción, se imprime de manera estática la riqueza que el mundo posee. Se infiere que la posición del observador cuando percibe lo hace en una situación determinada dentro del tiempo y del espacio físico.

Las relaciones del sujeto con el espacio no son obvias en el sentido de decir que las cosas están en un espacio homogéneo. El sujeto tiene que percibir las cosas con la ayuda de su cuerpo, pero en un espacio heterogéneo plagado de objetos que se encuentran entre el sujeto que percibe y lo que percibe. La idea del espacio homogéneo responde a un punto de vista bastante mecanicista de la física clásica que concibe al sujeto que percibe en un plano en donde lo que se le presenta es lo que es. Pero eso es insuficiente en el plano de la percepción a partir del cuerpo. Merleau-Ponty dice que la concepción de un espacio homogéneo asume, por el contrario, que en el ámbito de la percepción el sujeto capta lo que quiere percibir desde un plano horizontal en donde lo percibido es figurado; existe una cierta ilusión del tamaño y la forma percibido, entre otras cosas, por todo lo que envuelve a lo que se desea percibir y por la intención de inmovilizar lo percibido por parte del acto de percibir. En el plano horizontal hay

²¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Op. cit. p. 14.

²¹¹ *Ibidem* p. 21.

una constancia en la supuesta apariencia de la percepción que se ha detectado por los psicólogos como una propiedad del campo de percepción. En cambio, los tamaños aparentes de lo que se percibe disminuye en el plano vertical con la distancia. Esto implica que en el plano horizontal la supuesta constancia del campo de percepción, al asumirse como una propiedad, descansa en el cuerpo como soporte dentro de un espacio heterogéneo.²¹²

Y es precisamente el cuerpo el encargado de establecer una comunicación entre el yo y el mundo (los otros) desde la percepción en los planos; el cuerpo aparece para ofrecer dirección y facilitar el sentido que el yo asume con el mundo.²¹³ Filosóficamente el cuerpo no se reduce a un conjunto de arterias, órganos, nervios, etcétera. Fisiológicamente sí, aunque se puede deducir que la percepción del mundo se hace con el sentido que se le da al mismo, pero desde/para el cuerpo; de este modo, desde el punto de vista de Merleau-Ponty: "Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos".²¹⁴ El problema que se desprende de esto consiste en presuponer que el cuerpo ya es algo que sabemos que nos conecta con el mundo. En ese sentido, Csordas matizará que antes del conocimiento cultural que socialmente adquirimos está lo precultural a partir de lo preobjetivo que desde el cuerpo se inicia. Los modos somáticos de atención son la manera en que intersubjetivamente construimos redes de significado y en definitiva la cultura se corporiza en el mundo, o sea, con los otros. Esta interpretación que hago me permite ilustrar con claridad cómo el efecto terapéutico de un ritual relaciona y conecta con el cuerpo al sujeto con las estructuras (el mundo, la cultura).

La definición fenomenológica de Csordas sobre el yo nos lo plantea no como una sustancia específica ni cierta entidad; más bien, el yo es una capacidad indeterminada que permite la orientación en el mundo; sus principales características son el esfuerzo y la reflexividad. Ante la diversidad de maneras de expresión de la experiencia para cada ser

²¹² *Ibidem* p. 24. Se puede profundizar el planteamiento más a detalle en relación a la perspectiva, los horizontes, el tiempo, el espacio y el cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Op. cit. pp. 87-91.

²¹³ Asier Pérez Riobello. "Merleau-Ponty...". Op. cit. pp. 203-205.

²¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Op. cit. p. 31.

humano, el yo se presenta, en consecuencia, como una unión de la experiencia en el cuerpo, pero de manera prerreflexiva y, por lo tanto, precultural. Para Merleau-Ponty la percepción comienza en el cuerpo y a través del pensamiento reflexivo termina en los objetos. En el nivel de percepción todavía no hay distinción entre sujeto y objeto. El análisis de la percepción en el cuerpo comienza con un acto "pre-objetivo" más bien que con los objetos constituidos. Aunque la percepción siempre ha sido incrustada en el mundo cultural como algo ya elaborado, en un primer momento todo individuo inicia su incursión cultural en el mundo desde lo preobjetivo. Lo "pre-objetivo" es "pre-cultural".²¹⁵

También ocurre, por otro lado, como la especificidad situacional o *habitus*. Los distintos procesos del yo son "orientacionales" en los que algunos elementos del mundo son convertidos en tema central; de esa manera el yo es objetivado en el mundo. Pero ya no es simplemente un objeto dentro de un mundo de objetos, se objetiva como una persona que da cuenta de una identidad o de varias. Tales procesos del yo nunca se cierran; nunca se podrían definir como productos culturalmente ya constituidos. El yo se encuentra en una serie de movimientos que se iniciaron en el cuerpo. Y desde el cuerpo la cultura como agente externo se integra a ese yo.

Posicionándose en la comprensión de lo que Csordas llama el *embodiment* como una forma categorial de unir los aspectos existenciales del yo consigo mismo a través del cuerpo, Csordas al igual que Merleau-Ponty sostiene que la percepción es experiencia corporal; aquí reside lo que se genera a su alrededor como experiencia; el sentido del *embodiment* no radica más en asumir y comprender al yo como un objeto sino como el sujeto de la percepción. Pero solamente es posible concebir el mundo por medio del cuerpo. En la percepción el mundo no nos ofrece objetos porque todos somos objetos. De todos modos, en sentido estricto, la percepción finalizará siempre en objetos, aunque la diferencia radica en que siempre comienza en/con el cuerpo. Así pues, Csordas como Merleau-Ponty posiciona su análisis en el cuerpo para ubicarlo en el mundo como la vía segura para la adquisición de la cultura.

²¹⁵ Thomas J. Csordas. "Somatic modes of attention". *Op. cit.* p. 137.

La reflexión filosófica existencial de Merleau-Ponty concibió al sujeto y al objeto como una unidad, rechazando, a su vez, la dualidad sujeto-objeto que desde Descartes se había problematizado la dificultad de comprender cómo se podrían considerar la sustancia del cuerpo con la sustancia mental. Metodológicamente el posicionamiento del francés Merleau-Ponty permitió situar la cuestión sobre cómo los procesos reflexivos del intelecto humano constituyen los diferentes dominios y ámbitos de la cultura en los que el yo se desarrolla. Así, el estudio del “embodiment” permite comprender el “self” al ofrecer la opción de otro paradigma que pueda sugerir nuevas perspectivas de cuestionamiento para realizar investigación.

Cuando un ser humano aparece en el horizonte del mundo, éste ya ofrece un puñado de vivencias a aquél; éstas se manifiestan como fenómenos perceptuales. Por la percepción es como el yo conocerá el mundo; el cuerpo es la vía para lograrlo, es la iniciación de la percepción. Sin cuerpo no habría percepción. El comienzo de ésta está en el fenómeno del *embodiment* como percepción. Específicamente con una sensación que del mundo externo se ancla en el cuerpo. Atender la sensación corporal no es contemplar al cuerpo aislado, más bien es atender su situación en el mundo. La sensación agrega algo al mundo porque antes el cuerpo ya estaba sobre el mundo. La sensación agrega algo nuevo. La atención corporal incrementa la sensación. La atención implica el compromiso sensorial y el objeto. Si se ve, escucha, huele, toca o prueba un objeto, esto es posible porque antes hay cuerpo; así, ver, oír, probar, etcétera, no es mera función cognitiva; lo es si se piensa que no hay cuerpo; pero, con la concepción de haber cuerpo, éste aparece antes que cualquier función cognitiva consciente.²¹⁶

Por otro lado, el cuerpo no es un objeto para nuestra percepción, sino, al contrario, el cuerpo es el mismo sujeto que percibe; es sujeto de percepción del mundo. Este posicionamiento tiene el presupuesto metodológico implícito de que no se puede distinguir en el ámbito de la percepción entre el cuerpo y la mente. Es decir, éstos se conciben como una unidad entendida como lo mismo porque la percepción en última instancia se recibe en el

²¹⁶ *Ibidem* p. 138.

cuerpo y aquí mismo se comienza a pensar en lo que se percibe. Es como decir que yo no podría pensar sin tener cuerpo y viceversa. Se comienza desde el cuerpo; lo otro es el complemento de ese proceso. Pero el modo inverso está en otro punto de vista.

De modo opuesto, si se parte de la realidad perceptual resulta relevante y problemático preguntarse sobre el modo en que el cuerpo deviene objetivado mediante la reflexión. En este sentido, Csordas complementa su posicionamiento con la sociología de la acción de otro francés, Pierre Bourdieu. Csordas retoma el concepto de *habitus* para decir que el cuerpo es un ámbito de lo social en la medida en que es el escenario de la interpelación normativa. También tiene una dimensión individual porque es la puerta que facilita el acceso a la existencia de los sujetos individuales, sensibles, experienciales. La *hexis* corporal es, de la misma manera, un esquema singular y sistemático. Esta conexión es el *embodiment*, en palabras de Csordas. Con esa categoría se quiere decir que el cuerpo está en un marco de vida existencial; esa vida comenzará a tener sentido, a significar algo o a quererse vivir cuando se desee conocer el mundo; el conocimiento comenzará con el cuerpo como la fuente subjetiva inicial de la experiencia.²¹⁷

De acuerdo a las intenciones que Csordas persigue, lo que le interesa resaltar sobre el *habitus* es que la organización del comportamiento se elabora como una disposición que se ordena, se controla y se armoniza en la colectividad con y por medio del cuerpo. Éste es la vía y la herramienta para lograr una acción sincronizada. De tal forma se pretende establecer una relación que conjugue la vida, sus componentes objetivos vitales, los deseos y las aspiraciones que como prácticas se esperaría que sean compatibles con las condiciones. Para Bourdieu lo objetivo es el resultado de la conciencia que percibe. Eso implica que las condiciones objetivas no predeterminan las prácticas, y de igual manera, las prácticas no determinan las condiciones objetivas. El cuerpo es la disposición de lo social en tanto que es receptáculo de las normas interpeladas, pero también, por otro lado, es el punto de arranque de la individualidad. Para los propósitos de Csordas, lo central de la teoría del *habitus* es que las disposiciones de la conducta son sincronizadas colectivamente y armonizadas con las demás a

²¹⁷ *Ibidem* p. 137.

través del cuerpo como medio. Así se conjugan las condiciones objetivas de la vida y las aspiraciones y las prácticas que sean completamente compatibles con estas circunstancias.²¹⁸ Csordas establece una relación entre Bourdieu y Merleau-Ponty.

Ambos, sostiene Csordas, superan la dualidad sujeto-objeto y estructura-práctica con el *embodiment*, como recurso metodológico en lo preobjetivo, lo precultural y en el *habitus*²¹⁹. Si bien el *habitus* considera al cuerpo socializado como una forma de existir de la sociedad al entenderse como principio generador de prácticas discursivas en movimiento que ponen en juego las relaciones de poder para la definición de la realidad, la fenomenología puede brindarnos elementos para comprender cómo esto tiene lugar en el cuerpo vivido. O como dice Csordas parafraseando a Bourdieu: para comprender la manera en que la vida social se estructura desde la homogeneización, es necesario comprender la variedad individual en términos de homología entre individuos porque en lo “preobjetivo”, el carácter principal de otra persona presentada como otro yo, es que no soy yo, pero tenemos algo en común.²²⁰

Con lo anterior Csordas pretende captar mediante la categoría del *embodiment* el momento clave en el que la percepción, dentro de un mundo indeterminado y arbitrario, aparece y, es constituida y constituyente de la cultura. Asimismo, el *habitus* facilita considerar al cuerpo socializado como una manera de existir de la sociedad. Aquél es un tipo de sociedad porque el cuerpo es parte constitutiva del todo social, de la sociedad; y por lo mismo, facilita y permite la generación y unificación de las prácticas como un principio. Esa doble tarea del cuerpo socializado se realiza en relación a las estructuras objetivas y a las prácticas sociales. O sea, ante la variedad de éstas, el cuerpo socializado más o menos unifica algo en las estructuras objetivas que queda como una referencia o *habitus* que nos ayuda a comprender cómo en la práctica los discursos y las relaciones se mueven para construir la realidad; obviamente el cuerpo está involucrado en esta dinámica. Y aquí es donde, enfatiza Csordas, la descripción fenomenológica de la percepción en el cuerpo (*embodiment*) nos permite comprender cómo eso tiene cabida en el cuerpo. Lo anterior sugiere que el análisis no

²¹⁸ Thomas J. Csordas. *The sacred self. Op. cit.* p. 10.

²¹⁹ Thomas J. Csordas. "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Op. cit.* pp. 11-12.

²²⁰ Thomas J. Csordas. *The sacred self. Op. cit.* pp. 12-13.

comienza con la autoconciencia, sino, por el contrario, con la génesis de la misma a partir del cuerpo. Se parte del proceso de ubicación y relación en el cual la persona como tal deviene objetivada.

Ahora bien, el planteo sobre el *embodiment* teóricamente lo utilizaré sobre todo para hacer tanto una reflexión fenomenológica como una descripción etnográfica sobre el efecto terapéutico peregrinacional en el cuerpo que, usado como sujeto de rito, es la referencia principal de la eficacia ritual. En este contexto, mi experiencia etnográfica la elaboré a partir de observación participante del cuerpo propio y desde los peregrinos como sujeto de registro cultural. ¿Por qué? Porque la peregrinación es un ritual de paso, porque aquélla al hacerse caminando, por tanto se hace con el cuerpo y éste al situarse en un contexto ritual surge, promueve y somete al individuo a un ambiente en donde la eficacia ritual y su complemento, es decir, el efecto terapéutico en este caso peregrinacional, pondrán en tensión a las estructuras sociales de origen²²¹ de los peregrinos y a la *communitas* generada del ambiente de las caminatas con los efectos antiestructurales²²² que se pueden tener; esto nos ofrece la oportunidad de concretizar aún más los rituales estableciendo redes de significación más profundas.

Luego del planteamiento previo, me interesa precisar a detalle que tanto la eficacia ritual como el efecto terapéutico no pueden entenderse sin el cuerpo; éste viene a ser la plataforma en donde en última instancia el efecto terapéutico, con cierta modalidad específica,

²²¹ Me refiero principalmente a las psicológicas, a las económicas, a las morales, a las políticas, las relaciones de convivencia y otras como la familia. Todas estas estructuras ingresan a un horizonte de tensión cultural susceptibles de ser cambiadas, destruidas, reformadas, reinventadas, reinterpretadas, criticadas o alteradas en parte o totalmente por la vía de la corporeidad o *embodiment* porque la peregrinación, al ser un rito de paso, propicia un ambiente ritualizado y, en tanto que se ejecuta, la tensión revolucionaria se manifiesta. Pero no todas esas estructuras se tensionan del mismo modo. Por ejemplo la moral se afianza casi siempre, no se cuestiona. Pasa lo mismo con la familia. Y las relaciones de convivencia pareciera ser que la peregrinación sí las modifica pero de un modo positivo en el sentido en que se favorece el ideal social de convivencia armoniosa dentro de una dimensión moral preestablecida. Nótese que la revolución referida tiene límites. El caso de la *communitas* alcohólica como se verá en el Capítulo V exalta en su radicalidad valores -amistad, solidaridad, etcétera- surgidos en sociedades preestablecidas.

²²² Más adelante se expondrá con más propiedad el caso de la *communitas* alcohólica como un ejemplo de una *communitas* radicalmente antiestructural por excelencia que está en tensión cultural con otras *communitas* más estructurales como la existencial o la normativa. La *communitas* alcohólica, al tener un carácter más inconsciente, representa momentos clave de revolución personal típicamente antiestructurales extremos. Vid Capítulo V, 5.4 *Communitas* alcohólica y *flow*.

puede ser rastreada en términos de la eficacia ritual como una manera peculiar de la cultura cuyo receptáculo es efectivamente el cuerpo. Esto es un tipo de conocimiento social que al cuerpo le permite apropiarse del espacio en el que camina; esa apropiación ofrece un dominio y un control espacial que facilita en suficiencia todo lo que se hace en la peregrinación. Esto es una especie de conquista. Ahora bien, el cuerpo al ser un sujeto de registro cultural, me permitirá tener una localización precisa y, en consecuencia, rastreable sobre las diversas expresiones de la parafernalia del ritual peregrinacional; lo previo es porque una peregrinación, al ser un ritual liminoide, se hace en definitiva con el cuerpo. Y cuando se camina, el peregrino parte de su corporalidad prácticamente para hacer cualquier intención, propósito, idea, ceremonia o actividad; sin eso jamás se podría tener una expresión cultural de su actor central: el cuerpo.

Por eso, sostengo que la eficacia ritual y el efecto terapéutico son elementos importantes de los ritos de paso que, culturalmente por la vía del cuerpo, le facilitan al peregrino la realización de sus prácticas. En una peregrinación el *embodiment* facilita la comprensión y, por lo tanto, la interpretación del ritual que, en términos religiosos, necesariamente nos llevará a la idea sobre la manera en que en última instancia un individuo transita desde sus experiencias peculiares hacia cualquier tipo de estructura social. Ésta también es cuerpo (social), y éste al ser la entrada hacia la peculiaridad del peregrino, nos facilitará en consecuencia la reflexión minuciosa sobre la dialéctica de la *communitas* y la estructuración social desde el contexto del ritual. Es obvio, pero no en suficiencia, que el cuerpo entendido e interpretado desde la problematización que Thomas J. Csordas elabora nos abre panoramas metodológicos hacia nuevos rumbos y horizontes sobre la antropología del cuerpo porque fenomenológicamente se puede describir complejamente un conjunto de factores como bien pueden ser ciertos sentimientos, emociones o modos de ser y estar psicológicos, psiquiátricos y médicos, en múltiples concepciones que el cuerpo podría representar; tales representaciones, como las enfermedades o la aflicción, o la alegría, son otras maneras de adhesión o cuestionamiento de la estructura social; y el cuerpo es vía de análisis.

Dentro del contexto de la peregrinación que se hace desde Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos, a partir de estos planteamientos teóricos que he desarrollado detalladamente en los capítulos previos me concentraré sobre todo en describir y reflexionar la manera en que el efecto terapéutico peregrinacional sitúa a la eficacia ritual en una perspectiva de interacción entre los peregrinos y sus estructuras sociales de origen; esas experiencias de la peregrinación hacia Nuestra Señora de San Juan de los Lagos han construido paulatinamente ciertas dinámicas que con el cuerpo, utilizado como el paradigma metodológico expuesto en líneas previas, me permitieron estudiar ciertas dinámicas de la *communitas*; ésta, desde luego al ser sobre todo una fuerza de tensión entre estructuras bien definidas dentro de la práctica peregrinacional tradicional me permitió profundizar y reflexionar sobre ciertos aspectos rituales de la *communitas* alcohólica o la *communitas* drogadicta como formas antiestructurales de crítica hacia las estructuras sociales.

En estos ámbitos, por ejemplo, la *communitas* alcohólica viene a representar una manera compleja de conexión del efecto terapéutico peregrinacional con modalidades antiestructurales de tensión social, en donde el *embodiment* del peregrino ilustra fuerzas expresadas paradójicamente con experiencias de sentimientos, emociones, técnicas corporales y ciertas vivencias de *communitas* tal vez únicas o, cuando menos no muy comunes en las peregrinaciones en las que participé. Pero antes de reflexionar profundamente sobre esto, es necesario hacer una exposición sobre la categoría del efecto terapéutico y posteriormente sobre una serie de aclaraciones metodológicas que expondré en el capítulo III. Prácticamente con la metodología que ahí describiré elaboré un análisis sobre las técnicas corporales de los peregrinos, los estados de bienestar (mediante sentimientos y emociones), la *communitas*, la eficacia ritual y el efecto terapéutico. Vale la pena agregar que el concepto turneriano de *flow*, no esbozado todavía aquí, me abrió el panorama de comprensión de las peregrinaciones en San Juan de los Lagos sobre todo en las experiencias que sobre la *communitas* alcohólica viví. Pero eso lo dejo para el capítulo V y para mis conclusiones finales.

2.3 El efecto terapéutico en el contexto religioso

Todo lo que hasta el momento he expuesto tiene la intención primordial de exponer lo que entiendo por efecto terapéutico. Un sujeto que se somete a un ritual peregrinacional experimenta una serie de eficacias rituales que se registran corporalmente, quedan ahí, en su existencia. Ahora bien, ¿qué es el efecto terapéutico?, éste, ¿cómo es en el ritual de paso de la peregrinación, en las creencias y representaciones de los peregrinos durante su trayecto hacia San Juan de los Lagos?, ¿cómo se expresa el efecto terapéutico en los peregrinos? Por último, ¿cómo viven los peregrinos el efecto terapéutico? La principal pretensión de este trabajo de tesis consiste en ofrecer al lector una profunda deliberación sobre la manera en que los ritos de paso provocan un efecto terapéutico en los peregrinos que hacen la peregrinación desde Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos. De inicio, es imprescindible aclarar muchos de los presupuestos que, al parecer, pueden estar implícitos en la pretensión señalada y que, en consecuencia, se torna pertinente elaborar una aclaración aquí o más adelante para precisar límites y alcances conceptuales. El primer presupuesto que se desprende se refiere a la comprensión de la peregrinación como un rito de paso; esto ya se aclaró a detalle en el capítulo previo. Ya se argumentó que la peregrinación es un rito de paso y se explicó que un peregrino se somete durante una peregrinación a las diversas fases integrantes del clásico rito de paso: separación, liminalidad y reagregación.

Un segundo presupuesto que requiere ser justificado es el que se refiere a lo que he denominado efecto terapéutico del rito de paso en los peregrinos que durante una peregrinación experimentan una serie de sensaciones que no pueden estar al margen de lo vivido por los caminantes mediante la eficacia ritual. La sensación que el efecto terapéutico provoca en un peregrino lo puede conducir a un estado de bienestar que tiene como soporte el cuerpo. Pero el origen del efecto terapéutico es mi interés primario en este momento. El cuerpo, sin eludir el interés que ello representa, desde luego que es importante para complementar y entender la manera en que el efecto terapéutico se desenvuelve en su base: el cuerpo como horizonte del rito de paso, agente activo final de la eficacia ritual y movimiento del efecto terapéutico. Este presupuesto, además de requerir su justificación, necesita un desarrollo que también permita una precisión y delimitación teóricas. De momento, solamente

me centraré en el desarrollo del segundo de estos presupuestos. El tercero de los presupuestos, el cuerpo, lo abordaré más adelante. Así pues, ¿qué es el efecto terapéutico?

Algunos estudiosos de los rituales han detallado la manera en que diversas culturas elaboran complejos rituales de curación (*ritual healing*) con la intención de curar ciertas aflicciones que experimentan las personas que no son necesariamente de orden médico pero que mantienen una estrecha relación con eso.²²³ Tales rituales utilizan un conjunto de elementos propios de la ritualística pero, además, se incluyen bastantes factores que complementan las pretensiones de todo ritual. Así, por ejemplo, en la región de los Andes en ciertos ritos aymaras de Islunga se utiliza la fuerza terapéutica de la luz solar para curar enfermos. Para la elaboración de algún rito de sanación no solo se incluyen todos los elementos de cultura material necesarios para tal propósito como una mesa, un espejo circular pequeño, un disco de plata, un pocillo con dos pasterios, cuatro jarritos enlozados (dos con gloria y dos con llumpaja), un pocillo con incienso y otro con purito (alcohol), hojas de coca y azúcar, una campana y una prenda del enfermo,²²⁴ sino que, por el contrario, también se pueden usar otros elementos como por ejemplo la misma luz solar o las oraciones del responsable de dirigir y realizar el rito. De tal forma, se llega a hablar de la "helioterapia", la "cromoterapia" y la "lunoterapia" para matizar que tanto la luz solar, los colores del espectro solar y la luz de la luna, junto al complejo de la ritualística pueden fungir como elementos que auxilian en las prácticas de curación o sanación en cierto contexto cultural específico aunado al uso de cierta medicina y al ritual.²²⁵ Esos objetos son acontecimientos peculiares que por sí mismos inducen cierta eficacia ritual.

Lo anterior, por consiguiente, sugiere que en prácticas rituales cuando menos intencionadas y definidas, los hombres recurren a ciertos elementos externos a su cuerpo, sean

²²³ Uno de ellos es Thomas J. Csordas. Desde la década de los 70's del siglo pasado este autor encontró que los católicos carismáticos tomaron de algunos protestantes ciertos modos de sanación de toda la parafernalia religiosa que se utilizaba con fines curativos o de sanación. Csordas utilizó el concepto *ritual healing* para caracterizar al conjunto de prácticas utilizadas por los sanadores, dentro del contexto religioso de los católicos carismáticos, para buscar cierto equilibrio, Thomas J. Csordas. *The sacred self. Op. cit.* pp. 25-26.

²²⁴ María Ester Grebe Vicuña. "En torno a los ritos terapéuticos astrales de Isluga" en *Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica, Núm. 10, 1983, pp. 155-164.

²²⁵ *Ibidem* p. 163.

localizados materialmente o no, para tratar de combatir sus males, trátase de enfermedades o simplemente de aflicciones de otro orden. Esos mecanismos externos que aquí señalo son los componentes que integran lo que he nombrado como efecto terapéutico; éste es pues solo una consecuencia de aquéllos. Pero ese resultado no es entendido aquí como la idea clásica de que una causa produce necesariamente un efecto dependiendo del tipo de génesis provocador, a la manera en que Lévi-Strauss atribuye la causalidad a la ciencia positiva para explicar cómo ésta entiende al mundo. Así, con ese razonamiento se esperaría que si cierto individuo quema leña verde, en algunos minutos todos esperamos respirar humo de leña verde. El efecto terapéutico no podría ser eso porque tal modo de razonar y comprender necesariamente esperaría que el efecto se encuentre determinado de un modo inevitable.

El efecto terapéutico incluye lo inefable y lo taumatúrgico porque ello también forma parte de la vida de los peregrinos, cuando menos como una creencia, una superstición, la imaginación, e inclusive en rituales formales que se practican en el ejercicio de la religión o en ceremonias y cultos tanto laicos como místicos. A continuación indicaré los componentes del efecto terapéutico con la intención de sustentar mi afirmación previa. Entonces, ¿qué elementos puedo señalar en este complejo del efecto terapéutico? Pueden ser el conjunto de unidades de toda la cultura material, de la naturaleza e inclusive las elaboradas creencias del ser humano que se podrían posicionar desde dentro o fuera del sujeto como los símbolos de colores, sabores y mitos. Factores tan diversos como los cambios estacionales, las enfermedades, la imaginación, la superstición, los alimentos o las peregrinaciones, al no tener un origen claramente corporal, se tornan en posibles módulos y secciones que conforman y configuran al efecto terapéutico en su diversidad.

Se podría argumentar que, por ejemplo, la imaginación tiene un origen corporal; es decir, sin estructuras cognitivas, sistema nervioso y células, esa capacidad no podría desarrollarse. Pero, ¿acaso hemos de suponer que la imaginación solo se puede desarrollar solamente a partir de los componentes biológicos?, ¿es posible imaginar sin todo lo que no posee el sujeto?, sin la cultura, ¿podría ser posible imaginar? Hay algo, biológico o no, que despierta la imaginación y viene de cualquier punto de la realidad. La complejidad de esto radica en absolutizar a la imaginación o cualquier otra unidad como elemento único. Por eso,

sostengo que el efecto terapéutico se forma también con el acomodo que el sujeto elabora de los factores ajenos a él. Cada uno de los componentes del efecto terapéutico representa en potencia un acontecimiento sin relación intrínseca con los demás; es un inductor de la eficacia ritual que nadie sabe cómo se efectuará en aquélla pero que, una vez lograda la eficacia ritual, podemos ver cómo el sujeto ritual queda anclado, conectado o adherido de cierta manera al mundo, es decir, a la estructura social.

En el caso del ritual kuna expuesto en el apartado anterior, la eficacia ritual que el shamán logra mediante el símbolo del mito en el cuerpo de la parturienta, se puede notar que al final la enferma se reintegra al mundo y reproduce su sistema de representación del mundo gracias al efecto terapéutico del mito desde todos los elementos que lo integran: monstruos, Muu, batallas, sombreros mágicos, dolores, miedo, etcétera. Tal vez el mismo ritual reintegre a otro sujeto de manera opuesta a la estructura social. Todos los elementos integradores del efecto terapéutico son rastreables biológica y culturalmente. Éstos últimos son, quizá, los más difíciles de entender. En ese sentido, Lucien Grellety²²⁶, un médico francés del siglo pasado, en su descripción sobre las creencias milagrosas sostenía que la imaginación era un recurso poderoso que podía facilitar la expansión del pensamiento humano, aunque no de modo absoluto. La imaginación, decía, alimentaba las artes; en cambio, la ciencia positivista, que vive más de las verdades captables, difícilmente acepta a la imaginación como recurso de investigación aunque también se alimente de ella.

Ésta es metodológicamente un recurso de investigación amplio y profundo que permite cosechar interesantes frutos si se sabe abonar. En esta lógica, también los enfermos usan la imaginación, pero no para investigar, más bien, para curarse. Grellety encontró que en ciertos casos médicos, luego de intensos tratamientos, las personas enfermas lograron curarse con la imaginación; este médico ilustra cómo el interesante caso de una muda y parálitica logró hablar y caminar luego de prolongados trabajos con la imaginación. Pero, por otro lado, este galeno logró establecer una conexión entre la influencia moral de la imaginación sobre las enfermedades. Esto me parece sumamente importante porque el planteamiento de Grellety me

²²⁶ L. Grellety. *Du merveilleux des miracles et des pèlerinages au point de vue médical*. J.-B. Baillière et fils: Paris, 1876, pp. 19-20, 24-25.

permite sugerir que algo como la imaginación, además de ser una especie de recurso interno/externo de un sujeto para curarse o provocarse enfermedades, también representa la posibilidad de la expansión del pensamiento humano que, en potencia, significa poder lograr hacer algo que en última instancia sí se manifiesta como una transformación rastreable por medio de la salud, el bienestar moral o las creencias. No solo eso; aunado a lo anterior, afirma Grellety, otros elementos como el instinto de conservación y las ilusiones otorgan fuerzas a las personas para vivir.²²⁷

El trabajo de Grellety, elaborado desde un punto de vista de la ciencia positiva, es anterior a los estudios realizados por Lévi-Strauss por más de medio siglo; confirma que los símbolos se corporizan desde ciertos contextos ajenos a la eficacia ritual pero propios del efecto terapéutico que, en ámbitos rituales, desde luego que maximizan ambos elementos que terminan registrándose corporalmente. Se podrían citar más unidades integrantes del efecto terapéutico pero conviene señalar una serie de bloques más propios del tenor de los rituales que permitan mirar cómo un rito de paso es, por lo tanto, un elemento del efecto terapéutico. Para ello veamos cómo algunos rituales africanos son auténticas complejidades del efecto terapéutico que integran diversos mecanismos que se mantienen en el sujeto de rito a partir de los rituales estudiados por Victor Turner. En líneas generales éste elabora una clasificación de los rituales ndembu en ritos de las crisis vitales y de aflicción.²²⁸ Los primeros se refieren básicamente al desarrollo de la vida de los seres humanos y son definidos como "un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo"²²⁹ desde que se encuentra en la placenta de su madre hasta que es depositado en el ataúd al momento de morir.

O bien, por otro lado, cuando un individuo forma parte de alguna estructura de poder política o económica al momento en que mediante un ritual o una ceremonia se le reconoce su nuevo status o, de igual forma, cuando alguien ingresa a formar parte de un club o grupo secreto por primera vez.²³⁰ En este sentido, Turner puntualiza que son muchos los tipos de

²²⁷ *Ibidem* p. 28.

²²⁸ Rodrigo Díaz Cruz. "La trama del silencio y la experiencia ritual" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Vol. 10, Núm. 20, 2000, p. 61.

²²⁹ Victor W. Turner. *La selva de los símbolos*. *Op. cit.* pp. 7-8.

²³⁰ Victor Turner. *The ritual process*. *Op. cit.* p. 168.

rituales efectuados con esta tipología. En la sociedad ndembu estudiada por Turner, éste logró analizar todo tipo de ritos de las crisis vitales concernientes al nacimiento, la pubertad y la muerte como el *mukanda* y el *nkang'a*, ordenados en lo que Turner llamó ceremonias de iniciación.²³¹ También los ndembu realizan diversas ceremonias funerales para reacomodar los lazos y vínculos que el difunto dejó a raíz de su muerte o para buscar un heredero o sucesor digno del arquetipo de hombre que el finado fue en vida.²³²

Por otro lado, los ritos de aflicción están asociados a la mala suerte en la caza, los problemas para la reproducción de las mujeres y varias formas de enfermedad que, directa o indirectamente, tienen una relación entre la acción de los espíritus de los muertos sobre los vivos. Estos prototipos de ritos son particularmente importantes para comprender lo que he llamado efecto terapéutico. En el contexto de los ndembu, cuando un individuo es "apresado" por un espíritu, en consecuencia se convierte en sujeto de un elaborado ritual en donde pueden participar muchas gentes tanto cercanas como lejanas. Nótese que esa representación es una creencia. La intención central del rito consiste en librarse del espíritu causante de la enfermedad o los "trastornos". El espíritu que aflige a los vivos es el de algún pariente muerto. Los ndembu usan el término *mukishi* (singular) y *akishi* (plural) para referirse a tales espíritus de aflicción. Los ndembu creen que *mukishi* fue en vida un individuo que participó de manera importante en la existencia de los individuos a los que molesta.

Mukishi sale de su tumba porque los parientes, literalmente, se han olvidado de ellos o éstos han actuado de una manera que los espíritus ancestrales desapruaban. Todo individuo capturado por un *mukishi* encierra algo de suma importancia que se pretende elucidar con la reunión ritual en la que todos, de modo general, desean el mejoramiento del sujeto del ritual. Además si el tratamiento al que se somete es exitoso, el individuo sometido al ritual puede llegar a ser un *chimbuki*, o "doctor menor", que le permite participar en el mismo rito celebrado pero para otras personas. Eso facilita, si se quiere, un progreso que puede

²³¹ Con los ndembu el *mukanda* es la ceremonia de circuncisión de los muchachos que los habilita para ingresar en los cultos de la caza. El *nkang'a* prepara a las muchachas para tomar parte en los cultos de fertilidad, Victor W. Turner. *La selva de los símbolos. Op. cit.* p. 9.

²³² *Ibidem* p. 10.

transformar al individuo en un momento dado en "doctor principal". Turner apunta algo que me parece de suma importancia:

... la vía a la fama religiosa pasa por la aflicción. He oído con frecuencia a los doctores y adivinos contestarme a la pregunta: "¿Cómo aprendiste tu oficio?", con las palabras: "Empecé por estar enfermo yo mismo", esto es, por ser afligidos ellos mismos con enfermedades por la sombra de algunos de sus parientes. Ser capturado por una sombra tiene, pues, un doble valor. Es el castigo por el descuido de su memoria, pero al mismo tiempo es la elección para actuar como intermediario en futuros rituales que ponen a los vivos en comunicación con los muertos.²³³

¿Cuál es la importancia de la aflicción para el efecto terapéutico? La aflicción es un símbolo que, a mi modo de ver, es la responsable directa e indirecta de provocar ciertas molestias y sufrimientos físicos en los individuos. Pero no solamente eso, también perturba a sus familiares causándoles tristeza, preocupación moral, etcétera; es decir, cuando menos la inquietud o la preocupación incomodan lo suficiente como para que los vivos, en su relación con los muertos, no se encuentren exentos del sufrimiento físico y la pesadumbre moral. Cuando una persona muere y sus familiares vivos la recuerdan, eso, sostengo, es un motivo suficiente para argumentar que existe una relación entre vivos y muertos que afecta más a los vivos que a los muertos. O cuando menos de los muertos poco podemos saber, pero, respecto a los vivos, éstos de menos no pueden impedir que de modo alguno el recuerdo que tienen de un difunto provoque ciertos efectos sobre él. Los muertos afectan a los vivos; los recuerdos diversos que se tienen de un muerto operan en los vivos de acuerdo a la forma en que éstos permiten que los afecte aquél. Así, los muertos todavía viven entre los vivos a partir de recuerdos, normas, sentimientos, valores o cualquier conducta que los vivos realizan para vivir. ¿Hasta dónde podemos afirmar que los muertos no viven entre los vivos? Por eso, este tipo de representaciones que se desprenden de los ritos de aflicción son también componentes indispensables del efecto terapéutico y, por lo tanto, también los ritos de paso porque la aflicción como cualquier otro factor facilita el establecimiento de ciertas peculiaridades para relacionarse con las estructuras de dominio en cuestión.

²³³ *Ibidem* p. 12. Cabe aclarar que la "sombra" es el concepto que usa Turner para traducir *mukishi*.

Puntualizando lo que hasta este momento he desarrollado, parcialmente puedo definir al efecto terapéutico como el conjunto de elementos internos o externos²³⁴ que participan de la vida de cualquier sujeto en contextos religiosos u otros de la ritualística, pero donde puede ser más expresable en acciones que persiguen ciertos propósitos como en el caso de los rituales de curación, rituales de paso, peregrinaciones, etcétera. La idea central de este concepto pretende comprender la expresividad vital de los sujetos rituales que experimentan cierta eficacia ritual. El efecto terapéutico, si se rastrea a detalle, facilita su captación y comprensión. La eficacia ritual induce al sujeto de rito, en cambio, el efecto terapéutico al ser algún componente ejecuta el acontecimiento de modo peculiar y conecta de cierto modo al individuo con las estructuras en donde está de modo especial distinto a otros sujetos de rito. Así, como lo mostré con la imaginación o la aflicción, cualquier elemento participante en un rito de paso como un funeral o alguna iniciación, por el simple hecho de estar presente o ausente al menos como un instrumento secundario que parezca intrascendental, o, en caso contrario, si es el elemento principal, contribuye con el propósito general de búsqueda y realización de cierta experiencia óptima en los sujetos aunque se justifique o no, además de conectar y relacionar más intensamente a ese individuo con sus estructuras de cierto modo. Le provoca, entre otros, determinados modo de estar, de ser, de parecer, de creer, de conducta. Y eso ofrece claridad a la eficacia ritual y permite comprender el modo en que finalmente un sujeto se vincula a las estructuras del mundo en el que se desenvuelve.

¿Qué sería del *nkula* si la mujer no presenta la menstruación? Y en el caso de las peregrinaciones, ¿el sentido ritual de esos recorridos a pie sería el mismo si las imágenes de la Virgen, del Cristo o del Santo en cuestión no están presentes? La ausencia de cualquier elemento del efecto terapéutico o la presencia, desde mi modo de ver, simplemente provocan resultados en modos y maneras peculiares para el sujeto. La especulación nos podría indicar muchas posibilidades; por lo mismo, pienso que ni el efecto terapéutico ni alguna otra categoría nos puede proporcionar una amplia y detallada asimilación de la vida. Nos acercan relativamente. Por lo tanto, con el efecto terapéutico se puede acceder a otra dimensión

²³⁴ Algunos han estudiado la eficacia ritual de elementos externos de la naturaleza profundamente simbolizados como el caso del agua utilizada en los rituales de paso como los bautismos en el cristianismo, *Cfr.* Manuel Contreras Gallego. “La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico” en *Gazeta de Antropología*, Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia, 14, artículo 8, Jaén, 1998, pp. 1-12.

humana de la vida que podría decir en palabras simples como el acceso al entendimiento de lo que en otros contextos se podría nombrar como lo sagrado, lo sobrenatural, lo misterioso, lo mágico o lo taumatúrgico, pero con la diferencia radical de que el efecto terapéutico deja un rastro identificable a simple vista: el cuerpo. Desde éste, como decía Mauss, también se puede entender o rastrear la conexión biológica del hombre con sus dioses.

CAPÍTULO III METODOLOGÍA, TRABAJO DE CAMPO Y ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN

3.1 La etnografía, el trabajo de campo y las peregrinaciones

El capítulo actual presenta a detalle la metodología y todos los recursos de investigación utilizados para obtener, analizar e interpretar el conjunto del material empírico que se recolectó para este trabajo, así como el material documental. Como una manera de ofrecer el trabajo realizado a la crítica, más adelante ofreceré con la mayor cantidad de detalles posibles la manera en que se organizó y sistematizó la información con la que se pudo elaborar una interpretación de la peregrinación que va del tramo de Lagos de Moreno hasta San Juan de los Lagos por varias rutas a partir del diario de campo que escribí, las entrevistas etnográficas aplicadas a peregrinos y la observación participante. Cabe señalar que hasta el momento que escribo estas líneas, mi participación en diversas peregrinaciones ha llegado a la cantidad de once. Aunque el hecho de tomar mi cuerpo también como una referencia supone que el cuerpo propio es una manera de acceder a la multiplicidad de sentidos que una peregrinación representa para el sujeto de peregrinación. Es por eso que en el diario de campo y el resto de recursos metodológicos, usé como base para la organización de la información tres perspectivas que, al final, se juntaron para la elaboración de esta tesis: a) en el diario de campo se tomaron notas que provenían de la observación participante y de entrevistas informales; b) apliqué entrevistas estructuradas a varios peregrinos una vez que aceptaban ser entrevistados al final de la peregrinación en el santuario teniendo como resultado los testimonios grabados; c) por último, desde mi cuerpo también elaboré algunas significaciones e interpretaciones del sentido y propósito de las técnicas corporales vividas y sentidas en la peregrinación.

La presente investigación se elaboró de acuerdo a la etnografía. Ésta es una forma básica de investigación social cualitativa que implica hacer observaciones, obtener datos de personas (informantes), construir hipótesis y actuar de acuerdo a ellas. El investigador o etnógrafo participa de manera activa en el contexto de la investigación sin la pretensión de

estructurarlo; se busca descubrir los elementos que otorguen la comprensión de las actividades y perspectivas de los actores.²³⁵

Para la realización mi investigación utilicé el trabajo de campo cuya tradición se puede ubicar en la etnografía surgida principalmente de la teoría antropológica; me basé sobre todo en cuatro autores que han reflexionado sobre esta práctica: Bronislaw Malinowski, Max Gluckman, Esteban Krotz y Jacinta Palerm Viqueira.²³⁶ El primero de estos autores hace una serie de reflexiones sencillas y no muy abstractas sobre algunas de sus experiencias de trabajo de campo en distintos años y épocas en las islas Trobriand con el propósito de revolucionar el estado de la etnografía, sus métodos y sugerencias para investigar la cultura de su tiempo.²³⁷ De inicio hace una crítica sobre los trabajadores de campo que afirman “No tener nada que decir” por el simple hecho de que lo que experimentan no es significativo para su sistema de percepción. Por el contrario, Malinowski hace notar que en ese sentido, el antropólogo siempre tiene mucho que decir cuando está en un lugar y un tiempo diferentes al suyo, es decir, en otra cultura. En ese orden de ideas, según Malinowski, el trabajo de campo siempre

²³⁵ Peter Banister et al. *Op. cit.* p. 53. Quiero comentar que históricamente la etnografía presentó y, lo sigue haciendo, problemas en sus ejercicios metodológicos y teóricos de definición. Estoy consciente de esa reflexión epistemológica y ética; prácticamente he llegado solo a esa apreciación a partir de lecturas y monólogos que he tenido solo; en este sentido no me queda de otra más que sugerir eso que me ha obligado a reflexionar sobre esos aspectos que el lector podrá leer en dos de mis conclusiones. *Vid* principalmente Michael Agar. “Hacia un lenguaje etnográfico” en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 117-137; Clifford Geertz. “Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social” en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. *Op. cit.* pp. 63-77; James Clifford. “Sobre la autoridad etnográfica” en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. *Op. cit.* pp. 141-170; George E. Marcus. “Etnografía en/del sistema mundo” en *Alteridades*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Núm. 22, 2001, pp. 111-127; George E. Marcus y Dick E. Cushman. “La etnografía como textos” en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. *Op. cit.* pp. 171-213; por último los dos autores que más me han impactado por sus críticas, reflexiones y consecuencias éticas, teóricas y metodológicas, Stephen Tyler. “Acerca de la ‘descripción/desescritura’ como un ‘hablar por’” en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. *Op. cit.* pp. 289-294; este es mi autor favorito. En solo 2 páginas dice mucho; otro más es Dennis Tedlock. “Sobre la representación del discurso en el discurso” en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. *Op. cit.* pp. 295-296.

²³⁶ Otras fuentes secundarias consultadas sobre etnografía, trabajo de campo, técnicas, observación participante, etcétera fueron: Lizardo Carvajal. *Metodología de la investigación científica. Curso general y aplicado*. FAID: Cali, 1998, pp. 5-20; Jorge Arturo Chamorro Escalante. *Guía etnográfica para la investigación de la música y la danza tradicionales*. Universidad de Guadalajara: Guadalajara, 2003, pp. 13-45; Martin Hammersley y Paul Atkinson. *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós: Barcelona, 1994, pp. 15-40; A. R. Radcliffe-Brown. *El método de la antropología social*. Anagrama: Barcelona, 1975, pp. 11-62; Rabinow, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Júcar: Barcelona, 1992, pp. 23-153.

²³⁷ Bronislaw Malinowski. *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Península: Barcelona, 1995, pp. 13-42.

debe constar de: documentación estadística concreta, datos de la vida real e información lingüística. Pero todo eso lo plantea de acuerdo al punto de vista teórico del funcionalismo.²³⁸

Malinowski reconoce que él no ha sido lo suficientemente fiel a las propuestas teóricas de la escuela funcionalista pero que por eso mismo espera que otros trabajadores de campo superen su trabajo y experiencia.²³⁹ Aún así, Malinowski plantea una serie de recomendaciones para el momento en que se hace trabajo de campo. Una primera aproximación se refiere a los dilemas del comportamiento, un segundo a la institución de la tenencia de la tierra con todas sus conexiones y una rigurosa síntesis de las interrelaciones que los miembros de la comunidad mantienen entre sí.

Comprobar el material conseguido de un informante con la información que proporcionen otros informadores es algo fundamental para contrastar lo que se dice con lo que se hace. Esta actitud puede significar un problema serio en el momento de sistematizar los datos. Malinowski se encontró con muchos problemas al respecto; proporciona ejemplos para ilustrar sus problemas. Algunas de las lagunas en la búsqueda de datos, en la experiencia de Malinowski, son los huertos de taro menos importante que el taytu; Malinowski reconoce su negligencia, incluso sugiere que alguien más cubra esa laguna en los datos porque después de varios años y de las reflexiones, Malinowski se percató de que lo que hizo en campo realmente no le permitió apreciar el fenómeno en todas sus dimensiones.

Otro aspecto que reflexiona se refiere a la valoración cuantitativa de ciertos aspectos materiales del cultivo de los huertos; todo lo que se refiere a pesos y medidas no fue calculado con eficiencia. Esto propició mucha confusión al momento de establecer relaciones. Otra laguna e ignorancia es la referente a los conocimientos botánicos que no se pudieron explotar. También la ignorancia en ciertos conocimientos tecnológicos. Todas estas lagunas las señala Malinowski con la intención de ofrecer muchos elementos que son indispensables para

²³⁸ El resto de las ideas expuestas sobre Malinowski en este apartado, a excepción de la siguiente nota de pie de página, se extrajeron de Bronislaw Malinowski. "Confesiones de ignorancia y fracaso" en Llobera, José R. (Compilador). *La antropología como ciencia*. Anagrama: Barcelona, 1988, pp. 129-139.

²³⁹ Vid Bronislaw Malinowski. *Una teoría científica de la cultura*. *Op. cit.* pp. 23-55; también Bronislaw Malinowski y Julio de la Fuente. *Op. cit.* pp. 33-38.

entender los fenómenos que surgen durante y después en que se hace el trabajo de campo. De otro modo, ¿qué importancia tiene el trabajo de campo si no se reconocen las lagunas o los errores interpretativos que pueden surgir con el tiempo o durante la experiencia del trabajo de campo?

La fotografía es otro aspecto en el que Malinowski reconoce que lo hizo sin pensar lo ventajoso que eso se pudo haber significado en el trabajo de campo. Malinowski tomó muchas fotografías pero sin bastante propósito investigativo. Él reconoce que ese trabajo también se puede perfeccionar lo suficiente como para que se use como un método antropológico. Por último, Malinowski señala una serie de elementos generales que realmente son importantes en demasía para el trabajo de campo y más por el autor de los detalles. Así, Malinowski dice que durante su estancia de campo se dejó llevar por el dramatismo, lo excepcional y lo sensacional. Estos factores se vieron reflejados finalmente en su trabajo. También omitió muchos aspectos de la vida cotidiana, acciones o sucesos monótonos y poco frecuentes como fotografías sencillas que no aportaron bastante en su trabajo. Pero todo eso Malinowski lo plantea con el objetivo de reflexionar su práctica.

Todo esto desde mi parecer hace un aporte muy sugerente sobre el significado de las lagunas y los excesos que todo trabajador de campo puede llegar a elaborar. Nadie, en ese orden de ideas, se encuentra ajeno a las posibilidades que Malinowski nos transmite. A lo sumo, una vez que el trabajador de campo realiza su estancia en campo, la reflexión que produce, sea teórica o metodológica, es algo que finalmente lo puede o no enriquecer en su quehacer antropológico. Y es precisamente ese conjunto de reflexiones de este trabajador de campo lo que siempre consideré en mis investigaciones sobre las peregrinaciones en donde algunas de ellas quedaron plasmadas en mis conclusiones. Esos detalles se pueden leer en la última parte de esta tesis.

El segundo de los autores que consideré²⁴⁰ hace una descripción de la manera en que los grandes etnógrafos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX hicieron que el trabajo de campo se transformara en un “arte profesional”. Henri A. Junod y Bronislaw Malinowski, obviamente con sus diferencias fundamentales, contribuyeron ampliamente en tal propósito; Gluckman reconoce a estos autores como los responsables de sacar a la antropología de gabinete al campo, pero sobre todo reconoce a Malinowski como el principal antropólogo responsable de la profesionalización del trabajo de campo por todos sus aportes teóricos y metodológicos sustentados en su experiencia como trabajador de campo.

Malinowski fue sin duda el primer antropólogo que logró establecer una diferencia entre los datos por él contruidos y la generación que le precedió, o sea, todos los alumnos de la primera y la segunda generación que se formaron con su metodología. La generación previa por lo general tomaba sus datos de fuentes secundarias como de viajeros, militares, marinos, comerciantes, etcétera. Malinowski, gracias a sus grandes estancias de trabajo de campo en las islas Trobriand, logró revolucionar el estilo en que se produjeron los datos de la nueva antropología. Malinowski hizo ver que las instituciones de las sociedades primitivas no eran simples; dentro de su organización interna reflejaban una complejidad que no se podía deducir de modo simple.

Gluckman pone en evidencia los “casos” en que se utilizan los datos por Malinowski y la generación siguiente. Existe una diferencia fundamental. A la generación que siguió a Malinowski, Gluckman dice que en general el “método de la ilustración adecuada” usado por ellos precisaba el uso de los casos de dos formas. Una manera consistía en usar lo que Gluckman llama el método de los casos extendido. Dice: “Sólo puedo decir aquí que creo que las precauciones históricas ordinarias pueden aplicarse; y puesto que el método es evidentemente fructífero, estos problemas deben ser afrontados y superados, y no citados para

²⁴⁰ Todas las ideas de Gluckman expuestas aquí las extraje de Max Gluckman. “Datos etnográficos en la antropología social inglesa” en Llobera, José R. (Compilador). *La antropología como ciencia*. Anagrama: Barcelona, 1988, pp. 141-152.

obstruir el desarrollo del método”.²⁴¹ La cita es en sí lo bastante clara como para no considerar que implícitamente se pretende crecer tanto teórica como metodológicamente.

La otra forma es como sigue. Gluckman hace una valoración de la antropología desde la rigurosidad propuesta por Malinowski para estudiar la morfología social hasta las nuevas concepciones cuantitativas del uso de métodos estadísticos y del rechazo de la comparación que aísla los conceptos e impide análisis que faciliten el establecimiento de interrelaciones. Asimismo es notorio e importante la manera en que Gluckman señala que es importante la continuidad tanto teórica como metodológica de la antropología. Cita el caso de Evans-Pritchard que, al momento de descubrir que la brujería entre los azande permite la creación de un sistema de acusación mutua que de fondo se relaciona con los sistemas político y social, permitió que otros como Mitchell continuaran con trabajos que facilitaron la explicación más amplia de los fenómenos. Eso fue bastante enriquecedor para la teoría y para el refinamiento metodológico.

Por lo anterior, pienso que realmente la propuesta de Gluckman plantea una idea que juzgo como fundamental para el crecimiento de la antropología. Esta idea consiste en la continuidad que un autor puede encontrar en su experiencia de campo así como en la teoría que le permita profundizar en las explicaciones y comprensiones de los nuevos problemas que surgen. En las ciencias sociales es sugerente esta idea por el hecho de permitir la conexión de todos los elementos que se pueden relacionar en un problema determinado. Por lo mismo, en mi caso consideré oportuna esta sugerencia porque pude comprender que la dinámica de las peregrinaciones que se hacen a San Juan de los Lagos es compleja; las estructuras que rodean al fenómeno no se reducen solamente a las religiosas. La amplitud de todas las especificidades de las peregrinaciones está conectada por muchas redes estructurales que me revelaron una serie de dinámicas relacionadas con más estructuras.

Por su parte Esteban Krotz reflexiona sobre algunos de los componentes que están implícitos en el trabajo de campo que son de mi interés para el trabajo de campo en las

²⁴¹ *Ibidem* p. 149.

peregrinaciones. Generalmente, se asume que en la antropología el trabajo de campo establece la diferencia fundamental entre la antropología y otras ciencias sociales; por eso, ¿qué es y en qué consiste el trabajo de campo? Pues bien, Krotz hace un análisis detallado sobre la cuestión. En su artículo describe varias características sustanciales del mismo; en síntesis, Krotz afirma que el trabajo de campo consiste en que el antropólogo se desplace al lugar que pretende conocer; también lo que hace es observar; finalmente, comunica a otros lo que hizo. Es decir, Krotz sistematiza tres características de suma importancia.²⁴²

En la primera, la imagen del trabajo de campo establece como condición fundamental la idea de que es un viaje; el antropólogo hace un traslado; tiene que desplazarse al lugar que desea estudiar. El desplazamiento implica un cambio en el tiempo y en el espacio. Krotz desarrolla en su artículo un ejemplo que se basa en las primeras experiencias del filósofo Ernst Bloch cuando éste de joven escribió uno de sus primeros libros que provocó un impacto en muchos lectores de aquél entonces. La vida del filósofo, obviamente por las circunstancias históricas y políticas, se desarrolló en viajes inconclusos; desde niño y hasta su muerte, Bloch viajó constantemente por múltiples razones. Todos sus viajes fueron siempre una referencia en sus escritos. Con sus viajes, Bloch logró desarrollar un modo personal de comunicación que en sus libros lo caracterizan como original. Los símbolos, las metáforas, los iconos sobre arte y las alegorías son algunos de sus recursos que usó siempre en sus elaboraciones. Así, esta primera característica del viaje como un elemento del trabajo de campo justifica una técnica peculiar en su ejecución por parte del antropólogo.

En la segunda, el viaje de carácter científico concibe también el otro tipo de traslado que, unido al científico, consiste no solo en recabar datos sino igualmente percibir y sentir el lugar que se visita de distintas maneras subjetivas; la percepción subjetiva no puede estar ausente de la observación antropológica; forma parte del mundo observable. Krotz recapitula lo anterior y reflexiona sobre algunas implicaciones en el viaje antropológico; en éste, el conocimiento que se pretende lograr se hace con el asombro; pero también con la subjetividad.

²⁴² Para todos los detalles de los planteamientos de este autor expuestos aquí recomiendo revisar su artículo en Esteban Krotz. "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico " en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Vol. 1, Núm. 1, 1991, pp. 50-57.

Pero, si el conocimiento antropológico otorga una determinada cabida a la subjetividad, ¿realmente es posible la construcción de un conocimiento? La respuesta de Krotz es afirmativa. El antropólogo pertenece a una cultura distinta a la que desea estudiar; por eso su experiencia, a partir de su viaje, siempre debe analizarla como eso: mera experiencia de su marcha. Su conocimiento surge a partir de la alteridad cultural, pero es necesario desarrollar la conciencia de que el cambio de la cultura propia y de la ajena siempre es un factor constante; por lo anterior, la experiencia analizada por parte del antropólogo en lo que escribe nunca será la misma que la cultura por el cambio permanente de ésta.

Por último, Krotz reconoce que el objetivo primordial de un viaje antropológico no consiste en analizar los climas, los paisajes, los instrumentos..., en sí, sino, por el contrario, lo que importa es la significación y la comunicabilidad que facilitan la comprensión de la cultura. La pretensión del antropólogo consiste en no hacer presentes en demasía sus orgullos y prejuicios. En este aspecto, considero un acierto por parte de Krotz porque él no deja de reconocer la existencia de la subjetividad; inclusive dice que es parte del viaje de investigación pero, por otro lado, sugiere no entrometerla en el proceso en demasía; en referencia a Bloch, Krotz se refiere a no construir conocimientos ajenos al sujeto, es decir, a inventar información. Por tanto, ¿es posible eliminar la subjetividad del viaje? Pienso que sin la subjetividad es imposible la antropología; la razón estriba en que el objeto de estudio es siempre el otro que es parecido a mí. Por eso, la subjetividad en todo momento permita desarrollar una equiparación cognitiva de comprensión. Pero tengo un desacuerdo con Krotz que deseo recalcar. Mi interés por estudiar las peregrinaciones a partir del cuerpo sí demanda de la inclusión del estudio del clima como un factor que afecta la corporalidad. De hecho en parte de esta tesis hay referencias al clima como formas en que durante los recorridos el cuerpo del peregrino recurre a ciertas técnicas del cuerpo para realizar la caminata.

Por su parte Jacinta Palerm Viqueira²⁴³ realiza una serie de descripciones y recomendaciones necesarias para la incursión esencial en el trabajo de campo por parte de los

²⁴³ La exposición de los planteamientos y recomendaciones hechos aquí fueron extraídos de Jacinta Palerm Viqueira. “Guía para una primera práctica de campo” en Palerm Viqueira, Jacinta, Malinowski, B., Evans-

estudiantes de antropología que me ayudaron a realizar mis incursiones en campo. Obviamente el texto de Palerm Viqueira no abarca todo, pero lo que sí hace es mencionar los criterios y factores elementales e indispensables. Un dato importante que llama mucho la atención se refiere al hecho de que se recomienda que el estudiante haga trabajo de campo durante toda su estancia universitaria y no solamente al final cuando, para obtener el título universitario, el estudiante se ve forzado a realizar su trabajo de campo para redactar su tesis y obtener su título.

En general, la autora del texto combina todos los elementos con los sujetos que se involucran en la actividad del trabajo de campo. Desde la universidad (institución) que asume responsabilidades formales hasta los docentes e investigadores que tienen la responsabilidad de enseñar a los estudiantes, de introducirlos en el trabajo de campo y de ayudarlos a procesar las teorías, a realizar fichas, a hacer recorridos y a retroalimentar el trabajo de campo hasta que se elabora el reporte final de las actividades. La autora recalca la importancia de que los estudiantes posean al menos un poco de información teórica sobre la teoría etnológica. Asimismo, señala que, el trabajo de campo es una “estrategia” para conocer de forma general una zona con todo lo que la rodea: cuántos caminos hay, cómo se llega al lugar, los tipos de cultivos, los límites del terreno, la tenencia de la tierra, la cultura de los habitantes de la zona, el tipo de animales que habitan en el lugar, los ríos y lagunas, el tipo de flora, qué servicios tiene la comunidad así como los servicios que no hay, cómo son las casas, qué tipo de energía usan los habitantes, etcétera. Estas recomendaciones fueron de mucha utilidad en mi estudio de las peregrinaciones.

El texto de esta autora proporciona información suficiente para que el lector pueda realizar el diario de campo, las fichas y el reporte del trabajo de campo. Señala que es importante que el responsable de las prácticas de campo siempre le dedique tiempo a cada estudiante para dialogar sobre su diario de campo y las fichas que hace cada día para generar una retroalimentación. También es de suma importancia el hecho de que el responsable ayude al estudiante a contrastar las teorías que se leen con los datos recogidos en el campo. Los

Pritchard, E. E., Radcliffe-Brown, A. R., Steward, J. y Palerm, A. *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro, 1992, pp. 9-26.

detalles son ricos porque los estudiantes sin experiencia, de modo general, se desorientan lo suficiente como para confundir los métodos con las técnicas y los instrumentos; también es frecuente que confundan los métodos con la metodología. La autora, sin explicarlo, lo que sí hace es ofrecer una descripción detallada sobre las principales técnicas e instrumentos para realizar el trabajo de campo. Todo esto también me lo sugirió mi directora de tesis y lo realicé. Más adelante ofrezco más detalles al respecto.

Así, el diario de campo es un instrumento que tradicionalmente los antropólogos han usado para registrar toda la información. La recomendación principal consiste en que siempre se escriba el lugar, la fecha y lo que se observa en la hoja de frente; el reverso de la hoja se puede usar para escribir dudas, juicios, preguntas y reflexiones. Por otro lado, las fichas se hacen en base al trabajo de campo. La ficha no es el vaciado simple de la libreta de campo. Más bien, por el contrario, es la información sistematizada para fines de manejo de la información de una forma más sencilla. La autora recomienda que cada día de trabajo de campo se elabore el diario de campo y las fichas. También la autora hace recomendaciones sobre el tipo de cuaderno y de fichas que se pueden utilizar de acuerdo a la circunstancia. Por último, la estancia en el campo se propone que se organice por semanas con la intención de que la observación se intensifique momento a momento. Estas sugerencias de Palerm Viqueira las usé para la redacción de mi diario de campo.

El trabajo de campo se puede hacer en parejas para que los estudiantes se sientan seguros. La primera semana se puede usar para tener una aproximación general a la zona; de ese modo, las autoridades y la población saben quiénes son los nuevos visitantes. Palerm Viqueira recomienda no decir mentiras ni emborracharse ni fumar marihuana en la población porque eso desprestigia a todos los estudiantes y a las universidades que envían estudiantes para aprender la cultura de las poblaciones. De igual forma, la autora elabora muchas recomendaciones para que la acogida con alguna familia de la zona sea la mejor. En las recomendaciones se incluyen todos los utensilios personales así como los materiales necesarios para trabajar. Para la segunda semana se sugiere que los alumnos elaboren una genealogía de alguna familia de la comunidad; en la tercera semana se plantea como objetivo de trabajo la descripción de la rutina de trabajo de la población y de las principales actividades

significativas de la comunidad. En este sentido mis viajes antropológicos los hice completamente solo con el apoyo de mi familia de Lagos de Moreno que me hospedó y me ayudó a contactarme con peregrinos. Los recorridos, a excepción del primero, los hice solo y casi siempre me integré con grupos de peregrinos.

Para la cuarta semana se recomienda hacer un estudio de caso de una “unidad doméstica”; por último, en la semana quinta se le recomienda al estudiante que elabore una problemática delimitada con la intención de profundizar su estudio. Una vez que se realizó toda la estancia de trabajo de campo, que se hicieron los diarios y las fichas, el estudiante con la ayuda del responsable de la visita de campo, tendrá que realizar un reporte de trabajo de campo. El estilo del reporte es monográfico con la interpretación de los datos. Yo no hice estas recomendaciones de esta autora; más bien elaboré visitas en fechas en donde había peregrinaciones.

Luego de la narración previa pienso que, de modo general, el texto de Palerm Viqueira plantea muchas características importantes para la planeación del trabajo de campo para estudiantes sin experiencia. Las retomé en su mayoría para mis propósitos de investigar las peregrinaciones; otras no me sirvieron y no las consideré. Creo que en la realización del trabajo de campo no existe una guía universal; todo depende del tipo de lugar que se visite, del estudiante y de la cultura de las personas que se visitan. Por eso, creo que el texto de la autora sí aporta lo elemental para cualquier estudiante incluso los avanzados. Los estudiantes solo podrán significar los contenidos que la autora plantea a partir de su experiencia en el campo porque si no, entonces, ¿qué sentido tiene el trabajo de campo para los estudiantes? Desde luego que sería imposible que todos los estudiantes realmente pudieran significar solo a partir de una experiencia en campo y no a partir de todas sus estancias.

A partir de estos autores escribí un diario de campo con las sugerencias de Palerm Viqueira en cada una de las peregrinaciones en las que participé o cuando indagué sobre aspectos relacionados con mis objetivos de investigación; éstos siempre estuvieron presentes durante el trabajo de campo. Cuando entrevisté informalmente a personajes relacionados con mis objetivos, registré mis apreciaciones en el diario de campo. A lo largo de este texto,

cuando las fuentes registradas en mi diario me sirvieron, las cito de acuerdo a las convenciones en que se hacen. Cabe señalar que una buena cantidad de las reflexiones que elaboro en los capítulos IV y V se basan en las entrevistas y en mi diario de campo. Los otros autores me inspiraron para realizar mis viajes antropológicos con todas sus consideraciones y sugerencias durante los peregrinajes.

En total fueron 11 peregrinaciones en las que participé para escribir esta tesis. La primera la realicé el 20 y el 21 de abril del 2011. Prácticamente esta caminata fue de exploración. Fue la primera ocasión en la que me aventuré con un grupo de peregrinos que venían del Estado de México a visitar a la Virgen de San Juan. En aquella ocasión, y por ser la primera vez, fui apoyado por algunos familiares y en concreto por mi sobrinastro para hacer el recorrido. Una de mis familiares me apoyó para contactarme con algunos peregrinos que estaban pernoctando en el centro de la ciudad de Lagos de Moreno. Ella habló con ellos y los peregrinos aceptaron que les hiciera compañía para la madrugada del 20 de abril. Mi sobrino y yo llegamos puntuales al lugar de partida, es decir, a las cinco de la mañana y salimos con este grupo de peregrinos. Por primera vez iniciaba mi travesía experiencial en una peregrinación; durante todo el camino la vivencia consistió básicamente en explorar todo lo que sucedía a mi alrededor; las distintas dinámicas fueron observadas y registradas por primera vez en mi diario de campo.

Básicamente desde Lagos de Moreno hasta Agua de Obispo el recorrido fue casi sin interrupciones. Pero por la dinámica y la falta de experiencia mi sobrino y yo prácticamente perdimos al grupo de peregrinos con el que habíamos iniciado la caminata; pero como había miles de peregrinos pues nos integramos con otros y en Agua de Obispo hicimos una primera parada para descansar; pero mi sobrino por desgracia ya no pudo continuar porque resultó herido de una de sus piernas y ya no pudo seguir caminando; mis familiares lo recogieron en Agua de Obispo y yo decidí continuar la peregrinación hasta San Juan de los Lagos con otros grupos de peregrinos a los que me había adherido. Desde Agua de Obispo hasta San Juan caminé ininterrumpidamente; antes de llegar a San Juan descansé una hora aproximadamente; posteriormente me moví hasta el santuario de San Juan de los Lagos; el recorrido fue difícil para mí porque mi cuerpo llegó totalmente cansado y duré horas, alrededor de tres, sin poder

moverme. Esto tal vez fue un elemento que impidió que yo pudiese hacer una observación detallada de la dinámica del santuario y sus alrededores porque mi cuerpo estaba totalmente destrozado; no podía moverme y en lo único que pensaba era en descansar. Ese día prácticamente me concentré en descansar, en comer y en cuidar mi cuerpo. Al siguiente día, ya repuesto, tuve la oportunidad de hacer una aproximación más detallada sobre la dinámica de los peregrinos en el santuario y toda esa observación la registré en mi diario de campo. Para mí fue un verdadero logro haber concluido la peregrinación.

La segunda peregrinación la realicé el 23 de diciembre de 2011; en esta ocasión hice una cicloperegrinación. Conseguí una bicicleta y desde Lagos de Moreno me uní a un grupo de peregrinos que estaban realizando una peregrinación en bicicleta. En esta ocasión también tomé notas que fueron registradas en mi diario de campo. La peregrinación en bicicleta duró aproximadamente cuatro horas; no hubo interrupciones en la misma y cuando llegamos a San Juan me dediqué a observar la dinámica de los peregrinos en el santuario y realicé algunas entrevistas informales sobre sus experiencias y formas de organización social para la peregrinación. También me concentré en hacer observaciones sobre el turismo religioso. Ya de regreso aproveché mi viaje en bicicleta para observar otras dinámicas sobre el turismo religioso en los campamentos de peregrinos y en el consumo de los mismos.

La tercera peregrinación la hice el 24 de diciembre de 2011; también fue una cicloperegrinación. Prácticamente fue la misma dinámica que la peregrinación anterior. Pero en esta ocasión el regreso lo aproveché para hacer observaciones más minuciosas sobre los caminos y la carretera con la intención de captar las dificultades que los caminantes enfrentan durante sus largas caminatas. Tuve la oportunidad de platicar con peregrinos que venían de diversos puntos del país y les realicé entrevistas informales y registré algunas apreciaciones en mi diario de campo. La cuarta peregrinación la realicé el 27 de diciembre de 2011; también fue una cicloperegrinación. La dinámica y la manera de peregrinar fueron parecidas a las dos peregrinaciones anteriores. Durante la pedaleada hacia el santuario de San Juan aproveché para observar la organización de las peregrinaciones en bicicleta y las distintas dinámicas del rito peregrinacional. Cuando llegué al santuario aproveché para observar la dinámica de los peregrinos en el santuario; realicé investigación con los comerciantes que ofrecen sus

mercancías alrededor del santuario, realicé entrevistas informales y tomé notas de campo. Igualmente aproveché la ocasión para hacer registros sobre la ciudad de San Juan respecto al comercio, los servicios y la seguridad.

La quinta y última peregrinación de este año la hice el 28 de diciembre de 2011; también esta fue una cicloperegrinación. Usé la misma estrategia que las tres peregrinaciones anteriores y aproveché el regreso para hacer muchas paradas en los distintos campamentos, en los caminos, en la carretera y en los cruceros para platicar con caminantes, comerciantes y autoridades. Tomé notas de campo y las registré en mi diario. La sexta peregrinación la hice caminando con un grupo de peregrinos los días 29, 30 y 31 de enero de 2012. Esta caminata la realicé con vecinos de varias colonias de Lagos de Moreno como Municipio Libre, Colonia Centro y San Felipe que se concentraron en la parroquia La Asunción ubicada en la explanada de La Merced en la zona centro de Lagos de Moreno. Este peregrinaje estuvo lleno de experiencias con los caminantes; tuve la oportunidad de platicar con muchos de ellos mediante entrevistas informales cuyos datos los organicé en mi diario de campo. También aproveché para observar con mucho detalle todas las paradas, campamentos y elementos del rito peregrinacional.

La séptima peregrinación la efectué el 3 y el 4 de abril de 2012 a pie con grupos de peregrinos que venían de Guanajuato; en esta experiencia hice lo mismo que la anterior. En el resto de las peregrinaciones que caminé la dinámica de observación fue la misma. La octava peregrinación la realicé el siguiente año, el 26 de enero de 2013; en esta ocasión también caminé con grupos de varios estados de la república mexicana como del Estado de México, Zacatecas y Querétaro; la novena peregrinación la tuve el 29 de marzo de 2013; la décima peregrinación la recorrí a pie con tribus urbanas de León, Guanajuato el 2, 3 y 4 de agosto de 2013; finalmente, la décima primer peregrinación la llevé a cabo el domingo 6 de abril del 2014 en camión con niños de Lagos de Moreno. Esta fue la última y básicamente la hice para contrastar datos previos y para observar algunas características específicas sobre el turismo religioso, datos de lugares y la dinámica del santuario. Todas las peregrinaciones las hice por la ruta más transitada que es la carretera que une a Lagos de Moreno con San Juan con

excepción de las que hice el 29, 30 y 31 de enero de 2012 y en agosto del 2013; éstas últimas las hice por otra ruta que se ubica por Unión de San Antonio, Tlacuitlapan y Mezquitic.

3.2 Las entrevistas, el registro y la información documental

El 28 de enero de 2013 fue el día que apliqué entrevistas estructuradas especializadas a peregrinos. De Lagos de Moreno a San Juan me trasladé por la tarde y seleccioné peregrinos que estuvieran en la disposición de ser entrevistados. Las entrevistas fueron grabadas en una grabadora especializada marca Roland modelo R-09HR en formato digital mp3. Una vez que concluí con esta actividad, utilicé el programa Dragon NaturallySpeaking 12.0 para auxiliarme para hacer una transcripción de las entrevistas. Después de esta actividad usé el programa Word 2003 para corregir las transcripciones y para agregar la ortografía adecuada a los diálogos de los peregrinos registrados. Para esto usé una forma de puntuación libre que me recomendó el Dr. Jorge Arturo Chamorro Escalante (Comunicación personal) con la pretensión de hacer entendibles los matices de la expresión oral con el sentido escrito de lo que se expresó. Para la elaboración de los contenidos del cuestionario me basé en las recomendaciones que la Dra. Alejandra Aguilar Ros (Comunicación personal) me recomendó. Para la forma del cuestionario me basé en Jorge. E. Aceves Lozano y Jesús Galindo Cáceres. Asimismo, a partir de la lectura de Thomas J. Csordas, la Dra. Aguilar me sugirió que elaborara un cuestionario que me permitiese registrar principalmente los modos de estar de los peregrinos respecto a algunas sensaciones y emociones sentidas durante los rituales peregrinacionales, sobre la duración de esas experiencias y sus expectativas.

Las entrevistas realizadas las diseñé una semana antes de aplicarlas de acuerdo a lo sugerido por Aceves Lozano y Galindo Cáceres. El primero hace uso de la grabadora como un método de registro fidedigno de las experiencias de los informantes. Rescata a antropólogos pioneros que realizaron registros con métodos y técnicas diversas como Oscar Lewis. Éste utilizaba la triangulación de diversas fuentes orales como fue el caso de las familias. La observación etnográfica la mezclaba con la autobiografía de los diversos actores, tanto de modo directo como indirecto. Usaba la taquigrafía o se hacía acompañar de alguien que la utilizaba. Utilizó la grabación en cintas de carrete, la fotografía y la recolección de diversos tipos de documentación personal. Lewis elabora una complejidad con su estilo de recopilar

información; hace relatos de vida cruzados y recurre a una estructura polifónica.²⁴⁴ Para su época fue realmente un desafío y una innovación. De esta perspectiva adopté el registro de alta fidelidad en mi grabadora para captar perfectamente las ideas expresadas por mis entrevistados. Cuidé la transcripción e interpreté las grabaciones en triangulaciones que me permitieron extraer ideas para construir principalmente la categoría del efecto terapéutico.

En otro estudio y con el estilo de Lewis refinado, Aceves expone en breve una discusión teórica sobre el ecologismo; establece precisiones y diferencias claras entre los conservacionistas, ambientalistas y ecologistas. En un segundo momento integra las historias personales en su análisis en donde, teniendo el Distrito Federal como escenario, trabaja con miembros de ONG's. Deduce que en esas organizaciones se ha podido construir identidad. También muchas de las acciones se han podido estructurar a partir de procesos que se construyen a partir de momentos previos. Así, algunos individuos configuran su vida a partir de la manera en que el tipo de organización definió sus acciones. Eso nos muestra que en las historias personales se puede rastrear la manera en que ciertas acciones que son en apariencia individuales, en realidad no lo son. Muchas acciones que se miran como individuales se pueden mirar ampliamente en la configuración de identidades a partir de las relaciones hombre-naturaleza, en las relaciones sociales, culturales y en la política, en una amplia variedad de posibilidades locales, regionales, nacionales y globales.²⁴⁵

Esta apreciación de Aceves me permitió rastrear, a partir de las entrevistas estructuradas que apliqué y la observación participante registrada en mi diario, la forma en que las diferentes estructuras de los peregrinos mantienen una relación directa con sus expectativas así como en la dinámica del rito peregrinacional. Las distintas formas en que se hace una peregrinación mantienen relaciones complejas entre la diversidad de estructuras que intervienen. Por eso, la indagación en la intimidad del otro²⁴⁶ es en este trabajo una constante; tal enfoque pretende entender a lo largo de este trabajo asimismo esas relaciones de carácter

²⁴⁴ Jorge E. Aceves Lozano. "Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Núm. 7, 1994, p. 29.

²⁴⁵ Jorge E. Aceves Lozano. "Del ecologismo e historias personales" en Aceves Lozano, Jorge E. (Compilador). *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*. CIESAS: México, 2000, pp. 11-27.

²⁴⁶ Jesús Galindo Cáceres. "Historia de vida. Guía técnica y reflexiva". *Op. cit.* p. 203.

social que codifican modos de percepción y asimilación de los individuos en expresiones como la *communitas* y las estructuras. Para las consideraciones éticas sobre esto se puede revisar una de mis conclusiones al final de esta tesis.

Aunque no elaboré historias de vida, sí utilicé la manera de hacer un cuestionario y este modo de interpretar esos límites de percepción y configuración de lo que estudié. Todos estos detalles los consideré para hacer mis entrevistas. Además de lo anterior, Galindo Cáceres sugiere complementar las entrevistas que él propone para las historias de vida con otros recursos como la exploración (diario de campo, registro general con fotografía, audio, dibujo, escritura), descripción (etnografía: registro detallado sobre el objeto, esquemas pre-organizados, guía descriptiva) y significación (entrevista: imaginación y creatividad).²⁴⁷ Todos estos recursos los utilicé en diferentes momentos y espacios; los resultados se pueden leer a lo largo de este trabajo pero sobre todo en los últimos dos capítulos.

Las entrevistas planeadas no las apliqué para obtener información; más bien lo hice para conseguir que mis entrevistados me proporcionaran conocimiento. Para esa empresa todas mis preguntas fueron abiertas y siempre otorgué el tiempo necesario para que mis informantes hablaran lo que quisieran sin que yo las interrumpiera. Ahora bien, de los resultados que arrojaron las entrevistas se seleccionaron todas las ideas que poseían información sobre las experiencias de los peregrinos, sobre sus maneras de sentir su acercamiento con la imagen de la Virgen de San Juan, sobre la duración de esas experiencias, sus expectativas y en ocasiones, si el peregrino estaba en la disposición, sobre su lugar de origen, datos de ubicación, organización de la peregrinación, participantes, técnicas corporales y demás detalles. Luego del registro de las entrevistas en un formato digital, cada una se pasó y grabó a una computadora de escritorio guardado en una carpeta especial. Después se organizó un archivo de cada una de las entrevistas en una carpeta para cada una. Después clasifiqué cada extracto de entrevista en un archivo en Word 2003 por temas. Me resultaron cuatro archivos generales con cuatro temáticas: experiencias, tradiciones sobre la peregrinación, técnicas corporales y expectativas.

²⁴⁷ *Ibidem* pp. 209, 211-212.

Todas las interpretaciones que hice las redacté a modo de notas que resultaron en los textos últimos que escribí en los dos capítulos finales. Por último, se leyeron las notas y los datos se vaciaron en categorías en un documento del programa Excel 2003 para iniciar la construcción de la redacción final. Todo este proceso se repitió hasta completar y finalizar este trabajo. Para la creación de los capítulos finales el procedimiento fue como sigue. Mi tarea consistió en comenzar a ordenar la información obtenida del diario de campo y de las entrevistas. La ordenación se realizó en los programas Word 2003 y Excel 2003. A partir de eso interpreté las notas de campo por separado; después las entrevistas. Luego comencé a redactar notas; después éstas las ordené en categorías y las interpreté. Todo lo anterior lo hice de acuerdo a la propuesta de la fenomenología cultural que explicaré más adelante.

Sobre el procesamiento de la información documental, primordialmente trabajé de una manera clásica mediante visitas a bibliotecas que se justificaron de acuerdo a la necesidad; nunca me quedé en las bibliotecas a leer en esos espacios; siempre saqué prestados los libros o, en su caso, fotocopié los libros para leerlos en casa. Las bibliotecas visitadas fueron la del ITESO “Dr. Jorge Villalobos Padilla, S. J.”, la Biblioteca Central del CUCSH de la U. de G., la biblioteca de la Casa de la Cultura de Lagos de Moreno y, en muchas ocasiones, los libros me los prestó mi tutora la Dra. Alejandra Aguilar Ros, otra buena cantidad de libros los compré en librerías o en el servicio de Amazon por internet. Otras fuentes las compré por internet y otra cantidad las descargué de internet por estar en circulación libre. Una parte final de artículos y libros las consulté directamente de espacios de internet que solamente se encontraban disponibles en línea. Algunos amigos cercanos también me facilitaron información mediante el libro en físico o en fotocopias.

Mi tutora me recomendó hacer fichas sobre cada lectura. ¿Cómo las elaboré? Utilicé el programa Word 2003 para hacer una ficha bibliográfica de cada lectura. Cabe aclarar que hice muchas lecturas que prácticamente no me sirvieron para mi tesis. Esas fichas las conservo para reflexiones o trabajos profesionales futuros. La ficha hecha en el programa consistió en una tabla compuesta de dos columnas. En la primera escribía la ficha completa con el siguiente estilo, tanto para libros como para revistas: autor, título, editorial, lugar y fecha. En la segunda

columna hacía citas literales o parafraseadas de ideas o pensamientos que juzgué importantes para mi trabajo y a un lado indicaba la página de la que extraía la cita. El resultado con esta forma de organizar las lecturas concluidas fueron casi mil fichas. Pero esa cantidad fue aumentando. No todas las fichas me sirvieron. Al principio resultó muy problemático el procesar la información. Recurrí a clasificar mis fichas en carpetas de acuerdo a la temática de cada ficha. Como resultado obtuve temas en carpetas. Después comencé a escribir ensayos de cada tema.

Algunos días los dediqué exclusivamente para clasificar. Otros exclusivamente para escribir; unos más para revisar la redacción y la ortografía; hubo días dedicados exclusivamente a la lectura y realización de fichas. De cada carpeta se me ocurrió escribir pequeños trabajos. Esto fue productivo porque mi tesis se fue completando con un conjunto de ensayos y monografías leves que, finalmente, fueron la base de los capítulos teóricos y de algunas partes teóricas de los capítulos etnográficos y de éste, el metodológico. Como resultado obvio muchas carpetas y, en consecuencia, fichas no se utilizaron para esta empresa. En todo el trabajo también recurrí al uso de locuciones latinas para reforzar el aparato crítico con énfasis y detalles que le ayuden al lector para captar lo expresado en la redacción. El texto final lo escribí de acuerdo a las normas de la gramática española con la ortografía y puntuación convencionales. En ese sentido, el autor de este trabajo se responsabiliza de todos los contenidos.

3.3 Sobre la fenomenología cultural y la interpretación para la construcción de las categorías

En el apartado 2.2 del capítulo segundo de esta tesis ofrecí una explicación detallada sobre la importancia del cuerpo como registro cultural de orientación existencial en el mundo desde la perspectiva de la fenomenología cultural de Thomas J. Csordas. Para este enfoque la experiencia se entiende como el ámbito existencial de la cultura y lo sagrado. La pretensión de rescatar la experiencia desde la fenomenología resulta útil para lo que Csordas denomina como el yo sagrado como un movimiento inspirado hacia la orientación en la vida, es decir, es una capacidad indeterminada del ser humano previa a cualquier apreciación consciente sobre la realidad. Csordas se auxilia en esta tarea de algunas perspectivas que han adoptado el estudio del signo y del símbolo en teorías antropológicas más emparentadas con tradiciones hermeneutas.²⁴⁸ El resultado, en términos metodológicos, de esta disposición consiste en elaborar un ejercicio de interpretación fenomenológico. La orientación del yo sagrado es el resultado de la conjunción entre la experiencia registrada en el cuerpo, el entorno cultural y la envoltura del habitus; lo anterior todavía no consiste en que formalmente se tenga una consciencia de eso, es decir lo que se archiva es prerreflexivo.²⁴⁹

Esta postura sugiere que un ser humano está de antemano en cierto contexto cultural y todo lo que desde él sea captado y significado, no ocurre desde que él tiene consciencia; en su vida eso es posible gracias a que antes que la consciencia que se tiene previamente ya está lo que hace posible incluso todo proceso de cognición: el cuerpo entendido como sujeto de percepción que incorpora la experiencia y se puede objetivar. Pensar y asimilar son, desde este ángulo, efectos posteriores que serían imposibles sin el cuerpo. Ahora bien, lo que Csordas denomina las orientaciones del yo sagrado permiten ver que muchos detalles de los contextos culturales en que un ser humano se encuentra son tematizados y expresados objetivamente. En el contexto cultural en el que se está, el captar el mundo es posibilitado únicamente con el cuerpo; esta idea es reforzada por Csordas gracias a la representación de Merleau-Ponty de

²⁴⁸ Se puede apreciar esta relación en un tono bastante crítico en Carlos Reynoso. “Presentación” en Geertz, C. *et al.* *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Op. cit. pp. 11-12, 17-18, 24 y 57; también Cfr. Thomas J. Csordas. *The sacred self*. Op. cit. p. 4.

²⁴⁹ *Ibidem* p. 5.

comprender al ser humano como una unidad de mente y cuerpo cuya sentido del mundo se logra en el ámbito de la percepción corporal que logra que nuestros cuerpos sean objetivados con la reflexión. Sin ésta jamás nos pensaríamos con nuestras complejidades.²⁵⁰

Desde este planteamiento construí mi categoría del efecto terapéutico y también pude entender otros términos de mi conocimiento como la de estructura, la *communitas* y la eficacia ritual. Mi cuerpo fue una referencia en las peregrinaciones en las que participé. Definitivamente fue uno de los pormenores más importantes. Siempre presté suma atención y detalle a cada situación en la que pude establecer diálogos con peregrinos; las distintas pláticas y la experiencia personal me permitieron desarrollar una comprensión íntima de las técnicas corporales estudiadas. También pude significar más profundamente las experiencias de los peregrinos a los que les apliqué entrevistas. La interpretación en cada momento intenté realizarla desde todas las narrativas procesadas y las notas que fui elaborando en cada uno de los casos abrieron un perfil para cada interpretación que posteriormente reflexioné. Escribí todo esto y lo refiné con una redacción lo más clara posible que me otorgara la idea precisada desde la teorización del efecto terapéutico hecha en el capítulo segundo. Con la experiencia etnográfica en cada una de las peregrinaciones miré cómo se construyeron la eficacia ritual y las demás categorías.

Todas las notas que escribí las comparé con los diálogos que tuve con cada uno de mis entrevistados, para el caso de las entrevistas estructuradas. Todos los escenarios de las entrevistas informales me propiciaron un conjunto de ideas y sugerencias que siempre estuvieron presentes en la redacción final; la interpretación la conduje oportunamente con mi cuerpo. Esto quedó como una clave corpórea que en definitiva me facilitó la formulación etnográfica de cada una de las categorías tratadas. En el caso del turismo religioso, el desarrollo de esa categoría desde el punto de vista etnográfico, incluye un conjunto de interpretaciones propias desde el levantamiento de registros que hice en campo y de diálogos informales con muchos informantes. Algunas representaciones las formulé e interpreté desde mis experiencias; cada una de éstas me auxilió para comprender el sentido que los peregrinos

²⁵⁰ *Ibidem* p. 9.

otorgan a sus experiencias dentro del turismo religioso. Por eso en el capítulo cuatro se puede leer a detalle lo amplio y complejo de esa estructura. No se reduce al mero acto de pasear; es a la vez una complejidad ritualística.

La eficacia ritual la reconstruí desde las entrevistas especializadas que apliqué. En las entrevistas pude interpretar cómo los peregrinos me expresaron muchas palabras de las que deduje mediante la interpretación una gran cantidad de símbolos ocultos que exteriorizaban la capacidad inductora del rito peregrinacional de muchas maneras como las experiencias de renovación, los planes, la duración de los modos de estar y las promesas que los peregrinos le hacen a la Virgen de San Juan (símbolo). Desde aquí el efecto terapéutico lo explico a detalle en la narrativa que proyecta muchas enumeraciones sobre los proyectos de conexión de los peregrinos con las reinserciones sociales de sus estructuras. El efecto terapéutico desde aquí conecta a los peregrinos con sus estructuras con expectativas e ideas peculiares en cada uno. Esta es la principal forma en que se puede notar cómo el efecto terapéutico establece relaciones que van desde la intimidad hasta las estructuras. Mi cuerpo también me ayudó en este sentido para tal propósito; pude entender muchas condiciones existenciales sobre experiencias concretas y específicas del efecto terapéutico peregrinacional en los sujetos de rito.

El caso de las tipologías de peregrinación que presento en el capítulo quinto las construí desde experiencias propias en los peregrinajes desde la observación de técnicas corporales de desplazamiento; la peregrinación tradicional, la cicloperegrinación y la camionperegrinación las confeccioné básicamente desde mi experiencia corporal porque las hice; el resto de la tipología que presento son una interpretación reconstruida desde observaciones visuales y diálogos en los que pude cerciorarme de los planes de los sujetos por hacer y concluir la peregrinación con alguna extensión extracorporal como un animal o algún vehículo. Hacer una peregrinación en burro implica muchos detalles como el deseo por peregrinar y concluir; pero se recurre a ese animal probablemente porque no se puede realizar tal empresa por alguna deficiencia en el cuerpo. Demandar de alguna extensión corporal que ayude es en definitiva recurrir a otros recursos que por sí mismos propiciarán un ambiente y un contexto que modifica y reinventa la cultura. Ésta no queda exenta de sus resultados. Pues

bien, mi tipología es el resultado de una descripción fenomenológica hecha a partir de mi diario de campo y la relación que establezco desde el análisis en cada arquetipo peregrinacional y las entrevistas informales. Todos los modelos que presento son interpretaciones que en su totalidad reflejan de modo complejo lo amplio de los contextos culturales del rito peregrinacional.

Al cabo de esta tesis se verá el desarrollo de la categoría de la *communitas* alcohólica construida, pensada y razonada desde mi cuerpo envuelto en un conjunto de experiencias que reconstruí desde mi participación en una peregrinación con “cholos” de León, Guanajuato. Los registros quedaron en mi diario de campo y las interpretaciones las realicé desde la comprensión teórica de lo que es la *communitas* y la experiencia etnográfica en su variedad significada por el uso del alcohol en la misma. De igual manera interpreto esta *communitas* en relación al *flow* y la aflicción como dimensiones igualmente complejas de fusiones y comuniones de experiencia y comprensión de la misma desde la subjetividad. Mis interpretaciones las realicé desde la comprensión teórica del *flow* y mi experiencia etnográfica en la *communitas* alcohólica; de igual modo el caso de la aflicción que analizo es un ejemplo de cómo la fenomenología cultural me posicionó desde mi cuerpo en apreciaciones poco exploradas en las peregrinaciones. Tal vez cuando alguien afirma con toda seguridad que comprende lo que ve, posiblemente dice eso porque internamente en realidad no entiende nada.

Mis interpretaciones sobre la aflicción las complementé con el punto de vista de Victor Turner y de Renato Rosaldo con el afán de significar una apreciación de la misma pero en ritos peregrinacionales. Es posible que mi acercamiento permita a otros valorar las complejidades sobre los ritos de paso desde ópticas poco exploradas. A fin de cuentas pienso que la antropología, la sociología, la filosofía y otras disciplinas pretenden valorar lo que muchos demeritan, obvian o presuponen como un conocimiento definitivo y sin lugar a dudas.

CAPÍTULO IV

LA PEREGRINACIÓN EN SAN JUAN DE LOS LAGOS

4.1 Los orígenes de San Juan de los Lagos

El surgimiento de San Juan de los Lagos como el de otras ciudades está plagado de varias versiones; sin darle la espalda a la historia, no pocas intenciones ideológicas presentan a la génesis de esta ciudad desde ciertos puntos de vista a favor o en contra de los orígenes sean o mesoamericanos o españolistas. Sin embargo, el punto de vista más aceptado consiste en reconocer su origen a partir de un pueblo indígena.²⁵¹ Pero, ¿es el origen exclusividad de un solo pueblo, etnia o grupo indígena o de varios? Esto, con exactitud, no se sabe. Lo que sí goza de gran coincidencia y aceptación entre los especialistas sobre el tema es que San Juan de los Lagos creció y se desarrolló luego de los primeros milagros religiosos que sucedieron en la región. Esos actos, fuesen invenciones o no, bañaron la región de significaciones que hasta la fecha persisten en el imaginario de los creyentes que visitan el santuario. De esta manera, el antiguo poblado de San Juan Bautista Mezquititlán, como se le denominó a partir del siglo XVI, se convirtió en un lugar sagrado desde las primeras apariciones de la Virgen de San Juan; esos espacios fueron llenados por creyentes que acudían para aliviar sus cuerpos y sus almas.

Se tienen noticias de que San Juan fue poblado con indios llevados de Nochistlán allá por 1542.²⁵² El antiguo San Juan pronto cambió de fisonomía luego de su fundación; se construyeron calles, surgieron mesones y casas de hospedaje para peregrinos; asimismo emergió con gran presencia en toda la Nueva Galicia. Actualmente es uno de los santuarios más visitados de Jalisco y México.²⁵³ Algunos historiadores nos han heredado datos bastante precisos que sustentan el origen de indígenas que llegaron de "Nochixtlán" para fundar un pueblo cercano a "Xalostotitlán" llamado San Gaspar por aquellas fechas; por ese tiempo, de

²⁵¹ Vid Luis Felipe Cabrales Barajas. "San Juan de los Lagos: apuntes sobre su paisaje urbano" en *Estudios Jaliscienses*, Universidad de Guadalajara, No. 25, 1996, p. 39.

²⁵² *Enciclopedia Temática de Jalisco*, Tomo IX, Municipios 2, Gobierno del Estado de Jalisco, Impre-Jal, Director Fernando Martínez-Réding, p. 230.

²⁵³ Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 77.

San Gaspar se originaron otros pueblos como Mitic, San Juan y Mexquitic.²⁵⁴ El nombre que se le dio a San Juan fue en principio San Juan Bautista de Mezquititlán en donde el vocablo “Mezquititlán”, de origen nahua, hacía referencia a los árboles que crecían en la región, puesto que significa "lugar entre la abundancia de mezquites".²⁵⁵

También el historiador Remberto Hernández Padilla apoya la versión sobre el origen nochistleca de San Juan Bautista Mezquititlán por la cercanía de aquellos sobre el nuevo poblado.²⁵⁶ Pero los nochistlecas no fueron los únicos. En la región habitaban otros grupos etnolingüísticos que también ejercieron su influencia en el poblado en génesis como el caso de los tecuexes, integrantes de la gran confederación chimaluacana. Para el siglo VI de la era cristiana la región fue poblada por toltecas procedentes del norte de México. Para 1164 llegaron los indígenas nahuatlacos que se enfrentaron contra los tecuexes, los zacatecanos, los huachichiles y otros grupos. La región de Jalostotitlán, Teocaltitán y Mezquititlán tuvieron que enfrentarse a los aztecas que fundaron El Teúl, Juchipila, Mezticacán y Nochistlán; además repoblaron Teocaltiche y Yahualica. En 1513 llegaron los purépechas a la zona.²⁵⁷ Estos diversos grupos que habitaron la zona en distintos tiempos son probablemente los indios originarios que tal vez comenzaron a poblar el San Juan de aquel entonces. ¿Quiénes fueron los primeros pobladores? No lo sabemos con exactitud.

Otras versiones apuntan que en años posteriores al siglo XII, primero fueron los tecuexes y luego los cazcanes aliados con los mexicas los que ocuparon la región cercana a San Juan.²⁵⁸ Este punto de vista complejiza más la cuestión. Para mí, el debate sobre el origen de San Juan refresca la ideología y las versiones mitológicas que en las disputas por el poder

²⁵⁴ Alberto Santoscoy. *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta imagen*. Compañía Editorial Católica: México, 1903, p. 21.

²⁵⁵ Ofelia Pérez Cruz. “La devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos. Apuntes sobre cuatro celebraciones” en Alonso, Aurelio (Compilador). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO: Buenos Aires, 2008, p. 319; *Vid* también Remberto Hernández Padilla. *Ensayo histórico de San Juan de los Lagos*. Egida: Guadalajara, 1997, p. 8; *Vid* también *Enciclopedia Temática de Jalisco*. Op. cit. p. 229.

²⁵⁶ *Ibidem* p. 19.

²⁵⁷ *Ibidem* p. 21.

²⁵⁸ José Gerardo Bohórquez Molina. *Coatlicue Sanjuanita. La peregrinación a San Juan de los Lagos: un rito solidario de retorno a Aztlán*. Editorial Universitaria: Guadalajara, 2008, p. 32. *Vid* también Guillermo de la Peña. *Culturas Indígenas de Jalisco*. Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco: Guadalajara, 2006, p. 39.

religioso y de las políticas de la conquista se reflejaron para la posteridad. Hay que pensar en el origen indígena de la población de esta región como un revulsivo que tenderá a la desaparición luego de la conquista por motivos estrictamente de la ideología religiosa y política que alimentará a las estructuras sociales posteriores. Pero no solamente fue eso; también con la ideología se alimentó a gran escala la justificación no solo de la conquista sino también de sus excesos. Así, por ejemplo, para 1530 Pedro Almendez Chirinos conquistó la zona con una guerra sangrienta. Nuño Beltrán de Guzmán completó la tarea de conquista con el mismo método.²⁵⁹

La región norte y occidental de Mesoamérica y de las etnias chichimecas fueron conquistadas de forma violenta; las justificaciones fueron aceptadas sin discusión. La expansión del reino de Nueva Galicia, cuyo gobernador era Nuño de Guzmán, se efectuó alrededor de 1530 con cualquier recurso que controlase a los naturales, incluida la esclavización.²⁶⁰ La guerra de conquista trajo consigo la necesidad del poblamiento. En ese sentido, San Juan se fundó alrededor de 1542 cuando comenzaba la guerra de sometimiento chichimeca. En la actualidad San Juan no es Mezquitic; eso es tema de discusión. Se presume que fray Miguel de Bolonia junto con indios nochistlecos provenientes de San Gaspar, y éstos de Nochistlán, fundaron el pueblo de San Juan.²⁶¹ Pero, nótese, tuvo que ser un religioso español que no usó las armas para el poblamiento y fundación como si cientos de años previos los indígenas naturales de la zona no hubiesen estado ya en la zona. ¿Qué mejor que oficializar ese origen sino mediante las estructuras religiosas que así lo concibieron?

De 1530 a 1533 los frailes franciscanos iniciaron las labores de evangelización en el San Juan de aquella época. Fray Antonio de Segovia o Fray Miguel de Bolonia fue quien trajo a San Juan la imagen de la Purísima Concepción fabricada en Pátzcuaro; tal reliquia fue de manufactura indígena de pasta de maíz, que medía 38 cm y representaba a María de pie.²⁶² Principalmente los frailes evangelizadores franciscanos difundieron el culto a la Virgen de la

²⁵⁹ Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* p. 22.

²⁶⁰ José Gerardo Bohórquez Molina. *Op. cit.* pp. 33-34.

²⁶¹ *Ibidem* pp. 38-39.

²⁶² *Ibidem* p. 24.

Inmaculada Concepción en la Nueva Galicia.²⁶³ La influencia franciscana en la zona fue notoria y dejó sus rastros por doquier. Esto al grado de afirmar que el franciscano Antonio de Segovia fundó a finales de 1544 San Juan Bautista Mezquititlán; Remberto Hernández Padilla sostiene esto. El argumento es que luego de la guerra del mixtón se repobló la zona para consolar y ayudar a los que ya habían sido cristianizados.²⁶⁴ ¿Es posible atribuir tanto crédito a un solo personaje?, ¿qué con los grupos indígenas conquistados?

Tal vez el reconocimiento a los indígenas como actores de la historia sería como demeritar su existencia a meros objetos de ornato que estaban solo para ser cristianizados y no para ser respetados. Pero eso no solamente se puede notar en el discurso sobre el origen de San Juan; también en el surgimiento del santuario. Si bien su reconocimiento tibiamente es indígena porque fue hasta 1633 que los españoles se establecieron en el lugar al pedir permiso para ello, no por eso las versiones oficiales siempre han reconocido el auge y desarrollo mayor desde que los habitantes españoles hicieron presencia. Desde esa fecha y hasta 1869 al lugar se le llamó Villa de San Juan de los Lagos.²⁶⁵ La población hispana venía de Santa María de los Lagos sobre todo.²⁶⁶ Y el santuario también experimentó su evolución particular desde ser una simple ermita hasta devenir en lo que formalmente se configuraría como recinto digno para albergar una imagen santa. La construcción del actual santuario se inició en 1732; probablemente antes existió una iglesia de adobe apenas casi visible para la población.²⁶⁷ Las fuentes señalan que el 30 de noviembre de 1732 se puso la primera piedra del santuario.²⁶⁸ En esto sí existe coincidencia entre los historiadores.

En San Juan de los Lagos la fiesta religiosa principal fue la de la Inmaculada Concepción. Para 1776 se instituyó oficialmente la fiesta de la Virgen de San Juan el 8 de diciembre de cada año.²⁶⁹ La marca franciscana estaba completa. Otro evento importante

²⁶³ Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La Virgen de San Juan: historia de un culto mariano” en *Estudios Jaliscienses*, El Colegio de Jalisco, No. 25, 1996, p. 22.

²⁶⁴ Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* pp. 42-43.

²⁶⁵ *Enciclopedia Temática de Jalisco. Op. cit.* p. 230.

²⁶⁶ José Gerardo Bohórquez Molina. *Op. cit.* p. 45.

²⁶⁷ Luis Felipe Cabañas Barajas. *Op. cit.* p. 41.

²⁶⁸ Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* p. 48.

²⁶⁹ Ma. Angeles Gálvez. “San Juan de los Lagos: de la advocación a la feria” en *Estudios Jaliscienses*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, Núm. 25, 1996, pp. 7-8.

consistió en incluir una feria significativa en San Juan para incentivar el culto a la Virgen y la economía de la región. Por Real Cédula de 20 de noviembre de 1797 se hizo la concesión definitiva a San Juan de los Lagos para celebrar una feria anual con derecho de alcabala y San Juan adquirió la categoría de villa. La feria no debía durar más de 15 días; se otorgaba un plazo de 3 días para que salieran todos los comerciantes de la villa una vez que se concluían las actividades económicas.²⁷⁰ Por el año de 1824 la Villa de San Juan de los Lagos fungió como Departamento; en 1844, por decreto del Congreso del Estado, se declaró Ayuntamiento²⁷¹ para que, por último, el 30 de octubre de 1869 se declarase con rango de ciudad a San Juan.²⁷²

Desde que San Juan fue ascendida a ciudad se estableció un vínculo muy estrecho entre la ciudad y la Virgen María. Por ejemplo, si se revisa el escudo, se puede notar que algunos de los elementos que integran el escudo mantienen una relación entre la Virgen María y San Juan de los Lagos. En el escudo se puso la combinación del metal y el esmalte de la plata que simboliza la pureza; el azul simboliza la Santísima Virgen; el losange es mesa honorable, significa alta y noble señora que es la maestra. Todo simbolismo es mariano.²⁷³ No es de extrañar que se haga alusión a los metales tal vez por la cercanía de San Juan con las ricas zonas mineras de Zacatecas y San Luis Potosí. Pero no todo se enmarcó al lado del progreso económico y la promoción del culto mariano. Los excesos de la feria se reflejaron en lo que muchos consideraron actos inmorales que empañaban la imagen de la ciudad por el paganismo comercial.

Por la feria comercial de San Juan que, gracias a la heterogeneidad cultural de los asistentes, se mezclaron vicios diversos y excesos en la celebración. Por este motivo, a partir de 1869 la ceremonia religiosa en torno a la Inmaculada Concepción comenzó a ser desestimulada por el clero y en su lugar se incentivó el traslado de las peregrinaciones de los fieles para el 2 de febrero, fiesta de la Candelaria, inspirada desde 1869 casi a la par de la declaratoria de ciudad a San Juan de los Lagos. Esta celebración existe hasta la actualidad. El

²⁷⁰ *Ibidem* pp. 18-19.

²⁷¹ *Enciclopedia Temática de Jalisco. Idem.*

²⁷² Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* pp. 36 y 57.

²⁷³ *Ibidem* p. 7.

2 de febrero es aún una fecha representativa por el creciente número de peregrinos que año con año asisten al santuario tal vez por los mismos motivos. Esta fiesta es solemne para los creyentes; encontró su arraigo desde que en 1930 nació la Caravana Nacional de la Fe, que parte del estado de México aproximadamente un mes antes del 2 de febrero rumbo a San Juan.²⁷⁴ Los beneficios de estos eventos y de la feria mantienen una relación sobresaliente diría yo con los reconocimientos y las declaraciones oficiales que han realzado a San Juan y a la Virgen que alberga en su santuario.²⁷⁵

Los coronamientos por parte de la iglesia otorgaron más prestigio y, en consecuencia, se atrajo más a la población en peregrinación. Pío X coronó a la Virgen de San Juan en 1904; en 1919, decretó a la Virgen de Zapopan; Pío XI en 1923 coronó a la Virgen de Talpa; en ese mismo año erigió en Colegiata a la iglesia de San Juan de los Lagos. Pío XII declaró a las tres basílicas menores: Zapopan en 1940, Talpa en 1946 y San Juan de los Lagos en 1947.²⁷⁶ Estos hechos hicieron más atractivo el santuario e incentivó al máximo lo que en la actualidad es el turismo religioso en todas sus dimensiones. Ya para 1997 San Juan era el tercer centro religioso a nivel mundial después de Fátima, en Portugal y la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México. En la captación de turismo en el Estado de Jalisco, San Juan está en tercer lugar después de la Zona Metropolitana y de Puerto Vallarta.²⁷⁷ En la actualidad no es un misterio que San Juan vive del turismo religioso de los peregrinos.²⁷⁸

Algunos especialistas afirman que la religión ya es como el mercado de consumo. Utiliza mensajes televisivos y radiofónicos para promoverse como una elección de consumo en donde los feligreses tienen una variedad de opciones para elegir.²⁷⁹ Las opciones de consumo religioso se han diversificado en auténticas adaptaciones peculiares para cada peregrino. Esto lo profundizaré más adelante desde la perspectiva del ritual de paso

²⁷⁴ Ofelia Pérez Cruz. *Op. cit.* p. 322.

²⁷⁵ *Vid* a detalle una exposición histórica sobre la feria y sus beneficios para el pueblo en Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* pp. 61-66.

²⁷⁶ Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Op. cit.* p. 29.

²⁷⁷ Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* p. 17.

²⁷⁸ *Ibidem* p. 84.

²⁷⁹ Rogelio Martínez Cárdena. “Un acercamiento al turismo religioso en los altos de Jalisco” en *Orbis*, Maracaibo, Fundación Miguel Unamuno, Vol. 5, Núm. 13, 2009, p. 53.

peregrinacional. A su vez, las estructuras económicas casi tienen una configuración autónoma autosuficiente en sí que casi de manera involuntaria ha impuesto su lógica en otras estructuras.²⁸⁰ De éstas, la religiosa no es la excepción. La creación de calendarios religiosos específicos ha sido una manera de organizar la oferta de cultos u ritos que alimentan las peticiones de los creyentes. Eso también ha determinado el movimiento y organización de las peregrinaciones desde el nacimiento del santuario hasta la actualidad. Todo ello se ha organizado desde antaño en fechas específicas que a conveniencia de los responsables del santuario han consagrado el culto al reforzamiento del mismo año con año.

Así, las principales fiestas de la Virgen de San Juan son La Concepción o La Asunción de la Santísima Virgen del 1° al 15 de agosto (celebrada desde antes de 1655); el 8 de diciembre La Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen (desde 1666 cuando el Obispo Dr. D. Francisco Verdín de Molina así lo dispuso); nuestra Señora de Guadalupe el 12 de diciembre; de La Candelaria o Purificación de la Santísima Virgen (del 20 de enero al 5 de febrero de cada año) y presentación del Niño Jesús al templo el 2 de febrero y el mes de María o el mes de mayo (desde 1872).²⁸¹ Esto, desde el siglo XVII, ha incrementado el número de visitantes cada año. Para 1666, a modo de ejemplo, el santuario de San Juan recibía 2000 peregrinos; a finales del siglo XVII 10,000 caminantes hacían su visita al mismo lugar; en la actualidad son 5 millones anuales los que recibe San Juan.²⁸² También se festeja a la Virgen de San Juan: El Primer Milagro, Bolitas de Tierra Blanca y Mezquites. En Semana Santa se visitan los 7 templos; el 17 de septiembre se visita al Santo Niño del Mezquite, etc.²⁸³

En el año 2000 se hicieron más de 300 peregrinaciones a San Juan. El 49.67% salieron del Estado de México y del Distrito Federal; del primero fue el 36.3%; de Hidalgo el 11.3%. De esos 3 estados más del 60% de peregrinaciones salen rumbo a San Juan. Guanajuato 6.9%,

²⁸⁰ *Ibidem* p. 52.

²⁸¹ Pedro Mario Márquez. *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen*. Talleres Gráficos "Radio": Guadalajara, 1947, pp. 292-297; mismo punto de vista en Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* pp. 32 y 48.

²⁸² José Gerardo Bohórquez Molina. *Op. cit.* p. 29. Las cifras son aproximadas; cada fuente ofrece particularidades y metodologías propias que las hacen difíciles de equiparar y comparar con otras para analizar la manera en que construyen los datos.

²⁸³ *Enciclopedia Temática de Jalisco. Idem.*

Jalisco con 4.4%. Zacatecas, San Luis Potosí y Puebla tienen 10 o más peregrinaciones cada año. De Querétaro y Michoacán salen 9 peregrinaciones, es decir, el 2.8%. También hay peregrinaciones desde Aguascalientes, Coahuila, Veracruz, Oaxaca, Quintana Roo y Texas, pero no son grandes en número.²⁸⁴

²⁸⁴ *Ibidem* p. 69.

4.2 La devoción de la Virgen de San Juan de los Lagos

El afianzamiento del santuario de San Juan de los Lagos adquirió importancia relevante desde que la devoción hacia la Virgen se admitió como factor decisivo para demostrar la fe y el afecto hacia la divinidad por parte de los visitantes, así como de la población local. La influencia franciscana en toda la región de Los Altos se impregnó como una zona de clara influencia mariana que determinó cierta forma de veneración desde los orígenes de San Juan hasta la actualidad. La devoción mariana, promovida por los primeros evangelizadores que llegaron a la región de Los Altos, se atribuye al fraile Miguel de Bolonia; el importante hecho de haber dejando en San Juan en el siglo XVI la imagen de la Virgen María hecha en pasta de maíz por manos michoacanas de Pátzcuaro²⁸⁵ y venerada en una pequeña ermita de adobe con techo de zacate de veinte varas de largo por ocho de ancho, efigie que hoy se conoce de manera popular como Virgen de San Juan de los Lagos, ha sido suficiente para considerar a ese fraile como el iniciador de la devoción.²⁸⁶

Ahora bien, la controversia sobre la génesis de la devoción como de algunos otros aspectos fue, es y sigue siendo polémica. Así como el origen de San Juan, en el caso de la devoción es común que cuando se estudia este tema también se lean controversias y contradicciones. Yo veo esta cuestión como una manera de ilustrar puntos de vista de ciertas ideologías que pretenden resaltar concepciones que se presentan como deseables para cierto fin. De esta manera, por ejemplo, Matías de la Mota Padilla refiere que el franciscano Antonio Tello atribuye a Fray Antonio de Segovia el haber llevado la Virgen de San Juan a ese lugar y la de Zapopan a la zona maicera. Asimismo, el historiador referido nos dice que en el caso del origen del milagro, fue Ana Lucía la que sacó la imagen y la puso sobre la niña maromera proveniente de San Luis Potosí que se accidentó y murió. En este caso, el testigo presencial de tal suceso fue un hombre llamado Juan Contreras Fuertes, capellán del santuario en 1631.²⁸⁷

²⁸⁵ Ofelia Pérez Cruz. *Op. cit.* pp. 53-57.

²⁸⁶ Rogelio Martínez Cárdena. *Op. cit.* p. 53.

²⁸⁷ Matías de la Mota Padilla. *Historia de la conquista de la Provincia de la Nueva Galicia*. Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística: México, 1870, pp. 370-371.

La controversia no está ausente en el caso del historiador polémico oriundo de San Juan de los Lagos Remberto Hernández Padilla, cuya deliberación nos sugiere que definitivamente Fray Miguel de Bolonia trajo la imagen milagrosa de Michoacán. Esa es su conclusión contundente.²⁸⁸ Pero la devoción se ha relacionado no solamente por lo que puede representar para la fe de los creyentes o los milagros atribuidos a la Virgen sino también a lo que significaba tener una imagen milagrosa en términos de consumo económico y comercio. Toda la región de Los Altos fue importante en el pasado para la Nueva España porque era zona de abasto para espacios mineros de Zacatecas; además el flujo comercial de esta región con el oriente a través del puerto de San Blas tuvo la misma relevancia como espacio que fungió como paso entre esa zona y el resto del centro de México. La ubicación del santuario de San Juan y la Virgen representó también una ventaja para establecer relaciones comerciales. El rey Carlos V de España autorizó en 1548 la creación de la Audiencia de la Nueva Galicia con sede en Guadalajara, puesto que en 1546 el Papa Paulo III había erigido el obispado del mismo nombre, mediante la bula *Super specula militantes Ecclesiae*.²⁸⁹

El hecho de que Guadalajara haya quedado bastante lejos de las minas que se establecieron a lo largo de Zacatecas y de San Luis Potosí planteó la necesidad política y económica de fundar nuevas poblaciones más cercanas a las minas. Para 1563 se fundó la parroquia de Santa María de los Lagos, actual Lagos de Moreno; para 1572 surge San Salvador de Jalostotitlán que eran las dos cabeceras eclesiásticas que comprendía la Villa de Santa María de los Lagos, hoy conocido como San Juan de los Lagos²⁹⁰ y antes como San Juan Bautista Mezquititlán, dependencia civil de Santa María de los Lagos y eclesiásticamente de San Salvador de Jalostotitlán. Poco a poco tomó importancia debido a su localización

²⁸⁸ Vid Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* pp. 85-88. Recomendando ver otra deliberación sobre esto en Ana María Fernández Poncela. "Tradición y modernidad: la Virgen de San Juan de los Lagos" en *Boletín Americanista*, No. 57, 2007, pp. 161-165. Cuando la guerra del mixtón terminó es probable que Miguel de Bolonia haya regalado la imagen de la Virgen entre 1531 y 1541, Vid Luis Felipe Cabrales Barajas. *Op. cit.* p. 40. Francamente no estoy en posición de adherirme o no a estos historiadores porque ignoro muchos hechos; en ese punto pienso que hay otras personas más capaces que yo que podrían presentar otros argumentos para desmentirlos y criticarlos pero que no presentaré aquí porque considero que me desviaré mucho de mis intereses de investigación.

²⁸⁹ Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* p. 54.

²⁹⁰ En ese tiempo San Juan formaba parte de Santa María de los Lagos.

geográfica²⁹¹ porque estaba en la ruta comercial de San Luis, Zacatecas, Guadalajara y San Blas.²⁹² Esta ubicación estratégica tomó fuerza finalmente con el milagro que se oficializó a partir de 1623 (otras versiones mencionan 1631); una vez que ocurrió el milagro, se corrió el rumor de que en la población de San Juan había una Virgen venerada a la que se le relacionaba con ciertos actos milagrosos especiales. Eso, obviamente, atrajo la atención de los alrededores y de todas las poblaciones que por alguna razón pasaban por el lugar. Desde ese momento se inició un peregrinar continuo de personas que pedían la gracia de esta imagen o daban las gracias por los favores recibidos. El santuario adquirió relevancia e importancia. En la actualidad, las razones de las peregrinaciones son prácticamente por las mismas razones.

¿Cómo creció el santuario? Los testimonios recogidos por Francisco de Florencia respecto al origen del santuario nos muestran que éste, para 1634, apenas era una ermita de apenas 20 “baras” de largo y 8 de ancho, cubierta de paja, con dos pequeñas piezas; una servía de sacristía y el altar no tenía adornos. La ermita tenía título de hospital y ofrecía un servicio importante en la región. La imagen milagrosa estaba apenas en una cajita. Las imágenes que se veneraban eran una de San Joaquín y una de Santa Ana.²⁹³ En la actualidad se puede ver remodelada y conservada la ermita todavía. Cuando se visita el santuario actual, los visitantes no desaprovechan la oportunidad para visitar la ermita de antaño. El auge de la ermita se debió en parte al tráfico de poblaciones que, por razones comerciales y económicas, vieron en San Juan el lugar perfecto para sus actividades. Esto propició la admiración de la Virgen y la difusión del culto aunque con algunas dificultades.

Para entonces, en el norte del país hubo poca organización para la difusión del culto mariano. En ese sentido las “giras de promoción” del milagro se usaron como estrategia para la difusión de lugares sacros y extender la fama de las imágenes. Esta idea se trajo de

²⁹¹ La posición geográfica de San Juan de los Lagos fue estratégica. Formó tres vías: Camino Real del Norte o de Tierra Adentro que conectaba a Guadalajara con la región septentrional y el camino de acceso de Guadalajara hacia México. Además, San Juan se hallaba bien conectado con el Bajío mexicano y, a través del Camino Real, con el septentrión novohispano y la ciudad de México, Ma. Angeles Gálvez. *Op. cit.* pp. 10-11.

²⁹² La región que incluye a San Juan de los Lagos se articuló gracias a la ruta de la plata entre México y Zacatecas, y a la ruta agrícola entre Guadalajara y El Bajío. San Juan es y fue un punto de tránsito que se refuerza por la devoción mariana en la región, Luis Felipe Cabrales Barajas. *Op. cit.* p. 37.

²⁹³ Francisco de Florencia. *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*. El Colegio de Jalisco, Zapopan, 1998, p. 53.

Europa.²⁹⁴ Pero eso se combinó y complementó con la distribución de mercancías traídas de Europa, China, Xalapa, Acapulco, Querétaro, San Luis Potosí, San Juan del Río, San Miguel el Grande, Dolores, San Felipe, León, Valle de Santiago, Celaya, Guadalajara, Valladolid, Aguascalientes, Zacatecas y la propia tierra.²⁹⁵ De modo repentino y espontáneo se difundió la costumbre de hacer obsequios a la Virgen Santísima (dinero, velas, alhajas, exvotos de cera, plata u oro, objetos destinados al culto). Esto hizo que la devoción a la imagen de la Virgen creciera y Br. D. Diego Camanera, párroco de Jalostotitlán, construyó el primer templo para la Virgen de San Juan. En 1655 Don Juan de Espíndola y su esposa Doña Catalina López de Baena de la ciudad de México, donaron al santuario de San Juan de los Lagos mil ovejas de vientre y tijera para celebrar la fiesta de la asunción de María Santísima con vísperas y una misa muy solemne con preste, diácono, subdiácono y procesión. En 1693 el sacerdote Nicolás Arévalo envió un informe al Obispo León y Garabito a petición de este último sobre la advocación de María Santísima que era venerada en San Juan de los Lagos, donde se afirmaba que en el día de la fiesta principal concurrían treinta sacerdotes y de tres a cuatro mil personas, por lo que no cabían en las casas del pueblo; por eso tenían que permanecer en casas de campaña a la intemperie.²⁹⁶

Cuando se organizaron las primeras peregrinaciones, se tuvo una relación muy estrecha e íntima entre éstas y el comercio del lugar. La afluencia de peregrinos daba fama a la zona que resguardaba el santuario, así como a la región circundante y a los caminos. La advocación a la Virgen de la Inmaculada Concepción tuvo en la posteridad una inspiración frecuente para el comercio; éste se organizó en la feria que trajo mucha fama y visitantes a la región. Lo mismo ocurrió con las peregrinaciones, el comercio y la advocación simbolizada o, cuando menos, puesta como elemento central de todo lo acaecido alrededor.²⁹⁷ En aquel tiempo la imagen de la Virgen era bien recibida, se le hacían donativos y su visita se consideraba como beneficio inestimable. Luego, cuando la Virgen fue solicitada por distintos lugares a la vez, se decidió hacer una copia de la original; se nombró otro colector, y las dos imágenes recorrían las distintas provincias de la Nueva España. La fiesta de la asunción de María continuó

²⁹⁴ Ma. Angeles Gálvez. *Op. cit.* p. 7.

²⁹⁵ Ma. Angeles Gálvez. *Op. cit.* pp. 11-12; Luis Felipe Cabrales Barajas. *Op. cit.* p. 42.

²⁹⁶ Ma. Angeles Gálvez. *Op. cit.* p. 6.

²⁹⁷ *Idem.*

festejándose hasta 1666, fecha en que el sacerdote a cargo del templo de San Juan, Verdín de Molina, decidió que debía ser venerada bajo la advocación de la Purísima cuya festividad era el 8 de diciembre, llegando peregrinos de Zacatecas, San Luis Potosí y Puebla. El cambio de advocación (de Virgen de la Asunción a Virgen de la Purísima) y la modificación de la fecha de la celebración (del 15 de agosto al 8 de diciembre), poco importó a la gente.²⁹⁸ Para ellos lo importante consistía en visitar la imagen y agradecer por los beneficios obtenidos ya fuese que nombraran de un modo o de otro a la Virgen o que las fiestas se diesen en agosto o en diciembre. La actitud de los visitantes fue algo que no gustó en este contexto porque no les importaban las fechas, los nombres ni los decretos oficiales. Tampoco en la actualidad eso les importa a los visitantes. Sus peregrinaciones las organizan de acuerdo a un calendario, pero según sus intereses.

Por ejemplo, el obispo Diez de Sollano argumentó que la feria comercial de San Juan de los Lagos propiciaba el desorden y los vicios en la población dentro de las festividades religiosas que se organizaban cada año; por lo mismo, la imagen promovida no era adecuada para la solemnidad del lugar. Ese caos era inapropiado para lo pomposo de los ritos que se efectuaban y para las peregrinaciones masivas que se hacían cada vez con mayor frecuencia. Eso, ente otros, motivó los cambios de fechas para la oficialización del rito para el 2 de febrero (fiesta de la Candelaria); tal fecha se sigue festejando en el presente. Actualmente algunos estiman que solo en esta fecha llegan a San Juan de los Lagos 2 millones de personas y 4 millones a lo largo del año principalmente del Estado de México y del Distrito federal²⁹⁹; entre ellos he estado yo en las distintas peregrinaciones en las que participé. Desde entonces y hasta la fecha, la devoción se rodeó de un ambiente de bienes que se consumían y ofrecían como alternativa de regocijo y placeres alternativos.³⁰⁰ Aunado a la devoción, siempre el

²⁹⁸ Martínez Cárdenas, Rogelio. “Mercaderes y creyentes: turismo religioso y el negocio de la fe” (En línea), Consultada el 10 de septiembre de 2013. Disponible en: http://www.uacya.uan.edu.mx/VI_CIAO/ponencias/9_organizacion/9_1.pdf, p. 11.

²⁹⁹ Se puede ver un excelente cuadro elaborado por Rogelio Martínez Cárdenas para apreciar el origen diverso de los visitantes hacia el santuario de San Juan en la actualidad en *Ibidem* pp. 11-12.

³⁰⁰ En tiempos presentes la diversidad de opciones para los visitantes se ha ampliado. Eso encierra ciertos riesgos potenciales que los distintos proyectos de desarrollo en la región han advertido y que de no considerarse podrían influir en la manera en que los peregrinos viven la devoción hacia la Virgen de San Juan de los Lagos, *Vid* Rogelio Martínez Cárdenas, Ma. Genoveva Millán Vázquez y Roberto Carlos Carranza Esquivias. “El turismo

comercio acompañó a la imagen. Pero es necesario agregar que eso no es lo único que ahí ocurre como más adelante lo expongo a detalle.

4.3 Los milagros de la Virgen de San Juan de los Lagos

Existe una asociación histórica entre el incremento de la devoción por parte de los creyentes de la Virgen de San Juan de los Lagos a raíz de los milagros efectuados por la milagrosa imagen y el desarrollo económico de la región. Respecto a los milagros es obvio que para los creyentes son importantes por la significación atribuida como lo taumatúrgico que otorga el sentido para la creencia en la imagen de la Virgen de San Juan. El primer milagro de la Virgen de San Juan ocurrió, de acuerdo a las fuentes oficiales que lo registraron, en 1623.³⁰¹ Nuevamente el debate sobre fechas, nombres e incluso lugares resalta en esta escena polisémica en sentidos y atribuciones sobre los actores participantes que configuraron la oficialización de los milagros.

De modo semejante a los planteos sobre los orígenes de San Juan y sobre la devoción, el caso de los milagros aceptados pasó por un filtro franciscano que es, en última instancia, de algún modo el oficial. Para el caso, el franciscano Antonio Tello refiere los primeros milagros de la Virgen de San Juan de los Lagos hacia 1630; nos narra que sucedió una resurrección de la hija de un hombre que viajaba de San Luis Potosí hacia Guadalajara en su paso por San Juan de los Lagos; ese hombre era un volatín y durante alguna de sus prácticas murió una de sus hijas y María Magdalena, una india de más de 110 años que tenía mucho tiempo que se comunicaba y hablaba con la Virgen y que tenía por devoción barrer el lugar donde se encontraba diariamente, le dijo a la esposa del hombre que se encomendara a la imagen “milagrosa”; la mujer lo hizo de esa manera y la hija muerta se levantó. El hombre pidió autorización a los oficiales del hospital y al cura para aderezar y vestir la imagen de la Virgen que se encontraba muy maltratada. Cuando el hombre llegó a Guadalajara, otro hombre, sin poderlo identificar satisfactoriamente, se ofreció para enderezar la imagen y efectivamente así

³⁰¹ La historia oficial ha registrado al primer milagro de la Virgen de San Juan de los Lagos en esta fecha, José Gerardo Bohórquez Molina. *Op. cit.* p. 25. Por otro lado, Antonio Tello recibió informes verbales del cura Camarena en donde dice que la indígena que cuidaba la ermita se llamaba María Magdalena y el año del milagro fue en 1630, *Cfr.* Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* pp. 20-21; *Cfr.* Pedro Mario Márquez. *Op. cit.* pp. 20-21; el primer milagro tuvo muchas discrepancias respecto a su fecha y a los sujetos que lo vivieron. Para sus discrepancias, *Vid* Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* pp. 90-97. *Vid* también Pedro Mario Márquez. *Op. cit.* pp. 21-23; luego del primer milagro los mineros le llevaban a la imagen milagrosa ofrendas de oro y plata; los rancheros alteños caballos y vacas, *Vid* Ofelia Pérez Cruz. *Op. cit. Idem.*

lo hizo. El retrato regresó a San Juan de los Lagos y ocurrió otro milagro. El cura preguntó quién sabía escribir para que escribiese el milagro; Francisco de Arellano, un hombre que estaba a punto de perder la vista, escribió el milagro y la Virgen le regresó la vista además de sanarlo de otros malestares.³⁰²

Desde entonces la lista de milagros comenzó a hacerse grande. Juan Gómez de Contreras Fuerte, capellán del santuario, trató de difundirlos y el comisionado Juan Gómez de Santiago tomó las declaraciones respectivas como testigo de los milagros para registrarlos desde entonces. Todos esos prodigios que ocurrieron según las personas que los vivieron y sus testigos, consistieron sobre todo en la curación de enfermedades mortales, la salvación en medio de peligros o el vencimiento de la muerte.³⁰³ Para 1653 el obispo Juan Ruiz Colmenero declaró milagrosa a la Virgen y su fiesta principal se declaró que sería el 18 de diciembre de cada año.³⁰⁴ A medida que la imagen milagrosa era más aceptada en San Juan, la asistencia de visitantes hacia la ermita que resguardaba a la Virgen aumentó significativamente. Esto propició que para el 8 de diciembre de 1666, en ocasión de la *Inmaculada Concepción de María*, el obispo de Guadalajara, el Dr. Excmo. D. Francisco Verdín de Molina, instituyó como celebración oficial la fiesta de la Virgen de San Juan de los Lagos.³⁰⁵

Las imprecisiones y contradicciones de los responsables de cuidar la ermita que guardaba a la Virgen milagrosa no pueden dejar de estar presentes; las fuentes que consulté así me lo mostraron. Pero al parecer Pedro Andrés y Ana Lucía cuidaban la ermita.³⁰⁶ Francisco de Florencia es una de las fuentes más confiables; él documenta de modo parecido la narración del primer milagro haciendo referencia al volantín y a la indígena Ana Lucía que puso la imagen sobre la niña menor amortajada sobre los pechos. También este especialista narra el asunto de la restauración que hizo de la imagen el volantín en donde supuestamente dos ángeles le ayudaron con la reconstrucción de la imagen que estaba carcomida por la polilla.³⁰⁷

³⁰² Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* 73-75.

³⁰³ Ma. Angeles Gálvez. *Op. cit.* pp. 8-9.

³⁰⁴ Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Op. cit.* p. 28.

³⁰⁵ Ofelia Pérez Cruz. *Op. cit.* p. 321.

³⁰⁶ Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* p. 20.

³⁰⁷ Francisco de Florencia. *Op. cit.* pp. 54-56, 79, 88, 104; *Vid* también el registro del primer milagro y algunos otros de importancia en Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Op. cit.* pp. 30-31.

Esta historia es la misma que se refiere en otras fuentes aunque a veces no coinciden los nombres de la persona que poseía la imagen. La historia del volantín o maromero de origen español se parece en esencia. El nombre de Ana Lucía en ocasiones es cambiado por el de María Magdalena.³⁰⁸

Pero de algún modo todos esos detalles que se han conservado y transmitido de generación en generación según los diferentes narradores conservan básicamente la esencia de los milagros: éstos fueron realizados por la Virgen y los distintos testigos, presenciales o no, así lo respaldaron en última instancia con sus cuerpos que fueron sanados o con testimonios. La india María Magdalena de Antonio Tello es Ana Lucía para Francisco de Florencia; el restaurador en un relato se transforma en dos jóvenes en el otro. De Florencia señala, según su informante clave, que los milagros de la Virgen de San Juan de los Lagos comenzaron en 1623.³⁰⁹ Por su parte Alberto Santoscoy refiere que María Magdalena murió en 1643 a los 110 años de edad. También nos dice que Antonio de Segovia regaló a San Juan la imagen de la Virgen. Igualmente Santoscoy argumenta que pudo ser Miguel de Bolonia el que la regaló.³¹⁰ El dato sobre la edad de María Magdalena pone a esa persona como alguien longevo en demasía en el tiempo del primer milagro. Eso hace pensar muchas cosas. Lo mismo sucede con la persona que pudo haber regalado la imagen. En todo caso pienso que sí es importante en suficiencia esta información puesta en duda por Santoscoy porque de fondo se tendría un argumento para localizar con más precisión la forma en que ciertas ideologías podrían ser sostenidas.

Mi apreciación de esto sugiere que si se adopta tal o cual postura o argumentación, indirectamente se afirma o niega que tales clases sociales, etnias o grupos religiosos contribuyeron, apoyaron u otorgaron facilidades para la difusión, construcción y aceptación de los milagros de la Virgen de San Juan. Eso importa porque hablamos en última instancia de miles de personas que en la posteridad reconocerán a quienes validaron los milagros. Pero

³⁰⁸ José Gerardo Bohórquez Molina. *Op. cit.* 25-27. Sobre si la india se llamaba Ana Lucía o María Magdalena con testigos presenciales que dieron fe de tal hallazgo como Jerónimo de Arona y Miguel López de Elizalde *Vid* Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Op. cit.* p. 25. Igualmente sobre el milagro del hombre que se llevó la imagen maltratada para arreglarla, *Idem*.

³⁰⁹ Mario Alberto Nájera Espinoza. *Op. cit.* p. 75; Francisco de Florencia. *Op. cit.* pp. 54-56.

³¹⁰ Alberto Santoscoy. *Op. cit.* p. 20.

junto a eso también están presentes las estipulaciones de los modos de practicar los ritos y la diversidad en que los feligreses viven todos los significados que rodean la expresividad ritual. En otras palabras, con eso se puede tener una base social de apoyo para realizar ciertas prácticas consensuadas o reconocer a quienes las legitiman y aceptan.

Me parece que Santoscoy desarrolla la postura más crítica sobre el contexto del milagro; la versión del primer hecho en que la Virgen revivió a la hija de la pareja que venía de San Luis Potosí y de María Magdalena en 1630³¹¹ es inconsistente para él porque en diversas fuentes aparece la misma historia pero con la india Ana Lucía (donde Juan de Contreras Fuerte testifica que la vio y la conoció en 1634 de 80 años) con fecha de 1623 para el primer milagro.³¹² Apunta que la indígena Ana Lucía la llamaron también Anna Graciana.³¹³ Esta misma historia se reproduce en otras fuentes pero en ocasiones con otros testigos como el capitán Luis López Ramírez.³¹⁴ Similarmente se incluyen varios testigos que conocieron a la mujer del volantín y a éste en diversas partes.³¹⁵ Pero como se puede notar, realmente la confusión se multiplica en lugar de que disminuya. Luego de la deliberación que sintetizo, Santoscoy asienta contundentemente los hechos: en 1623 una familia de acróbatas (padre, madre y dos hijas), rumbo a Guadalajara, pasaron por San Juan y en presencia de Miguel López y Gerónimo de Arona ocurrió el accidente de los equilibristas y el milagro de la resurrección de la niña muerta.³¹⁶ Esta versión personalmente me convenció.

La lista de milagros es larga.³¹⁷ De ésta sobresale la de los cantores que supuestamente eran ángeles, la del ladrón devoto de la Virgen que se escapó de la justicia, la de la señora que se enfermó y sanó, o cuando la Virgen hizo que hubiera agua limpia y en abundancia en San Juan; la Virgen curó enfermos, ofreció todos los recursos para capturar ladrones, sanó un ciego y un tullido, quitó un incendio, libra de la muerte a un niño, salva a una señora de un

³¹¹ *Ibidem* pp. 21-22.

³¹² *Ibidem* pp. 23-25.

³¹³ *Ibidem* p. 29.

³¹⁴ *Ibidem* p. 26.

³¹⁵ *Ibidem* pp. 27-28.

³¹⁶ *Ibidem* pp. 32-34.

³¹⁷ *Vid* una amplia lista de milagros y pruebas sobre los mismos atribuidos a la Virgen de San Juan que incluyen sanaciones, hábitos, curas, accidentes, caídas, naufragios, etc., en Pedro Mario Márquez. *Op. cit.* pp. 53, 55-59, 67-70 y 101-108.

precipicio, resucita a una niña, da salud a una enferma de tabardillo, etc.³¹⁸ La Virgen de San Juan revivió mujeres, hombres, niños y hasta perros. Eso acrecentó su fama. Alrededor de 1661 recibió visitas de Guadalajara, México, Puebla y demás ciudades de la Nueva España. También llegaron de Filipinas, España y Perú³¹⁹ tal vez con el deseo de conseguir milagros como los señalados.

Algunas acciones milagrosas de la Virgen se han conservado como ejemplos de intervenciones importantes como el del 23 de junio de 1662 que señala que la sequía era abundante y el agua existente era de mala calidad; una indígena invocó a la Virgen y en un pocito en donde se encontraba tal persona salió el chorro de agua que tanto bien le hizo al pueblo. A Francisca González en 1911 la Virgen la curó de un tumor interior cuando se puso lodo proveniente del agua del pocito de la Virgen que está cerca del puente chico al oriente de éste.³²⁰ Los actos más numerosos de la Virgen se reducen a un ámbito dominante que se esquematiza generalmente en resurrecciones de muertos, enfermos sanados, ciegos con vista, intervenciones contra enfermedades, animales ponzoñosos y otros.³²¹ Inclusive se pueden incluir los milagros de la Virgen en donde ésta ayudó a capturar ladrones que profanaron objetos religiosos del santuario de San Juan de los Lagos como el acaecido por parte del famoso ladrón “Cachafaz” en 1749.³²² El conjunto de los milagros registrados en fuentes históricas mantuvieron viva la devoción y ayudaron a crear un imaginario que necesariamente tiene que comprenderse para entender el sentido simbólico de las peregrinaciones. Prácticamente no existen los peregrinos sin esas referencias como más adelante lo veremos.

³¹⁸ Francisco de Florencia. *Op. cit.* pp. 57-70, 79-103, 105-108, 158-197.

³¹⁹ José Gerardo Bohórquez Molina. *Op. cit.* 28.

³²⁰ Pedro Mario Márquez. *Op. cit.* pp. 292-294.

³²¹ Matías De la Mota Padilla. *Op. cit.* p. 372.

³²² Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* p. 144.

4.4 La importancia de Lagos de Moreno para la peregrinación hacia San Juan

La ciudad actual de Lagos de Moreno adquirió ese nombre en honor al insurgente Pedro Moreno. Actualmente este lugar es un municipio que se encuentra al noreste de Jalisco cuyas coordenadas de ubicación son de 21°12'00" a los 21°55'00" de latitud norte y de los 101°32'30" a los 102°10'30" de longitud oeste a una altura de 1900 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con Aguascalientes, al sur con el municipio de Unión de San Antonio; al este con Ojuelos, Jalisco y con Guanajuato; al oeste con Encarnación de Díaz y San Juan de los Lagos. Lagos de Moreno se divide en 342 localidades; las más importantes son Lagos de Moreno, Paso de Cuarenta, Los Azulitos, El Puesto, Betulia, Francisco Primo de Verdad (Ciénega de Mata), Dieciocho de Marzo y San Cristóbal.³²³

Antes de la llegada de los españoles la región estaba poblada por chichimecas y cazcanes nómadas; sus pueblos fueron Xiconaque y Custique. El lugar fue conquistado pacíficamente por Pedro Almindez Chirinos siguiendo órdenes directas de Nuño Beltrán de Guzmán. El 31 de marzo de 1563 fue fundada la población por Hernando de Martel con el nombre de Santa María de los Lagos. El 23 de julio de 1563 se formó el primer Ayuntamiento. El 11 de abril de 1829 por decreto se cambió el nombre a Lagos de Moreno en honor a Pedro Moreno. En 1877 Lagos de Moreno obtuvo el título de ciudad.³²⁴

En 1529 Nuño Beltrán de Guzmán salió de México-Tenochtitlán rumbo al reino de Michoacán. El capitán Chirinos fue comisionado por De Guzmán para que penetrara en las tierras del noreste de lo que en la actualidad es Jalisco. Chirinos fue bien recibido por el cacique de entonces de Acatic y desde allí organizó su incursión hacia Zacatecas y Tepic.³²⁵ Por otro lado, luego de las conquistas de los nuevos territorios, la necesidad de proteger a caminantes y viajeros que se trasladaban desde México hacia las minas de Zacatecas inspiró a las autoridades para la creación de un baluarte y de un presidio en la región de Pechititán, hoy Lagos de Moreno por el año de 1531. Para el 15 de enero de 1563 se otorgó la real provisión

³²³ *Enciclopedia Temática de Jalisco. Op. cit.* p. 120.

³²⁴ *Ibidem* p. 121.

³²⁵ Moreno González, Alfredo. *Santa María de los Lagos*. Amate: Lagos de Moreno, 1999, pp. 21-22.

para la fundación de Santa María de los Lagos³²⁶ a cargo del juez de residencia Hernán Martel: "... por que vos mandamos que con vara de justicia vais al dicho sitio y lugar de suso declara y en la parte y lugar que os pareciere e vos viéredes que más cómoda e conviniente, así para la salud, conservando y perpetuación de los españoles y naturales, como para la seguridad de los pasajeros que pasan de la dicha ciudad de México a las dichas Minas de Zacatecas, e quietud de los naturales de aquella comarca tracéis un pueblo para españoles...".³²⁷

La necesidad imperiosa de que la nueva ciudad tuviese una cárcel que otorgara "la seguridad" demandada se extendió hacia todas las poblaciones que integraban Santa María de los Lagos, incluido San Juan Bautista Mezquititlán que para entonces era parte de la jurisdicción territorial de Santa María. Aparentemente desde el inicio de la devoción de la Virgen de San Juan las medidas de seguridad se mejoraron pero con el surgimiento de las primeras peregrinaciones y de la feria de San Juan los problemas por asaltos a los caminantes siempre fueron y serán una constante que mantenga a las autoridades en alerta por la importancia que el fenómeno representa para la región no solamente en San Juan de los Lagos sino también en otras zonas en donde se veneran imágenes parecidas como en San Miguel de Buenavista o Pueblo de Moya.³²⁸ Ahora bien, desde entonces Lagos de Moreno fue una importante ciudad de paso principalmente de las poblaciones peregrinas que tenían como objetivo llegar al santuario de San Juan y en otras ocasiones por parte de poblaciones que viajaban del oeste o norte de México hacia el centro.

La posición geográfica de Lagos de Moreno permitió desarrollar una economía de soporte para peregrinos y viajeros que por diversos motivos tenían que pasar por allí; eso contribuyó enormemente con el desarrollo económico de la región que hasta la fecha es una de las muchas fuentes de recursos para sus poblaciones sobre todo en los períodos de

³²⁶ *Ibidem* pp. 47-48.

³²⁷ *Ibidem* pp. 48-49.

³²⁸ *Ibidem* pp. 109-110. El caso del poblado que venera a Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Moya es notorio porque desde que quedó erigido, el 19 de febrero de 1709, los aspectos de la seguridad en la región siempre han estado cubiertos para la gente pues desde que se fundó esa población sus orígenes sangrientos bajo un "régimen político de *apartheid*" así lo han dejado claro, *Vid* Mario Gómez Mata. "La República tlaxcalteca de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Moya en el tricentenario de su fundación 1709-2009" en *Nuestras Raíces*, Órgano Oficial del Archivo Histórico de Lagos de Moreno, Jalisco, Agosto-Octubre, 2009, No. 75, pp. 2-3.

peregrinaciones fuertes como en enero, febrero, Semana Santa, agosto y diciembre. En Lagos de Moreno y en San Juan de los Lagos se ha desarrollado una estructura económica muy bien desarrollada que se le denomina turismo religioso. Éste tiene un auge de primer nivel que se puede rastrear prácticamente por todos los rincones de estas dos ciudades de los Altos de Jalisco. Desde la feria de San Juan, perteneciente orgullosamente a Santa María de los Lagos, los servicios turísticos, de venta de artesanías y de una gran diversidad de otros productos siempre llamaron la atención por su motivación para ser consumidos por los asistentes y porque significaba un importante ingreso para los comerciantes y para los gobiernos.³²⁹

Aunque en las épocas de guerras en México como en la independencia, las guerras civiles del siglo XIX, las guerras de la reforma, la invasión francesa y demás conflictos mostraron parcialmente una disminución del turismo religioso porque en cuanto pasaban se incrementaba la actividad económica.³³⁰ De esa manera la estructura económica históricamente ha acompañado al fenómeno de la peregrinación como un elemento infaltable. Habiendo peregrinación, necesariamente habrá turismo religioso. ¿Es posible prescindir de uno de los dos? Definitivamente no. Peregrinar es consumir, hacer turismo, divertirse, dedicarse al ocio. Todos estos elementos se ofrecen como bienes de consumo en mayor escala en San Juan y en menor en Lagos de Moreno. Por eso, ésta última siempre ha sido una ciudad de soporte sobre el consumo que se hace en San Juan. La disputa por el consumo se refleja en la aguerida batalla de los espacios para el comercio en ambas ciudades y en los comerciantes que viajan con los caminantes. Y aunque se vive del turismo religioso es necesario aclarar que en las peregrinaciones hay personas que ofrecen bienes de consumo; ellos también pretenden vivir el rito de paso peregrinacional y lo conjugan con el turismo religioso en dinámicas insospechadas que poco se han abordado en los estudios sobre las peregrinaciones. Esto ha comenzado a estudiarse recientemente. Considero que esto es importante por lo que puede representar para la pureza del rito en sí en lo que se refiere a todos los elementos necesarios

³²⁹ López Espinoza, Rogelio. "La feria de San Juan" en *Nuestras Raíces*, Órgano Oficial del Archivo Histórico de Lagos de Moreno, Jalisco, Agosto-Octubre, 2009, No. 75, p. 17.

³³⁰ *Idem*.

para efectuarlo porque se mezclan componentes de estructuras económicas, psicológicas, religiosas y familiares.³³¹

Los conflictos, por otro lado, han marcado el rumbo de ciertas oscilaciones de ecos económicos, políticos y hasta raciales y de discriminación para los participantes de las peregrinaciones. Esas estructuras, como más adelante lo esbozaré, contribuyen para dirigir la eficacia ritual de cierto modo y es lo que los peregrinos terminan significando como algo trascendental que los reinserta nuevamente en sus comunidades desde cierta pureza ritualística. Pero no todo eso es omniabarcador. Hay otras estructuras influenciadas fuertemente por el turismo económico. Así como los antiguos egipcios tenían sus conflictos culturales con los hicsos y los franceses con los argelinos, los habitantes de Lagos y de San Juan los tienen con los peregrinos, aunque por absurdo que parezca dependan de ellos para vivir por el consumo. No de a gratis los habitantes de San Juan de los Lagos se autonombres "sanjuanenses" para distinguirse de todos lo que no son originarios de allí. Y los habitantes de Lagos de Moreno usan mucho el vocablo "sanjuanero" para referirse a los peregrinos que de paso visitan la ciudad, comen ahí, descansan o hacen turismo.³³² Pero esto es simplemente un planteamiento que no exploraré porque persigo otros objetivos en esta tesis.

³³¹ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 6 de abril del 2014 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³³² Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 27 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

4.5 El turismo religioso en la peregrinación hacia San Juan de los Lagos

De todas las estructuras sociales, probablemente la económica en su versión del turismo religioso sea la que históricamente en San Juan se ha desarrollado con una organización social sistemática que se reconoce públicamente y se acepta como la más deseable. Actualmente el rito de la peregrinación adquiere su sentido principal con esa estructura. La eficacia ritual de la peregrinación conecta muchas estructuras en un solo momento y el efecto terapéutico de esa liminalidad religiosa posiciona al sujeto en dinámicas de aceptación que en otros contextos harían casi imposible el consumo de bienes. Pero para comprender esto veamos cómo se desarrolla esta estructura y en qué sentido. Me centraré principalmente en el tramo que va de Lagos de Moreno hasta San Juan de los Lagos, cuya carretera se compone aproximadamente de 40 kilómetros. Hay dos carriles para vehículos de motor por dirección y el final de la línea del segundo carril que da a los caminos mide más o menos 2.40 metros. Este tramo y los carriles se encuentran pavimentados; algunas zonas de la carretera tienen baches de tamaños diversos. Eso hace que durante las temporadas altas de peregrinación el recorrido para los peregrinos se torne peligroso.³³³

En todo el mundo se calcula que al año los centros de culto religioso reciben de 220 a 250 millones de personas. De esa cantidad, entre 60 y 70 por ciento, es decir, unos 150 millones, profesan cultos religiosos cristianos. De igual forma, en Europa unos 30 millones de personas cristianas, principalmente católicos, dedican parte de sus vacaciones a la realización de una peregrinación.³³⁴ La participación por parte de individuos que profesan algún culto religioso en este tipo de prácticas humanas ha tomado giros diversos; por un lado, el conjunto de elementos que se promueven en la organización de una peregrinación se ancla dentro del turismo religioso; aunque existen muchos tipos de turismo como el recreativo, gastronómico, de salud o el deportivo, es difícil establecer la delimitación que guarda el turismo religioso con los demás. Pero es imprescindible reflexionar lo que es el turismo religioso si se desea comprender tal práctica.

³³³ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 23 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³³⁴ Rogelio Martínez Cárdena. “Un acercamiento al turismo religioso en los altos de Jalisco” en *Orbis*, Maracaibo, Fundación Miguel Unamuno, Vol. 5, Núm. 13, 2009, p. 48.

El turismo religioso está inmerso dentro del turismo cultural; éste, a su vez, implica una adecuación del patrimonio cultural y natural para su uso turístico. La puesta en escena del patrimonio con fines turísticos implica actuaciones amplias y complejas que oscilan entre labores de protección, restauración y promoción para captar un mayor número de turistas como es el caso de Lourdes en Francia³³⁵ o San Juan de los Lagos en Jalisco, México durante las peregrinaciones que se organizan. En consecuencia, el turismo religioso se refiere a una práctica humana que se desarrolla principalmente en un contexto en donde los devotos de un culto religioso se desplazan a un lugar de culto pero que además están en una constante "búsqueda de lo auténtico y una experiencia de lo sagrado. Se trata, por lo tanto, de un turismo con connotaciones espirituales que permitirían paliar la fugacidad y la falta de sentido aparente de la vida cotidiana".³³⁶ Una de las principales formas de turismo religioso es la peregrinación que un peregrino hace con ciertos motivos. Lo que hace un peregrino durante la caminata de desplazamiento es semejante a lo que un turista hace. Inclusive, hoy en día es común que muchas peregrinaciones se comercialicen mediante agencias de viajes y páginas web.³³⁷ En este sentido, señala Argyriadis, el turismo es señalado como un elemento importante que determina la comercialización de la religión. El turismo religioso, por tanto, implica que durante el viaje peregrinacional se participe en ceremonias como contemplador o participante.³³⁸ Es decir, en esta nueva faceta de turismo, lo religioso deviene también en una especie de mercantilismo que igualmente permite la exploración de nuevas maneras en que el hombre se relaciona con lo sagrado a través del intercambio incesante de mercancías.³³⁹

³³⁵ Carmen Gil de Arriba. "Turismo religioso y el valor sagrado de los lugares: simbología identitaria y patrimonialización del monasterio de Santo Toribio de Liébana (Cantabria)" en *Cuadernos de Turismo*, Murcia, Universidad de Murcia, Núm. 18, 2006, p. 78.

³³⁶ *Idem*.

³³⁷ Ma Cruz Porcal Gonzalo. "Turismo cultural, turismo religioso y peregrinaciones en Navarra. Las javieradas como caso de estudio" en *Cuadernos de Turismo*, Murcia, Universidad de Murcia, Núm. 18, 2006, p. 109.

³³⁸ Kali Argyriadis. "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo" en *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Núm. 18, 2005, p. 31.

³³⁹ *Cfr.* Renée de la Torre y Cristina Cárdenas Zúñiga. "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas" en *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Núm. 18, 2005, pp. 54-57.

En cualquier caso, el turismo religioso es turismo, pero la conexión con lo sagrado permite que los devotos, neófitos, peregrinos y creyentes no busquen únicamente el descanso o la recreación sino también la participación en peregrinaciones, la degustación culinaria o el comercio e intercambio de mercancías en donde el patrimonio y la cultura juegan papeles importantes en las diversas dinámicas. Por eso, el rito peregrinacional y su eficacia no son una consecuencia clara a la vista de cualquier observador si no se presta atención a esta estructura que considero importante; por eso es de suma importancia elaborar una reflexión sobre el turismo religioso en las peregrinaciones y algunas de sus consecuencias. En las 11 peregrinaciones que participé y en varios recorridos de trabajo de campo que realicé para escribir esta tesis por la ruta peregrinacional que recorren peregrinos concentrados en Lagos de Moreno rumbo a San Juan de los Lagos pude observar que existe una amplia variedad de bienes culturales que los devotos consumen en diversas épocas del año pero más durante la organización masiva de peregrinaciones sobre todo durante Semana Santa y el día de La Candelaria que se celebra el 2 de febrero de cada año. Lo anterior es un ejemplo de cómo el turismo religioso oferta en la actualidad, desde el punto de vista organizacional de los grupos de peregrinos, una amplia oferta de opciones para asistir al santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos. Eso indistintamente forma parte del ritual. Para mí sería inconcebible no incluir el turismo religioso en el rito peregrinacional.

Los diferentes seres vivos que habitamos el planeta tierra nos desplazamos en el espacio por muchas causas. Nos movemos de un lugar a otro. Una de esas razones es la que se refiere a la alimentación; otra es la recreación aunada al ocio y la diversión; una más podría ser la de visitar un santuario por motivos sagrados. El *Homo sapiens* y los homínidos que le antecedieron siempre han sido nómadas, o sea, siempre se han desplazado en el espacio principalmente para buscar alimentos o para cazar animales. Pero es imprescindible aclarar que siendo sedentario, las razones de los desplazamientos son diferentes y en menores distancias. En un sentido superfluo, yo diría que ese desplazamiento, siendo nómadas o sedentarios, es una forma de decir que no ha habido un momento de nuestras vidas, sincrónica y diacrónicamente, en que no dejemos de ser turistas, es decir, que visitemos este o aquél sitio. Inclusive en el supuesto de que se trabaje y no se disponga de tiempo, pensamos en toda ocasión en desplazarnos cuando menos en vacaciones o días libres; si no lo hacemos

definitivamente, buscamos hacerlo en tanto que podemos. Lo único que nos detiene es el dinero o cualquier tipo de compromiso; si pudiésemos, prácticamente nos desplazaríamos de aquí hacia allá. Vivir consiste en ser turista para la sobrevivencia, el ocio o los negocios. En el caso de los peregrinos, implícitamente ejecutan muchos roles; el papel de turista se cobija de la religiosidad del rito propio de la peregrinación. Este es un rasgo distintivo importante. Pero este tipo de turismo es peculiar y diferente a los otros.

La región de Jalisco conocida como Los Altos se compone básicamente de los Altos Norte y los Altos Sur. La primera abarca un territorio de 8,882 km² que aproximadamente representa el 11% del territorio del estado. Los municipios que integran esa región son Encarnación de Díaz, Lagos de Moreno, Ojuelos de Jalisco, San Diego de Alejandría, San Juan de los Lagos, Teocaltiche, Unión de San Antonio y Villa Hidalgo. A su vez, los Altos Sur abarcan 6,667 km² que eso más o menos representa el 5% de la superficie del estado. Los municipios integrantes de esa región son Acatic, Arandas, Cañadas de Obregón, Jalostotitlán, Jesús María, Mexxicacán, San Julián, San Miguel el Alto, Tepatitlán de Morelos, Valle de Guadalupe, Yahualica de González Gallo y San Ignacio Cerro Gordo. Los distintos municipios integrantes de Los Altos tienen muchos elementos en común así como diferencias. Por ello, por su complejidad cultural en las diferencias y similitudes, es difícil apreciar el alcance de las estructuras económicas; por eso de antemano he de reconocer que mi delimitación estipulada más arriba carecerá de serias limitaciones porque solo nos referiremos a una parte de los Altos Norte. Lo anterior solo es para facilitar las reflexiones que más adelante desarrollo. Ello no significa en absoluto que se ignore lo complejo que suele ser una problematización cultural en la región como pueden ser el turismo religioso o las peregrinaciones.

Desde su fundación, San Juan de los Lagos se ha caracterizado por la práctica del turismo religioso como una actividad cotidiana que se efectúa en todos los niveles; desde la organización formal por parte de empresarios y profesionales de la oferta turística hasta la práctica informal de la misma que se puede mirar en las calles con los vendedores ambulantes,

los tianguis y los puestos callejeros.³⁴⁰ Dependiendo de las circunstancias históricas, el turismo religioso se ha promovido y esto ha logrado un incremento bastante considerable. Otras veces el aumento se ha detenido o no ha crecido mucho, pero nunca ha desaparecido. Lo que es notorio y quiero subrayar es que en ocasiones la intensidad del turismo disminuye entre la población que se dedica al comercio y los peregrinos, pero, por otro lado, afirmar que ha desaparecido o que podría desvanecerse sería más complicado de sostener. La participación de ciertas cantidades de peregrinos también guarda cierta relación con el tipo de turismo que se desarrolla en la región. Desde el siglo XVII, luego de la fama que adquirió la región de San Juan por los milagros de la Virgen, la afluencia de peregrinos que se dirigían al santuario a rendir culto a la milagrosa le otorgó relevancia a San Juan de los Lagos. En 1666 acudieron alrededor de 2000 peregrinos; para 1693, más de 3000; en 1736, 8000. La necesidad real de un mercado determinó el desarrollo del culto a la Virgen o, por otro lado, la advocación a la Virgen determinó el desarrollo de la feria y del comercio.³⁴¹

De toda la oferta turística que se ofrece en el estado de Jalisco, la principal motivación de la afluencia se ubica en el descanso y el placer con un 45.43%; en segundo lugar podemos encontrar a la religión con el 23.55%; el resto se divide en los negocios, las compras, los congresos y convenciones, la salud, los deportes, la familia y los amigos, lunas de miel, etcétera. Del total del porcentaje de la motivación religiosa, el 76.70% se ubica en la región de Los Altos en donde San Juan de los Lagos recibe el 85.83% del total de visitantes, por encima de Lagos de Moreno, de Santa Ana de Guadalupe y de Tepatitlán.³⁴² La infraestructura hotelera también representa un crecimiento considerable importante en la región. Podemos notar que el aumento considerable del turismo religioso al ser el segundo lugar en las preferencias de los visitantes de la región de Los Altos, se relaciona con prácticas relacionadas directamente con el culto religioso como la peregrinación.

³⁴⁰ Recordemos que desde el primer milagro realizado por parte de la Virgen de San Juan, la afluencia de peregrinos aumentó en la región. Junto a eso, y como es natural, muchos comerciantes llegaron al pueblo para ofrecer diversos productos y servicios a los peregrinos que llegaban de diversos poblados cercanos y lejanos.

³⁴¹ Ma. Angeles Gálvez. *Op. cit.* p. 5.

³⁴² Rogelio Martínez Cárdena. *Op. cit.* p. 49.

Asimismo, cabe destacar que también durante uno de estos viajes de los peregrinos y gracias al turismo, las diversas rutas de la peregrinación se llenan de comerciantes que ofrecen todo tipo de mercancías necesarias para el viaje. Así, del trayecto ubicado entre Lagos de Moreno rumbo a San Juan de los Lagos, es común que el ritual de la peregrinación también se encuentre permeado de todos los productos que se ofertan como bienes de consumo. Por la ruta es común encontrar campamentos grandes de viajeros en distintos puntos como las gasolineras, cruceros que desvían a otras poblaciones, desvíos hacia las autopistas o poblaciones como Matagorda, Agua de Obispo o Lagos de Moreno que resguardan toda una infraestructura que oferta comida, recreación y habitación. Algunos servicios son gratuitos y se paga por otros. La carretera principal se torna peligrosa en exceso para las grandes masas de peregrinos que en los días fuertes como La Candelaria o Semana Santa abundan en miles a pie, a bicicleta, en camiones, carros o camionetas. Por los campamentos es común encontrar a individuos solos, familias completas o grandes grupos de hasta 2,000 personas o más.

En los caminos es común encontrarse con animales atropellados; de vez en cuando los accidentes con seres humanos ocurren también. Todo el camino tiene basura tanto en la carretera como en los lugares de los costados en donde se acampa o instalan los diversos puestos de los comerciantes (véase el Cuadro 1 en la siguiente página). En ocasiones, sobre todo en temporadas de muchas peregrinaciones, los caminos de los costados son casi intransitables por los excesos de personas. Esta razón es lo que inspira a algunos caminantes para desplazarse por los 2.40 metros de los costados de la carretera lo que, de modo peligroso, incrementa los riesgos de accidentes en ambos sentidos. En todos los caminos, se encuentren en obra negra y demás espacios abandonados es común toparse restos de excremento y orines humanos y animales. Un ser humano que habitualmente en la ciudad podría disponer de todos los elementos para realizar sus necesidades, en esta zona se ve forzado a realizar lo mismo pero en condiciones adversas en donde muchas veces el pudor complica la satisfacción de necesidades.

Por la carretera circulan todo tipo de vehículos (particulares y comerciales): autobuses de muchas líneas comerciales de varias clases y con muchos destinos diferentes, tráileres de carga, camiones de carga y repartidores (de pastas, cereales, pan, carne, jugos, pastura, leche,

refrescos, muebles, línea blanca, electrodomésticos, manzana, materiales de construcción, arena, grava, refacciones, electrónica, alimentos para aves, puercos, bovinos, etcétera), todo tipo de transporte particular, viajeros solitarios, motociclistas, ciclistas y taxis. En ocasiones los vecinos de las distintas poblaciones ofrecen el servicio gratuito de baño y comida para los transeúntes. Otras veces se cobran cuotas bajas o altas, dependiendo del tipo de servicio: solo con agua, baño tapado, amplio o pequeño, con shampoo y jabón. Asimismo a los costados de la carretera hay restaurantes de carnitas, puestos de comida casera y antojitos; hay puestos de frutas (cocos, sandía, melón, jícama, tepache, refrescos, agua natural y aguas de varios sabores), tacos, tortas, tiendas de abarrotes, depósitos y gentes que en sus camionetas transportan sus mercancías para vender a los peregrinos. Es una auténtica vendimia.³⁴³

Animales muertos	Mapaches, gatos, perros, mariposas, becerros, otros (no identificados).
Plásticos	Bolsas, recipientes de agua, recipientes de refresco, pañales, recipientes de leche, vasos, bolsas de galletas, llantas, cámaras, envolturas de dulces, envolturas de chicles, envolturas de frituras, desechables, recipientes de yogurt, tenedores, cucharas, recipientes de jugo, jabón, popotes, biberones, sopas maruchan, tang, envolturas de galletas, bolsas de picante, vasos de crema, yakult.
Otros	Cigarros, colillas de cigarros, pilas, ropa, zapatos, mecates, lazos, pomada de árnica, medicinas, calcetines, botas, suplementos de leche, focos, estopa, CD's, DVD's, costales, limpiador líquido, aceite.
Cartón	Cajas, cajas de pizza, cajas de zucaritas.
Vidrio	Botellas de cerveza, botellas de licores diversos, gerber, recipientes de mayonesa, recipientes de café, recipientes de caguamas, frascos de medicinas, recipientes de jugos, botellas de refresco (sobresale la coca cola).
Aluminio	Recipientes de cerveza de muchas marcas, trastes para comida y diversos materiales.

³⁴³ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 24 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Papel	Revistas, periódicos, fragmentos de libros.
Comida y bebidas	Restos de pollo, limones, aguacate, carne, plátano, chiles jalapeños, goma de mascar, leche de sabores, tequila, galletas, caribe cooler, caguamas, café, caramelos, chocolates, tacos, tortillas, aceite para cocinar, restos de frutas y verduras diversas, restos de carne.
Metales	Latas de sardina, latas de atún, corcholatas, spray para el pelo, partes de vehículos, diversos materiales.
Cuadro 1. Éste ilustra todos los restos de cultura material que mantienen una relación directa con los peregrinos; la mayoría de esos elementos son el resultado de las travesías de los caminantes por los caminos y veredas rumbo al santuario; todo eso lo encontré durante las caminatas que hice desde Lagos de Moreno hasta San Juan de los Lagos. ³⁴⁴	

De igual manera, toda la variedad culinaria que se oferta se complementa con el comercio de discos de todos tipos, ropa, gorras, zapatos, huaraches, sandalias y, en general, todo lo que un peregrino necesita para realizar su viaje como bastones, sombreros, lentes, camisetas o agua embotellada. Pero, no pocas veces los peregrinos no están solos; muchos devotos realizan mandas que consisten en regalar la "providencia"³⁴⁵ a los paseantes de forma gratuita. En estos casos, muchos peregrinos se benefician por la ayuda que la "providencia" les brinda. Existen lugares importantes para los campamentos de peregrinos por la infraestructura que permite soportar todas las necesidades con servicios alimentarios, llanteras, puestos de comida, restaurantes, gasolineras, etcétera, como Agua de Obispo, Matagorda, Lagos de Moreno o el crucero de Tlacuitlapan. Asimismo, como parte del turismo religioso, cuando un individuo realiza su primera peregrinación, sea niño o adulto, se acostumbra la realización de un ritual de acercamiento a la primera peregrinación entre un padrino y su iniciado que, con la ayuda del sacerdote, por primera vez se bautiza el ingreso a tan importante rito de paso como es la peregrinación. Los rituales de acercamiento suelen realizarse en Matagorda en espacios improvisados con los adornos mínimos. Pero esto indica que en la peregrinación se aprovecha todo.

³⁴⁴ Elaboración propia a partir de Diario de Campo, notas y cálculos realizados por Flavio Pinedo Márquez el 23 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁴⁵ La "providencia" es la comida que algunos devotos regalan a los peregrinos en sus recorridos.

4.6 El turismo en El Santuario de San Juan de los Lagos

Durante una peregrinación se pretende ser algo o alguien que habitualmente no se es; al menos ese es su sentido al ser aquélla un ritual de paso. El cambio o renovación es una forma en que se comienza a disponerse el efecto terapéutico de la peregrinación sobre el peregrino desde las estructuras y las dinámicas de la *communitas* que cobijan todo el contexto; ante la situación planteada, también es imprescindible el santuario para completar el rito; es decir, el espacio donde se efectúa el ritual es indispensable para que se complete este círculo que envuelve a los peregrinos en su viaje santo. De este modo, el turismo es un elemento que está en la mira de los peregrinos como algo que directamente es deseable y practicable. Con esto me interesa mucho dejar claro que la estructura de dominio en la peregrinación es la económica; ésta le da forma a la estructura religiosa. ¿Cómo es la dinámica de la estructura económica en el santuario de San Juan?

Éste está posicionado en el centro de San Juan de los Lagos y se ubica a 43.5 km de Lagos de Moreno hacia el sur por la carretera federal N° 80, y a 155 km de Guadalajara hacia el norte por la misma ruta. Sus coordenadas geográficas son 21°14'25" a 21°24'50" de latitud norte y 102°06'40" a 102°10'30" de longitud oeste.³⁴⁶ San Juan posee una población promedio de 90,000 habitantes. Mide 44 km de norte a sur, 33 km de oriente a poniente, 40 km de noroeste a sudeste y 33 km de noreste a sudoeste. Tiene elevadas mesetas y planicies situadas entre las sierras de Arandas, Tepatitlán y las de Comanja y el Laurel, esta última en el estado de Zacatecas.³⁴⁷ A las principales celebraciones de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos reseñadas más arriba hay que agregar las celebraciones de Pascua, Navidad, las festividades cívicas de la ciudad, además de los novenarios y triduos que en los diferentes templos de la ciudad honran a sus respectivos patrones (como la parroquia de San Juan Bautista del 1 al 12 de diciembre, en honor de la Virgen de Guadalupe); San José, del 26 de abril al 1 de mayo; Sangre de Cristo, del 26 de junio al 3 de julio, además de los fines de semana y los puentes. Se destaca también un total de 124 peregrinaciones (más importantes en el año) que abarcan

³⁴⁶ Remberto Hernández Padilla. *Op. cit.* p. 26.

³⁴⁷ Ofelia Pérez Cruz. *Op. cit.* pp. 320-321.

desde 50 personas hasta 700,000 en fechas diferentes y que implican el flujo constante de visitantes a San Juan de los Lagos durante 12 meses.³⁴⁸

Las amplias variedad y oferta de festividades religiosas más las peregrinaciones organizadas que provienen de al menos 16 estados de la república y 5 estados de Estados Unidos³⁴⁹ inspiran la expansión del comercio y del turismo como una objetivo de los peregrinos. En San Juan las calles son verdaderos mercados en donde se encuentra casi de todo; pero, obviamente, sobresalen los productos de la región como la cajeta, los dulces y las mercancías religiosas. Los comerciantes están posicionados en lugares estratégicos para acaparar la atención de los peregrinos. Prácticamente casi todas las casas han sido modificadas para el comercio. Los giros en zonas cercanas al santuario son principalmente de ropa, abarrotes y comida. Es notorio encontrarse con las grandes cantidades de agua embotellada, jugos y refrescos en las tiendas. Y, dependiendo del clima, los comerciantes también definen los tipos de ropas que ofrecen a los paseantes. Por ejemplo, en el invierno abunda la ropa antifrío, pero se encuentra de todo. Una vez que los peregrinos hacen toda la travesía de la peregrinación, aprovechan para hacer compras, comer, descansar, divertirse y visitar zonas aledañas como balnearios u otros santuarios. Cabe señalar que la organización e infraestructura de San Juan de los Lagos es completa en todos los sentidos. Ahí se encuentra una amplia oferta de bienes de consumo para los visitantes. Servicios como la luz eléctrica y el agua nunca faltan al menos en la zona centro y sus alrededores.

Aunque por fechas importantes la entrada principal del santuario se llena de gente que dificulta el libre paso, en fechas no tan concurridas también los devotos se posicionan por la entrada principal para entrar; lo anterior siempre provoca dificultades para que la gente disponga de espacio suficiente para entrar cómodamente. Y es común ver alrededor de la explanada del santuario limosneros, vagabundos y mendigos que siempre buscan una oportunidad para solicitar alguna caridad. También muchos peregrinos adoptan por momentos el rol de limosneros para conseguir comida o un "aventón" para el regreso a sus comunidades. Por otro lado, cuando los peregrinos han cerrado el círculo de la peregrinación, casi siempre se

³⁴⁸ *Ibidem* pp. 324-325.

³⁴⁹ *Ibidem* p. 323.

proponen comer o comprar recuerdos. Para ello la organización social de todos los comerciantes ofrece una amplia oferta culinaria donde se encuentra carne de puerco con nopales, cebolla y salsa roja, pollo rostizado con salsa, chiles, nopales, sopa de arroz, ensalada de aguacate, tortillas, jitomate, chicharrones de puerco, carnitas, gorditas, huevos cocidos, chiles jalapeños, ensalada de lechuga, caldo de res, jugos, cerveza, refrescos, aguas frescas, menudo, tacos dorados, guasanas, jícama, caña de azúcar, queso, dulces variados, frijoles fritos y de la olla, birria de chivo, tacos dorados, camarones, tortas, pecosas, huaraches, deshebrada, picadillo, rajas, adobada, chorizo, milanesa, enchiladas, carne asada, papas, bistec, elotes, rompopo, hielitos, paletas, palanquetas, quesadillas, etcétera. Los comerciantes aprovechan la concurrencia de gente para ofrecer sus mercancías a todos los visitantes. Sin embargo, no todos responden de la misma manera; dependiendo del poder adquisitivo del consumidor se decide o comer en algún puesto, en un restaurante o se compra todo y se come a la intemperie. De tentempié es común comprar helados, cacahuates, duritos, papitas, frituras, jugo de naranja, tuba, tejuino, refrescos, semillas o frutas.³⁵⁰

También es común que haya masajistas y sobadores que ofrecen sus servicios a los visitantes del santuario para relajar el cuerpo. Para los cuidados de éste existe una amplia oferta de plantas medicinales, remedios, pomadas, pastillas así como animales que se pueden consumir de modos múltiples para curar malestares como la víbora, colmillo de coyote, el hígado de zorrillo para la tos, "ciempiés del mar para el vicio del vino", salvia, diabetina, uña de gato, pez diablo, té del indio, té adelgazante, jabón de leche de burra y tierra de la Virgen milagrosa (\$10 la bolsita). No falta el comerciante que sugiera mezclar los remedios con oraciones para la Virgen para incrementar los beneficios que se pueden obtener. Las enfermedades que se combaten con estos remedios y plantas son: úlcera, vómito, lombrices, amibas, solitaria, cáncer, riñón, tos, mareos, ataques, corazón, alta y baja presión, colesterol, "acciones morales", retención de líquido y de grasa, hongos, pie de atleta, comezón, mal olor, barros, espinillas, acné, manchas, paño, obesidad, sobrepeso, hígado, bilis, mal sabor de boca y estreñimiento. Dentro del complejo del rito peregrinacional, históricamente los peregrinos siempre han dejado variadas mercancías de gran valor como ofrendas a la Virgen en el

³⁵⁰ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 27 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

santuario para agradecer o pedir algún favor; a modo de ejemplo: candelabros, jarrones, diamantes, esmeraldas, rubíes y perlas.³⁵¹ Pues bien, el tipo de ofrenda también es respaldada por una amplia oferta de objetos religiosos que también cubren el consumo personal de los visitantes.

El diseño de la ciudad de San Juan cubre todas las expectativas de consumo de bienes religiosos. Prácticamente se puede comprar cualquier objeto religioso como videos y canciones dedicados a la Virgen, el Santo Rosario, veladoras, milagros, imágenes en distintos tamaños y precios (Virgen de San Juan, Santo Toribio Romo, Jesús, Niño Dios, Juan Pablo II, Virgen María, "Sainth Anthony" (sic), ángeles, etcétera) y esculturas; también es común que para los niños se puedan adquirir las imágenes y esculturas en su versión de caricatura para hacerlos más llamativos. En las tiendas que se encuentran alrededor del santuario la creatividad y la imaginación de los sanjuanenses les ha permitido desarrollar artesanías para la vendimia como plumas que en la parte superior llevan la caricatura de la Virgen. También se pueden comprar y conseguir llaveros, medallitas, escapularios, aretes, dijes, anillos, pulseras, herraduras con tres imágenes de la Virgen de San Juan, cruces, joyería diversa, relojes, gorros, bufandas, servilletas, guantes, sombreros, cachuchas, ropa, lentes, calcetines, mochilas, juguetes, peluches, blusas, suéteres, fajos, zapatos, pantalones, etcétera. Existe en el centro de la ciudad todo un aglomerado de restaurantes, bancos, tiendas, mercados, farmacias, neverías, hoteles, estacionamientos, mueblerías, tiendas de abarrotes, servicios de taxis, central camionera, autolavados, boutiques, ópticas, video clubs, vinos y licores, agencias de viajes, telefonía, casas de empeño, baños, regaderas, servicios médicos públicos y privados, cajas populares, bares, museos, mercados, vendedores ambulantes, músicos callejeros y demás establecimientos que se han propuesto ofrecerle todo tipo de mercancías y servicios a los visitantes. Se puede pagar en efectivo y en algunos lugares hasta con tarjeta de débito o crédito, pero si la intención es comprar se cumple con ese objetivo.³⁵² Los sanjuanenses viven del turismo religioso.

³⁵¹ Rogelio López Espinoza. "Los altos de Jalisco en 1933" en *Nuestras Raíces*, Órgano Oficial del Archivo Histórico de Lagos de Moreno, Jalisco, Agosto-Octubre, 2009, No. 75, p. 20.

³⁵² Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 27 y 28 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

El consumo recibe un incentivo extra cuando los enganchadores³⁵³ se suben a sus motos, bicicletas o a pie para buscar en las calles a sus clientes. Por las principales calles que conducen hacia el centro de la ciudad hay muchas personas de hoteles, estacionamientos y casas de huéspedes que orientan. En el caso de los hoteles y los restaurantes, éstos se han posicionado en todos los puntos de la ciudad y su oferta es para todos los tipos de visitantes. Se pueden encontrar turistas y peregrinos, sean extranjeros, mexicanos o indígenas, que se hospedan y comen en restaurant hasta turistas y peregrinos que mendigan y piden ayuda económica y comida en las calles. Muchos comerciantes que ofrecen servicios diversos han transformado en mixtos sus giros comerciales con el propósito de vender más y ampliar su oferta de consumo. En el caso de los puestos de comida y restaurantes se tiene la capacidad de ofrecer alimentos para todos los gustos culinarios; se puede conseguir comida del mar o cualquier tipo de antojo.

En el cerro que se encuentra al oeste del santuario se puede leer un letrero llamativo gigante en letras amarillas, de fondo gris-oscuro y margen blanco que dice "Bienvenido Peregrino de Paz". La idea que las autoridades de la ciudad desean que se registre públicamente en el asunto de la seguridad es la de la paz y tranquilidad para todos; por eso, este tema es importante por los miles de visitantes que San Juan recibe diariamente. La seguridad pública realiza operativos de seguridad por todos los rincones del centro de la ciudad para evitar robos a comercios y visitantes. El comandante de la policía "no se la piensa en meterte una bala si andas de ratero o delincuente", me expresó un policía en una entrevista informal.³⁵⁴ Ahora bien, toda la infraestructura de la ciudad goza de buen soporte porque los principales servicios que hacen posible todo eso se cubren muy bien: luz, agua, teléfono, internet, etcétera. Al oeste del santuario corre el río San Juan de los Lagos; es de aguas negras. En tiempos lluviosos crece bastante; la gente del lugar narra que algunas veces el río se ha desbordado y llegó a causar muchos destrozos. El río está contaminado a excepción de una parte porque hasta existe flora y fauna acuáticas. En San Juan de los Lagos coexisten aproximadamente 33 pozos de agua y una planta potabilizadora suficientes para abastecer de

³⁵³ Personas que buscan clientes en las calles principalmente para hoteles, restaurantes y estacionamientos.

³⁵⁴ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 28 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

este importante servicio a toda la población y al turismo. La zona centro de la ciudad siempre tiene el servicio de agua; éste nunca se corta a menos que haya una fuga o que se tenga que realizar alguna obra hidráulica o de reparación de importancia. Si es el caso, la obra o la reparación se efectúan lo más rápido que se pueda. En ocasiones el servicio de agua se corta a algunas colonias porque se efectúan obras de infraestructura o reparación.³⁵⁵

Cuando los peregrinos ingresan a la ciudad, de rigor se tiene que visitar el santuario. Dependiendo de las fechas es como el santuario es acondicionado y adornado. En las fechas navideñas se acostumbra decorar la "Explanada Juan Pablo II", llamada así por las autoridades del santuario, con un nacimiento en donde los personajes que lo integran tienen un mecanismo eléctrico que les produce movimiento. Eso causa sensación en los asistentes. Las danzas que los peregrinos ejecutan en la explanada siempre son centro de atención para los visitantes. En ocasiones también se montan pastorelas en la explanada con representaciones de aflicción realmente profundas. No falta el espectador que lllore, experimente llanto o se aflija por el tono de los cantos y los movimientos ejecutados. Aunque muchos peregrinos, por el cansancio experimentado en las largas caminatas, prefieren tirarse en la sombra de la explanada y descansar en lugar de ver las danzas, las pastorelas o los adornos.³⁵⁶

Del lado opuesto de la explanada el ambiente del santuario tiene su propia dinámica económica porque ahí se ubica la Colecturía con sus propias mercancías que se exhiben para el consumo. También se vende agua bendita. El ambiente del santuario es peculiar por todo lo que se hace en su interior. Desde que se abre la gente ingresa; el sentido del desplazamiento es hacia adentro. Siempre se tiene que caminar hacia el interior desde la entrada principal; la gente apilada se mueve en esa dirección. El criterio que las autoridades del santuario usan para cerrarlo es que no haya gente. Algunas ocasiones el santuario no se ha cerrado. A la entrada del mismo muchos peregrinos se hincan y se mueven de rodillas hacia el altar de la Virgen; algunos cargan flores y otros veladoras. Entran familias y grupos completos; si hay mucha

³⁵⁵ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Pedro, empleado de la Planta Potabilizadora San Juan de los Lagos, Jalisco, el 28 de diciembre del 2011 en la Colonia El Plan, San Juan de los Lagos, Jalisco. Nota: todos los informantes entrevistados los mantendré en el anonimato mediante nombres ficticios.

³⁵⁶ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 27 de diciembre del 2011 y el 6 de abril de 2014 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

gente es necesario formarse para poder ingresar. Muchas ocasiones los peregrinos hincados se desplazan rezando cubiertos de la fe que viven, sean niños, niñas, abuelos, enfermos, sanos o minusválidos. Unos más deciden ponerse agua bendita para purificarse. También los esposos y los novios hacen el recorrido en el interior abrazados o agarrados de la mano; a veces con sus hijos o familiares cargados en las manos o en los brazos. Hijos que siguen a sus padres, hijas con sus madres y padres con hijos pequeños se ven por doquier.

Si hay abundancia de gente es difícil evitar que se tire la basura inclusive en el interior del santuario. Cerca del altar la gente apila la basura y los guardianes del santuario no se dan abasto con los deshechos no recogidos. Se puede apreciar que los peregrinos dejan papeles, plásticos y líquidos derramados. La gente deja como dádivas principalmente arreglos florales, veladoras, dinero y de vez en cuando regalos especiales a la Virgen. De igual forma los peregrinos dejan sus ex-votos, peticiones y agradecimientos en la sala especial que se encuentra para eso en el santuario. Es de llamar la atención la cantidad de enfermos que asisten al santuario para solicitar milagros y favores: personas en sillas de ruedas, con muletas, dañadas de las piernas y de la tercera edad. Individuos con estas características abundan; en un lapso de una hora conté 457.³⁵⁷

Cuando la noche atrapa a los peregrinos en San Juan, la explanada del santuario y sus alrededores, principalmente en las afueras de los templos o espacios amplios, es frecuente que aquéllos hagan de éstos literalmente dormitorios para pasar la noche. Se las ingenian para cubrir y satisfacer todas sus necesidades, principalmente alimentarse, defecar y orinar. Los caminantes acampan con todos los elementos con los que viajan: almohadas, cobijas, cobertores, casas de campaña, bolsas de dormir, etcétera. Con mucha frecuencia es común que los visitantes antes de pernoctar compren y preparen sus alimentos en familia. Inclusive hasta en la alimentación los ambientes de *communitas* permean a los individuos; es un hecho que prácticamente la *anticommunitas* está prohibida. Personalmente yo presencié estos ambientes y me inserté en las dinámicas de alimentación. Comí, bebí y descansé sin otorgar nada a

³⁵⁷ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 27 y 28 de diciembre del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

cambio; nadie me cobró un solo peso y me sentí en un espacio social mejor que en mi casa por la manera en que conviví con los peregrinos.³⁵⁸

Cuando se presienten climas de inseguridad la cabina de sonido que se encuentra en la explanada del santuario es usada para lanzar muchos mensajes de advertencia para los visitantes porque los ladrones y los robos no se pueden controlar fácilmente. También funciona como un canal para buscar objetos o personas que se extravían. En estos casos, las diferentes dinámicas de *communitas* ofrecen siempre un soporte que cobija de seguridad a sus integrantes. En estos casos la *communitas* es una especie de estructura temporal que define el movimiento moral de sus sujetos. Toda la gente con rodillas y pies torcidos, callos, desmayos, enfermedades y cansancio encuentra un soporte en sus grupos o en los puestos de atención médica que se encuentran por los caminos y rutas peregrinacionales o en la explanada del santuario.³⁵⁹

Ahora bien, luego de la exposición minuciosa de este capítulo, ¿qué beneficios deja el turismo religioso en San Juan de los Lagos? La principal ayuda y la más general es sobre todo de carácter económico para el grueso de los comerciantes que se benefician de tal actividad. En cambio, para los turistas y peregrinos los principales agasajos son el psicológico, el espiritual y el recreativo. Pero lo anterior también produce otro tipo de efectos sobre los espacios como la contaminación que el paso de los peregrinos por las diversas rutas en su travesía hacia San Juan provoca. Poco a poco esto se agudiza y, al parecer, nadie se preocupa por lo que eso podría representar en el futuro para la flora y la fauna de la región. De acuerdo a mi experiencia de campo, prácticamente pocos peregrinos se preocupan por recoger la basura que producen; en cambio, los respectivos municipios no parecen ofrecer signos para combatir la producción de basura que los amplios campamentos de peregrinos producen y que el viento remueve hacia la flora de la región.

³⁵⁸ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 20 y 21 de abril del 2011 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁵⁹ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 29 de enero del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Se puede deducir de modo simple que las grandes cantidades de unicel, vidrio y plástico que los millones de peregrinos arrojan en las rutas de la peregrinación hacia San Juan en no muchos años serán un problema difícil de combatir. Los restos de animales muertos representan focos latentes de infección para los transeúntes. Si bien los diferentes deshechos no representan un peligro vital directo para los peregrinos, sí lo es para la flora y la fauna que poco a poco comienza a sentir los efectos colaterales de la acción cultural. No obstante existen pocos esfuerzos aislados en algunos peregrinos por cambiar la imagen general que se pinta durante una peregrinación con relación a la contaminación, pero eso resulta insuficiente e insignificante porque finalmente la corriente de millones de peregrinos no parece ser flexible con la apenas visible fuerza de esos mínimos esfuerzos.

En la mentalidad de los agentes participantes del turismo religioso todo parece indicar que el cuidado del ambiente no parece importar mucho. Los beneficios económicos que el turismo religioso representa para todas las poblaciones y municipios solamente ha privilegiado la producción del dinero. Los peregrinos inmersos en este tipo de turismo no han mirado a futuro lo que podría significar el hecho de que las rutas que se consideran sagradas podrían transformarse por la basura que se ancla y esfuma por todos los campamentos y campos. Eso, sin exagerar, podría modificar la práctica de la peregrinación porque automáticamente el espacio donde se realizan los peregrinajes, al encontrarse con basura, podría influir al menos indirectamente sobre la representación que la peregrinación como ritual podría significar o simbolizar. Por otro lado, algunas de las consecuencias de carácter ambiental que las peregrinaciones masivas provocan sobre el paisaje cultural que, no pocas veces, se incrementan silenciosamente sin que ni los promotores del turismo religioso ni los peregrinos ni los municipios se preocupen por el impacto que eso representa para el ambiente, en un futuro inmediato podrían representar el desarrollo de políticas que pudiesen alterar la organización social de las peregrinaciones y, en consecuencia, del turismo religioso.

Pero existen esfuerzos apenas perceptibles y mínimos que nos dicen otra cosa. Antes de llegar a la desviación de la autopista hacia Aguascalientes, ubicándose de Lagos rumbo a San Juan, entrevisté informalmente a una persona que juntaba basura; vive de eso. Recoge, en sociedad con su hijo, todo el plástico y materiales reciclables para venderlos. Les pagan veinte

pesos por costal. En la carretera acopian todos los costales que pueden y regresan en moto a Lagos para vender principalmente el plástico. También acumulan el aluminio. Esta persona me informó que ocasionalmente el ayuntamiento de Lagos envía un camión para recoger basura pero, por desgracia, solamente llega hasta Agua de Obispo y esto no sucede con frecuencia.³⁶⁰ Pero ahora pasemos a reflexionar los otros beneficios que las peregrinaciones dejan a sus agentes.

³⁶⁰ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 4 de abril del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

CAPÍTULO V

CUERPO, PEREGRINACIÓN Y *COMMUNITAS* ALCOHÓLICA

5.1 Notas etnográficas sobre la peregrinación

En la región de Los Altos de Jalisco existen varios santuarios que año tras año son visitados por miles, y en el caso de algunos, por millones de peregrinos. El santuario que se encuentra en San Juan de los Lagos recibe millones de peregrinos anualmente. Estas numerosas poblaciones de peregrinos han posicionado a este santuario, por el número de visitantes, como el segundo más importante de México y el principal en el estado de Jalisco. Las diversas peregrinaciones que se organizan desde diferentes zonas geográficas del país, e incluso desde algunos países extranjeros, se han organizado, como ya lo planteé, desde el siglo XVII. En la actualidad, las diferentes peregrinaciones realizadas por peregrinos se han diversificado en la forma de hacerse. Este fenómeno se ha complejizado hasta el grado en que los peregrinos han utilizado varios elementos que les permiten realizar su caminata hacia el santuario. Algunos de esos componentes son animales, artefactos de motor o el propio cuerpo del peregrino con el uso de muchas técnicas corporales. Las largas caminatas que se realizan todos los años por parte de los creyentes tienen como soporte material al cuerpo. Éste es el depositario de una gama de elementos culturales que por doquier soportan los motivos y las intenciones de los caminantes como mediación principal. Todos los agentes, sin el cuerpo, serían entidades estrictamente sin cambio o movimiento. Algo de esto motiva a los agentes.

El afán y la convicción de un peregrino por realizar la caminata hasta el santuario no pocas veces se pueden ver truncados por alguna enfermedad, discapacidad o simplemente por el cansancio corporal de la persona; es por eso que el peregrino recurre a esos factores que menciono para realizar la peregrinación; de esos componentes el cuerpo y los artefactos de motor son los más utilizados. Si el peregrino ya no puede con su cuerpo, recurre a extensiones del mismo para peregrinar y finiquitar el peregrinaje. Lo más importante para un peregrino es concluir el viaje peregrinacional. Si para el jugador de fútbol lo más esencial del partido es jugar los 90 minutos y para el maratonista terminar el recorrido del maratón aunque no gane, en el caso del caminante es lo mismo: terminar sea como sea. Ahora bien, la inclusión de esos

elementos variados son justificados por los peregrinos porque tienen alguna incapacidad corporal para realizar la peregrinación y, entre otros, porque entre ellos y las distancias del lugar de origen del peregrino y el santuario, no pocas veces, son amplias; eso es un motivo para que el peregrino recurra a extensiones del cuerpo como los aviones, los camiones, los autos, los taxis, los burros, los caballos, las mulas, las bicicletas, las motocicletas y el cuerpo mismo con una amplia variedad de técnicas corporales. ¿Qué son éstas?

El conjunto de posturas, gestos, formas de actuar y demás movimientos del cuerpo fueron denominados por Marcel Mauss como “técnicas corporales”; éstas se transmiten por tradición. Al referirse a esos movimientos, afirma Mauss:

Todo ello ha sido más simple de lo que me suponía, sólo había que referirse a la división de los actos tradicionales, en técnicas y en ritos, división que creo tiene su fundamento. Todas esas formas de actuar son técnicas, son las técnicas corporales (...) Denomino técnica al acto eficaz tradicional (ven, pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral.³⁶¹

Desde este punto de vista se puede notar que una técnica básicamente puede ser todo acto transmisible por tradición; el lenguaje también sería una técnica así como cualquier movimiento del cuerpo; el ingrediente de la significación es ya, en algún sentido, una cultura acumulada que se hereda a los otros. Cuando Marcel Mauss afirmaba que era capaz de reconocer a una chica que se había formado en un convento por la forma en que aquélla acomodaba los puños (cerrados), no quería más que expresar y decir que las diferentes posturas del cuerpo y las prácticas y acciones asociadas a éste eran hábitos e imitaciones no exclusivas de carácter individual, sino que concernían, se mantenían y se reproducían “con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda”.³⁶² La riqueza de esta apreciación me parece que amplía las posibilidades de comprender la vida humana desde perspectivas que aparentemente son obvias pero que, al contrario, nos podrían ayudar a desenterrar supuestos

³⁶¹ Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Tecnos: Madrid, 1971, pp. 339-342.

³⁶² *Ibidem* pp. 339-340.

que encierran modos y formas de comportamiento que se salen de lo que cotidianamente hacemos. Tal es el caso de los rituales.

Las diferentes posturas de un cuerpo, agrega Mauss, nos ofrecen hoy una diversidad sociológica importante en suficiencia para comprender la manera en que la cultura se crea y transmite.³⁶³ En las distintas peregrinaciones en las que participé, las posturas y los movimientos de los cuerpos de los peregrinos se cuentan en miles. La peregrinación que hice en agosto del 2013 la hice exclusivamente para observar las técnicas corporales y sinceramente puedo decir que en mis notas de campo solamente hice un registro mínimo de lo que consideré que serían las principales técnicas corporales. Si juego con los números podría decir que mis notas de técnicas corporales apenas captaron el 1% sin exagerar. Desde esta óptica, la posición del observador, mi posición, apenas es presencial. Todos los movimientos del cuerpo apenas se exploran. Uno las cita y las escribe pero, ¿realmente estamos en posición de comprender las significaciones sociológicas?

Las técnicas corporales no son tan simples en la peregrinación que realiza un sujeto que desea someterse a ese rito. El cuerpo de un caminante tiene que asimilar todo lo doloroso para ser dominado y controlado. La piel del cuerpo, y de los pies y los muslos en concreto, son el puente que se ubica entre el espacio sagrado y la conciencia del devoto que ejecuta el ritual peregrinacional. Los pies, las manos y los muslos están a la deriva con la multitud de técnicas corporales que sostienen el peso del cuerpo y que, por otro lado, domina y mitiga el dolor y facilita el desplazamiento a través de los caminos. La técnica corporal más común consiste en caminar, peregrinar; esta técnica es milenaria y se ejecuta por todos los hombres; el destino de un hombre se hace al caminar. Mediante el caminar cotidiano construimos la vida; ésta es el resultado de la forma en que nos movemos con el cuerpo. Desde que se nace, todas las estructuras biológicas de que se dispone, otorgan todo lo necesario para desplazarse con los pies, los muslos y el sistema óseo. Nacer es la disposición *a priori* para el caminar. En los rituales peregrinacionales el caminar es como el respirar; aunque el desplazamiento suele mezclarse con el uso de palos, pañuelos amarrados en los músculos, en las articulaciones, en

³⁶³ *Idem.*

las rodillas, en los brazos y otras partes del cuerpo, los pies y los muslos, principalmente, incorporan las intenciones en la travesía.

Inclusive el diseño ergonómico del pie goza de una plasticidad que le permite adaptar su forma a cualquier terreno; las superficies planas otorgan una adaptación más rápida; en cambio las superficies no planas complican la adaptación y desgastan más los pies y cansan más los músculos. Pero el diseño del cuerpo soporta eso y muchas desavenencias más difíciles durante las peregrinaciones. Unos pies promedio tienen *a priori* un conjunto de capacidades suficientes para aguantar todo el peso del cuerpo durante más de 50 años. Un ser humano es lo que es por los registros de miles de intenciones sociales registradas en su corporalidad. Eso es, en el caso de un peregrino, la significación, el sentido de un hombre religioso a través de su cuerpo; éste es el sujeto previo a un discurso, a un vocabulario que un caminante narra a otro para decir cuál fue su experiencia. Los pies y el cuerpo en general son la entrada al camino, al espacio sagrado, al santuario; con los pies se mueve el hombre, se coloniza, se culturiza y se domina cada centímetro de tierra, de carretera o cerro por los que se pasa. Ese dominio no solamente otorga una seguridad en el recorrido, también proporciona un conocimiento social compartido que se reconstruye y resignifica cada vez que se peregrina. Por eso los peregrinos dicen: "... la peregrinación pasada estuvo más difícil; hoy estuvo más fácil, me cansé menos; ¡mira mis pies!, casi no traigo ampollas".³⁶⁴ Pero los pies solamente son una sola referencia del cuerpo en su totalidad; la multitud de técnicas en su conjunto son, en consecuencia, una forma de obtener del cuerpo el conocimiento de la experiencia peregrinacional; así se coloniza el espacio sagrado, con las técnicas corporales.³⁶⁵ Pasemos a revisar etnográficamente por qué el cuerpo es el instrumento de colonización.

Lo que es evidente y contundente es que las horas de caminata sacan los defectos del cuerpo. Las torceduras o dolores ocultos salen a relucir con varias horas de desplazamiento por las carreteras y caminos. Nadie se encuentra en posición de evitar los dolores. Un cuerpo

³⁶⁴ Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 29 de diciembre del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁶⁵ Jaime de la Calle Valverde. "El gesto analógico. Una revisión de las 'técnicas del cuerpo' de Marcel Mauss" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Año 3, No. 7, diciembre 2011-marzo 2012, p. 84.

que experimenta un dolor cotidiano aprende a tolerarlo con las pausas que día con día se efectúan; pero en la peregrinación el cuerpo siempre enviará un mensaje doloroso con tal tolerancia y dirá algo así como lo siguiente: si caminas sentirás dolor. A pesar de que algunas distracciones específicas durante la peregrinación como arreglar asuntos por teléfono celular, hacer negocios, pelear, generar disputas o estar al pendiente de algo, ayudan a mitigar el dolor, no por eso desaparece el dolor corporal. Se aprende a vivir con él; el cuerpo termina por aceptar eso porque el caminar es fatalidad; no se puede evitar; menos al tratarse de una peregrinación. Sin embargo, el uso de lentes, cachuchas, gorras y sombreros son técnicas corporales alternativas de combate al dolor; el confort corporal sin duda ayuda en los propósitos del viaje. En otros momentos lo anterior se puede mezclar con el bloqueador solar, las sudaderas y con pañuelos amarrados o puestos en la cabeza y prensados con la gorra o la cachucha para evitar el sol. Esta técnica corporal nos da una idea también de las estructuras de dominio en que las técnicas corporales gozan de cierta aceptación. ¿Por qué digo esto? Porque hay estilos de caminar que las estructuras imponen a los agentes; el hecho de consumir ciertas mercancías con tales propósitos nos ilustran cómo la estructura económica también define ciertas técnicas corporales con fines religiosos.

Otros peregrinos usan rodilleras, vendas, tobilleras o pañuelos sobre las rodillas, los muslos y los tobillos para evitar el cansancio y el desgaste de huesos y ligamentos. La primera peregrinación que realicé el 20 y el 21 de abril del 2011 acabé tirado de cansancio afuera del santuario de San Juan. Duré aproximadamente dos horas sin moverme; llegué y me senté. Dentro de mí tenía el deseo de buscar un espacio cómodo para sentarme y descansar y no pude hacerlo porque estuve literalmente paralizado; mis músculos no me respondieron. Luego de ese tiempo por fin me moví y tardé algunos minutos para buscar una posición cómoda. Estuve tendido como 6 horas y por fin pude levantarme para hidratarme y comer. Nunca en mi vida había caminado tanto tiempo; hice la peregrinación desde Lagos de Moreno hasta San Juan como en 16 horas con algunos intervalos para descansar, comer e hidratarme. Si hubiera conocido las técnicas que describo en este párrafo, probablemente hubiera sentido menos dolor. Mi cuerpo tardó tiempo en hacer tolerable el dolor. Ahora puedo decir con toda seguridad que las técnicas corporales además de tener una intención, también lo que hacen es otorgar un control, un dominio y una seguridad sobre el mundo. El conocimiento social

corporizado hoy, afirmo, me advierte de lo que me puede pasar durante una peregrinación. Caminar es aprender, saber, conocer; si se hace eso, por otro lado, se está en posición de actuar sobre el mundo para esto o aquello.³⁶⁶

Las horas y horas de caminata reflejan el tipo de actividad corporal que a diario ejecuta el cuerpo. Alguien con buena condición física soporta las horas de peregrinación a buen ritmo. Otras veces el sacrificio y la fe motivan para caminar y caminar sin detenerse para descansar, comer o hidratarse. Las frutas, vendidas o regaladas, siempre son consumidas para fortalecer el desgaste corporal; esto es una necesidad en la mayoría de caminantes. Algunos peregrinos no usan nada para protegerse del sol. Inclusive caminan descalzos; otros solamente usan los calcetines como protección. Otros cargan con sus cosas para el viaje: mochilas y casas de campaña lo que, por otro lado, dificulta el movimiento corporal. Por los días de Semana Santa hace mucho aire y polvo. Los días son ventosos y polvorientos. Por eso, algunas peregrinas y peregrinos usan pañuelos, rebozos y ropas para proteger la boca y la nariz del polvo, el viento y el smog del tráfico vehicular.³⁶⁷

Familias completas construyen tradiciones peregrinacionales que durante muchos años se siguen alimentando. Las líneas de parentesco primario y secundario son muy comunes en las familias que organizan las caminatas. Existen familias que agrupan a varias generaciones y, entre otros, adhieren a vecinos y amigos en sus organizaciones. A veces son varias familias las que organizan la caminata adoptando una variedad múltiple de técnicas corporales. Las más comunes en las familias obviamente otorgan un soporte para los cuidados básicos del cuerpo; pero sobre todo de los niños, como lo expresó Don Raúl:

Vengo yo con toda mi familia, mis sobrinas, mis nietas, somos muchos. En los 40 años que hemos venido los hemos traído; ahora están grandes, las hemos traído desde chiquillas; yo, a mi esposa la traje

³⁶⁶ Sobre estas deliberaciones que presento pienso que es una obligación citar las brillantes reflexiones de un antropólogo que según mi apreciación sugiere ciertas mociones que invitan a pensar fuera de la tradicional dualidad mente-cuerpo en el sentido en que por ejemplo ver/pensar, imaginar/escribir, caminar/imaginar/, leer/imaginar, pintar/pensar, etcétera, podrían concebirse casi como lo mismo, Tim Ingold. "Ways of mind-walking: reading, writing, painting" en *Visual Studies*, Vol. 25, Núm. 1, 2010, p. 16.

³⁶⁷ Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 3 de abril del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

embarazada de siete meses y así nos vinimos; nació la criatura y así nos la trajimos, o sea que todos nos hemos venido, o sea, todos los cerros caminando con los niños en carriola; a aquella se le salió una llanta y necesitábamos un alambre, se lo amarramos y seguimos adelante; no nos desesperamos para nada.³⁶⁸

La intención principal de las técnicas corporales consiste en facilitar el caminar y los cuidados del cuerpo para llegar y concluir; sin embargo, en ocasiones esto se reduce a ganar tiempo porque efectos terapéuticos pasados y eficacias rituales se reactualizan en el presente como factores dominantes de significación que hacen deseable el dolor como forma de hacer relevante y duradero el sentido de la peregrinación con expectativas. También como una forma de agradecimiento se pone en la estructura futura. Pero si, por ejemplo, un efecto terapéutico como la manda no se cumple puede tener consecuencias que se rastrean por el cuerpo. En el caso de Federico, un peregrino neófito, cuando no cumplió una manda en cierta ocasión, en la última peregrinación sintió más cansancio y dolor; su incumplimiento se reflejó corporalmente. Así me lo narró:

Te digo, a lo mejor este, por lo de las mandas, a lo mejor puede ser, dice mucha gente, este ahora sí que son o pueden ser mitos este, pero o, pues a mí se me pasó (cumplir la manda) y yo estoy casi seguro que si, si tú le pides algo a ella y digamos que te lo cumple este, si vienes al siguiente año ya te va empezar a pesar pero yo siento que es más o menos por ahí; si te digo la primera vez yo sin, llegué sin cansancio, sin ampollas ni nada y ahorita ¡Ay! ¡Cómo ves! No, no, pero o, bueno aquí en, más bien el santuario si perdonen si pero, es algo que no se te va olvidar fácilmente; la caminata más que nada estoy pues más que nada que vienes con pues, con gente que uno quiere más que nada.³⁶⁹

Una promesa incumplida nunca tendrá las mismas consecuencias para todos los peregrinos. Las expectativas, las mandas y las promesas son para cada uno. Se tiene una dimensión subjetiva significada, comprensible y de acceso para cada uno. Las técnicas corporales permiten ilustrar la intensidad de muchas mandas o promesas que los peregrinos hacen a su divinidad. Las técnicas corporales registran en el cuerpo un conocimiento social que facilita una cabal apropiación del terreno. El cuerpo sabe, luego de la primera

³⁶⁸ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Raúl el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁶⁹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Federico el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

peregrinación, seleccionar un ritmo adecuado para caminar; también sabe qué caminos son más fáciles que otros y con qué frecuencia desplazarse y a qué velocidad hacerlo. Moverse despacio o rápido es una técnica corporal que se desarrolla con la experiencia de los años. Generalmente se combina con el tiempo y las técnicas corporales de hidratación, alimentación y descanso. Por las noches es cuando esto es más ventajoso para un cuerpo. En adultos y jóvenes las muchas ventajas del conocimiento social del cuerpo representan más optimismo en el desplazamiento. Hasta se canta y juega en la peregrinación. La cultura material que algunos peregrinos como Martín implementan como técnicas corporales para realizar la peregrinación me la narró con reiteradas risas: "...traemos nada más lo necesario: un par de calcetas, una gorra, unos lentes, unos guantes, dinero...; hay mucha gente que camina muy rápido y hay otra que camina muy quedito, nosotros caminamos un poquito rapidito pero sí, hasta eso sí nos fue bien...; en este caso yo no traía zapatos (risas)".³⁷⁰

La peregrinación es vista también como una manera de hacer deporte o de generar resistencia para el cuerpo; esto, desde luego, inspira en la creación de nuevas técnicas del cuerpo de soporte antidolor que se narran con gusto y diversión como lo hace Martín en su experiencia con el bastón en zonas de mucho esfuerzo físico para el cuerpo:

Mmm, pues es que la verdad eh lo compramos porque pues si te salen medio ampollitas y en las subidas más que nada cuando, lo compramos por las subidas porque sí te ayuda, te apoyas y no se te hace tan pesado. Tienes un apoyo, llegas allí y ya ahorita sí me sirvió mucho porque pues hay muchos escalones por aquí y muchas piedras y todo eso; no sé si algo y como que si te ayudará mucho el bastón. Mmm, pues yo me inclino un poquito hacia adelante, pongo el bastón delante de mí, empiezo como quien dice a tirar hacia arriba, hacia arriba hasta que, hasta que llegas hasta arriba (risas). Mmm, pues cuando el año pasado que vine no compré bastón y sí, me cansé más y este año con el bastón me cansé un poco menos porque es como si fuese un apoyo, es como otra mano. Pos la fe mueve montañas, ya cuando venimos en la carretera sí veníamos muy mal los dos pero pues gracias a Dios aquí llegamos y con todo el esfuerzo del mundo aquí estamos.³⁷¹

³⁷⁰ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Martín el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁷¹ Ibidem.

El cuerpo, sin que se tenga consciencia de ello, integra todas esas técnicas a su corporeidad que son referencia siempre en futuros desplazamientos; desde los pies hasta los brazos, manos y muslos se tiene ya una concepción que otorga dominio y control sobre el espacio sagrado, es decir, se ha logrado colonizar aquél. ¿Cuál es la función principal de las técnicas corporales? La colonización del espacio mediante el cuerpo; esa acción, culturalmente hablando, es un conocimiento social. Solamente deja de existir con la muerte. Esa cualidad colonizadora de las técnicas corporales, al ser un conocimiento social, propicia una didáctica pública de las generaciones que las dominan en las nuevas fecundaciones de personas que vendrán. Todo ese conocimiento es una cultura difícil de extinguirse o destruirse. Pasa a formar parte de la reproducción social de una organización compleja que se mantiene y, si es necesario, se resistirá contra los intentos que se hagan por desaparecerla.³⁷²

³⁷² El caso de familias que transmiten a las nuevas generaciones la experiencia para asistir a las peregrinaciones es un ejemplo que fortalece mi apreciación, en el caso de los peregrinos que visitan a la Virgen del Rosario en Talpa, *Vid* Juan Pablo Carrasco Rangel. *Peregrinación a Talpa, Jalisco, tradición, fervores y favores religiosos. Experiencia familiar de transmisión intergeneracional*. ITESO, Tlaquepaque, 2012. Tesis de Licenciatura, pp. 7-9.

5.2 El efecto terapéutico como experiencia en la peregrinación

Por definición el peregrino es la persona que hace el viaje al santuario. Pero no todos los individuos son iguales y peregrinan de la misma manera. Hay todo tipo de peregrinos. Por la edad, clasifico a los peregrinos (as) en: niños (as) desde que pueden caminar; adolescentes, jóvenes, adultos y adultos mayores. Hay peregrinos solos, en pareja, en grupos, familias, varias familias, organizaciones y comunidades. Los hay que hacen el viaje durante el noviazgo, el matrimonio, cuando son pretendientes o cuando existe la promesa de matrimonio. Existen grupos muy bien organizados que se presentan en estos ritos; disponen de apoyo logístico y recursos para sus travesías. Y aunque los medios económicos no están bien diferenciados se notan porque abundan peregrinos organizados complejamente en grupos que disponen de los servicios que satisfacen sus necesidades elementales. Disponen además de recursos económicos para consumos extras. Por el contrario, abundan los peregrinos que solicitan comida o piden dinero para terminar el viaje o para regresar a sus lugares de origen. He visto algunos peregrinos homosexuales en la peregrinación. Algunos hacen el viaje con sus hijos de brazos amarrados a su cuerpo. Los peregrinos escuchan el radio o música en el celular durante el viaje. Es frecuente, a los lados de la carretera, que se tiendan para descansar, fumar, beber, comer, orinar, defecar y dormir. Por las carreteras, caminos y veredas siempre se verán peregrinos haciendo eso.³⁷³

No hay en los caminos puntos precisos de campamentos. Los lugares fijos se encuentran en Agua de Obispo, la salida a la autopista de Aguascalientes y el crucero de Tlacuitlapan. Por toda la carretera abundan los campamentos improvisados, los puestos que venden y los que regalan frutas, comida y agua. Por el clima, abundan los carritos de paletas de hielo, las nieves, aguas, cerveza, refrescos y raspados. De Lagos hacia San Juan es común que los comerciantes pongan toldos y sillas frente a sus negocios a los costados de la carretera para que los clientes y los peregrinos descansen y consuman a gusto sus mercancías.³⁷⁴ Sobre estos tipos de estructuras económicas es en donde los peregrinos viven sus experiencias

³⁷³ Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 3 de abril del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁷⁴ *Ibidem*.

ritualísticas. Aunque las principales sin duda de carácter subjetivo son narradas por los peregrinos en los momentos en que llegan al santuario y se acercan a la Virgen de San Juan o en otros momentos especiales.

Todos los elementos que integran el efecto terapéutico reintegran a los sujetos de peregrinación de modos y formas específicos que a cada uno le permite vivir en sus estructuras de manera única; aunque eso no descarta que entre peregrinos puedan existir coincidencias. Ningún peregrino es igual porque nadie vive el efecto terapéutico del mismo modo. Cuando la eficacia simbólica es alimentada por mitos y creencias intensos, es esperable que el efecto terapéutico nos ayude a comprender cómo la conexión con las estructuras puede ser más intensa. Los sujetos pueden experimentar un arraigo simbólico consistente en afirmar sus acciones estructurales sin menos cuestionamientos o con todo lo opuesto. Eso depende más bien de la intensidad. Por eso todas las experiencias registradas a través de sentimientos, afectos y emociones principalmente en el presujeto corporal nos pueden ofrecer muchísimos detalles de la composición existencial de cada vida peregrina.

Existen peregrinos que, como Don Raúl, tienen más de 40 años realizando la peregrinación con familiares y amigos. Más o menos la caminata la efectúan en 4 días. Para él:

...la experiencia es muy bonita porque ya cuando llega uno al santuario has de cuenta que llega uno contento, con gusto para ver a la Santísima Virgen y en el camino no viene uno renegando ni nada, venimos todos con gusto (...) el momento, o sea bueno, o sea, cuando uno sale de allá pues todos salimos, nos venimos todos contentos y todos llegamos contentos, no hay ningún intercambio en el camino, todos venimos contentos, esa es la experiencia que tenemos que no renegamos así nos pase lo que nos pase; a veces, o sea, venimos enfermos, a veces ya vienen de los pies malos, se viene uno descalzo y así venimos todos caminando, pero todos contentos (...) pues sentimos un alivio de haber llegado a visitar a la Santísima Virgen que nos dio licencia de llegar, o sea, salimos de Irapuato y no sabemos si llegamos, entonces todos llegamos, o sea, cuando ya llegamos, llegamos todos bien contentos y dándole gracias a la Virgen.³⁷⁵

³⁷⁵ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Raúl el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

El propósito de la caminata mata cualquier actitud que pueda surgir para evitar la conclusión del viaje. El sentimiento de lo "contento" en singular y plural refleja una corporeidad exclusiva en ciertos ambientes de *communitas* que, por otro lado, reflejan claridad y entusiasmo del cuerpo hacia la divinidad. El cuerpo es mediación con aquélla porque el efecto terapéutico (sentimientos) relaciona de un modo la vitalidad humana con la divinidad, de acuerdo a la creencia de este peregrino. Tal vez no se tiene la capacidad de comprender la creencia por los límites metodológicos de acceder a la subjetividad, pero teóricamente nos puede indicar elementos de aproximación. Este sentimiento enunciado también aniquila el dolor corporal porque las temperaturas y las muchas variedades climáticas no son tan óptimas en los alrededores de San Juan de los Lagos. Caminar de rodillas por momentos demanda no solamente de resistencia; esta postura es una técnica corporal que como consecuencia del efecto terapéutico pone al sentimiento como lo más valioso. Cuando Don Raúl llega al santuario y se dirige hacia la Virgen, me expresó que:

...sentimos un alivio de haber llegado a visitar a la Santísima Virgen que nos dio licencia de llegar (...); sí, mira cuando entramos adentro del santuario nos metemos de rodillas pidiéndole a la Santísima Virgen para darle gracias de habernos dejado llegar con bien y pedimos por la demás gente que no pudo venir; pedimos por la demás gente que ya falleció y todo, pero entramos todos muy contentos y bendito sea Dios que nos dio licencia de llegar. Has de cuenta que siente uno muy bonito porque pues espera uno cada año para poder venir y entrar de rodillas a ver a la Santísima Virgen; siente uno muy bonito en el corazón de que ya llegas y entras de rodillas y vas a ver a la Santísima Virgen; es un gusto que no puedes encontrar en otro lado. Este gusto has de cuenta que a uno le dura todo el año porque, porque todavía en las casas nos reunimos y platicamos de toda la experiencia que nos pasa en todo el camino.³⁷⁶

Este testimonio es evidencia del efecto terapéutico. La trascendencia del sentimiento experimentado desde luego que es importante para el peregrino no solamente porque le dura "todo el año" sino porque le permite fusionarse y solidarizarse con el resto de su cuerpo y de compañeros; esa vivencia sentimental le alcanza para alimentar trascendentalmente sus creencias y, sobre todo, para poner a la estructura religiosa como próximo objetivo de peregrinación. La búsqueda del sentimiento de bienestar que la Virgen causa es metafóricamente un placer que se buscará. El desplazamiento de rodillas no pone en

³⁷⁶ *Ibidem*.

cuestionamiento la provocación del sentimiento; más bien lo refuerza porque el sentir se asegura más intensamente. El dolor simbolizado con el movimiento hacia la Virgen mediante rodillas asegura que el sentimiento se intensifique. Esto, sostengo, es un modo hedonista de cobijar sensaciones corporales que agradan porque los peregrinos las experimentan y las buscan. Si no, ¿qué sentido tiene este ritual?, ¿los peregrinos lo hacen solamente porque la tradición lo dicta? Pienso que definitivamente la respuesta es un no categórico. Los peregrinos también anhelan el placer de ese sentimiento vivido. Para Erika, una peregrina neófita, la experiencia principal le hace sentir: "una emoción, no la puedo describir porque me dan ganas de llorar de alegría, de tristeza, de dolor de..., pues de todo, pero es una alegría que se tiene, no sé, no te la puedo describir así pero es una gran alegría".³⁷⁷

En el caso de Erika lo difícil de la descripción no es un factor hedonista, aunque no se descarta; más bien es epistemológico. Esto también está yuxtapuesto con una emoción contradictoria de alegría, tristeza y dolor. ¿De esas "emociones" cuál es la que se vive más intensamente? Pienso que en el caso de esta peregrina, el efecto terapéutico es más para comprender la manera en que ella comienza a significar sus creencias; cualquier emoción o actitud podría mostrarse como dominante en cualquier momento. La peregrinación tiene, en este sentido, un carácter pedagógico porque se peregrina para aprender. Hasta el momento las experiencias de Erika más bien le han ayudado a adquirir una comprensión de la entidad por la que se peregrina. Una vez que concluye la caminata ella narra: "cuando salgo y, y, bueno yo diario le doy gracias a Dios y yo creo pues que la Virgen es la Virgen de San Juan, la Virgen María, todas pues, o sea, para mí la Virgen es cualquier representación porque es la madre de Dios y él la llama de muchas formas como a veces nuestros padres nos dicen gordito o pequeño o así y muchos sobrenombres de amor; pues así, así a mí se me imagina pues que Dios representa su madre con muchos este, nombres".³⁷⁸ Este efecto terapéutico me parece que ilustra cierta cognición de esta peregrina. ¿Qué tanto y qué se aprende durante una peregrinación? Creo que sería aventurado lanzar una respuesta. Más bien humildemente diré que esta perspectiva se tendría que analizar en futuras reflexiones sobre este tema.

³⁷⁷ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Erika el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁷⁸ *Ibidem*.

Para Ramón, otro peregrino neófito: "No pues el momento se vive desde que sales de tu casa por o, no por otra causa, pero cuando llegas aquí con la Virgen se curan los males, vienes cansado, vienes pues, vienes derrotado pues, se puede decir y, y, llegas a ver a la Virgen y no sientes nada, ningún dolor, ningún cansancio nada más. No pues te quitas tus males, te sientes mucho muy bien y pues listo para la próxima y pues gracias a la Virgen con mucha devoción a venir a verla".³⁷⁹ Esta narrativa refleja una eficacia ritual de renovación corporal plena; el efecto terapéutico, al igual que otros peregrinos, posiciona a este peregrino en el plan de reincorporarse corporalmente y en la valoración de la disposición para seguir alimentando la estructura religiosa de la peregrinación para futuros próximos. Lo sorprendente de este peregrino al observarlo físicamente es su cuerpo. Me dijo alegremente lo siguiente cuando lo interrogué sobre sus experiencias y planes futuros:

No pues (la experiencia) me dura toda la vida, me siento bien por venir a verla (a la Virgen) y pues me dura toda la vida y espero traer a uno de mis hijos y que sientan lo mismo que yo siento. Pues la verdad no sabría decirte por qué está pesada la venida, pero mientras la Virgen y Dios nos den licencia de llegar aquí, aquí estaremos cada año. (...) yo peso 100 kilos, a mi estatura pues es mucho y traigo mi mochila cargada y pues la gente de repente se ríe de nosotros mira estos locos y pues ¡chin!, uno a veces dice ajalas que onda pero pos cuando descansamos nos paramos a dormir y dormimos como reyes; eso es nada más.³⁸⁰

Para este peregrino la experiencia trasciende definitivamente el tiempo porque afirma que siempre le dura. ¿Cómo es posible que se viva de ese modo?, ¿es que la experiencia del rito es capaz de diseñar una eficacia ritual y un efecto terapéutico de tanta trascendencia? Pienso que las creencias expresadas por este peregrino reflejan su subjetividad con cierta convicción que son algo escépticas para él mismo porque en la entrevista que le hice también dice que su propia vivencia no la puede describir ni con palabras: "No pues la verdad no, así para eso, si no tengo palabras nada más"; la experiencia es "...pura vivencia y buena".³⁸¹ Esta postura refiere no únicamente la complejidad de aproximarnos a una posibilidad de un

³⁷⁹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Ramón el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁸⁰ *Ibidem.*

³⁸¹ *Ibidem.*

conocimiento claro sobre la vitalidad de un sujeto de peregrinación. Por eso en este momento me atrevo a sugerir que una dificultad seria de aproximación metodológica a estos sistemas de creencias humanos siempre consistirá en lo complejo que la subjetividad es para abordarse con las ciencias. ¿En qué cree realmente un ser humano?

Don Juan, un peregrino con mucha experiencia en la caminata resume así su desempeño:

Ya tengo 33 años viniendo año con año y pues es una experiencia que quisiera que mucha gente lo hiciera porque más que nada es un, es un acercamiento a Dios de todos los males que hace uno y todo lo que ha hecho; aquí viene uno y descarga pues su dolor, su alegría, su todo, entonces viene uno caminando y es un sufrimiento pero al último que llega uno aquí se reconforta, se sale uno adelante y se olvide uno de todos sus, y, otro año empezamos a hacer friega cosas que uno no puede pues decir por qué hace uno muchas cosas que están mal; tons quisiéramos que Dios nos ayudara para seguir viniendo más que nada invitando a la gente y decirle que venga; es una experiencia de las mejores que hay en el mundo (...); es una experiencia muy bonita que se sufre, se llora, uno le dan, a uno ganas de seguir adelante, de seguir viviendo y ver a tanta gente aquí en la iglesia que es un gusto, le dan a uno ganas de llorar, de gritar, de darle muchas gracias a Dios Nuestro Señor por todos los, por todos los bienes que nos ha dado; más que nada entonces, si quisiéramos que pues todo esto, que nuestras experiencias que es una de las mejores, ahí dicen que hay experiencias de otras cosas pero no, esta es la experiencia mejor del mundo que he tenido yo en mi vida.³⁸²

La mejor experiencia del mundo se precede del dolor y el sufrimiento que como parámetros permiten definir y acotar lo que es lo mejor. Todas esas contradicciones se ponen en los escenarios del ritual para, de modo fatal, aceptar las contradicciones y fortalecer todos los criterios que la vida ofrece. No existen las contradicciones últimas y clausuradas. Todo está fluyendo y el grado de felicidad, dolor o sufrimiento produce nuevas situaciones para las que probablemente el peregrino no está preparado. De todos modos se continúa con los propósitos planteados: se pide, se ora, se agradece. Durante el ritual peregrinacional los peregrinos en muchas ocasiones piden a la Virgen de San Juan que cure a familiares que padecen enfermedades diversas. Lo hacen a través de mandas, oraciones o súplicas sencillas.

³⁸² Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Cuando los familiares son curados, los peregrinos atribuyen a la Virgen la causa de la sanación. Así, uno de mis entrevistados me dijo:

...una de mis experiencias es que a mi esposa le dio cáncer y pues bendito sea Dios la alivia; no le dio sus fuerzas, le dio y está bien ahorita, entonces no tengo yo palabras ni tengo esto que hago pus no creo que, que eso me vaya a pagar lo que hizo Dios y la Virgen Santísima por mi esposa; entonces pues le digo que tenemos muchos compromisos con ella, que tenemos que venir y más que nada pues que Dios siga, siga teniendo mi esposa para mis hijos, para mí y para toda la gente; entonces pues, pues es una de las cosas que, que me ha hecho que venga yo aquí con ella y darle muchas gracias porque la, la curó de su cáncer entonces más que nada pues gracias a Dios y gracias a todos.³⁸³

En este caso la atribución del informante se refiere a Dios y a la Virgen. Los deseos y anhelos de los peregrinos en estas circunstancias son el efecto terapéutico. La sanación del familiar, a su vez, es una forma en que se alimenta un sistema de reciprocidades y compromisos del peregrino para regresar a visitar a la entidad que le curó al familiar. Si la eficacia simbólica de la peregrinación provoca ciertas intenciones en las acciones del sujeto de peregrinación y el efecto terapéutico determina en este ejemplo la manera en que el peregrino se reintegra pues a una estructura religiosa de viajes y caminatas reiteradas como agradecimiento por el favor recibido, entonces esos elementos internos del efecto terapéutico como los anhelos, los deseos y las atribuciones participan de modo simbólico de la vida de este informante. Si bien esta experiencia recolectada aquí permite comprender cierta expresividad vital de este sujeto y su esposa, es notorio que la significación y la valoración realizados se ponen en un contexto social de manera peculiar porque el regreso de algún modo es la predefinición de lo que el futuro aguarda para este peregrino. Tenemos aquí pues una continuidad estructural que alimenta una visión del mundo específica del hombre religioso. La atribución hecha por el informante, sin importar que sea real o no, imaginaria o ficticia, se antepone tal vez metafísicamente como una experiencia significada para él; esta vivencia ya lo está relacionando con sus estructuras de un modo dominante en relación a otras estructuras. La curación hecha por la Virgen es para él lo que se antepone a otras vivencias, realidades y

³⁸³ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

experiencias porque en su significación está todavía la vida de su esposa como inspiración principal.

Las intervenciones de las divinidades más poderosas y fuertes siempre son valoradas y significadas por los peregrinos. Los milagros que esas entidades les realizan a los creyentes reconfortan la vida de maneras variadas como la generación de nuevas expectativas y utopías a corto y largo plazo que se extienden a otras estructuras sociales. Los peregrinos creen que las divinidades definitivamente son la causa de las enfermedades que les curan. Esto permite cultivar el futuro inmediato. En el caso de una enfermedad que la esposa de Don Juan padeció y que se curó por intervención directa de Dios y la Virgen de San Juan, en el sistema de creencias de este peregrino, él atribuyó a esas divinidades como la causa del bien recibido. Eso reconfortó y formuló una visión casi utópica de su futuro:

...o sea que tuvo un... se llama embarazo molar o sea fuera de la matriz; entonces pues, se lo quitaron, los ovarios, le quitaron su, su d'este su, la matriz su..., y el ovario, entonces pues ahorita anda bien, anda pues va todavía a llevar análisis (sic); lleva más que nada va con la oncóloga y bendito sea Dios pues antes tenía sus, tenía sus citas cada 15 días ahora es ya cada tres meses sino ya son cada cuatro meses; entonces quiere decir que pues gracias a Dios y a la Virgen que, que nos oyó y que más que nada que nos dure ella para sus hijos y para mí; más que nada entonces pues son cosas muy fuertes para, para ellas y especialmente pues para uno que tiene uno que verla; tiene uno que más que nada pues cuidarla más que nada entonces hasta que Dios me dé licencia podría cuidarla; voy a seguir viniendo aquí a darle muchas gracias a la Virgen y como te digo darle muchas gracias a Dios pues es un milagro que, que no a todos nos los concede y quisiéramos que toda la gente que viene aquí pues le conceda sus milagros, sus que..., trabajen que, pues todo eso que uno hace aquí en este, en este trayecto de venir a la, a ver a la Virgen y es una experiencia vuelvo a decir muy bonita que no hallo cómo, cómo pues, cómo describirla o decirla o no sé.³⁸⁴

Se peregrina para la divinidad; caminar tiene el objetivo de reconfortarse, revitalizarse y renovarse corporalmente y espiritualmente. La actualización espiritual, moral, política y socialmente se completan al final de una peregrinación ritual; las modalidades finales en que el peregrino finiquita su desplazamiento, como ir de rodillas al altar, reconforta el cuerpo en la

³⁸⁴ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

entrada y la salida; este reconfortamiento siempre será plan en el rito. Don Juan me lo explicó así: "Pues es una experiencia que viene uno pues aquí ya dando los últimos pasos, llega uno a la Virgen, se va uno de rodillas caminando de rodillas hasta ya ni, ya sale uno forzado, rectificado viene uno pues ya se le olvida el dolor, se le olvida todo, y viene uno y da las gracias a la Virgencita y sale uno como nuevo como si no hubiera uno caminado, entonces le da a uno fortalecimiento bien mucho la Virgen de San Juan de los Lagos más que nada".³⁸⁵ Las posiciones del cuerpo se realizan con una extensa variedad de técnicas corporales que son condicionadas para adaptarse de la mejor manera al espacio, al cuerpo y a los acompañantes. Algunos peregrinos no vacilan en desplazarse rápido; otros lo hacen pausadamente y con los hijos en los brazos; también se peregrina para la familia. Estas variedades son sin tapujos la conclusión existencial del tiempo pasado en ambientes morales e íntimos personales.

La moral es como un demonio personal para cada ser humano; nadie prescinde de esa estructura; los peregrinos tampoco. Muchos caminantes observan en la peregrinación una poderosa mediación de corrección e, inclusive, de didáctica y ejemplo público en donde corrigen u orientan la acción moral en la vida. La consagración ritual de este aspecto conecta a los creyentes de modo maximizado en las otras estructuras. El peregrinar al ser un elemento del efecto terapéutico facilita la conexión con la estructura moral de modo intenso porque se refleja como una guía que orienta o corrige. Lo increíble y sorprendente de este detalle es que los peregrinos lo hacen solos; no necesitan de nadie para llegar a su condición. Podría decirse que la eficacia ritual previa o las experiencias anteriores los posicionan ahí:

Pues le digo que salimos a la calle y empezamos a hacer cosas que no tenemos que hacer, entonces cada año venimos a darle, a pedirle gracias, darle las gracias a la Virgen y a Dios; más que nada que nos siga dando estas fortalezas de venir aquí y que pues cada uno hace sus cosas de pensamiento, de palabra, de honor, de todo hace uno sus cosas; entonces uno pues quisiera uno que a partir del tiempo que ya está uno pues grande de edad, ya tiene sus hijos, tiene eso uno; quisiéramos que lo que piensa uno, lo que dice uno, lo que hace uno, se lo hagan a su familia; entonces nosotros lo que queremos es fortalecernos con Dios y seguir adelante más que nada.

³⁸⁵ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Estas intenciones declaradas expresan procesos de endoculturación factibles en la moral que se vive; se reproducen socialmente en estructuras principalmente familiares como proceso normal y cotidiano de vida. La coherencia entre lo que se dice, se piensa y se hace queda como ideal utópico o factible en la reintegración a la vida moral cotidiana. El regreso a la estructura de origen posee el peligro latente que en potencia podría modificar las aspiraciones existenciales del sujeto de ritual. Por eso la fortaleza siempre es un alivio; la gente llega al santuario en condiciones desfavorables y poco óptimas; después de sus experiencias se revitalizan. Don Juan lo anuncia: "(...) no tiene una palabra (...), como le digo, aquí se está viendo cómo vienen, cómo se y, ya salió uno por aquella puerta y, ya viene uno a... fortalecido, ya sin cansancio, sin nada; entonces pues más que nada seguir adelante, que Dios nos siga dando fuerzas y nos diga, siga dando vida para seguir viniendo y que Dios nos ayude a todos más que nada".³⁸⁶

La promesa del regreso y la reiteración del caminar como proyecto inmediato reconfortan la vida cotidiana. Mientras más experiencia en caminatas y desplazamientos, la estructura religiosa se fortalece cada vez más; de hecho, otras vivencias son pasadas a segundo término. De por sí la eficacia simbólica de una peregrinación es ya una usanza que se hace rutina en el ritual, ¿por qué no se podría esperar eso del efecto terapéutico de la peregrinación pero ya puesto categóricamente en la estructura religiosa como un ejercicio maestro ineludible? Inclusive este hábito hecho costumbre no se olvida porque se registra corporalmente como erudición, como saber y pericia. La peregrinación es conocimiento. Esa representación se expresó por Federico como sigue: "Pues es la segunda vez que vengo, este..., pues es una experiencia que no, no se puede, no tiene pues comparación y este ahora sí que es única y se recomienda; ahora sí que pues prácticamente pues, para venir a ver aquí a la Virgencita y este, y es una experiencia pues que no es difícil de olvidar, no se va olvidar, más que nada (...). Pues es una emoción muy fuerte que no, ahora sí que no, no te sabría explicar por qué, este como te comento es un, es único este..., el estar aquí más que nada este y, estar ahí hablando con la Virgen es otra onda por ella".³⁸⁷ El matiz de Federico por reafirmar que

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Federico el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

"no se va a olvidar" la experiencia tan fácil es anticipadamente la definición de la estructura religiosa lograda, puesta y concretada por el efecto terapéutico peregrinacional.

La sensación sentida no es negociada; es más bien un pacto futuro comprometido porque el conjunto de sentires corporales dura "toda la vida". Federico, sin preocuparse por expresarse con maestría y coherencia, me lo dijo tranquila y pausadamente: "pues este, ora sí que eso dura pues, yo creo que toda la vida porque no, no es, no es de ya vine y ya me voy, no hay que estar viniendo y pues, uno tiene compromiso aquí (...). Sí, más bien se me complica porque ahora sí que no hay como describirlo; yo sólo sé que es este, algo una experiencia que no se te va olvidar... fenomenal".³⁸⁸ La duración es futura; aunque el futuro es imaginación hasta cierto punto, este contrato no es como los otros porque la vida que se tiene por delante estará estructuralmente para volver en cuanto se pueda con la Virgen de San Juan. Literalmente la permanencia que se prolonga de esa sensación es sólida en las significaciones peregrinales. En reiteradas ocasiones mis incursiones de campo me otorgaron sucesos variados mediante entrevistas informales y pude captar que la mayoría de peregrinos carecen de habilidades de expresión oral. En pláticas constantes que mantuve con ellos siempre, avergonzados por no saber expresarse, recurrían al recurso de la síntesis y a decir en breve que la fe o la devoción son indescriptibles.

Pedro, un peregrino ciclista de Trojes de Aguirre, Municipio de San Felipe, Guanajuato, un poco inspirado por el señor Ramón, su celador considerado como su guía en las peregrinaciones bicicleteras, manifestó en una entrevista informal que "lo que se siente" cuando se llega con la Virgen de San Juan no se puede describir; la devoción a la Virgen es lo mejor, es la fe; dura todo el año. Apenas vas de regreso a San Felipe "y ya estás pensando en la siguiente peregrinación"³⁸⁹, me dijo entusiasmado. Reconoció que "no tenía palabras para describir su experiencia"; pero sus movimientos corporales y su rostro expresaban mucha alegría y sus ojos estaban llorosos cuando con humildad me hablaba. No pude evitar llorar como él; me sentí terriblemente mal porque le estaba quitando tiempo con las pláticas. Me

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 31 de enero del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

disculpé y me dijo que la Virgen de San Juan estaba entre nosotros porque quería que eso pasara. Sentí vergüenza y no pude comprender sus palabras.³⁹⁰

"Muy padre" y "muy bonita" son expresiones constantes expresadas por los peregrinos para intentar decir que su experiencia es la mejor. Ingresar al santuario, acercarse hacia la Virgen de San Juan y verla es lo máximo. Mientras más tiempo se invierta mayor será la sensación. Cuando le pregunté a Martín sobre cómo fue su experiencia frente a la divinidad en el santuario me lo narró así: "Pues muy bonita, muy bonita, la verdad si, si se pone me gusta mucho tener así en días normales gustos cuando no hay mucha gente para poder quedarte un poco más de tiempo ahí a disfrutar de todo lo que hay ahí adentro. Se siente muy padre porque vienes caminando de muy lejos y solamente para verla a ella y dices ajala, se siente muy padre que llegue así; ya llegué, aquí estoy, rezas un rato y nos vamos otra vez para León (risas)".³⁹¹ Martín es un peregrino con poca experiencia; pero el efecto terapéutico peregrinacional ha dejado en su perspectiva futura una estructura religiosa consagrada para regresar con la Virgen de San Juan porque le tiene fe aunque él no se defina como muy católico. Cuando le pregunté sobre cómo él sentía la sensación que experimentaba y lo que le duraba me dijo: "Pues mucho tiempo; si, la verdad no soy así muy católico pero tampoco soy así muy, muy de casi ocho días a misa; pues si me acuerdo muchas veces de ella de, y si le tengo le tengo mucha fe para, para pedir las cosas y le tengo mucha fe".³⁹² Los recuerdos y la fe son persistentes, sempiternos y durables, razones suficientes para planear el regreso en tanto que se pueda. El futuro está determinado en cierto sentido porque los planes contemplan un regreso prometedor para que la experiencia sea mejor que la anterior.

Venir siempre hasta que se puede es una promesa que se pone en el horizonte vital del peregrino. Se vivirá para eso hasta que se pueda. El cuerpo será el límite de esa acción presente y futura. El carácter e insistencia de las experiencias como muy "bonitas" hacen su vivencia taumatúrgica y sagrada; esto se relaciona entre todos los miembros de la familia como guía de acción moral o de fabricación de sentimientos modelos para vivir bien entre los

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Martín el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁹² *Ibidem*.

hombres o para agradecer a las divinidades de la mejor manera. Esto se hace porque siempre el peregrino que ya tiene en su historial más de una peregrinación, es porque el compromiso que se tiene está más interiorizado. En los creyentes se tiene fe en que la Virgen de San Juan los ayuda, les da todo y es madre. Regresar en peregrinación con tu madre es compromiso obligado. Si no se puede regresar con la madre es porque ésta ya no le da licencia al hijo. Pero las generaciones más jóvenes lo pueden hacer por la solidaridad ritual. Esto queda registrado como un conocimiento social y se hace utopía porque los hijos regresarán con la madre a pedir por todos sus retoños. A la madre se le suplicará por la paz entre hermanos:

El día que no nos dé licencia pues nomás que sean nuestros hijos, nuestros nietos, nuestros hermanos, pues todo eda, que oren por uno y que oren por toda la gente pues evita cómo está, el cómo está el, en México la inseguridad, los muertos, los desaparecidos, los..., todo eso; entonces más que nada, más la gente viene, más la gente viene a pedirle pues, por toda la gente que se ha, que han matado, que han desaparecido, que han entonces lo que queremos es un México pues como era antes: andar a las 3, 4 de la mañana porque ya ahorita pues más que nada a las 9 o 10 de la noche se acabó todo en todas partes; entonces también venimos pues también a pedirle que, pues que ya pare todo esto que, que, pues que se hagan sensibles la gente que o mala, pues, que se dice uno los sicarios o los narcotraficantes que quede todo eso pues más que nada que ya pare eso hasta aquí y que pues ya allí en México y en todo el mundo que llegue la paz del mundo. Es lo que queremos nosotros pues; por eso yo digo que ahora hay más gente, más todo para porque, porque eso es lo que queremos pues todo el mundo que haya paz y que sigamos viviendo como antes porque antes veíamos muy bonito; se llegaba uno a sus casas y salía uno a que le diera el aire, el calor, el frío y ahora no; ahora no hay en todas la, en todo México en todo o sea a las 9 ya se acabó todo porque, porque tiene la psicosis uno de cualquier trueno, cualquier cohete, cualquier.³⁹³

Este peregrino probablemente por su erudición peregrinil tal vez construye una utopía que pretende abarcar otras estructuras como las sociales. Por otro lado, Martín en su escasa experiencia en la peregrinación expresa una solidaridad ritual con sus familiares (hijos y hermano) menos abarcadora si se compara con Don Juan; Martín formula expectativas de carácter moral que se consagran a la fortaleza moral y al desarrollo de un efecto terapéutico que lo relacione con otras estructuras como la seguridad en los caminos. Por las noches aparentemente muchos peregrinos se mueven con más facilidad y rapidez que en el día por lo que la radiación solar puede representar para el cuerpo. Es por eso que muchos peregrinos

³⁹³ *Ibidem.*

peregrinan de noche. Pero la inseguridad latentemente es algo con lo que se tiene que lidiar diariamente durante las temporadas fuertes de peregrinaje. Es por esta razón que muchas expectativas del rito no se olvidan en el carácter inmediato luego de la conclusión de una caminata. La seguridad es otra estructura que se agradece y la Virgen de San Juan socorre a los peregrinos en esos pedidos especiales:

Pues muy bien este, lo hice (el recorrido) por un hermano que tengo enfermo y esperemos que si de resultado con lo que se está haciendo. Sí, con esta es la segunda vez que vengo; la vez pasada vine porque tuve dos hijos y pues quería, le prometí (a la Virgen de San Juan) que si me los mandaba bien pues iba a venir a verla a pie y así fue; vine a verla a pie y ya mi hermano esta vez este pues, vine para cumplir la manda que hice sobre él, para que pueda caminar. Pues mucha gente dice que el camino está muy peligroso porque hay gente que asalta y todo eso; yo el año pasado que venía si me sentía muy súper miedoso y muchos nervios en los caminos; pedacitos solos que me tocaban y más de noche pero pues ahora sí que el camino pues está sagrado; no te pasa nada y pues la fe que tienes al sentir que no te va a pasar nada si te ayuda demasiado gracias a Dios pues no me ha pasado nada ni este año ni el otro y esperemos que nunca me pase nada (risas).³⁹⁴

La fortaleza moral que el camino sagrado regala al peregrino se ratifica en el regreso inmediato para la próxima peregrinación. Sin ser propiamente una utopía, esta expectativa establece relaciones especiales con otras estructuras sociales. Los anhelos y deseos por hacer nuevamente una peregrinación son un efecto terapéutico peregrinacional dominante en un caminante. Cuando un peregrino invierte días u horas para hacer el viaje, es muy común que la reintegración del rito establezca un modo de conexión futuro con la planeación de una peregrinación futura e inclusive con la continuación de la tradición en las generaciones de más abajo. Las experiencias y favores recibidos no son una exclusividad pero tal vez son de lo principal que se vive. De esta manera, los planes futuros para repetir el viaje siempre serán de los prioritarios en la vida peregrinil. Peregrinar otra vez para mantener viva la tradición y transmitirla a las futuras generaciones es un plan inmediato y, desde luego, una manera de seguir alimentando y manteniendo viva a la estructura religiosa. Don Raúl me compartió que una vez hecha la caminata:

³⁹⁴ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Martín el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Platicamos de todo esto y nos preparamos para venir otra vez; inclusive hemos platicado y comentado de que podemos, o sea, queremos ver a ver si a medio año puede uno venir de vuelta porque hay otra venida; también entonces, o sea, queremos ver y organizarnos de vuelta y haber si en medio año venir otra vez. (...) O sea, todo este gusto fue gracias a mi madre que empezó pues con estas peregrinaciones; ella nos inculcó todo esto y lo llevamos en el corazón. (...) intentamos hacer la misma tradición con la generación, con mis sobrinas también, o sea, desde chiquillas las trajimos y es lo que uno les inculca a toda la familia para seguir adelante y que no se pierda la tradición; y te digo y estamos muy contentos de que ya llegamos y estamos aquí.³⁹⁵

La tradición es vida cotidiana porque se planea la vida desde esas estructuras dominantes. La familia es una estructura que define senderos para la tradición *a priori*. Prácticamente nacer en una familia de peregrinos significa en potencia el ser peregrino de tal o cual estilo. Los santuarios que se visitarán son una predefinición para las generaciones que vienen detrás. Erika nos explica la manera en que se pueden involucrar algunos peregrinos en la tradición: "...hay que transmitirles (...) algo por lo que ellos se motiven, o sea, yo pienso pues que la verdad el enseñarlos pues a que primeramente pues, a creer en Dios y en María, la Virgen, y de ahí pues creo que si uno enseña a sus hijos a tener fe en Dios pues ellos mismos solitos hasta los mismos amigos empiezan a imitar lo bueno porque yo, así me pasaba que la ida a Cristo Rey pues vamos todos y que vámonos al rato al retiro después, vámonos y así se va involucrando uno mismo pues".³⁹⁶

La peregrinación tiene un carácter utópico hasta cierto punto cuando se trata de realizarla con adversidades que casi la hacen imposible. Tal vez para las generaciones más grandes esto sea una realidad dolorosa para la que no se encuentran preparados. Sin embargo, de todos modos el efecto terapéutico deja en ellos una aspiración utópica de motivación futura. Afligida y tristemente así me lo expresó un peregrino muy experimentado:

³⁹⁵ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Raúl el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁹⁶ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Erika el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Si Dios nos da licencia porque no he visto gente que pues ya grande, ya ¡verdad!, que apenas viene caminando, apenas viene si Dios nos da licencia pues hasta donde pueda verla, si se puede dentro de 10 años, si se puede dentro de 15 años, si se puede dentro de 3 años seguir adelante pues como le digo tenemos un compromiso con la Virgen de venir cada año; primero era yo y ahora vienen mis hijos, ahora viene mi yerno, ahora vienen entre más, más, yo si ya no puedo venir ellos tienen que venir bueno, esperamos en Dios que ellos sigan esa tradición que tenemos nosotros de seguir viniendo a aquí con la Virgen más que nada, venir a pedir por nuestros hijos, por nuestras esposas, por nuestros hijos, por..., en sí por toda la gente, que Dios los ayude a ellos, que Dios nos ayude a nosotros más que nada.³⁹⁷

Está depositada la confianza en la descendencia. Aquí se puede observar cómo la peregrinación también es un registro de lazos intergeneracionales perdurables en el tiempo que mantienen viva la memoria de una o varias familias.³⁹⁸ Se inculca cierta responsabilidad y compromiso para que no muera el peregrinaje ni en la familia ni en la gente. Las fuerzas corporales son el parámetro para determinar la continuidad anual, semestral, trimestral, etcétera, de la peregrinación. La tradición es siempre un elemento de perseverancia futura, de expectativa y de utopía. Para algunos peregrinos la niñez es la edad ideal para iniciar con el proceso de endoculturación peregrinacional: "...este, como te diré mmm, ora sí que desde chiquitos este hay que traerlos aquí a que conozcan y a que platiquen más que nada con la Virgencita y este, si se puede a que estén un poquito más grandecitos este que se vengan a la peregrinación".³⁹⁹ Martín, igual que otros peregrinos, en sus intenciones futuras tiene la intención de seguir alimentando la estructura religiosa de la peregrinación en los miembros de su familia primaria. Lo expresa como sigue: "Mmm, pues ojalá y Dios quiera y sí, sí, sigamos poder seguir viniendo y pues después traer a conocer a nuestros hijos y que sepan y sientan lo que es venir de lejos nada más para ver a una, a una imagen, a un imagen que pues si está muy bonita y se sienten muchas cosas".⁴⁰⁰

³⁹⁷ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

³⁹⁸ *Vid* esto más a profundidad desde las relaciones familiares en el contexto de peregrinos hacia Talpa en donde las dinámicas de motivación moral y respeto se expresan como factores importantes de transmisión entre generaciones definidas por el parentesco en Juan Pablo Carrasco Rangel. *Peregrinación a Talpa...*, *Op. cit.* pp. 82-95.

³⁹⁹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Federico el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁰⁰ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Martín el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Muchos peregrinos adquieren el hábito de hacer las peregrinaciones por invitación de amigos y familiares cercanos. Algunas veces los peregrinos no tienen creencias intensas o conocimiento sobre este tipo de rituales; la curiosidad y el deseo por experimentar directamente la caminata están como factor cardinal. Erika describió así lo que consideró la manera en que comenzó esta tradición: "No pues nada más me invitaron y pues, no lo pensé y pues, aquí estoy, pues traté de pues, de venir al paso. Pues la verdad la primera vez vine porque yo dije bueno pues haber qué dicen, que es muy bonito, que la curiosidad para ver qué se siente; pero esta vez ya lo hice más me nació pues a mí porque de hecho pues la persona que me invitó ya no llegó y yo dije, ella me dijo, yo ya aquí me subo a mi camión y yo dije pues bueno yo si quiero llegar y darle gracias a la Virgen y pues aquí estoy".⁴⁰¹ La didáctica de la peregrinación deja sentimientos y emociones que potencialmente podrían seguir inspirando la repetición de las sensaciones sentidas; eso incrementa el interés y hace que resurja el motivo para reiterar la peregrinación.

Para Martín como para muchos más la tradición no surgió como un proceso de endoculturación en el seno de su familia nuclear; el gusto se cultivó más por iniciativa personal, por sus hijos y por agradecerle a la Virgen de San Juan. Así me narró la forma en que adquirió la tradición: "Mi mamá cuando yo estaba más o menos como de 16 o 17 años, ella siempre venía, venía cada año y yo siempre quería venir pero pues nunca me dejaba y me decía no es que estás muy chiquito y este, no, vas a llegar y que no sé qué y apenas hace un año que pues yo pude venir, vine, le pedí por mis hijos y pues me los mandó bien gracias a Dios y aquí estamos agradeciéndole su favor".⁴⁰² Sin embargo, su mamá fue la fuente de inspiración cabal. Lo que muchos peregrinos sí adquieren en el seno familiar son los diferentes sistemas de creencias como imposiciones culturales. Obviamente los contextos en los que se crece son complementos de tal imposición directa o indirecta. Las mandas y promesas son significaciones profundas que en el caso de varios peregrinos son también el factor que los motiva para abrazar la tradición como el caso de Federico, quien me narró:

⁴⁰¹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Erika el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁰² Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Martín el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

...mira este yo tengo unos, es, como se dice, am, ay, se me fue el nombre, perdón son unas, unas peticiones con mi familia y es más que nada por eso... sí, unas mandas y, y, este, ahora sí que vamos a pedir las y si Dios quiere el próximo año aquí estaremos otra vez. Sí, ah, ah, una fue por namás para ver este que se sentía o como eda, este, y llegamos bien y todo y ésta sí fue un poco pesadita porque ya tenía poquito de manda; yo siento que fue un poquito más pesada. Este pues, mira se manifiesta se, se manifiesta al yo, lo que le pido es normalmente es algo tanto para mi familia como para mi persona y gracias a Dios hemos estado muy bien; y es más que nada por eso, ahorita también vengo a pedirle unas, otras cosas, cosillas.⁴⁰³

Curiosidad, mandas y peticiones se conjugan complejamente en el imaginario peregrinil con el propósito de hacer algo para uno mismo, para la familia o para amigos. La solidaridad ritual ofrece expectativas de un efecto terapéutico que aspira siempre a materializar los beneficios solicitados. Todos los encargos pedidos a la Virgen se pagarán con mandas. Si la Virgen cumple y el peregrino no paga con manda, la caminata "pesa" más; esto simbólicamente es algo que dificulta más el peregrinar y, en consecuencia, el dolor se corporeiza más en las rodillas, muslos y pies. Federico se inició en la tradición peregrinacional mediante un efecto terapéutico especial; un amigo lo invitó y no cumplió una manda en cierta ocasión. Eso le pesó bastante y su cuerpo pagó con más dolor. Pero éste intensificó el agradecimiento y, obvio, su fe. Así me describió su experiencia cuando me narró que en la primera peregrinación que hizo él cumplió las promesas a la Virgen de San Juan, pero para la segunda peregrinación, al no hacerlo, la manda que traía le pesaba más; inclusive el tiempo fue más duradero:

Sí, de hecho la primera vez nos invitó un vecino que él este, cada año viene este, y pues esa vez fue así, pues vamos pero hasta ahí, y llegamos bien sin ampollas ni nada y ya después que vine le pedí varias cosas y este dicen que cuando o que cuando traes manda hasta te pesa el viaje. La vez pasada hicimos, salimos a las 4 de la tarde, no te creas a las 6 y a las 11 ya estábamos aquí y ahorita y ayer salimos a las 5 y son las 5 de la tarde y ya ahora sí que tengo todo apoyado y pues cansado, la verdad. Porque bueno no, se dice pero que es algo que le tienes que digamos que, que es como de agradecimiento hacia la Virgen más que nada, o sea, por eso si tú vienes, le pides algo y vez que funciona este pues tu puedes este, venir a la peregrinación caminando este, puedes hacer varias cosas ayudando a la gente.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Federico el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

Sentir la duración del tiempo de modo relativo es otra manera en que los peregrinos intensifican de modo agradable o desagradable las mandas, las promesas o los sentimientos vividos en los ritos. Las personas que tienen mandas o que simplemente desean ayudar con comida y otros servicios a los transeúntes viven el tiempo más o menos de la misma manera que los peregrinos con manda que pesa. Con el servicio de curación que ofrece Claudia, miembro cofundadora del "Proyecto San Juan", el temprano y el tarde no existen. Simplemente se llega y se sirve.⁴⁰⁵ Este proyecto ofrece principalmente ayuda médica terapéutica a los caminantes; curaciones, vendajes, etcétera, es lo que proporcionan porque tienen la concepción de que la peregrinación es un modo de superar algo para vivir. Cuando estás en la peregrinación se entra a un modo de sobrevivencia. Los servicios de curación que se ofrecen han generado una *communitas* terapéutica. Un curador, esposo de Claudia, refiere que la primera vez que hizo una curación se la efectuó a una persona que estaba sucia y que tenía el aspecto de ser pobre. Él experimentó una especie de asco que hacía que él se resistiera a concluir con la curación.⁴⁰⁶

Finalmente la terminó y durante el resto de *communitas* terapéuticas en las que él ha estado presente refiere que ya no mira más a una persona como pobre y sucia, sino, por el contrario, mira a un “hijo de Dios” igual que él (sic).⁴⁰⁷ Ve personas semejantes a él. Ahora ya no ve eso en las personas. Esa comunidad de sentimientos lo han acercado a la gente y la comunión es ya inevitable. El servicio que ofrece a la gente le ha quitado su animadversión hacia los peregrinos. Por eso, el servicio que se ofrece no se mide ni con la economía ni con estructuras sociales sino con el objetivo inmediato de apoyar a los peregrinos para que puedan concluir sus mandas y la peregrinación. Por falta de alguna curación, los miembros del proyecto no quieren que la gente no concluya sus viajes.

⁴⁰⁵ La liminalidad del rito posiciona al sujeto de peregrinaje en la esencia del mismo sin considerar al tiempo como variable para el recorrido. Una peregrina me expresó: "...pues no conté las horas pero (...) salimos desde Irapuato, salimos desde la “Y”, de ahí salimos a las 8:30 y pues ya aquí estamos; como casi no me gusta medir el tiempo; como que siento que se me hace más pesado desde la primera vez; esta es la segunda vez que vengo pero la primera vez así como que se me hizo medio pesadito", Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Erika el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁰⁶ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 26 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

No pocos peregrinos a pesar de que se preparan para hacer la peregrinación pensando en que la harán en varios días se retrasan por las ampollas o las torceduras que sufren. Para ello se preparan con todo lo que necesitan imaginando escenarios con climas diversos, pero a veces los accidentes entorpecen sus planes. Ahí es donde organizaciones como la descrita ofrecen un respaldo importante para el cuerpo del caminante. El estudio del cuerpo permite comprender sus necesidades y, por lo tanto, entender la manera en que la economía del turismo religioso opera. En zonas de mucho consumo como Agua de Obispo se nota la manera en que la gente descansa, come, se baña, hace del baño o se hidrata. Esa economía se hace pensando en las necesidades del cuerpo. Y a veces éste, con la voluntad del peregrino, recurrirá a un conjunto de mediaciones para cumplir con los objetivos.

5.3 Tipología de la peregrinación

Realizar la peregrinación es el objetivo primario de todo peregrino. El medio para lograrlo ha adquirido una amplia variedad de técnicas corporales hasta el grado en que el fenómeno se ha complejizado hasta el punto en que los peregrinos han utilizado varios elementos que les permiten concluir la caminata. En este apartado me he propuesto ofrecer una tipología sobre todas esas maneras multiexpresivas de formas de hacer la peregrinación sea con animales, artefactos culturales con motor o el cuerpo bajo la hipótesis de que todos esos elementos son extensiones del cuerpo⁴⁰⁸. La anexión de este conjunto de factores la entiendo como una extensión del cuerpo porque la significación del peregrino que se somete al ritual peregrinacional comienza desde que se propone realizar el viaje; si la distancia entre el peregrino y el santuario está a miles de kilómetros, es probable que se recurra a un avión, un camión u otro medio que acerque al peregrino al santuario. Durante su viaje es posible que mezcle algunos de esos elementos con largas caminatas. Es decir, finalmente la peregrinación se hace con la ayuda de muchas extensiones corporales propias o ajenas, prestadas, rentadas, sustituidas, inventadas o creadas.

Ahora bien, la inclusión de esos elementos variados son justificados por los peregrinos porque tienen alguna incapacidad corporal para realizar la peregrinación y, entre otros, porque entre ellos y las distancias del lugar de origen del peregrino y el santuario, no pocas veces, son amplias; eso es un motivo para que el peregrino recurra a extensiones del cuerpo como los aviones, los camiones, los autos, los taxis, los burros, los caballos, las mulas, las bicicletas, las motocicletas y el cuerpo mismo con una amplia variedad de técnicas corporales.

Esa multiexpresión se ha transformado en una amplia variedad de maneras de realizar la peregrinación. Cuando los peregrinos se desplazan hacia el santuario es común que el paisaje en su conjunto sea un factor que ayuda o hace más difícil la peregrinación. Cada

⁴⁰⁸ Esta hipótesis la planteo a partir de la idea del “embodiment” del fenomenólogo cultural Thomas J. Csordas cuando entiende al cuerpo como una unidad de mente y cuerpo, como sujeto de conocimiento, como centro de toda actividad existencial y, en consecuencia, como elemento principal que registra de inicio a fin toda expresión de la cultura, *Cfr.* Thomas J. Csordas. *The sacred self. Op. cit.* Se puede leer un buen resumen de este planteamiento en Alejandra Aguilar Ros. “Cuerpo, memoria y experiencia...”. *Op. cit.* pp. 32-35.

instante se hace mayor o menor dependiendo de la distancia, del clima, de los acompañantes, del dolor que el cuerpo siente, vive y experimenta o de la alimentación. El paisaje no es, por lo general, un factor que no pocas ocasiones ofrezca un apoyo extra para el peregrino. La travesía suele ser peligrosa y complicada por definición. Además de las amenazas naturales del paisaje como la exposición a piquetes y mordeduras de animales que en ocasiones suelen ser mortíferos, los peregrinos se enfrentan a los diversos retos que las rutas ofrecen cuando se desplazan sobre las carreteras y caminos. Son blanco fácil de asaltantes, traficantes, ladrones, carteristas y estafadores. A lo anterior es necesario agregar lo que el clima puede representar para el peregrino. Dependiendo de la época del año es lo que las diversas condiciones meteorológicas pueden representar para los peregrinos viajeros: lluvia, calor, frío, humedad, briza, aire, polvo, truenos, etcétera.

El desplazamiento implica que el cuerpo del peregrino además de poseer fortaleza y resistencia, demanda la voluntad del peregrino y el deseo por enfrentarse a las diversas fuerzas de la naturaleza como una manera de hacer algún tipo de manda o sacrificio hacia la divinidad. Eso puede representar una especie de intercambio para dilatar la relación del binomio hombre-Dios: el hombre en su peregrinación hace algo para la divinidad; ésta, en cambio, recompensa ese sacrificio con todos los beneficios que aquél puede requerir en su vida. Por eso, el viajero peregrinante suele acompañar su odisea con agua, cobijas, comida, bastones, lentes, cachuchas, gorros, sombreros, zapatos, botas, guaraches, ropas diversas, medicinas, palos, mochilas, utensilios para cocina y todo lo que se juzgue necesario para el viaje. Todos esos dispositivos están presentes para hacer más accesible el desplazamiento. Aunque el hecho de que se haga uso de esos elementos, existen peregrinos que prescinden de algunos de ellos o, dependiendo de la manda, de los más elementales como pueden ser los zapatos, algunas prendas de vestir, el agua o la comida.

Desplazarse sobre el pavimento de las diversas carreteras con temperaturas de más de treinta grados es algo común en el tramo que está entre Lagos de Moreno y San Juan de los Lagos. Caminar sobre el terreno de cerros, veredas, caminos y carreteras de terracería con una amplia variedad de temperaturas demanda de cuerpos que se someten a las exigencias climáticas que, de no portar resistencia y capacidad corporal, el peregrino puede enfermar o

desmayarse. Los vientos atiborrados de polvo y mezclados con el calor suelen ser adversidades que complican las peregrinaciones. Además las imprudencias de algunos choferes que en muchas ocasiones han atropellado peregrinos, son otros de los muchos peligros que hacen a las rutas peligrosas latentes. En cualquier instante las tragedias devienen.

Hay momentos en el viaje indicados para la oración o las demandas especiales por parte de los peregrinos. Sea por el clima o por los motivos personales de los peregrinos, suelen ser comunes los rezos y oraciones de protección contra el clima y demás problemas extremos. Dentro del santuario el peregrino se aflige, reza, se hinca, se persigna, llora. Puede repetir la misma oración en ocasiones reiteradas. Grupos de peregrinos hacen lo mismo una vez o muchas; se quedan en posiciones por instantes largos rezando y contemplando las imágenes. El lugar posee un efecto de él mismo que hace que todos los individuos hagan en una especie de sintonía lo mismo como de manera programada. Es decir, es lo que he nominalizado como la colonización del espacio mediante el cuerpo. Pero eso se percibe visualmente. Desde luego que los motivos internos de cada peregrino no son iguales. Cada peregrino posee razones y motivos especiales y diferentes.

Los rezos de un peregrino devoto reflejan una concentración total en lo que hace. Cierra los ojos y expresa con sus labios sin que se pueda escuchar su voz con intensidad, las diversas oraciones lanzadas hacia la divinidad adorada. La expresión de los labios es hacia afuera. Los observadores pueden captar que se reza; los labios se pueden leer. El momento en que los ojos se cierran y esa posición se conserva algunos segundos o minutos, es el que genera cierta expectación por parte de los observadores. En cambio, el devoto vive una gracia que para él es "indescriptible" porque "no hay palabras que puedan definir esa experiencia". Es un momento maravilloso lleno de vida. Tal instante se puede combinar con el llanto y la aflicción porque la divinidad, misteriosa de por sí, al no expresarse con patrones entendibles, puede producir reacciones de asombro y perplejidad en los devotos que, por otro lado, hacen que los creyentes expresen reacciones corporales múltiples.

Pienso que eso y lo que se desencadena, modifica el sentido y la significación de lo que la peregrinación es. El conjunto de significaciones que los peregrinos otorgan a la

peregrinación no se puede reducir al concepto genérico de “peregrinación” sino, por el contrario, a la especificidad de tipos de peregrinación que nos ofrezcan categorías más específicas que nos permitan comprender cómo el peregrino hace la peregrinación, qué técnicas corporales utiliza, cuánto tiempo invierte en el desplazamiento, qué dificultades se encuentra en ello y cómo las supera, etcétera. Por lo anterior sostengo que el concepto de peregrinación, luego de la exposición teórica que arriba elaboré, es ambiguo y no nos dice mucho de lo que estoy apuntando en este párrafo. Es necesario que cuando se reflexione sobre las peregrinaciones utilicemos categorías más específicas; tanta confusión no se esclarece con lo general que la “peregrinación” como concepto nos puede indicar si no incluimos el conjunto de técnicas corporales que todos los elementos que se usan como extensiones del cuerpo nos pueden indicar muchas maneras diferentes en que el *peregrinus* se desplaza. Toda esa riqueza multiexpresiva nos podrá reflejar complejidades hasta ahora poco exploradas.

5.3.1 Las tipologías

Por ello propongo la creación de una tipología que de acuerdo a mi experiencia de campo recoge la variedad de técnicas corporales de desplazamiento que permiten y han facilitado la realización eficaz de la peregrinación a los peregrinos. Para esa tipología propongo el uso de la palabra a la que se refiere la extensión más el término “peregrinación”. Esto me permite afirmar que la multiexpresión cultural en que los peregrinos realizan la peregrinación ha desatado una variedad de modos distintos que me han motivado a reflexionar sobre la manera en que se realiza con una serie de elementos que podrían ser considerados como extensiones del cuerpo; a su vez, la tipología elaborada es consecuencia de la significación del *peregrinus* respecto a la peregrinación y al santuario porque para ellos el objetivo principal es concluir la peregrinación, hacerla; también la tipología que presento es una manera de comprender más la amplia variedad de técnicas corporales. Para la tipología propuesta planteo usar una palabra compuesta de dos vocablos; en primer lugar la palabra que haga referencia a la extensión del cuerpo; en segundo lugar la palabra peregrinación. Así, por ejemplo, la burroperegrinación es otra técnica corporal en donde el peregrino se auxilia de un animal, el burro, para hacer la caminata. Es como usar un bastón o un sombrero. La extensión corporal es lo que cambia.

Esta tipología la describo a continuación en sus variedades halladas en mis experiencias de campo.

La peregrinación tradicional

Se hace principalmente caminando; los pies, los muslos y las rodillas son el soporte primordial. Se puede combinar con las rodillas cargando una imagen o sin nada, o dentro del santuario, a pie cargando una imagen o sin nada. Tal vez es la peregrinación milenaria por excelencia. Es la más significativa por la oportunidad que representa para orar, hacer mandas y provocar experiencias especiales. Una de las personas a las que entrevisté insiste que para ella la caminata es la mejor manera de agradecerle a la Virgen de San Juan por las fuerzas otorgadas para continuar y concluir; así me resumió su peregrinaje:

Pues yo nunca había venido caminando, o sea, muchas veces había venido en camión pero, este, se me hace una cosa muy bonita y es que sí es pesado pues depende también cómo se lo haga uno porque a veces viene uno renegando y como que se le hace más pesado a uno pero si, si viene uno pues pidiéndole a Dios que le dé, pues fuerzas, este... uno llega. Cuando llego aquí al santuario pues a darle gracias a la Virgen porque me dejó llegar; y el darle gracias pues por todo, por todas esas bendiciones pues que le llegan a uno. Pues yo digo que en la caminata pues, porque uno viene con esa fe de..., puedes llegar a darle gracias a la Virgen.⁴⁰⁹

La peregrinación a pie es la más común. Sin embargo, como ya lo he expuesto, no por el hecho de ser la más practicada es la menos compleja. La peregrinación tradicional es el resultado de intenciones previas peculiares de este rito; la creencia en su efectividad para la fe envuelve y deja en otro lugar otras prioridades. Carmelo Lisón Tolosana dice: “centenares de miles de romeros dejan sus huellas todos los años por los caminos y las sendas... para testimoniar con sus personas, en metáfora viva, la creencia de que la peregrinación es la vida del hombre sobre la tierra”.⁴¹⁰ Algunos especialistas se han dado cuenta de la variedad de técnicas corporales para realizar las peregrinaciones; este es el caso de Guadalupe Vargas

⁴⁰⁹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Erika el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴¹⁰ Citado en Guadalupe Vargas Montero. “Peregrinación y santuario”. (En línea), Consultado el 23 de febrero de 2014. Disponible en: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/530/2/2003128P99.pdf>, p. 100.

Montero. Ella usa la categoría “por tierra” utilizada por los peregrinos de Veracruz para hacer la peregrinación caminando o a lomo de caballo.⁴¹¹ Pero yo no estoy de acuerdo en homogeneizar el hecho de caminar y montar a caballo. El rito adquiere otra dimensión y las *communitas* suscitadas son diferentes.

La burroperegrinación

El uso de animales para peregrinar no es nuevo.⁴¹² Los hombres generalmente usan al burro como un animal de carga o para que ayude a ancianos y niños en tramos que dificultan los desplazamientos cuando aquéllos son puestos en el lomo del animal para ser movidos. Para esas labores los burros son de excelente ayuda; se tienen varios de esos animales que efectúan esas labores sin problema alguno. Lo que facilita mucho la burroperegrinación es que el animal puede cargar muchas cosas o hasta dos personas; su alimentación es variada y en los caminos y veredas puede ingerir muchas hierbas; no necesita alimentos especiales y durante las horas de descanso puede pastar en los alrededores y es fiel al grupo de peregrinos. El agua que bebe se consigue fácilmente. ¿Qué más se puede pedir de un animal? Realmente ayuda bastante a los seres humanos.

La caballoperegrinación

Posiblemente el caballo es el mamífero que más ha ayudado al hombre en sus odiseas: guerras, conquistas, viajes, etcétera. Pero en las peregrinaciones pienso que cada contexto puede definir el tipo de extensiones que el cuerpo demanda para su realización. En los casos estudiados por Vargas Montero la peregrinación “por tierra” es un desplazamiento que se hace a pie o a caballo por todos los que atraviesan caminos, veredas, ríos, potreros, sembradíos y en donde se cocina al aire libre con la intención de privar el comer en restaurantes⁴¹³ y otros sacrificios devocionales. En otros contextos, como el de San Juan, la gente prefiere el caminar. El caballo se usa en rutas de peregrinación con terrenos que no son planos pero generalmente

⁴¹¹ *Ibidem* p. 110.

⁴¹² En La Gran Peregrinación Corporada de Oriente que se hace al Cristo Negro de Otatitlán, Veracruz, los peregrinos se desplazan a pie, en bicicleta (recientemente como una nueva modalidad) y a caballo, *Ibidem* p. 112.

⁴¹³ *Ibidem* p. 114.

solo durante lapsos cortos de tiempo; algunas veces existen caravanas de peregrinos que utilizan muchos caballos. Caminar es lo que se prefiere porque la tradición ha impuesto ese estilo como el dominante. Pero no se puede descartar la ayuda extra que un caballo representa para cualquier caminante. Es obvia la resistencia de ese animal en comparación al cuerpo de los hombres promedio. La ayuda otorgada es valorada sin duda alguna. Algunas veces un caballo carga a una persona y, por si eso no bastase, también puede llevar un conjunto de utensilios y demás elementos necesarios para realizar el viaje sin contratiempos. El caballo representa un medio para minimizar las complicaciones de una peregrinación.

El caballo simboliza una extensión del cuerpo especial para los peregrinos. Este animal otorga mucha velocidad y, a la vez, resistencia durante las peregrinaciones. Por lo que este animal representa a veces para los peregrinos, en ocasiones es alimentado con buenos alimentos o algunas veces recibe cuidados especiales para relajarlo. Por ejemplo, en Veracruz los caballos son limpiados con hierbas recogidas en el camino. Se junta un manojo de ramas al que llaman “rameada” y se le brotan al animal por su cuerpo para que descanse del cansancio.⁴¹⁴

La mulaperegrinación

En Veracruz Vargas Montero reporta que la peregrinación al Cristo Negro de Otatitlán también se hace en mulas, machos y burros. Hasta la mitad del siglo pasado los peregrinos montaban en bueyes y toros.⁴¹⁵ La mula tiene características físicas semejantes al caballo y al burro; al ser una mezcla biológica de ambos, su cuerpo representa resistencia y velocidad. Los peregrinos la usan principalmente como animal de carga porque no es un mamífero muy manejable como el burro o manso como el caballo. En general los animales pasan desapercibidos y su trabajo casi no es valorado. Solamente durante las conversaciones informales que sostuve con muchos peregrinos respecto al uso de animales, poco a poco su utilidad se valoró y, en la situación de las mulas, hasta se recomendó su uso por lo que ese tipo de animal representa para los desplazamientos sobre todo durante la noche y en las

⁴¹⁴ *Ibidem* p. 120.

⁴¹⁵ *Ibidem* p. 113.

madrugadas principalmente en los caminos de terracería y en cerros. Las patas de las mulas resisten mucho el terreno deforme y la tierra suelta ubicada entre las piedras.

El lugar en donde miré el uso de las mulas, los burros y los caballos fue en una ruta peregrinacional de caminos y veredas sin mucho acceso a vehículos de motor ubicada por el rumbo de Tlacuitlapan. Esta población pertenece a Unión de San Antonio. Aquí se concentran grandes cantidades de peregrinos en los días previos al día de La Candelaria, a finales de enero. Casi siempre en este lugar se organizan las grandes entradas hacia San Juan. La ruta viene del pueblo Río de Vázquez y otra de Unión de San Antonio. Las dos se juntan en Tlacuitlapan. Los peregrinos vienen de pueblos cercanos y de rancherías. De Tlacuitlapan siguen hacia el rancho El Gallo, El Maguey, ranchito El Pasando que está en una bajada; un paso feo está en El Espinazo del Diablo; se pasa por el ranchito La Purísima, La Presa, Mezquitic, el cerro y luego se llega a San Juan. Mi informante, una señora que vive en Tlacuitlapan, me relató que ella hizo varias veces la peregrinación de Tlacuitlapan a San Juan por esta ruta. Cuando la terminaba sentía devoción, gracia, emoción y agradecimiento que siempre le han durado. El uso de animales es común en estas zonas por la ayuda que representa para el desplazamiento o porque muchas veces los seres humanos no pueden caminar a buen ritmo; en esas ocasiones es cuando la mula o cualquier otro animal auxilian en la tarea.⁴¹⁶

Para junio traen la réplica de la Virgen de San Juan a Tlacuitlapan. El padre de aquí les explicó a los pobladores que no era importante que hicieran la peregrinación ya porque una misa vale más que una peregrinación. Las mandas se pueden pagar desde aquí con la réplica que traen de la Virgen. Pero aún así mucha gente prefiere seguir peregrinando. Del 24 al 27 de enero así como el 30 es cuando se juntan en Tlacuitlapan los peregrinos para salir rumbo a San Juan; para estos tiempos es cuando los vecinos de ranchos y rancherías de la región se juntan para viajar a San Juan con la ayuda de animales. En poblaciones como San Antonio de los Garza también pasa la peregrinación que viene de San Francisco del Rincón a finales de enero con dirección a San Juan; la gente se une en esa peregrinación y llevan sus animales para

⁴¹⁶ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 4 de abril del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

ayudarse. Algunas personas de edad avanzada me manifestaron haber hecho la peregrinación para agradecer por favores recibidos a la Virgen de San Juan. Dicen que cuando la peregrinación pasa por su pueblo les dan ganas de unirse pero no lo hacen por su edad avanzada aunque no descartan la posibilidad de repetir la experiencia con la ayuda de un "burrito o una mulita".⁴¹⁷

La cicloperegrinación

La bicicleta es un artefacto importante para muchos peregrinos que han creado la tradición de pedalear a modo de peregrinación. Generalmente la cicloperegrinación se acompaña de una organización con todos los elementos indispensables para realizarla. Es común que los peregrinos lleven transportes de motor como camiones o camionetas para transportar las bicicletas de regreso. Hay cicloperegrinaciones cuyos lugares de origen se encuentran en el Estado de México, Tlaxcala, Puebla o estados, municipios o localidades más cercanos a San Juan. Para esta práctica se aprovecha la luz del día para prevenir accidentes o desavenencias que importunen el recorrido. La cicloperegrinación conjuga el placer por hacer deporte y la devoción abiertamente declarada hacia la Virgen de San Juan. Una cicloperegrinación, a su vez, demanda de una preparación corporal que incluye una resistencia física y un conocimiento sobre la colonización del espacio desde el lugar de origen hasta San Juan. Esto es necesario para calcular los movimientos durante ciertos períodos de tiempo que se combinan con el descanso, la hidratación y la pedaleada.

Existen muchos grupos que organizan cicloperegrinaciones. Don Jesús, organizador de una cicloperegrinación oriunda de un poblado de Guanajuato, me dijo que los organizadores de la peregrinación ciclista tienen una junta mensual y aportan \$100 cada uno para los gastos. Sus esposas organizan rifas, tómbolas y kermeses para juntar recursos para comida, camisetas, publicidad, refacciones y gasolina. La peregrinación la hacen una vez al año. Desde 1984 Don José, otro organizador, inició con la peregrinación ciclista hasta San Juan desde San Felipe. Don José, Antonio y una informante me hicieron saber que la experiencia de la devoción a la

⁴¹⁷ *Ibidem.*

Virgen de San Juan es indescriptible. A veces quita lo cansado y te sana, argumentaron. La experiencia les dura principalmente los días de la cicloperegrinación pero sobre todo el mero día. Todo el año se siente; se intensifica en momentos especiales. Creen que la Virgen de San Juan hace pequeños milagros a todos.⁴¹⁸

Las cicloperegrinaciones gozan de una aceptación general entre muchos peregrinos. Algunas organizaciones se acompañan inclusive por paramédicos y policías municipales de sus lugares de origen que escoltan a la gente para brindarles servicios médicos y para garantizar la seguridad como el caso de la multitudinaria cicloperegrinación que se hace por pobladores de Temoya, Estado de México. Algunos jóvenes manifestaron que la peregrinación la hacían por la fe hacia la Virgen de San Juan. Ésta los renueva y les da fuerzas para no rendirse en el viaje y en la vida. Los paramédicos que los acompañaban expresaron que admiraban "la fe y la fuerza de voluntad de los peregrinos". Edgar, uno de los paramédicos, reconoció ser devoto de la Virgen de San Juan y, además de servir como paramédico, dijo que sentía como peregrino una fuerza interna que lo hacía servir mejor a la gente durante la cicloperegrinación. Dijo que sentía satisfacción por su trabajo y por la fe. Como paramédicos, estos servidores dijeron estar preparados para atender: accidentes, diabetes, presión arterial, torceduras dislocaciones, tos, etcétera. En las peregrinaciones a veces se pueden ver hasta cuatro generaciones de personajes. En ocasiones algunos peregrinos no hacen los recorridos por salud, impedimentos físicos o por trabajo. Otras veces el peregrino se va de viaje sin que las consecuencias laborales le importen como en el caso de las cicloperegrinaciones por la diversión, la aventura y el entretenimiento que representan.⁴¹⁹

La motoperegrinación

La motocicleta, al igual que la bicicleta, sintetiza el gusto por la aventura, la diversión y la devoción. El uso de este artefacto también se encuentra muy extendido entre los peregrinos; pero son principalmente os jóvenes masculinos los que recurren a este tipo de extensiones

⁴¹⁸ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 31 de enero del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

corporales; algunas veces se pueden mirar féminas en motoperegrinaciones. Los denominados "bikers" que son devotos de la Virgen de San Juan organizan sus recorridos en uno o varios días. Las temporadas fuertes es común que la carretera se encuentre infestada de motoperegrinaciones, cicloperegrinaciones y demás expresiones tipológicas. Las peregrinaciones en motocicletas siempre son llamativas por el orden con que se hacen, las vestimentas y la expresividad de sus participantes. Este tipo de desplazamientos son rápidos y sus participantes siempre lo acompañan con el turismo, la alimentación y la oportunidad para visitar ciertos lugares que quedan de paso como ríos, lagunas u otras ciudades cercanas.

La autoperegrinación

Durante una peregrinación es muy común que los sujetos de ritual efectúen su desplazamiento apelando a uno o varios de los tipos descritos hasta aquí. Por la distancia o el tiempo que puede durar una peregrinación, los vehículos de motor sin duda son una ayuda corporal para las personas muy importante. Los automóviles son artefactos que ofrecen un respaldo para cubrir una gama amplia de necesidades peregrinales y, sobre todo, para avanzar grandes distancias que acortan la llegada al santuario principalmente en zonas muy cálidas y desérticas. Todos los peligros y dificultades que la peregrinación encierra se aminoran con el auxilio de autos, camiones, taxis y otros artefactos que proporcionan seguridad; dice Don Juan:

(...) el primer año pues piensa uno pues caminarlo (...) a los 20 o 30 km ya viene uno todo mal porque quisiera uno entonces el camino y todo en la vida pues nos da experiencias de que ya pasa el tiempo vamos pues, vamos caminando más al pacito, más todo, ver a la gente pues que es una experiencia muy bonita entonces quisiéramos que, que toda esta gente que viene aquí, que está aquí está agradecida con Dios porque se ven muchas cosas en los caminos, gente que está mal, la gente que viene descalza, gente que inclusive ahora nos encontramos a dos cieguitos que no, no tengo palabras para pa' decir de ellos que son unas personas que Dios les ha dado un don de que sigue uno caminando, vienen, es muy bonito eso; las experiencias que pasamos aquí en esta en este caminar hacia la Virgen de San Juan de los Lagos que muy bonito todo.⁴²⁰

⁴²⁰ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

Cuando caminar se torna insoportable o porque simplemente el cuerpo ya no puede, el uso de un automóvil es un respaldo que ayuda a concluir el peregrinaje. La autoperegrinación es una práctica común que ofrece un sustento a la peregrinación tradicional. Cuando se camina una jornada de 6 u 8 horas, en ocasiones la caminata se cierra en autoperegrinación. Algunos peregrinos mezclan estas dos formas para impedir el cansancio o para cerrar el ciclo porque tienen tiempos medidos y es necesario el retorno.

La camionperegrinación

Muchos peregrinos tienen la profunda convicción de que una peregrinación arrastra beneficios importantes para la vida. Esta razón es suficiente para transmitir y difundir esta práctica en las futuras generaciones. Al interior de las familias las generaciones de adultos llevan consigo a la generación de los hijos, sobrinos y nietos. Algunos los enseñan a caminar desde pequeños con técnicas corporales diversas. Otros adoptan técnicas corporales como la camionperegrinación. Para los peregrinos el hecho de desplazarse de lugares lejanos al santuario de San Juan en camión sí es una peregrinación; lo es con toda razón cuando llevan a su lado familiares cercanos y más cuando son infantes. La camionperegrinación es más grupal y con familias extensas. Se organiza generalmente en grandes contingentes o de modo más individual en camiones rentados o en centrales camioneras cuando se dispone de más dinero. Lo ideal es rentar un camión para uso más íntimo.

Las *communitas* suscitadas en cada modalidad peregrinacional descrita hasta aquí es peculiar; en algunas ocasiones las dinámicas son diferentes y presentan dificultades incluso para compararlas entre sí. De igual modo, las razones son casi siempre especiales en cada peregrino. El señor pepenador que recolecta la basura en la carretera me relató que él hizo dos veces la peregrinación. Una la hizo porque un hijo que estaba casi muerto la Virgen de San Juan se lo compuso. Se lo encomendó y luego lo llevó al hospital regional y se alivió. Él ya había intentado todo y no tenía dinero. Pero un familiar lo animó para que hiciera lo que hizo. Actualmente realiza una camionperegrinación a la Virgen con su familia cuando tiene dinero. Lleva con él a dos nietas de una “hija loca” que tiene. No se anima a hacer la

peregrinación caminando por su cuerpo. Manifestó alegremente que una vez que llegó al santuario, se desplazó hacia el altar hincado; sintió una “renovación” total en su vida; “renació” nuevamente; eso le ha durado hasta entonces, por eso tiene que visitar otra vez a la Virgen de San Juan para renovarse nuevamente.⁴²¹ Pero en su caso hace una camionperegrinación; él se va a la central camionera de Lagos y parte rumbo a San Juan casi siempre con sus nietas y de la central camionera de San Juan camina hasta el santuario. Generalmente ese mismo día retorna a Lagos.

La avionperegrinación

La Virgen de San Juan de los Lagos recibe visitas de peregrinos de varios países. De éstos tal vez algunos peregrinos provienen de estados integrantes de los Estados Unidos, de España, de Canadá y otros. Si la economía está globalizada, ¿por qué las peregrinaciones no? Pienso que las peregrinaciones transnacionales son ya un aspecto del turismo religioso global que se explota como un bien de consumo habitual. Esas globoperegrinaciones, si se me permite el término, no podrían ser posibles sin los aviones, los barcos y otras extensiones corporales que facilitarían el desplazamiento físico. Por las dinámicas sociales y económicas de muchos peregrinos recurrir a estas técnicas corporales simplifica el tiempo invertido para la peregrinación. Desde que se aborda el barco o el avión, la condición ritualística de muchos peregrinos condiciona su modo de comenzar a vivir el rito peregrinacional. Si son miles de kilómetros los que se tienen que recorrer, definitivamente los aviones, los barcos, los autos, las motocicletas, las bicicletas y los camiones simplifican el recorrido; más cuando el cuerpo está impedido. Así, la avionperegrinación es bastante común en las globoperegrinaciones o en los eventos religiosos de carácter transnacional. Los peregrinos que viajan en avión o barco suelen planear sus peregrinaciones en función de los recursos económicos, el tiempo y la cantidad de personas que harán el viaje. Por desgracia no siempre cuentan con los recursos suficientes para una avionperegrinación; por eso recurren a otras extensiones corporales que demandan menos dinero para su realización.

⁴²¹ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 4 de abril del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

La taxiperegrinación

La Caravana Nacional de la Fe es el nombre oficial de la peregrinación que se hace en honor a la Virgen de San Juan de los Lagos. Es una organización vinculada a la iglesia que se encarga de que los peregrinos lleguen sin inconvenientes al santuario.⁴²² De esa organización de carácter nacional han brotado sugerencias encaminadas para la seguridad y cuidado de los transeúntes como el uso de camiones, taxis u otros medios que faciliten el desplazamiento de las personas. Asimismo esa institución, extendida a lo largo y ancho del país promueve la organización de peregrinaciones para la difusión de la fe. El caso de los taxis es llamativo en las intenciones de los peregrinos y de esa institución. Sin embargo, la taxiperegrinación denota una distinción de clase o el uso apretado del recurso por razones de simplificación del tiempo invertido para el rito peregrinacional. No obstante muchas familias recurren al taxi para ahorrar tiempo y para la comodidad porque a veces los camiones se llenan mucho y la incomodidad provoca molestias de todos tipos.

Pues bien, luego de esta tipología extraída del trabajo de campo y de reflexiones propias sobre las técnicas corporales y el cuerpo en la peregrinación se puede notar que las peregrinaciones de la actualidad para nada son sencillas. La extensa variedad de técnicas corporales no se reducen exclusivamente a la fisiología y anatomía del cuerpo. Se recurre a extensiones del cuerpo que ayudan a cumplir con los propósitos rituales.

5.3.2 Pies, rodillas y peregrinación

Para un hombre religioso el lugar donde vive es un espacio sagrado y no es homogéneo; además es cualitativamente diferente en sus porciones y significativo en relación a los espacios no sagrados. Para ese hombre el espacio es sagrado y es el único real; el resto del espacio es amorfo. La experiencia del hombre religioso en el espacio sagrado es anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es decir, lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo hace hierofánico, lo fundamenta ontológicamente porque es algo, es un ser, y lo pone como en un

⁴²² Guadalupe Vargas Montero. "Peregrinación y santuario". *Op. cit.* p. 92.

centro que será referencia de toda la existencia del hombre religioso.⁴²³ Ahora bien, la consideración de Eliade posiciona al hombre sobre el espacio y el tiempo; lo sagrado eleva al sujeto religioso fuera de todo lo homogéneo y lo separa y distingue de todo lo profano, o sea, de aquello que posiciona al hombre en una vida cotidiana que se hace día a día y que lo ubica en actividades de siempre, del mundo ordinario. En cambio, es lo sagrado lo que pone al hombre en un umbral hierofánico que lo encamina a una vida consagrada para las experiencias con lo divino; eso lo ubica en otras intenciones porque el espacio sagrado, en relación a todo lo profano, se reserva para los momentos de trascendencia.⁴²⁴

El planteamiento del párrafo previo me permite reflexionar sobre la manera en que los peregrinos realizan sus caminatas hacia San Juan de los Lagos a partir de la colonización sagrada del espacio de la ruta que siguen capitalmente con su cuerpo y con los pies en particular. En las líneas sucesivas haré una especie de epistemología del cuerpo en la peregrinación que nos mostrará cómo los pies del peregrino son el principal soporte corporal mediante los cuales el cuerpo coloniza el espacio sagrado en que los caminantes se desplazan hacia el santuario. La peregrinación se hace con el cuerpo; de éste, son los pies los que ofrecen un conjunto de técnicas corporales consagradas a la integración de un conocimiento táctil que ofrece un dominio del espacio sagrado al peregrino y que, en lo sucesivo, lo dotarán de un conocimiento corpóreo que otorgan una seguridad y una completa orientación en la peregrinación.

Los pies son la entrada principal de todo lo externo hacia el sujeto que peregrina; son la parte en la que el cuerpo se soporta; sin los pies la peregrinación es imposible. Esta reflexión la elaboro en este apartado a partir de mi participación en al menos once peregrinaciones que he realizado a pie y en bicicleta desde Lagos de Moreno hasta el santuario de San Juan de los Lagos. Mi propio cuerpo fue una referencia que me permite mirar hacia lo táctil, en este caso mis pies, como un elemento dedicado a privilegiar la construcción de un conocimiento no visual. Estos pensamientos, cuyo carácter y ejercicio fenomenológico cultural, de fondo

⁴²³ Mircea Eliade. *Op. cit.* p. 22; José Luis Sánchez Nogales. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Secretariado Trinitario: Salamanca, 2003, p. 338.

⁴²⁴ Marvin Harris. *Antropología cultural*. Alianza Editorial: Madrid, 2007, p. 348.

rechazan la construcción de un conocimiento social y cultural que se funda principalmente en aspectos visuales. La vista es tal vez la principal referencia del hombre hacia el mundo, ¿por qué elaboramos nuestro conocimiento principalmente desde ahí?, ¿por qué no construimos desde, por ejemplo, lo táctil y lo olfativo con la misma intensidad que con lo visual?

Pues bien, partamos de que el espacio sagrado es ya una construcción significada. Pero, antes de eso, ¿cómo es que el hombre religioso, el peregrino en este caso, ha llegado hasta ahí?, ¿cómo y por qué es sagrado el espacio? Veamos cómo es que esa significación se ha construido. Como ya lo apunté en párrafos anteriores, el caminante se desplaza sobre un espacio que considera distinto a otros espacios propios de una vida común o más simple. La experiencia en diversas peregrinaciones le ha otorgado un conocimiento cultural sobre diversos caminos, veredas, árboles, animales, hoyos peligrosos, piedras grandes que representan riesgos, lugares para descansar, dormir y comer, cerros, montañas y carreteras, para realizar la peregrinación en condiciones que favorezcan ese ritual. Cuando los peregrinos se desplazan hacia el santuario es común que el paisaje en su conjunto sea un factor que ayude o haga más difícil la peregrinación. Cada instante se hace mayor o menor dependiendo de la distancia, del clima, de los acompañantes, del dolor que el cuerpo siente, vive y experimenta o de la alimentación.

Cada peregrino posee razones y motivos especiales y diferentes para peregrinar. ¿Qué piensa un peregrino cuando está dentro del santuario?, ¿en qué cree un peregrino cuando se encuentra meditando, pensando o cavilando frente a la imagen sagrada? Las actitudes de contemplación visualmente no dicen nada porque el observador es incapaz de penetrar en la interioridad del creyente. Pero, por otro lado, si bien las interrogantes planteadas son difíciles y complejas de explorarse, la observación (no visual) del cuerpo es una vía que me permite captar otros aspectos de la cultura que quedan como un rastro en el cuerpo. Esa huella no podría ser posible sin una colonización del espacio por parte del cuerpo. ¿Cómo es la colonización? O, según mi apreciación, ¿por qué digo que mediante el cuerpo se puede tener una descripción de las significaciones del peregrino, pero no por una vía visual? Veamos las argumentaciones.

Es preciso mirar lo que es esa experiencia; no se tiene que obviar que la colonización del espacio por parte del cuerpo es algo dado. La experiencia en el rito peregrinacional y el efecto terapéutico que posiciona al sujeto en las estructuras están en el cuerpo. Pero, ¿cómo? En cada saber que se tiene sobre un hoyo, una piedra, una espacio para descansar o un lugar específico para comer. Eso es un saber registrado en el cuerpo. Todo esto a menudo lo damos por hecho, pero difícilmente sabemos cómo hemos llegado hasta ahí. La colonización es un hecho, un conocimiento corporal; de diferentes maneras nos podemos enterar de cómo la colonización, como saber, nos orienta en la vida; cuando un individuo está en su casa, tiene un conocimiento detallado del espacio; si se le vendan los ojos a esa persona, sabe llegar a cualquier rincón de su casa; puede calcular el desplazamiento en pasos o distancias bien medidos. Sabe dónde está y qué hacer para desplazarse.

Por eso, cuando el cuerpo coloniza el espacio sagrado durante la peregrinación lo hace desde lo táctil y en algunos casos desde lo olfativo; pero los sujetos no se dan cuenta de eso; pero el registro queda en el cuerpo. Los pies contribuyen con la colonización del espacio sagrado, es decir, ese conocimiento se hace desde los pies. Cuando el judío Moisés se encontró con Dios éste le dijo: "No te acerques aquí; quítate las sandalias de los pies, porque el lugar donde estás parado es tierra santa".⁴²⁵ Esta cita ilustra la idea de la conquista corporal de un espacio sagrado. Cuando Dios le dice a Moisés que se quite el calzado de sus pies, el escritor de ese texto sugiere que lo sagrado es previo a los pies, ya está antes de, y, por lo mismo, con los pies descalzos, es decir, con el cuerpo, Moisés descubrirá por qué es un espacio sagrado en el que se encuentra. La conciencia del judío será posterior a su experiencia como tal. Con los pies entra al espacio; cuando el judío narre su experiencia al pueblo de Israel, el vocabulario que usará sin duda partirá de tal experiencia. Sin embargo, una vez que los pies colonizan el espacio sagrado, todo el conocimiento derivado se someterá a las alteraciones e interpretaciones de lo que otros derivarán de las experiencias primigenias. Por ello, tarea es de cada hombre aproximarse por sí mismo a las cosas si en verdad desea conocerlas.

⁴²⁵ Éxodo 3:5; Hechos 7:33.

Las relaciones del sujeto con el espacio no son obvias en el sentido de decir que las cosas están en un espacio único y homogéneo. El sujeto tiene que percibir las cosas con la ayuda de su cuerpo, pero en un espacio heterogéneo plagado de objetos diversos que se encuentran entre el sujeto que percibe y lo que percibe. Los objetos santos y el espacio sagrado se significan en un inicio desde el cuerpo. Así lo taumatúrgico adquiere mediante el conjunto de creencias todo lo que se necesita para creer en la divinidad. Posteriormente la conciencia puede expresar con sus modos ese conocimiento o, como lo diría en el ejercicio de este trabajo, el cuerpo del peregrino coloniza con sus pies al espacio sagrado de la ruta peregrinacional o del santuario, al momento de finalizar su caminata. El resto otorga la gran variedad de creencias.

Para concluir este apartado, estos planteamientos me permiten sugerir que el cuerpo es a través de los pies el sujeto de peregrinación por excelencia antes que cualquier significación que circule en experiencias bien organizadas en los diferentes grupos sociales que realizan peregrinaciones desde diversos puntos de la república mexicana o del extranjero hacia el santuario de San Juan de los Lagos. Pienso que los pies son la parte más honesta del cuerpo porque las técnicas reflejan la principal intención de un ser humano. Cuando alguien está reunido con otros, los pies apuntan en la dirección de la atención captada por la persona que encabeza esos pies. La posición de los pies podría indicar la aceptación o el rechazo de un individuo en un grupo; en una peregrinación todo peregrino se desplaza en una dirección colonizada en cada peregrinaje. Nadie se encuentra consciente de lo que los pies revelan porque no los consideramos, simplemente nuestros pies, sin que lo sepamos, dirigen nuestra atención hacia un punto de interés inconsciente mayor que cualquier otro elemento.

Lo mismo se puede decir de las rodillas; éstas son el soporte de los pies y registran todo el sacrificio que los peregrinos ofrecen a la Virgen de San Juan. Las rodillas son dolorosas y se reservan para los momentos especiales de dolor. Éste es en un inicio lo que inconscientemente se reserva para los momentos de éxtasis y dedicación íntima. Con el efecto terapéutico nos damos cuenta sobre cómo el sujeto de ritual está como preseleccionando su futuro inmediato. Después nuestra conciencia realizará un discurso sobre los sentidos gracias al registro de sensaciones corporeizadas; el *embodiment* en cada uno es peculiar; los pies dejan

pues un rastro táctil apenas explorado en las peregrinaciones. Asimismo, los pies nos pueden guiar hacia elementos inconscientes profundos de la cultura poco o escasamente valorados. Por ello propongo una fenomenología cultural de los pies como recurso epistemológico y metodológico que nos ayude a comprender lo táctil como vía de comprensión de la cultura de las peregrinaciones. El privilegio de narrativas visuales elimina percepciones táctiles, olfativas o intuitivas soportadas en sensaciones que no surgen visual o auditivamente; los pies y las rodillas facilitan el desarrollo de valores humanos que se relacionan con la astucia y la valentía que una caminata puede representar para un peregrino; eso no se ve, se hace al caminar. Una peregrinación es un viaje que refleja poderes y resistencias que se significan hasta que se hacen. En todo caso, los peregrinos narran sus experiencias desde lo que la peregrinación les hizo sentir desde los pies y las rodillas.

La peregrinación al ser una caminata, se recibe con las vibraciones que la piel capta sobre las piedras y el terreno multiforme; de esa piel depende toda la colonización y, en consecuencia, todo el conocimiento social y cultural que los diversos lugares, los acompañantes y las experiencias registrarán en el cuerpo. Sin pies simplemente no es posible el conocimiento; todo lo que la peregrinación representa para un peregrino, se construye desde los pies y las rodillas, desde el cuerpo. Esa fenomenología cultural de los pies la propongo no como recurso último, más bien como vía alterna para salir del reduccionismo audiovisual que como imperialismo dominante está presente en la etnografía contemporánea.

5.4 *Communitas* alcohólica y *flow*

Cuando el *peregrinus* se desplaza sobre caminos, carreteras y veredas es frecuente que reciba como regalo o como manda, por parte de personas instaladas en campamentos, cruceros y diversos puntos de las rutas peregrinacionales, muchos alimentos y líquidos variados para “aguantar” la “friegas” que el desplazamiento representa.⁴²⁶ Esto es común en el tramo de carretera ubicado entre Lagos de Moreno y San Juan de los Lagos; aún más porque es la entrada previa al santuario. Pero existen otros alimentos y bebidas que no se regalan; éstos se trasladan desde los lugares de origen de los peregrinos o se compran durante el tiempo que duran las peregrinaciones. Tal es el caso de las bebidas alcohólicas y en algunos casos la comida que se vende en restaurantes u otros líquidos de consumo más especiales. El alcohol es principalmente una bebida que se compra o se consume desde el lugar de origen de la caminata en cuestión o, en algunos casos, durante los recorridos; los eventos suscitados durante una peregrinación propician el surgimiento de lo que he denominado la *communitas* alcohólica. Ésta consiste en una *communitas* desarrollada a partir de considerar al alcohol como agente central de desarrollo luego de su consumo.

Este tipo de *communitas* es un claro ejemplo de la tensión existente entre las distintas fuerzas que tanto en grupos pequeños como en sociedades se reflejan cotidianamente. Pero veamos cómo opera esta *communitas* durante las peregrinaciones. Antes de comenzar deseo decir que la construcción de este apartado lo elaboro a partir de mi participación en la décima peregrinación en la que participé en aquella ocasión con peregrinos de tribus urbanas denominadas como “cholos” de León, Guanajuato en agosto del 2013.⁴²⁷ Participé en una *communitas* alcohólica durante una noche completa; por desgracia mi observación participante la he referenciado desde las distintas técnicas corporales con las que me moví en la dinámica desde mi cuerpo y en unas cuantas notas de campo que alcancé a registrar. Debo decir que,

⁴²⁶ Los alimentos que la gente regala a los peregrinos es llamada "providencia", Vid José Gerardo Bohórquez Molina. *Op. cit.* p. 18. Generalmente la “providencia” se compone de líquidos como agua natural, aguas frescas de químicos o frutales, frutas ricas en agua como naranjas, sandía, piña, limas, melón, lonches de carne, queso, frijoles, jamón, etcétera.

⁴²⁷ Este apartado es también un ejercicio etnográfico sobre fenomenología cultural a partir de mis escasas notas de campo, Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 1 y 2 de agosto del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco, también el 8 de agosto del 2013 en Lagos de Moreno, Jalisco.

inclusive hoy que estoy escribiendo estas líneas, esa experiencia que viví con las tribus citadas, dejó en mi cuerpo ciertas vivencias que me permitieron reflexionar sobre la manera en que el alcohol, en los contextos de la peregrinación, en realidad es un elemento importante para significar el rito de paso peregrinacional. Es difícil asimilarlo pero, me atrevo a afirmar que, a veces sin alcohol es imposible la vida. Esa bebida tiene que estar presente, sin alcohol no se vive, se deambula, el sujeto se pierde porque no puede significar. En la *communitas* alcohólica el alcohol es como un catalizador que magnifica las sensaciones y hace que el sujeto peregrinacional se desinhiba hasta alcanzar una incorporación ritual en las estructuras de dominio en cuestión. El alcohol es para alegrar el corazón de los hombres, es para vivir y/o provocar la felicidad por sobre todas las circunstancias. Su uso es milenario y en los rituales a veces aparece como ornato o como elemento importante de la parafernalia.

Pues bien, de inicio puedo decir que la *communitas* mantiene una relación muy estrecha con la antiestructura; de hecho, puedo afirmar que la *communitas* es antiestructural. No obstante, en algunos ritos de paso pueden surgir varias *communitas* a la vez en el mismo tiempo y espacio y pueden a su vez mantener una tensión íntima entre sí; por ejemplo, en la dinámica de una peregrinación, en general existe un tipo de *communitas* deseable, aceptable y anhelable por la mayoría de peregrinos que, inclusive, se promueve inconscientemente como el tipo de *communitas* ideal en el que todos los participantes de la peregrinación se tienen que incluir como miembros activos de la misma. Es la *communitas* general de tipo normativa o algunas veces existencial en la que todos participan; ésta, luego de su dinámica constante y su evolución dialéctica antiestructural cambia a un estado estructural que hace indeseables a ciertas manifestaciones diferentes de otras *communitas* como la alcohólica o la drogadieta. En los grupos peregrinacionales surge esta tensión como movimiento dialéctico de cuestionamiento o de expresión cultural diversa. Tal es el caso de la *communitas* alcohólica, es decir, una *communitas* caracterizada principalmente por el consumo de algunas bebidas alcohólicas durante la peregrinación en ciertos momentos específicos como la cerveza, el tequila, el mezcal o el alcohol puro de 96°. De hecho, el efecto terapéutico que relaciona al sujeto de peregrinación con las estructuras lo hace siempre en un ambiente de *communitas* y como consecuencia inmediata de la eficacia simbólica.

¿Cuáles son las características principales de la *communitas* alcohólica? No es simplemente el consumo de alcohol; es obvio que esta *communitas* durante una peregrinación es indeseable, por decirlo de alguna manera, como una expresión pública que sea reconocida. Ni los celadores ni los organizadores de las peregrinaciones promueven oficialmente el consumo de bebidas alcohólicas. Éstas, por el contrario, se consumen no como una promoción social si no que, al contrario, se ingieren por diversas razones en distintos momentos y en dinámicas diferentes. Al menos, durante mi experiencia en esa peregrinación, pude sistematizar tres maneras en que el alcohol es utilizado durante la peregrinación y que en ese sentido a mí me permite hablar de una *communitas* alcohólica; ésta también es una *communitas* en la que el ambiente de igualdad y el cuestionamiento a las estructuras y a las otras *communitas* que se suscitan durante la peregrinación se hace desde un modo de organización social de los participantes de la peregrinación peculiar: el consumo de alcohol. Estas tres formas que sistematicé son: el uso del alcohol como una técnica corporal, el consumo de alcohol para experimentar la diversión y el alcohol utilizado como un elemento ritual.

5.4.1 El alcohol como técnica del cuerpo

La peregrinación se hace con el cuerpo, por lo mismo el uso de una gran variedad de técnicas corporales para poder ofrecer una resistencia corporal que permita el desplazamiento durante el tiempo que dura la peregrinación desde el lugar de origen hasta el punto de llegada no pocas veces demanda del uso de una gran variedad de técnicas corporales para que el peregrino se desplace efectivamente sobre el espacio. A veces el cansancio hace que los peregrinos recurran al consumo de ciertas bebidas alcohólicas a ciertas horas específicas del día para ofrecerle al cuerpo un soporte eficaz en contra de las adversidades que el clima representa. Tales líquidos casi siempre son para hidratar al cuerpo. Es común que durante la madrugada o durante la noche una gran cantidad de peregrinos consuman moderadamente ciertas bebidas embriagantes como el tequila, la cerveza o el alcohol puro de 96° mezclado con refrescos, limonada, café o agua para que le otorguen al cuerpo ciertos efectos que al peregrino le permitan desplazarse sobre los caminos facilitándole soportar el frío o las temperaturas bajas. Lo anterior otorga resistencia contra el frío, el dolor y el cansancio. También otorga, por sus

efectos, una disposición psicológica para desinhibir todo lo que impida estar en comunión, es decir, en la comunidad de emociones y sentimientos.

Cuando se consumen las bebidas alcohólicas, el cuerpo puede soportar todas esas adversidades de una manera más efectiva. En mi caso, por la mañana, alrededor de las 5:30 de la madrugada consumí mezcal que me ofrecieron; poco después, como 30 minutos, sentí que el frío de mis pies desaparecía; pero la sensación de ausencia de frío fue mayor conforme mezclé el consumo de alcohol con la caminata. Es notorio esto sobre todo en las noches y en horas tempranas. En muchas ocasiones el alcohol se consume de manera sistemática durante ciertas horas o ciertos periodos en donde los peregrinos organizan la ingesta de acuerdo a ciertas distancias recorridas o a cierto tiempo con el objetivo central de lograr que el cuerpo adquiriera un ritmo de desplazamiento que logre canalizar el total de su capacidad o estática contra los percances climáticos o para que el cuerpo adquiriera una especie de administración íntima contra los dolores. Porque una peregrinación se hace con el cuerpo y éste demanda del uso de todos sus elementos para realizar los amplios desplazamientos que los peregrinos realizan. Sin embargo, a veces el alcohol falla; *de facto* no siempre se logra aniquilar el dolor; la voluntad del sujeto modifica los efectos del alcohol en la corporalidad.

De esta manera, las bebidas alcohólicas se administran como una técnica corporal para mitigar el dolor para brindarle soporte y aguante al cuerpo; también para adquirir ritmos y períodos de desplazamiento ordenados por tiempos y distancias para hacer más efectiva y organizada la peregrinación. Pero esto no es todo. Las distintas dinámicas que constituyen a la *communitas* alcohólica no se restringen exclusivamente al uso del alcohol como una técnica corporal que facilite los desplazamientos; por el contrario, todo lo que una *communitas* de por sí representa para un ser humano cuando éste la vive no se reduce a que las bebidas alcohólicas sean simplemente meros ornatos; este tipo de debilidad, si se me permite definir así al consumo de alcohol durante un rito de paso peregrinacional, provoca en los seres humanos otro prototipo de resultados peculiares que se canalizan en ambientes propicios para que este molde de *communitas* en realidad facilite el anclaje del ser humano hacia estructuras sociales de dominación que no están declaradas públicamente en la dinámica de la

communitas pero que, inconscientemente, alimentan, por ejemplo, a las estructuras económicas que ofrecen por decirlo de alguna manera las bebidas alcohólicas.

Pero también se puede decir lo mismo de todo el conjunto de elementos que la *communitas* ya de por sí puede cuestionar o inclusive promover en el conjunto de los seres humanos que participan en la peregrinación. La *communitas* alcohólica no únicamente puede ofrecer un conjunto de cuestionamientos y derivaciones hacia las estructuras de dominio, sino que, en el ritual peregrinacional al no reducirse todo a una *communitas* exclusiva sino a muchas *communitas* que, inclusive, se contradicen mutuamente, podemos ver que esa multiexpresividad es una complejidad que, lejos de que nos ofrezca explicaciones más completas, todo parece indicar que los antropólogos y especialistas en religión poco saben, en verdad, de este paradigma de *communitas* en los rituales peregrinacionales. En el caso de la *communitas* alcohólica, podemos notar que ésta se sale un poco de la tendencia dominante de la *communitas* existencial de una peregrinación, o de la *communitas* ideológica, o de algún otro tipo de *communitas* que se mostraría como fuerza dominante o de cuestionamiento a las estructuras con la intención oportuna y central de ofrecer detalladas complejidades más amplias de expresión de los individuos que participan en un ritual peregrinacional. Aunque esta apreciación peculiar parece que no se puede sustentar desde mi experiencia corporal, considero que mi planteamiento puede gozar de un respaldo con el siguiente uso del alcohol que detecté.

5.4.2 El consumo de alcohol como diversión

La *communitas* alcohólica por excelencia consiste en el ambiente de igualdad y de compañerismo construido principalmente a partir del consumo de bebidas alcohólicas para alegrar el corazón de los hombres, para divertirse y para alimentar el ocio en todas sus formas. Existen muchos peregrinos que tienen una clara conciencia de su participación en las peregrinaciones; sin embargo, tal vez de fondo no desean participar voluntariamente en una peregrinación. Tal vez son obligados muchos de ellos para hacer su acto de presencia en la

peregrinación como el caso de algunos jóvenes que así me lo manifestaron.⁴²⁸ Algunos de ellos son obligados por sus padres para participar en la peregrinación; otros son invitados colateralmente por familiares, amigos o personas conocidas que se encargan de promover y organizar peregrinaciones en distintos puntos de la república mexicana. Así, con estas dinámicas, se puede notar que muchos peregrinos en realidad no están relacionados o conectados ni motivados en los procesos de un ritual de peregrinación que se organiza para que la gente participe incluso cuando se promueve en sus distintas expresiones culturales hacia los participantes.

Lo anterior produce tensión entre los participantes de la peregrinación y, en consecuencia, eso se manifiesta aún más en la *communitas* alcohólica cuando ésta, al organizarse en grupos pequeños que participan en peregrinaciones multitudinarias, provoca distintas tensiones en otros niveles y, por decirlo de alguna manera, las *communitas* dominantes devienen en estructuras deseables que imponen criterios de conducta a sus participantes; pero en el caso de la *communitas* alcohólica no es así; ésta propicia el surgimiento de un gran ambiente antiestructural que cuestiona las *communitas* de carácter estructural promovidas por organizadores y celadores que devienen en normativas y controladoras del movimiento que todos los individuos deben efectuar durante el ritual peregrinacional hasta el punto en que la *communitas* alcohólica es, por antonomasia, el posicionamiento antiestructural más radical que cuestiona, ya por definición, a la esencia de la *communitas* ideológica, la *communitas* normativa o a la *communitas* existencial que casi siempre se manifiestan en la peregrinación. ¿Por qué la *communitas* alcohólica es un cuestionamiento a las demás *communitas*?

Durante la peregrinación en la que participé, el surgimiento de la *communitas* de cualquier tipo era algo esperable casi por decreto. Dependiendo en el grupo en el que se participe es el tipo de organización que se puede presentar en la dinámica del ritual de la peregrinación. Por decirlo de alguna manera, la *anticommunitas* está prohibida; lo permisible, lo anhelable y lo deseable es una *communitas* normativa que ofrezca un ambiente en donde el

⁴²⁸ Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 8 de agosto del 2013 en Lagos de Moreno, Jalisco.

cuerpo del peregrino efectúe una serie de movimientos, se desplace con ciertas técnicas corporales, consuma ciertos alimentos y bebidas, efectúe ciertos rezos y plegarias y conviva de cierta manera. Los distintos grupos que participan en las peregrinaciones de alguna manera tienen una organización estricta en tanto que cada uno de sus participantes tiene que someterse y respetar todo el ambiente y a los otros de cierta manera. También existe una cierta dinámica moral de todas las relaciones humanas y el ejercicio de participación requiere de la práctica de ciertos valores estipulados y admitidos públicamente.

Por ello, toda conducta que se suscite en contra de todo esto es repudiable, reprendida, señalada y prohibida en la *communitas* del momento; en este sentido, aquélla deviene en una estructura que se impone a cada uno de los participantes de la peregrinación; es por ello, como digo yo, que la *anticommunitas* no es posible como tal si yo pudiese plantear que la *communitas* devienen en una estructura; por lo tanto, cuando menos existe una *anticommunitas* como bien puede ser el caso de la alcohólica o la drogadicta porque éstas son vistas como ambientes de igualdad y convivencia públicamente detestables, prohibidas, no promovidas y en consecuencia indeseables. En todas las peregrinaciones en las que participé, ningún grupo de peregrinos promovió ni la *communitas* alcohólica ni la drogadicta; éstas más bien fueron expresiones de pequeños grupos de peregrinos que generaron ciertas dinámicas peculiares con el consumo de bebidas alcohólicas y de drogas. Queda por investigar también la *communitas sexual*; esto también es en potencia algo que podría enriquecer la comprensión de las peregrinaciones por el carácter moral que representa y la riqueza de variables sociológicas que ayudarían a ampliar el conocimiento que existe sobre la *communitas*. En esta segunda acepción que estoy ofreciendo sobre la *communitas* alcohólica en los ambientes de ocio y diversión, pude notar que las estructuras dominantes prohíben estos ambientes de comunión social porque no pocas veces atentan contra ciertos valores morales públicamente admitidos y promovidos.

Si bien públicamente no se admiten y se promueve, eso no implica que no se hagan. Por el contrario, es una práctica habitual sobre todo en los grupos de peregrinos nocturnos. A veces existen individuos que de manera personal deciden consumir bebidas alcohólicas o drogas y posteriormente se integran a *communitas* alcohólicas o drogadictas muy bien

ordenadas, organizadas y en movimiento vivo. Pero es necesario aclarar que en el caso de las *communitas* alcohólicas esos ambientes que se generan en las terracerías y caminos en ocasiones se hacen durante las caminatas y los traslados; así es difícil distinguir el conjunto de elementos que integran este tipo de *communitas* porque los ambientes no están declarados y las dinámicas se posicionan en intimidades compartidas entre distintos miembros de pequeños grupos. No todos los miembros establecen comunicaciones entre sí; por el contrario, a veces las mismas dinámicas y tipos de valores compartidos son facilitados por el ambiente de la *communitas* alcohólica en sí, es decir, los miembros que generan este tipo de ambientes también están determinando conductas peculiares en donde los miembros de esos grupos minoritarios participan de la dinámica de todos los colaboradores de las peregrinaciones; eso produce ciertas contradicciones externas que internamente se asimilan en la misma dinámica del ritual peregrinacional.

Se podría decir que durante una peregrinación está prohibido consumir tequila, pero en secreto un individuo lo consume; y este personaje, de ese modo, inicia una especie de reacción en cadena que establece conexiones de conducta antiestructural distinta a muchos otros individuos pero que coincide con la de otras personas que no inducen hacia esa *communitas* alcohólica propia ya de un grupo minúsculo que se integra en la gran corriente de toda la peregrinación. Esto no solamente se hace y experimenta. Además cuando un individuo se integra a una *communitas* alcohólica de cierto modo ya posee un fin común, o sea, cuando entre sus miembros se comparte la bebida (tequila, cerveza, etcétera), el ambiente se torna de equilibrio y convivencia porque los participantes de ese ambiente no se ven con diferencias sociales, tampoco cuestionan sus orígenes, o tampoco disputan los diferentes discursos que cada uno de los individuos puede lanzar hacia la Virgen de San Juan de los Lagos, hacia Dios o, aunque parezca increíble, hacia la iglesia católica.

Si bien el ambiente es más parecido al de otros contextos, esto tampoco quiere decir que los individuos se salgan de la lógica de la peregrinación. Sin embargo esto pudiese parecer una contradicción; de hecho lo es, pero eso no implica que en última instancia se pueda quitar, a modo de ejemplo, el ocio o la dirección de una *communitas* alcohólica dentro del ritual peregrinacional; de esta manera, la *communitas* alcohólica vivida en la peregrinación que se

hace a San Juan de los Lagos desde algún punto de la república mexicana es parte del rito de paso en sí, no puede quitarse, es una manera en que los individuos se integran; es un modo especial en que cada uno de los miembros construye valores, los vive, los significa y los reincorpora en toda su actividad existencial. El cuerpo es el sujeto que recibe en última instancia todos estos elementos del efecto terapéutico peregrinacional en la eficacia ritual concreta y específica que se hace de la peregrinación hacia la Virgen de San Juan de los Lagos.

5.4.3 El alcohol como elemento ritual

La *communitas* alcohólica también es un elemento importante del ritual de la peregrinación. No solamente permite y facilita el auge y desarrollo de ciertos contextos de cuestionamiento radical hacia *communitas* conservadoras como la existencial, la normativa o la ideológica. También la *communitas* alcohólica es una manera de establecer conexiones íntimas y efectivas de manera más contundente en la conciencia de los peregrinos. La peregrinación, al formar parte de un ritual de paso liminoide y, de igual forma, al ser parte del efecto terapéutico, ofrece una multiplicidad de perspectivas variadas en detalles para hacer más aceptables y deseables los valores que se suscitan en los contextos de la peregrinación. Hace que lo prohibido sea aceptado. Por ejemplo, algunos jóvenes que fueron invitados a realizar la peregrinación desde León, Guanajuato hasta San Juan de los Lagos, en reiteradas ocasiones me manifestaron que se encontraban incómodos durante la caminata.⁴²⁹ El alcohol fue su válvula de escape y lo que provocó una conciencia íntima del ritual de paso; es decir, esta *communitas* incitó dialécticamente una revolución más acelerada si es que de cambios en el sujeto hablaríamos.

En reiteradas ocasiones, mediante entrevistas informales⁴³⁰, me informaron que lo sucedido en la peregrinación les parecía aburrido y que ya no querían continuar. Es lógico presuponer que cuando un individuo participa en un ambiente o en un contexto en los cuales no se desenvuelve cotidianamente, todo lo que comienza a vivir y experimentar este individuo

⁴²⁹ Diario de Campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 8 de agosto del 2013 en Lagos de Moreno, Jalisco.

⁴³⁰ *Idem.*

pues realmente se le hace desagradable como a estos jóvenes a los que entrevisté; ellos nunca habían participado en una peregrinación, y al hacerlo por primera vez se encontraban cansados y no entendían exactamente los motivos de su participación en la peregrinación; simplemente estaban ahí porque habían sido invitados, pero de fondo ellos lo habían aceptado, nadie los había obligado a participar y querían saber qué “era eso de las peregrinaciones”. Al parecer les llamaban la atención y me expresaron que les parecía absurdo y ridículo. El grupo de personas que los invitó a participar en la peregrinación pertenecía a una agrupación de jóvenes de una parroquia de León, Guanajuato; esas personas eran amigos de estos jóvenes renuentes, y, cómo vivían en la misma colonia, la invitación les llegó y aceptaron voluntariamente por la mediación de esos vecinos.

Por eso es que ellos se encontraban haciendo la peregrinación. Nunca la habían hecho; sin embargo, les parecía “absurdo” posiblemente por su experiencia primaria. Estos jóvenes pertenecían a grupos sociales denominados por algunos investigadores como tribus urbanas de “chavos banda” o de “cholos”. Pero tuvo que ser hasta que se suscitó la *communitas* alcohólica para que estos jóvenes renuentes se integraran por completo al resto de los miembros de su tribu.⁴³¹ De inicio no entendían ni sabían nada. Fue el alcohol el elemento central que propició esa *communitas* en la que ellos: primero, se integraron; y, segundo, reflexionaron sobre su circunstancia; tercero, lograron experimentar una fusión entre su experiencia y su conciencia (*flow*) sobre el sentido que ahora ellos estaban adquiriendo en la peregrinación. Su interpretación les provocó una felicidad subjetiva. ¿La razón? Porque la peregrinación se hace para la Virgen de San Juan, su divinidad, y, al estar consumiendo alcohol, lograron adquirir todo el sentido que la ocasión demandaba; esa fusión entre conciencia y experiencia realmente estaba siendo significada por cada uno de los pasos que durante la noche estaban efectuando. Cada paso, cada movimiento, cada trago de cerveza, cada trago de tequila, si bien es cierto que se propiciaba y se motivaba por el ambiente de diversión, en el caso de estos jóvenes, ellos tuvieron la oportunidad de experimentar esa dinámica de pensamiento propio. Se les abrió un panorama de fusión dual entre experiencias extremas: renuencia y aceptación. Por fin

⁴³¹ Como dice Ricardo Melgar Bao: en la liminalidad surge un ambiente de *communitas* como un estado psico-emotivo, *Op. cit.* p. 17; esto, como es de esperarse, facilita la integración de los individuos a los ambientes en cuestión por muy difícil que parezca.

construyeron un significado ritual de su sentir, su pensar y su actuar en la peregrinación. Lograron integrarse, o sea, vivieron el *flow* en pleno sentido del término.⁴³²

Esos jóvenes también lograron articular sus experiencias con su consciencia particular sobre el fenómeno que estaban viviendo al elaborar una reflexión profunda para comprender desde su cuerpo las acciones en las que se estaban desenvolviendo. Gracias a la *communitas* alcohólica ellos se fusionaron con los demás en el ritual peregrinacional hasta el punto en que participaron de la misma, bebieron, caminaron, comieron y rezaron como los demás. Asimismo le pidieron a la Virgen de San Juan de los Lagos por sus familiares, oraron, lloraron y en varias ocasiones estuvieron afligidos; si bien la *communitas* alcohólica no tiene restricciones, según mi apreciación, en ocasiones los peregrinos bromean; se lanzan chistes y todo mundo se ríe; de momento surgen conductas diametralmente opuestas que oscilan entre la diversión, el adiestramiento moral y los momentos de aflicción y de éxtasis propios de un peregrino que se desvanece en el efecto terapéutico peregrinacional que el cuerpo comienza a escalar momento a momento en cada uno de los movimientos de la corporeidad del peregrino. La aflicción como elemento del efecto terapéutico integró en las estructuras morales dominantes a esos muchachos.

La *communitas* alcohólica, y aunque esto parece una contradicción, a su manera afirma la estructura social, pero también la niega. Dialécticamente, el *flow* por excelencia que se motiva ahí es peculiar de la *communitas* alcohólica; ésta nos permite entender cómo por pausas el estilo de una eficacia ritual peregrinacional de estas tribus urbanas de León, Guanajuato aparecen como los valores promovidos por excelencia; éstos son sobre todo la solidaridad, el apoyo mutuo, la amistad y el desinterés. Tales valores se viven y se promueven durante las *communitas* alcohólicas; el alcohol es el agente que desinhibe las tensiones entre los individuos y, como un elemento importante del ritual, auxilia en la reificación del éxtasis y lo tautológico que el *flow* funde en cada uno de los peregrinos. Aunque algunos peregrinos

⁴³² La idea del fluir (*flow*) se refiere a la comprensión de las sociedades en un movimiento que fluye continuamente. El fluir de la vida (procesos sociales constitutivos, no carentes de horror y desazón) son transicionales: alteran, modifican y transforman nuestra existencia, *Vid* Rodrigo Díaz Cruz. "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Vol. 7, Núm. 13, 1997, p. 7.

blasfeman o lanzan críticas duras hacia otros compañeros, el ambiente agudo de la *communitas* alcohólica se sobrepone a todas esas diferencias; es más, me atrevo a decir que son necesarias, son una obligación porque eso propicia reacciones radicales de los miembros de esa *communitas* alcohólica que abre panoramas de inclusión insospechados; sin embargo, el alcohol es la mediación, pero también es el elemento dialéctico por antonomasia; ahora bien, todas las propiedades físicas y químicas del alcohol se ponen en una secuencia que con carácter ritual están construyendo la eficacia ritual necesaria para que el sujeto peregrinacional se funda en esa gran masa de peregrinos que ha decidido sacrificar mediante el dolor corporal o placer banal del cuerpo hacia el propósito supremo que la peregrinación le demanda a cada uno de los peregrinos: hacer la peregrinación, hacer la caminata como una especie de sacrificio que corporalmente se consagre a la Virgen de San Juan.

Eso Dios lo ve como una manera en que los individuos le están amando. La *communitas* alcohólica, desde esta lógica, se funde en la conciencia de los individuos como un éxtasis religioso propio del cuerpo ritual que lucha contra todas las adversidades que el peregrino está dispuesto a superar; ese ambiente propio de este tipo de contexto le permiten al peregrino superar todos los retos que el clima le imponen porque el alcohol le da fuerza al cuerpo para hacer que éste soporte las bajas temperaturas; el peregrino también se divierte, se distrae, goza, tiene placer cuando consume alcohol y, por último, también el peregrino se consagra al rito de la peregrinación de una manera intensa porque su conciencia se funde con todos los demás y se construye un todo con un mismo objetivo: amar a la Virgen de San Juan, a Dios y luchar contra el demonio porque es el mandato supremo que Dios le ordena al hombre. En este contexto la *communitas* alcohólica adquiere dimensiones inclasificables porque las conductas suscitadas en los participantes no son premeditadas ni tampoco se reducen a descripciones generales.

5.4.4 *Flow* y aflicción

En este apartado terminal haré una exposición teórica sobre las categorías de la aflicción y del *flow* con el propósito de ofrecer una explicación profunda sobre esas categorías en el contexto de algunas experiencias que viví en una peregrinación rumbo a San Juan. Considero que esto

fue lo más radical que mi cuerpo registró. Para Victor Turner existen tres tipos de aflicción detectados según él en la sociedad ndembu. A cada arquetipo de aflicción corresponde un tipo de rito de sanación correctivo. La primera forma de aflicción se refiere al *mukishi* (espíritu de aflicción) de un cazador que puede lograr hacer que los animales se ubiquen en un radio lejano del cazador, o puede hacer que el tiro de éste falle o que el cazador no puede encontrar animales para cazarlos. A este prototipo de aflicción corresponden los ritos de caza que no son necesariamente rituales de paso para que el individuo adquiera el status de cazador. La caza no es un simple deporte o una actividad económica entre los ndembu. Puede representar un status espiritual entre los muchachos iniciados que mediante la adivinación y la comunicación con el *mukishi* o a través de los sueños puede lograr el reconocimiento de la sombra y adquirir así el status de maestro en su profesión; o sea, lo pone en cierta estructura. Por consiguiente, el arte de la caza puede denotar un acrecentado poder espiritual que se refleja también en mayor habilidad para ver animales con rapidez, atraerlos e inclusive hacerse invisible para ellos.⁴³³ Esta creencia otorga un sentido a la vida del cazador porque el símbolo *mukishi* es fuerte para él.

El segundo tipo de aflicción es el de la sombra de una mujer que hace que una pariente suya padezca ciertos trastornos en la reproducción que van desde la esterilidad hasta varios abortos seguidos. Los cultos de la fertilidad de las mujeres para la corrección de este tipo de aflicción son cuatro: 1) *nkula*, para cuando una fémina pierde mucha sangre en la menstruación; 2) *isoma*, cuando una mujer ha experimentado varios abortos o dado a luz varios hijos muertos; 3) *wubwang'u*, para los casos de esterilidad o cuando las mujeres han parido gemelos o desean tenerlos; 4) *chihamba*, para los casos de curación de "enfermedad" y trastornos reproductivos en hombres y mujeres. Los cuatro rituales pueden celebrarse por niños enfermos junto a la madre. También se puede tratar al marido junto a la mujer. Cada uno de los rituales tiene una serie de fases bien marcadas que garantizan su efectividad. La primera etapa es denominada *ilembi* o *kulembeka* y consiste en un tratamiento y una danza con la intención de hacer a los sujetos sagrados. La segunda fase consiste en un aislamiento de la existencia cotidiana; aquí se observan ciertos tabúes alimenticios. La *ku-tumbuka* es la tercera

⁴³³ Victor W. Turner. *La selva de los símbolos*. Op. cit. p. 13.

fase que consiste en un nuevo tratamiento así como una danza que festeja el final del aislamiento y prepara la reintegración de los pacientes a la vida cotidiana.⁴³⁴ Aquí la aflicción es un símbolo cuyo poder es creído por los sujetos; ese símbolo obliga a hacer algo a los sujetos para modificar su condición.

Por último, el tercer tipo de aflicción se refiere al *mukishi* de hombres y mujeres que puede hacer que sus parientes vivos, de ambos sexos, enfermen de diversos males que los hagan sudar, consumirse, temblar o sentir dolores en todo el cuerpo. Los cultos correctivos de esta aflicción son principalmente el *chihamba* y el *kalemba* aunque este último ya no es tan común. Hay otros cultos como el *kaneng'a* que es especial contra la brujería. Unos más como el *kayong'u*, el *tukuka* y el *masandu* son de origen Iwena y se caracterizan por temblores histéricos, glosolalia y otros síntomas de disociación. En estos rituales se usan diferentes medicinas y tanto el doctor como su paciente se dejan llevar por un paroxismo de temblores. Enfermedades como la tuberculosis o las dificultades respiratorias son combatidas con este tipo de cultos que son bastante populares entre los ndembu.⁴³⁵ También en estos cultos la aflicción es un símbolo. En estos tres modelos de aflicción ndembu que presento se puede notar que aquélla es un emblema simbólico que siempre está corporeizada; el cuerpo es la base mediante las cuales se materializan las diversas multiexpresiones de las creencias cúllicas. La eficacia ritual siempre ofrece una poderosa inducción corporal de modificación; ésta tiene sentido y es significada por el sujeto de rito cuando el efecto terapéutico cúllico lo conecta con sus estructuras. Sostengo que eso no tiene sentido para nadie excepto para el individuo sometido al ritual. Ahora bien, esta afirmación deseo sustentarla con ayuda de los aportes de un antropólogo que, desde mi parecer, nos ofrece un punto de vista más profundo sobre los modos de comprender fenómenos como la aflicción desde la perspectiva de un agente posicionado como tal.

⁴³⁴ *Ibidem* p. 15.

⁴³⁵ *Ibidem* pp. 17-18. Para profundizar más en las ideas de Turner sobre la aflicción recomiendo un excelente reporte que elaboró especialmente sobre los rituales en Turner, V. W. *Lunda rites and ceremonies*. The Rhodes-Livingstone Museum: Livingstone, Zambia, 1953, pp. 3-5; el ritual *mukanda* se puede leer con todo detalle en sus ocho fases y en su relación con otros ritos en *Ibidem* pp. 7-18; por otra parte, el *nkang'a* asimismo se puede profundizar en sus tres etapas con toda precisión en *Ibidem* 18-24; una gran variedad de otros rituales de aflicción como los funerales, de caza, de fertilidad, curativos, etcétera, se pueden leer profundamente en *Ibidem* pp. 25-54.

Las reflexiones de Renato Rosaldo son realmente poderosas y sugerentes en lo que se refiere a su planteamiento metodológico y epistemológico sobre lo que él nominaliza como el “sujeto posicionado”⁴³⁶ en sus experiencias de trabajo de campo con los *ilongot* de Filipinas. Su propuesta surgió a partir de la incursión de Rosaldo con ese grupo étnico filipino que le transmitieron ideas sobre su modo de ser y estar respecto a la aflicción, la ira y la cacería de cabezas; todo eso debe ir junto si se quiere comprender. Tanto la aflicción como la ira en su relación con los cazadores de cabezas son lo que Rosaldo denomina la “fuerza cultural de las emociones”⁴³⁷ como una manera de comprender detalles íntimos de los hombres pero no a partir de lo que ellos te expresen sino, por el contrario, por la manera en que el observador podría asimilar desde sus vivencias. Ese brinco no se tiene que presuponer porque nadie estaría en la posición de afirmar la comprensión cabal sin sentir o vivir lo que esas emociones podrían representar para el sujeto que se posiciona. Y esto es precisamente lo que me ocurrió en una peregrinación. Más adelante explico esto.

Afirma Rosaldo que: “La fuerza emocional de un deceso, por ejemplo, nace no tanto de un hecho brutal abstracto, cuanto de la ruptura permanente de una relación íntima particular. Tiene que ver con los sentimientos que se experimentan al darse cuenta, por ejemplo, de que el niño que acaba de ser atropellado por un automóvil es el propio hijo y no un extraño”.⁴³⁸ Me parece que esta cita expresa con intensidad el sustento del sujeto posicionado en el sentido de sugerir que cuando el etnógrafo desea traducir otra cultura, esto sería imposible sin su subjetividad, es decir, tendrá que posicionarse. La fuerza de las emociones del otro son incomprensibles si no me encuentro en la posición de entenderlas desde mi vida. En este sentido, Rosaldo abandona las explicaciones clásicas de “densificación gradual de las redes simbólicas de significado”.⁴³⁹ En su lugar Rosaldo apela a la fuerza de las situaciones que son internadas por el sujeto posicionado. Yo agregó que, de acuerdo a todo lo expuesto sobre el cuerpo, éste, como sujeto de conocimiento, es el que registra internamente las situaciones mediante cualquier elemento. En el caso de su experiencia etnográfica, Rosaldo abandonó sus

⁴³⁶ Renato Rosaldo. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya-Yala: Quito, 2000, p. 28.

⁴³⁷ *Ibidem* pp. 23 y 39.

⁴³⁸ *Ibidem* p. 23.

⁴³⁹ *Ibidem* p. 24.

creencias de que la aflicción y la tristeza eran lo mismo; su formación clásica le sugirieron eso; pero sus esfuerzos lo condujeron a otros posicionamientos.

Él nos platica que luego de “sufrir en carne propia”⁴⁴⁰ la pérdida de su esposa comprendió más a detalle el significado de lo que los *ilongot* querían decir sobre que la ira generada por el luto de la pérdida de una persona cercana aumentaba su deseo de cortar cabezas humanas. Rosaldo, en sus diálogos con algunos miembros de ese grupo étnico, intentó explicar ese fenómeno desde la teoría del intercambio; su asombro le provocó dudas intensas cuando algunos *ilongot* le dijeron que ellos no pensaban de esa manera (que la cacería de cabezas se basaba en que una muerte cancelaba otra). Poco a poco Rosaldo comprendió que las categorías que él tenía sobre la aflicción no correspondían con el punto de vista de los *ilongot*. Cuando éstos decidieron cambiarse de religión, en realidad lo hicieron como una forma de enfrentar la aflicción; no lo hicieron para asimilar lo pesimista de la inevitabilidad de la muerte. En el contexto de los 70’s en Filipinas hubo una ley marcial que prohibió la cacería de cabezas. Por eso, este asunto del cambio de religión de los *ilongot* pretendía aplacar la ira y reducir la aflicción por el luto. La participación de Rosaldo en algunos rituales y en ciertos momentos de convivencia no le otorgó la comprensión necesaria para establecer la relación del ritual con la aflicción y la ira. Fue todo lo contrario. Se abrió una brecha de incompreensión que le permitió situar la cuestión en el asunto de cómo vivir las creencias propias. Es decir, el giro del planteo fue completo. El asunto, según mi perspectiva, no era teórico sino metodológico. Rosaldo afirma que durante muchos años él no estuvo en la posición de “comprender la fuerza de la ira que puede nacer del luto, y ahora sí lo estoy”.⁴⁴¹

El sujeto posicionado es para Rosaldo abandonar la presuposición de que un etnógrafo bien entrenado puede comprender todo; aquél tiene sus límites. En el caso de Rosaldo, cuando él se posicionó desde su vivencia, pudo comenzar a comprender a los *ilongot* desde ciertas experiencias profundas con pérdidas reales con su hermano y su esposa. Desde sus experiencias comenzó a comprender y a aprender más sobre la ira. Pero la cacería de cabezas se entendía más según Rosaldo desde la ira y no desde otras emociones que surgen de la

⁴⁴⁰ *Ibidem* p. 25.

⁴⁴¹ *Ibidem* p. 28.

aflicción. Nos advierte algo interesante: “Pero su ira [la de los *ilongot*] y la mía tampoco son idénticas, pues junto a grandes similitudes se encuentran también importantes diferencias en el tono, la forma cultural y las consecuencias humanas, que distinguen la ‘ira’ que anima nuestras propias formas de sentirnos afligidos”.⁴⁴² Estas advertencias son esperables de la honestidad de este escritor de antropología. Desde aquí me pregunto, ¿en realidad puedo conocer la cultura del otro?, ¿los rituales de aflicción ndembu los comprendemos en su complejidad? La intención de Rosaldo consiste en poner la experiencia personal como categoría analítica con el propósito de criticar el método antropológico, creo yo, cobijado por la objetividad positivista. Su postura es más posmoderna.

Esos planteamientos de Rosaldo lo inspiran para criticar las nociones que sobre la muerte se tienen en donde se eliminan las emociones y el observador adquiere una postura de indiferencia. Esto con el objetivo central de preguntarse sobre si los rituales referentes a la muerte son profundos o convencionales, transformativos o no. También nos oferta el proceso ritual que los cazadores de cabezas siguen con el propósito de efectuar la cacería. Pero obviamente ese transcurso no se reduce a lo que Rosaldo dice con la iniciativa de universalizar. Al contrario, resalta, creo yo, la importancia de no reducir la cultura a mero objeto inerte y sin movimiento, algo que tendremos que considerar si en verdad deseamos comprender al otro. La fuerza de las emociones no tienen límites decretados por nadie salvo por la comprensión honesta con la que se desea incursionar en la vida del otro.

Este desarrollo expuesto de Rosaldo otorga fuerza y poder a la afirmación que deseo sostener respecto a que el símbolo de la aflicción en un ambiente de ritual peregrinacional posee sentido exclusivamente para el sujeto; tal sentido es casi con toda seguridad una representación subjetiva extrema, la más radical. Pero, como ya vimos, el sujeto posicionado (etnógrafo) al ser un agente coparticipante puede construir una representación, si no igual, tal vez parecida o acercada si es el caso que su experiencia sea referenciada en algún modo con la misma categoría. Para continuar con esta argumentación recurro ahora a mi experiencia etnográfica para ilustrar la manera en que comprendí la aflicción de algunos peregrinos desde

⁴⁴² *Ibidem* p. 31.

la mía. Pero antes deseo estipular y precisar que esta aflicción no es a la que se refieren ni Rosaldo, ni Turner aunque mi construcción la hago desde ellos. Yo la nombro *aflicción contrarenovadora*. Esta categoría no es un concepto directo de los peregrinos, más bien es una construcción propia porque no existe alguna categoría para definirla. La precisaré con más detalle.

El peregrino Don Raúl me compartió lo siguiente: "(...) a veces, o sea, venimos enfermos, a veces ya vienen de los pies malos, se viene uno descalzo y así venimos todos caminando, pero todos contentos". Nótese que se sufre físicamente; el dolor materializado en el cuerpo provoca un modo de estar de sufrimiento y dolor pero a pesar de eso Don Raúl dice que los peregrinos, y él incluido, están "contentos".⁴⁴³ Por su parte Don Juan, en su discurso, expresa así su experiencia sobre la aflicción contrarenovadora: "(...) aquí viene uno y descarga pues su dolor, su alegría, su todo, entonces viene uno caminando y es un sufrimiento pero al último que llega uno aquí se reconforta, se sale uno adelante y se olvide uno de todos sus (...)".⁴⁴⁴ Esos diversos modos de estar en donde el dolor, la alegría y el sufrimiento se sintetizan en un "todo" es lo que deseo matizar de lo que la aflicción contrarenovadora logra en las peregrinaciones. Aparentemente esas expresiones existenciales serían difíciles de convivir en experiencias concretas como la descrita por este peregrino. Un último testimonio es el que me transmitió Martín así: "(...) yo el año pasado que venía si me sentía muy súper miedoso y muchos nervios en los caminos; pedacitos solos que me tocaban y más de noche pero pues ahora sí que el camino pues está sagrado; no te pasa nada y pues la fe que tienes al sentir que no te va a pasar nada si te ayuda demasiado gracias a Dios pues no me ha pasado nada ni este año ni el otro y esperemos que nunca me pase nada (risas)" (sic).⁴⁴⁵ Incluso el miedo y el temor de peregrinar por la noche se superan mediante la fe en que el espacio por ser sagrado se incluye en una perspectiva sintetizada de esas experiencias supuestamente que se evitan pero que finalmente se integran en la vida con la aflicción contrarenovadora. También nótese en el testimonio de Martín lo siguiente: me platicaba eso con risas.

⁴⁴³ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Raúl el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁴⁴ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁴⁵ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Martín el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

En el caso de los ritos de aflicción expuestos más arriba, y que Turner los estudió, se desprende que la aflicción es ritualizada en contextos africanos de los ndembu y los lunda. La aflicción responde a situaciones específicas de lo que los sujetos viven y hacen para asimilar sus contradicciones sociales y solucionarlas. La base del trabajo ritual siempre se desprende de la aflicción como tal; a ella se asocian el dolor y el sufrimiento profundos. El caso de Rosaldo es parecido pero estudiado con profundidad en Filipinas con los ilongot. La aflicción se asocia a la tristeza o a la angustia moral por no poder hacer esto o lo otro. Pero en el caso de la aflicción contrarenovadora, la aflicción reúne diversos sentimientos como la alegría, el regocijo, el bienestar, los buenos deseos y algunos otros pero mezclados con lo propio de la aflicción como el sufrimiento moral, el dolor físico, el dolor moral, la angustia moral, la tristeza, la preocupación y demás manifestaciones.

En la aflicción contrarenovadora todas esas expresiones, propias de la *communitas*, se manifiestan en las personas como un sentimiento peculiar que no es la aflicción turneriana ni la de Rosaldo; se puede llorar pero de alegría y simultáneamente se está afligido físicamente. También se sufre y se está triste a la vez que se llora y se abraza a otros pero no exactamente por un dolor o alegría profundos. También se sufre mucho pero el efecto terapéutico me renueva con las expectativas y me aflijo deseando que el dolor y la alegría que se siente se intensifiquen porque son experiencias únicas. En fin, la aflicción contrarenovadora es una aflicción que según mi apreciación asimila sentimientos y emociones que nos parecen imposibles de sostenerlos en la misma convivencia. Sí es una aflicción, pero exclusiva de las peregrinaciones sanjuaneras. No descarto que en otras peregrinaciones se presente esta aflicción; sin embargo, honestamente no las conozco.

Para ello paso a narrar mi participación en una peregrinación en la que me incluí en La Merced, templo que se ubica en la Colonia Centro de Lagos de Moreno; esta iglesia es la sede oficial de reuniones de muchos contingentes de peregrinos para pernoctar; asimismo en la explanada se consumen alimentos y se realizan otras necesidades por parte de los grandes grupos de peregrinos. Por la mañana, alrededor de las 8 AM, los peregrinos desayunaron y organizaron la peregrinación rumbo a San Juan de los Lagos; en el lugar dejaron grandes pilas

de basura. Algunas veces las lluvias nocturnas provocan que por las mañanas caigan grandes cantidades de rocío y de brisa. Eso disminuye la temperatura y el frío se incrementa dificultando la andanza. La gente se formó en dos grandes filas; primero los hombres y luego las mujeres; después los adolescentes y los niños.

Durante el viaje fui señalado porque me retrasé y me quedé con las mujeres además de que no me sabía los cantos. Pero eso no representó nada grave porque aprendí a adaptarme al ritmo y paso de los caminantes. Comprendí que los hombres y las mujeres durante el rito no tienen que estar mezclados. Una forma de expresar la aflicción contrarenovadora por parte de los peregrinos es a través de cantos cuando se peregrina o de pastorelas representadas al momento en que se llega al santuario o en pueblos que quedan por el paso de las rutas peregrinacionales.⁴⁴⁶ En la peregrinación que participé el pasado 6 de abril del 2014, cuando llegamos al santuario de la Virgen de San Juan, un grupo de peregrinos guanajuatenses representó en una pastorela la llegada y partida de peregrinos con la Virgen. Toda la representación estuvo llena de expresiones que denotaban sufrimiento: los sonidos, los movimientos, el tono de los cantos y los movimientos de los cuerpos. Pero el final concluyó en abrazos melancólicos, lágrimas de algunos actores, aplausos del público y rostros que expresaban alegría porque regresarán en el futuro a mirar una vez más a la Virgen de San Juan.⁴⁴⁷

En el caso de los cantos mi sensibilidad auditiva me permitió captar cierto tono de aflicción; mi segunda profesión es la de fungir en la vida como músico instrumentista en algunas bandas tapatías de death metal como baterista. Esta experiencia en los sonidos me ayudó a sentir tonalidades características de una aflicción declarada; algunas emociones y sentimientos provocados me hicieron recordar tristes despedidas que en mi vida había experimentado y que cuando escuchaba cantar a los peregrinos se me actualizaron inmediatamente por medio del recuerdo. Un sentimiento como la tristeza y una fuerte emoción como la desesperación me hicieron llorar porque recordé un momento similar cuando uno de

⁴⁴⁶ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 6 de abril del 2014 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

mis hermanos emigró como ilegal hacia Estados Unidos a inicios de los 90's; a mí me gustaba convivir con él y de repente me dijo que se iba; me sentí terrible porque ya no estaría con él.

Esta circunstancia se actualizó cuando se cantaba: “Eres pastora divina / eres madre soberana”; aunque la letra de esos versos no tiene relación con la partida lejana de un ser querido no sabría decir con exactitud por qué razón se me provocó aquél terrible dolor. Los siguientes versos causaron un valle de lágrimas en mi rostro: “Muy agradecido / de esta casa vamos / pues con su licencia / ya nos retiramos”.⁴⁴⁸ En este caso los versos sí se refieren a una despedida. En el momento de entonación cantada de esta estrofa yo ya estaba llorando intensamente; caí al suelo y me revolqué. Cada palabra me recordó mi dolor. Apenas tenía cerca de media hora la peregrinación y me sentía destrozado. A mí alrededor pude notar a otros peregrinos afligidos que me miraban. Sus penas eran diferentes a las mías porque los que lloraban conmigo lo hacían pero de alegría. Esto lo comprobé momentos más tarde cuando tuve la oportunidad de charlar con algunos de ellos y en donde tuve la oportunidad de intercambiar puntos de vista. Sus apreciaciones eran opuestas y distintas a las mías; yo sufría por recuerdos sobre mi hermano; algunos de ellos gozaban y estaban alegres porque en su aflicción contrarenovadora se comunicaban con la Virgen de San Juan o porque sentían que se iban de cierto lugar para llegar a otro mejor.⁴⁴⁹ Cuando miré las pastorelas el 6 de abril del 2014 en la explanada del santuario de San Juan pude notar que en la representación los peregrinos expresaban una intensa aflicción contrarenovadora; era una actuación; pero algunos me dijeron que su aflicción realmente la sentían. Para esa ocasión no me afligí ni sentí nada. ¿Por qué razón? No sabría decir. Lo he pensado y nada se me ha ocurrido.

De regreso a mis experiencias en la peregrinación, durante la *communitas* era inevitable la transmisión de saludos hacia todos; no todos estaban afligidos, o cuando menos no podría afirmarlo. Algunos, afligidos por los cantos y por el calor de la *communitas* expresaban: ¡Buenos días hermano!, ¡buenos días hermana!, ¡buenos días hermano comerciante!, ¡buenos días hermanita! La categoría “hermano (a)” en este grupo de peregrinos

⁴⁴⁸ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 30 de enero del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

es una apreciación de igualitarismo en todos los sentidos. Con ese concepto nadie en el mundo es identificado en términos de desigualdad. Es una representación mental a modo de ideal teórico para todos que en esos momentos se vive con toda la intensidad posible; las personas que veían el paso de los peregrinos aplaudían y expresaban en sus rostros una alegría por los saludos. Cuando escuchaban que los transeúntes les decían “hermano” o “hermana” reaccionaban con asombro. Nadie se quejó o se expresó en tonos de desagrado o rechazo; de modo opuesto gritaban para apoyar, ofrecían líquidos y también rezaban. La categoría “hermano (a)” es simbólicamente la entrada liminal del peregrino a lo peculiar de la *communitas*.⁴⁵⁰

Decir o expresar “hermano (a)” a otro es el efecto liminal del rito por antonomasia; es uno de tantos momentos que simbolizan el paso de lo uno a lo otro, de lo que no se es a lo que se es; ese concepto pragmática y semánticamente implica adherir al otro a la *communitas*. “Hermano (a)” es la vía de entrada con el *logos* hacia lo no estructural. Y en estos casos narrados el camino es mediante un modo de ser afligido. Más o menos a las 4 PM el grupo de peregrinos al que me integré y que salió de La Merced llegó a un campamento grande ubicado adelante de la desviación hacia la autopista de Aguascalientes en dirección de Lagos de Moreno hacia San Juan y por un costado de la carretera. La entrada al campamento fue impresionante y bien organizada. Tanto orden, control y pausas coordinadas de los cuerpos caminando me impactaron bastante; esa perfección de la entrada de la peregrinación al campamento que se había montado delante de la desviación hacia Aguascalientes me dejaron perplejo. El ingreso fue con mucho silencio sigiloso; nada de ruidos; solamente se escuchaban los pasos y los movimientos de los brazos y las piernas. Los cantos, cuando se lanzaban, transmitían tristeza; me hicieron sentir escalofríos y aflicción; mis piernas temblaban y reventé de lágrimas.

El tono de los cantos generaba sonidos chillantes y la intención de los mismos era absolutamente una aflicción melancólica. La *communitas* estaba completamente envuelta de tristeza. En ese momento me conecté con las situaciones existenciales más radicales propias de

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

mi vida sin saber por qué. Algunas experiencias semejantes a la que narré arriba, pero relativas a decepciones de amistad, traiciones y decepciones, se actualizaron y en la *communitas* las recordé con mucha precisión acompañado con mi valle de lágrimas.⁴⁵¹ Durante la peregrinación y en la conclusión en el campamento de la misma observé una excelente organización en los cantos y en la manera en que se acomodaban en filas los hombres y las mujeres para no entorpecer en nada a la vialidad vehicular. La mayoría de los peregrinos, de acuerdo a entrevistas informales, son pobres; están demacrados de la cara y visten ropas y zapatos muy desgastados. Pero la aflicción contrarenovadora hacía que eso no les importara nada. Toda la ruta que se siguió quedó con basura por doquier. Cuando tuve la necesidad de orinar comprendí por qué el cuerpo se relaja una vez que la necesidad fisiológica se satisface. También aprendí por primera vez sobre la importancia que tiene el condicionar el cuerpo para mantener el pudor y la pulcritud en los límites mínimos. La aflicción contrarenovadora hace olvidar por ratos cortos esto.

Pero la aflicción contrarenovadora a otros no les causa nada como el caso de algunos peregrinos que como comerciantes y durante la andanza vendieron sus mercancías o como algunos que se acompañaban de perros y nunca se adhirieron a la comunión. La aflicción contrarenovadora adquiere rostros que implican la unificación estructural de actitudes contradictorias; pensar esto mediante los opuestos dialécticos es de poca ayuda intelectual; más bien asimilarlo desde las actitudes e incoherencias ayuda más. La jornada peregrinil el sujeto la hace porque le nace y lo quiere; lo desea más que otra cosa. Todos los recursos empleados así lo demuestran. A veces sin ellos se hace el trayecto. Con o sin medios se está en la disposición de perpetrar el recorrido. Ese gusto por la circulación peregrinil se camuflajea luego en un rostro con lágrimas derramadas y ampollas que por los pies u otras partes del cuerpo hacen del gusto por caminar un disgusto por lo que la eficacia ritual y el efecto terapéutico hacen del sujeto en sus estructuras; ahora el sufrimiento, el dolor y, en general, el rostro afligido se expresa en la vitalidad; el llanto y la melancolía por los males que se ponen en la vitalidad actual hacen del rostro del peregrino una especie de mesa en donde se colocan muchos platillos; a veces esos platillos son agradables y en ocasiones son todo lo opuesto.

⁴⁵¹ *Ibidem.*

Metafóricamente hablando, los platillos son la aflicción contrarenovadora. Uno de mis informantes claves expresó su sentir afligido del siguiente modo: “(...) nosotros *venimos porque nos nace*, porque pues como digo más que nada nos da pues, venimos aquí a, a *derramar lágrimas*, a *derramarlas viniendo con ampollas*, viene uno *cansado*, viene uno, pues ya viene uno aquí *fortalecido*, pues quisiéramos que Dios nos diera mucho tiempo de seguir viniendo y, como dice uno, primero Dios y si Dios nos da licencia estaremos aquí el año que entra”.⁴⁵² Estar “fortalecido” es un adjetivo de la aflicción contrarenovadora, otro rostro de una actitud que en apariencia sería contradictoria en relación al querer peregrinar, derramar lágrimas y vivenciar una experiencia dolorosa. Pero ese rostro vital de la aflicción contrarenovadora entra a un plano relativo porque la experiencia de cada uno se valora por la interpretación peculiar de cada sujeto. Para unos tiene que ser el sufrimiento la puerta de entrada a la felicidad; para otros la fe y el fervor; para algunos más todo en su conjunto. Esto es una complejidad del *flow*; el acceso a ese cúmulo de conductas diferentes y contradictorias se constituye no cómo la estructura y la eficacia ritual lo dictan sino como el sujeto interpreta su papel.

Es por eso que la fusión de la experiencia en cada caso con la forma en que se interpreta por la vida de ese sujeto ritual fundamenta la consecuencia inmediata de esa felicidad provocada. Entonces, ¿cuál es el rostro principal de la aflicción contrarenovadora? Si regresamos a la metáfora de los alimentos que se montan sobre una mesa, la aflicción contrarenovadora es el conjunto de alimentos y la mesa. Depende de cómo se acomoden los alimentos sería la forma en que se aprecia el sabor de los mismos. Como dice mi informante:

No puedes más que nada que, ver que se, que vea las experiencias en esta puerta aquí, se ve pues la gente que viene con *fe*, con *fervor*, *bailando* ¿no?; vienen bailando, vienen *gritando*, unos vienen *quejándose*, unos vienen pero, todos venimos para donde mismo; entonces pues más que nada que le puedo decir que más que nada *la experiencia es la que ha estado viendo usted* y eso es más que nada; eso está *palpando uno todo lo que se vive, todo lo que se ve*, pues como le digo, ahorita entra uno por esta puerta pues apenas

⁴⁵² Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco. Las cursivas las resalto para insistir en los rostros multiexpresivos de la aflicción.

sube a todo ya sale uno por aquella puerta y lo, d'ella salen todos *fortalecidos*; salimos fortalecidos todos, entonces más que nada adelante y échele ganas y que Dios nos ayude a todos.

Cada una de estas estimaciones son según mi interpretación rostros de la aflicción contrarenovadora y, a su vez, modos de entender por qué el *flow* es apenas otra categoría de acercamiento para comprender complejamente la síntesis reflexionada de la mente con el cuerpo. Apenas la mente comienza a clarificar lo que sucede en el cuerpo cuando el movimiento de éste ya adquirió otro rostro. Lo que también noto es que la profunda reflexión tiene mínimamente una expresión de la experiencia apenas identificable. Por eso, el *flow* si lo relacionamos con lo planteado hasta aquí de la aflicción contrarenovadora o la *communitas* alcohólica nos ayuda a hacer más pública la reflexión del sujeto cuyo acceso a las estructuras es más deseable sin opción al rechazo a los participantes de un rito de paso porque su conocimiento es placentero para ellos y está sintetizado en todas las acciones que ejecutan. Su comunión se hace factible y asequible en la participación, pero es la intimidad reflexiva de la síntesis entre consciencia y experiencia, es decir, el *flow*, como los niveles de felicidad significados e interpretados por los sujetos del ritual como lo esencial para ellos lo que más valoran. ¿Por qué es así?

De acuerdo a Mihaly Csikszentmihalyi la felicidad máxima que una persona logra en su vida depende exclusivamente de la interpretación hecha de los acontecimientos externos de su contexto. La disquisición surge de todos los esquemas de seguridad internos del personaje. En los momentos en los que sentimos que somos dueños de nuestras acciones abrigamos un profundo sentimiento de regocijo. Esto es una experiencia óptima y se refleja cuando hacemos que algo suceda porque así lo queremos y eso se materializa en la vida por el esfuerzo de la mente y del cuerpo. La experiencia óptima se basa en el *flow* (fluir, flujo); éste tiene, al parecer, un carácter universal.⁴⁵³ El control interno de una persona le otorga los recursos para

⁴⁵³ Mihaly Csikszentmihalyi. *Fluir (flow). Una psicología de la felicidad*. Kairós: Barcelona, 2010, pp. 13, 14-15 y 17. Para este intelectual: “El concepto de flujo ha sido útil para los psicólogos que estudian la felicidad, la satisfacción vital y la motivación intrínseca; para los sociólogos que ven en él lo opuesto a la anomia y a la alienación; para los antropólogos que están interesados en el fenómeno de la efervescencia colectiva y los rituales”, *Ibidem* pp. 17 y 116. El concepto de *flow* Victor Turner lo retomó tal cual de Csikszentmihalyi, *Vid* en Victor Turner. “Frame, flow and reflection: ritual and drama as public liminality” en *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 6/4, December, 1979, pp. 486-487.

su desenvolvimiento; su propensión a sentirse de cierto modo es lo que Csikszentmihalyi denomina experiencia óptima; ésta es la extensión del *flow* entendido como “el estado en el cual las personas se hallan tan involucradas en la actividad que nada más parece importarles; la experiencia, por sí misma, es tan placentera que las personas la realizarán incluso aunque tenga un gran coste, por el puro motivo de hacerla”.⁴⁵⁴

Los peregrinos afligidos que lloran, rezan, se hincan y ríen, ¿quién los entiende?, ¿acaso importa que el otro los comprenda? A pesar de que muchos peregrinos no pudieron expresarme con palabras su *flow* como en muchos extractos de entrevista lo mostré, pienso que todavía falta bastante por explicar. Considero que el *flow* es una categoría importante en donde las estructuras psicológicas, las sociales y las religiosas se relacionan y en donde los investigadores apenas comenzamos a comprender esas complejas conexiones. Pienso que expresiones de la aflicción contrarenovadora encontradas como reír y llorar pronuncian modos de experiencia únicos que no tendrían que reducirse a generalidades mecánicas de proclamación única. Dice Csikszentmihalyi: “Flujo es la manera en que la gente describe su estado mental cuando la conciencia está ordenada armoniosamente; gente que desea dedicarse a lo que hace por lo que le satisface en sí. Al repasar algunas de las actividades que de forma consistente producen flujo (como los deportes, los juegos, el arte, las aficiones) es más fácil entender qué hace feliz a la gente”.⁴⁵⁵

Pero la expresión que de lo interno prorrumpe a lo externo de cualquier modo de ser liminal del sujeto aunque al observador no le parezca que eso sea una acción consciente feliz de él, pienso que no tendría que ser un filtro del etnógrafo que reduzca todo a como la percepción tendría que ser. Así jamás podríamos entendernos en las ciencias sociales porque la postura sería absoluta tanto para el peregrino como para el estudioso; por eso creo que el sujeto posicionado nos aporta la ventaja, siempre y cuando exista una cierta aproximación de

⁴⁵⁴ Mihaly Csikszentmihalyi. *Op. cit.* p. 16.

⁴⁵⁵ *Ibidem* p. 20. Inclusive Turner reivindica el desarrollo de Csikszentmihalyi sobre el *flow* en lo que él resume como los seis principales atributos del *flow* que, según mi síntesis, están encaminados a poner al sujeto de experiencia óptima como el centro de acción que se ubica en un contexto y en donde su atención se focaliza en actuar para su felicidad porque lo que su voluntad quiere surge de su horizonte; no se somete a metas externas a él sino a las suyas y lo que logra le otorga su felicidad porque fue algo propio, *Vid* Victor Turner. “Frame, flow...”. *Op. cit.* pp. 487-488.

uno hacia otro, de comprensión. Desde luego que esto tiene bastantes limitaciones tratándose del estudio del *flow* o de la *communitas* alcohólica, pero me parece, al menos, una postura honesta en suficiencia.

Conclusiones

Luego de todo lo anterior, ¿cómo quedo después de esta odisea? A continuación expreso mis conclusiones generales de los principales desarrollos elaborados en esta tesis. Los he clasificado por temas. Algunas reflexiones las considero abiertas y otras en proceso de formalización con otras incursiones de campo o avances más en profundidad en mis investigaciones.

Reflexiones éticas

Primeramente deseo hacer una autoreflexión crítica sobre las entrevistas informales y estructuradas que apliqué a mis informantes. Siempre sentí que mi incursión con mis informadores fue una invasión a su intimidad. Nunca perdí de vista esta interesante apreciación. Mi consciencia al respecto la obtuve de lecturas y estudio personal sobre la ética de la investigación; sobre todo del libro de Paul Rabinow, autor que considero un modelo para mí. También la obtuve de mi práctica etnográfica y las reflexiones que en campo o en casa hacía. Cuando detecté que alguna persona no quería dialogar conmigo o se encontraba indispuesta jamás le insistí en que charlara. A muchos peregrinos les solicité respetuosamente parte de su tiempo para hacer mi trabajo con el entendido íntimo de que yo les estaba robando parte de su vida para que me ayudaran. Yo era un invasor que me atrevía a romper con su rumbo normal de vida. Yo violaba la secuencia de acciones de su vida cotidiana y sus proyectos para trabajar en los míos. A nadie le insistí en que platicara conmigo si no quería. Siempre me presenté, me identifiqué y expliqué mis propósitos.

Esto, relativamente otorgó cierta confianza y seguridad por parte de mi persona hacia el otro. Aún así no dejo de pensar que siempre mi presencia como agente extraño en las peregrinaciones fue una agresión que interrumpía el flujo normal del peregrinaje. Estos pensamientos fueron como una especie de demonios personales morales con los que tuve que lidiar al interior de mi consciencia. Mi presencia fue una agresión que no se justifica porque mis informantes no recibieron nada de mi parte más que agradecimientos y palabras y yo, por el contrario, sí recibiré algo. Yo obtendré un título y posiblemente mi salario laboral se mejore

con eso. En cambio mis informantes no; la mayoría de ellos son pobres y lo seguirán siendo. Sus circunstancias serán las mismas. Eso me atormenta porque no pocas veces esas personas me invitaron a comer y a dormir y nunca me atreví a decirles que no. No sabía qué hacer; después se me ocurría ofrecerles dinero y algunos se ofendían, o al menos eso capté, y me retiraba. Yo sentía que avanzaba en cada incursión en campo. Eso significaba un cambio de status social en mi situación, no en la de ellos. Tal vez mi condición socioeconómica y mi status social y académico se mejoren; pero la de ellos no. ¿Por qué los peregrinos siguen siendo así?, ¿por qué yo no seré así y cambiaré? Estas reflexiones no son nada agradables; creo que reflejan una soberbia de los investigadores que nos atrevemos a pensar en estos aspectos desde la dependencia que invisibiliza nuestras relaciones con los otros que teorizamos y olvidamos lo esencial: que son seres humanos como nosotros.

Pienso que hacer ciencia social es algo terrible si nunca estamos dispuestos en posicionarnos con detalles como los que ofrezco. ¿Qué nos hace pensar que el otro debe estar en la obligación de compartirme sus experiencias?, ¿el simple hecho de investigar obliga al otro a situarse en la postura de informante?, ¿existen otras formas de indagar al otro? Realmente pienso que la etnografía es una especie de violencia simbólica contra los informantes. Si reflexionamos esto y lo meditamos, creo que es para que se valore lo más que se pueda por lo que se hizo. Tanto dolor, tanta violencia y tanto sufrimiento no tienen que quedar en vano.

Lo que he dicho anteriormente me parece que es radical pero honesto. También deseo expresar una valoración que considero una justificación de mi trabajo. El carácter de un rito como la peregrinación incluye fenómenos como el de la gratuidad en los ambientes de *communitas* o en las mandas. Sin esto el rito no se entiende o constituye. Esto lo comprendo apenas. Mis tormentos éticos han disminuido desde entonces porque al fin comprendo que en la *communitas* es donde principalmente las apreciaciones entre individuos trascienden las estructuras, principalmente las económicas.

Hipótesis de esta investigación

En la introducción de esta tesis el supuesto principal bajo el que me basé para desarrollar mis hallazgos de investigación consistía en afirmar que la peregrinación era un elemento del efecto terapéutico que incita cambios en las estructuras. Creo que tal aseveración no resultó del todo convincente en su contenido. De acuerdo al acomodo teórico hecho en el apartado 2.2 del capítulo segundo y a mi registro etnográfico puedo argumentar que la peregrinación sí es un elemento del efecto terapéutico y también de la eficacia ritual, pero no siempre alienta cambios en las estructuras. Los cambios estructurales que se pueden lograr no los explica el efecto terapéutico; más bien se pueden hacer desde la comprensión de la *communitas*; ésta al suceder en la fase liminal de un rito de paso sigue siendo el motor de rarefacción principal de las estructuras. El carácter teórico de la *communitas* es ser antiestructural por antonomasia; ello asiente que las estructuras sean cuestionadas por los ambientes de igualitarismo sentimental de la *communitas*.

La categoría del efecto terapéutico es en el mejor de los casos un concepto menos general que explica simplemente el modo en que la eficacia ritual incide directamente en las estructuras de dominio de los individuos. La eficacia ritual es una categoría central para que se entienda cómo un sujeto de rito puede inducir a su cuerpo simbólicamente para transformar ciertas representaciones con ese sentido en su cuerpo físico. Pero eso no termina ahí porque con el concepto del efecto terapéutico se puede captar la forma en que el rito logra simbólicamente ciertos resultados rastreables corporalmente y, a su vez, nos permite mirar la manera en que se relacionan con las estructuras del sujeto. Esta es la importancia que deseo subrayar del hallazgo que concluyo sobre el efecto terapéutico.

Tipología de la peregrinación

La tipología confeccionada sobre la peregrinación a San Juan de los Lagos es una elaboración propia del autor de este trabajo que refleja la variedad de estilos, modos e ingenios que el *peregrinus* ha empleado en sus propósitos de realizar el peregrinaje y de concluirlo a partir de las técnicas corporales de desplazamiento. Considero que este trabajo es un hallazgo de esta

investigación que pude abstraer desde mi experiencia etnográfico y sobre mi interés en indagar sobre las técnicas corporales, pero en especial sobre las de desplazamiento. Pienso que el principal aporte consiste en ofrecer una multiexpresividad ordenada de las técnicas corporales en cada tipología; esto permite sugerir y advertir que en cada estilo de peregrinación las relaciones, aspectos y dinámicas de la misma no se pueden generalizar de modo homogéneo. Por el contrario, el fenómeno tiene que estar contextualizado y aclarado si se desea ampliar la cognición al respecto.

El objetivo principal de una peregrinación consiste en planear el peregrinar, ejecutarlo y regresar a casa de la mejor manera. Se camina con el cuerpo; si no se puede con éste, entonces se recurre a una extensión del mismo; ésta puede ser un animal, algún vehículo de motor u otros como la bicicleta. Para mí quedó totalmente claro que los individuos que peregrinan utilizan una gran variedad de técnicas corporales que reflejan en ellos una amplia gama de recursos para conquistar corporalmente cada centímetro del espacio sagrado sobre el que se desplazan; cada arquetipo que integra la variada tipología explana el ingenio y la capacidad para innovar las técnicas corporales tradicionales. Eso genera un cambio sociocultural en todos los elementos que intervienen en toda la cultura que envuelve al fenómeno peregrinacional que estudié porque demanda de recursos variados. No es lo mismo que se viaje en un camión con otras personas a que se camine solo a pie por las carreteras y caminos. Fenómenos como el de la *communitas* son suscitados con ambientes y resultados muy diferentes. A veces los diferentes arquetipos de peregrinación se combinaban en esquemas y dinámicas que como resultado producían movimientos al interior de la organización distintos a otros. Los nuevos prototipos documentados reflejan una solidez epistemológica de un conocimiento social puesto en circulación por el caminante en sus fines. Los cánones y formas de toda la tipología son producciones que se innovan y, gnoseológicamente, se incorporan como un fundamento del peregrinar.

Este conocimiento es refinado por las muchas técnicas corporales de cada tipología. Afirmé que el uso de artefactos de motor, animales u otros recursos eran extensiones del cuerpo en el sentido de que con esos elementos se hacía algo que el cuerpo no podía ejecutar; argumenté que las extensiones corporales ofrecían la peculiaridad del modo en que se

peregrinaba y, en consecuencia, eso es ya una complejidad que documenté y, por lo tanto, ofrece la posibilidad de elaborar nuevas formas de reflexión sobre el fenómeno como los modos en que el *flow* otorga ciertos modos de sentir experiencias que afirman ciertas estructuras psicológicas o económicas. El *flow* en la peregrinación tradicional proviene de experiencias óptimas más intensas que en la cicloperegrinación, por ejemplo. Ambos tipos de peregrinación las realicé y, de acuerdo a mi experiencia, el *flow* de la caminata a pie verdaderamente me cambió en ciertas apreciaciones. En cambio, en las pedaleadas en bicicleta nunca viví la aflicción contrarenovadora porque nunca tuve tiempo de hacer ejercicios introspectivos por la dinámica del tiempo. En síntesis:

a) La peregrinación no se hace con las mismas técnicas corporales. Éstas se utilizan por los individuos dependiendo del arquetipo de peregrinación a la que se recurra. Esta es multiexpresiva en sus modos y estilos.

b) Cada prototipo demanda de extensiones corporales peculiares.

c) Ningún tipo es igual a otro.

d) La tipología elaborada es consecuencia de la significación del *peregrinus* respecto a la peregrinación y al santuario porque para ellos el objetivo principal es concluir la peregrinación, hacerla.

c) La tipología que presento es una manera de comprender más la amplia variedad de técnicas corporales. Por ejemplo, la burroperegrinación es otra técnica corporal. Es como usar un bastón o un sombrero. La extensión corporal es lo que cambia.

El efecto terapéutico peregrinacional

Muchos de los datos recolectados etnográficamente y enmarcados en las teorías expuestas en este trabajo me han llevado a sostener que la categoría del efecto terapéutico logra explicar aspectos de relación entre todo lo que la eficacia ritual nos ha aportado para la comprensión de los ritos y la manera en que los individuos, cuando se someten a los rituales, se reintegran nuevamente a sus estructuras. La categoría del efecto terapéutico considero que no explica mucho en comparación con la de la eficacia ritual, pero sí ofrece patrones para valorar los propósitos de la gente cuando se peregrina. Principalmente esa forma en que las personas se contactan con sus estructuras nos permite observar que no todo se enmarca en un ámbito

propio de las estructuras religiosas sino de otro tipo de estructuras como las sociales y las políticas o las psicológicas. Muchos peregrinos se generan expectativas para otras estructuras cuya influencia es marcadamente religiosa. En esos casos se tiene un brinco de un tipo de estructura a otro.

El ritual induce para que eso sea justificado y aceptado haciendo que las posibles contradicciones se asimilen como elementos coherentes de un todo. Como lo mostré en el caso del turismo religioso; para muchos peregrinos todo lo que se vende durante una peregrinación es visto como un factor indispensable. Tal vez muchos observadores externos no vean eso como algo coherente porque tal apariencia atenta contra ciertas ideas y principios que no son coherentes con lo que la religión católica predica pero que en esos ámbitos no generan ningún problema para el consumo de los caminantes. Eso implica problemas para el etnógrafo en el sentido de que una etnografía formal puede provocar resultados distintos dependiendo del público para el que se dirija ese trabajo. No es lo mismo que este trabajo sea leído por un peregrino que por un católico que vive en una ciudad como Guadalajara que nunca peregrina. El problema no solamente sería teórico y metodológico sino también ético. Porque la etnografía tiene que aclarar más de lo que incluso se escribe. Pienso que se tiene que ser cada vez más explícito en todo.

El efecto terapéutico solamente nos permite tener un contexto de complejidad más profundo en ciertos aspectos explorados. En este trabajo se pudo ver cómo los individuos luego de peregrinar, sus experiencias propias dentro de todas las fases del rito de paso establecen una solidez con todo lo que ocurre en esa dinámica y sus expectativas son simbolizadas y significadas en planes próximos asequibles. La riqueza del efecto terapéutico queda por explotarse al máximo en trabajos que analicen más específicamente la eficacia ritual en estructuras específicas.

***Communitas* alcohólica**

Las concepciones desarrolladas hasta ahora, principalmente por Victor Turner, sobre la *communitas* han sido bastantes. En mis experiencias etnográficas tuve la suerte de convivir

profundamente en la mejor usanza óptima que tuve con jóvenes cholos de León en un ambiente antiestructural rodeado de bebidas alcohólicas en una peregrinación. Todos los elementos incoherentes y contradictorios me permitieron detectar las principales características de la *communitas* alcohólica. Ésta básicamente es como las demás en sus elementos excepto en las rupturas generadas y los cuestionamientos radicales que se suscitan hacia otras *communitas* más clásicas como la existencial o la ideológica. El alcohol es un revulsivo que puede provocar movimientos radicales en el ambiente; incluso es el detonador para otras *communitas* como la drogadicta o la sexual. De éstas de momento no puedo decir nada porque las referencias de mis informantes apenas fueron verbales.

Pienso que eso es algo que explorar para ampliar la cognición sobre estas *communitas*. Yo agregaría que la *communitas* alcohólica es una variante de la *communitas* existencial porque el alcohol hace algo parecido a lo que un shamán: actualiza un montón de referencias en el espacio y el tiempo y se intensifica la introspección que se pone en ese instante en la condición vital. Sea lo que se quiera las bebidas alcohólicas son sustancias apreciadas por el hombre. Produce placer y en la *communitas* intensifica la igualdad y aniquila las diferencias de modo trascendental. La *communitas* alcohólica pone en evidencia la autoridad de los celadores y organizadores que recurren a estructuras de poder para homogeneizar la ejecución del rito. También expresa lo complejo por concebir ortodoxamente ciertos modos absolutos de entender, hacer y pensar los valores que dominan una peregrinación. En ese sentido, si la tipología de peregrinaciones que presento más arriba es compleja, esta versión de *communitas* también porque no solo ilustra las contradicciones y dinámicas, sino que del mismo modo cuestiona el surgimiento y desenlace de otras *communitas* consideradas como antiestructurales.

Si la *communitas* alcohólica cuestiona otras expresiones, es necesario que comencemos a hablar de la *multicommunitas* en el sentido de que algunas *communitas* niegan o cuestionan simbólicamente a otras. Dé estas hay algunas que son estructurales o cuando menos tienen esa tendencia y existen otras que radicalmente son antiestructurales y jamás aspiran a estructurarse. Este es un carácter revolucionario. Un sujeto de rito de paso puesto en este prototipo desarrolla un aprendizaje erudito de cuestionamiento a todo tipo de estructuras; estos

sujetos se quedan viviendo su vida desde ellos y no se someten a ningún control. Por eso, la *communitas* alcohólica posee un enfoque revolucionario que representa una peligrosidad para la estructura religiosa que justifica la existencia de las peregrinaciones y de ciertos modos en que éstas se tienen que efectuar. El *flow* de los participantes de la *communitas* alcohólica fue tan intenso en felicidad que les provocó libertad en sus participantes; les otorgó representaciones únicas y valoradas exclusivamente para ellos; en ese ámbito su libertad consistió en que no pueden ser controlados por nadie solo por sí mismos. Son reyes de sí mismos porque nadie puede interferir en su vida. Eso probablemente es lo que a cualquier modelo de estructura moleste más.

Hacia una fenomenología de los pies

El peregrinar se hace sobre todo con los pies, es decir, el contacto con lo externo es a través de una vía táctil; de este sentido el privilegio para captar las cosas radica en las manos; a lo muchos en el cuello y el rostro. Pero en el ejercicio fenomenológico que realicé se puede explicar que el cuerpo es un sujeto de conocimiento previo a los procesos cognitivos más elaborados. En este sentido se puede notar que para el caso de las peregrinaciones el cuerpo es un agente de registro esencial de todas las sensaciones y experiencias que invaden el organismo. Es imprescindible resaltar que el asunto de percibir con el cuerpo con otros modos como con los pies u otros sentidos más internos son maneras de valorar el conocimiento social producido como la conquista del espacio. Desde luego esto puede ser entendido como una vía epistemológica conmovedora que exprese otros aspectos de la realidad.

Todos los componentes del cuerpo humano son importantes. Pienso que en nuestra cultura existe una tendencia para privilegiar lo visual como la fundamental referencia de las experiencias sentidas sobre la realidad del mundo. ¿Por qué se privilegia lo visual? Si un ser humano asiste a una función de cine con un amigo, a su regreso generalmente actualiza todo lo que el sentido de la vista le retrotrae en su vida. Si alguien le pregunta al personaje que asistió a la función de cine sobre cómo fueron sus experiencias, de modo general se tiende a privilegiar el tipo de sensaciones visuales. El resto de las sensaciones experimentadas por otros sentidos casi nunca se actualizan a menos que la experiencia sea trascendental. Tal vez si

ese sujeto escuchó una voz ronca que le provocó risa, más tarde la podría actualizar como una referencia importante de sus experiencias. En caso contrario, la propensión consiste en elaborar narrativas visuales. Aunque tenemos un vocabulario general que reduce casi todo a unas cuantas sensaciones compartidas de modo público, eso no implica que el mundo sea reflejado por esas pocas impresiones sensitivas. Así, lo visual queda como lo fundamental. ¿Qué nos hace pensar que lo visual es lo único y más importante? Posiblemente porque a través del sentido de la vista tenemos una mediación rápida e inmediata que nos conecta con el mundo. Pero eso no quiere decir que sea lo que en realidad nos relaciona con él. Se tiende a pensar que sí.

Por eso en el punto 5.3.2 del capítulo quinto se puede apreciar una propuesta para comprender desde los pies y las rodillas una explicación que nos permite comprender que una gran parte de significaciones importantes de los peregrinos se consagran a su divinidad con técnicas corporales sustentadas en los pies y las rodillas. Estas partes del cuerpo, según mi interpretación, encierran simbólicamente un conocimiento proveniente de la experiencia vivida. En parte todo lo simbolizado queda en la renovación o los compromisos significados en la vida del peregrino.

El *flow* y la aflicción

La aflicción contrarenovadora de los peregrinos está íntimamente relacionada con el *flow*. Aquélla no se refiere exclusivamente al sufrimiento, el dolor, las penas o la tristeza. Se pudo ver que muchos actos de la aflicción contrarenovadora se ejecutan para provocar un modo de estar feliz desde condiciones sentimentales y emocionales afligidos. Mis documentaciones permiten argumentar que el *flow* también es posible en experiencias de aflicción contrarenovadora durante los ritos peregrinacionales. Al contrario de lo que se podría sostener respecto al *flow* en ambientes más psicológicos, en el caso de los rituales sería difícil establecer una institución sobre las emociones que se tendrían que vivir durante la aflicción contrarenovadora. Por lo mismo, el *flow* supone una relación con estructuras diferentes; éstas se pueden entender mejor desde aquél. Por lo mismo, considero que ese sentimiento es muy importante para comprender mejor la eficacia ritual.

Metodología y trabajo de campo

Algunos conceptos teóricos como el de estructura, rito de paso, *communitas* y eficacia ritual son adecuados para investigar las peregrinaciones que hacen las personas a los santuarios porque nos ofrecen detalles sobre los fenómenos que rodean a los actores. El concepto de estructura al ser muy general facilita que se entiendan las diversas manifestaciones que los peregrinos hacen pero sin descuidar que dentro de su lógica los ritos de paso, la eficacia ritual y la *communitas* también ofrecen de modo vertical y horizontal la posibilidad de comprender perspectivas que no se limitan a espacios, tiempos y escenarios religiosos. En este aspecto, el concepto del efecto terapéutico también proporciona una visión más amplia entre la estructura y la reintegración, fase última del rito de paso, del sujeto con sus estructuras. Este aporte por caracterizar las vivencias de los peregrinos con el efecto terapéutico no es reduccionista porque considero que llevé a cabo un ejercicio histórico consistente en mostrar que tanto el santuario de San Juan de los Lagos, como la devoción y los milagros de la Virgen se afianzaron a lo largo de la historia como estructuras religiosas y económicas que están presentes en los rituales peregrinacionales y que difícilmente desaparecerán.

Por el contrario, todo parece indicar que los ritos de paso afianzan la devoción y, por lo tanto, las estructuras. Abordar mi investigación desde la etnografía con la aplicación de entrevistas especializadas y su interpretación fenomenológica desde el cuerpo proporcionó resultados interesantes porque permitió captar un gran uso de técnicas corporales que facilitó la complejización de la peregrinación con la tipología elaborada, la documentación de la *communitas* alcohólica y la indagación sobre la aflicción contrarenovadora en su relación con el *flow*. Esto último desde una interpretación fenomenológica desde la postura del sujeto posicionado de Renato Rosaldo resultó interesante para poder conocer el *flow* en los peregrinos desde mi cuerpo como referencia. Aunque pienso que esto careció de una profundización que pudo ser más rica si se hubiera tenido más experiencia en campo. Mi inclusión en la peregrinación con cholos de León fue circunstancial, al azar y espontánea. Si hubiese sabido de ella tal vez hubiese organizado algo mejor en campo.

Pero no solamente aquí, en general pienso que apenas comencé esta investigación porque realmente las limitaciones las puedo resaltar en mis principales incursiones: la elaboración de entrevistas, los recorridos en las peregrinaciones y la redacción del diario. Cabe señalar que mis entrevistas no fueron a profundidad; tampoco elaboré biografías por lo complicado que fue para mí hacerlas en campo. Creo que eso hubiese sido lo idóneo por los objetivos planteados. La observación directa sí la realicé con más calma así como mi diario de campo. El contexto en que las peregrinaciones se hacen, en consecuencia, complican el trabajo de campo. Por eso creo que apenas comienzo a profundizar. En todo momento me sentí solo porque nunca conocía a nadie. De repente no sabía por dónde caminar o con quién juntarme. Me desesperaba y caminaba. Durante las caminatas socializaba y comenzaba a trabajar. Por eso considero que posiblemente mis registros no coincidan con la realidad que describo. Es posible que mis miedos hiciesen que mi práctica etnográfica no fuese lo suficientemente detallada como para poder elaborar una descripción correcta; por lo mismo mis interpretaciones también son un riesgo latente. En fin, estos comentarios los expreso honestamente para advertir que mi trabajo puede tener limitaciones serias que, en el supuesto de que sea así, espero superar para la posteridad en mi formación académica e investigativa.

Otras conclusiones

Una discusión sobre antropología de la religión no cerrada es la afirmación de Michael J. Sallnow sobre su tesis de que en las peregrinaciones de los Andes no existe la *communitas* sino, por el contrario, la comunidad. Su conclusión la expone en el libro *Pilgrims of the Andes* citado en este trabajo atrás.⁴⁵⁶ Aunque en mi tesis no discuto eso, lo que puedo decir desde mi experiencia etnográfica es que, al menos en las peregrinaciones que se hacen a San Juan de los Lagos la *communitas* sí existe, tiene expresión ontológica porque se experimenta, pero también la comunidad. No abordo este último concepto en este trabajo; el primero lo traté con mucha profundidad y, por eso, me siento más capaz como para decir que durante las peregrinaciones de sanjuaneros mi participación etnográfica en ellas me permite afirmar que es por la *communitas* como comprendí gran parte de mis descripciones y comprensiones que

⁴⁵⁶ *Supra* p. 19.

aporte en este trabajo. Generalmente estuve en Lagos de Moreno y desde ahí me integraba en las peregrinaciones de personas que venían de muchos lugares. Las dinámicas tan multiculturales y la diversidad de prácticas siempre se conjugan en la *communitas* como una expresión antiestructural que propicia y genera ambientes de igualdad que irrumpen contra las disposiciones estructurales de las personas. Sobre el concepto de comunidad creo yo que hay muchos especialistas más capaces que yo que pueden argumentar la importancia de ese concepto en las peregrinaciones sanjuaneras.

La *communitas* en la vida es una manifestación constante en los individuos que nos ofrece siempre una alternativa de ser otros seres humanos porque destruimos reglas e imposiciones que las estructuras nos imponen habitualmente. La *communitas* facilita a los individuos reconsiderar y cuestionar el poder estructurado. Su fuerza revoluciona a los sujetos de modo ritual. Éste propicia que el sujeto en cuestión se modifique porque ve en los otros lo mismo que él mismo se autopercibe. Eso le otorga un fundamento ritual-religioso de vivir haciendo la revolución personal de su vida. La *communitas* es la antesala de la revolución social.

Por otro lado, quiero agregar que la manera en que desarrollé la categoría del *flow* en las caminatas de San Juan fue a partir de mi experiencia corporal en las peregrinaciones, desde una interpretación fenomenológica cultural desde las entrevistas que realicé a peregrinos pero también de mis lecturas de Victor Turner y de Mihaly Csikszentmihalyi. Siento que el concepto del *flow* en las peregrinaciones sanjuaneras es peculiar por lo que se refiere a su relación con la aflicción contrarenovadora porque los sentimientos y las emociones aunados a ciertas vivencias se manifiestan existencialmente en los peregrinos de modo especial. Los contrastes de la aflicción contrarenovadora propician un desenlace del *flow* único en cada persona. El abandono de la dualidad mente-cuerpo creo que ya es una necesidad teórica para explicar de menos los ritos de paso peregrinacionales mediante las posibilidades ofrecidas de categorías menos generales y especializadas como la eficacia ritual y el efecto terapéutico.

Por último, termino sugiriendo que, teóricamente, las técnicas corporales de desplazamiento y otras que estudié en las peregrinaciones sanjuaneras junto a las metodologías

de análisis del cuerpo implican cierta reflexividad para el etnógrafo. Éste no está al margen de lo que se estudia. De mis trabajos etnográficos desarrollados en esta faena se puede deducir una postura posmoderna que incluye reflexiones subjetivas que para nada son positivistas. Las metodologías del cuerpo se usan para estudiar de otros modos los fenómenos que son más fructíferos cuando se piensan con cierta apertura hacia la reflexividad.

Bibliografía

- Aceves Lozano, Jorge E. "Del ecologismo e historias personales" en Aceves Lozano, Jorge E. (Compilador). *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*. CIESAS: México, 2000, pp. 11-27.
- . "Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Núm. 7, 1994, pp. 27-33.
- Ackerknecht, Erwin H. *Medicina y antropología social*. Akal: Madrid, 1971.
- Agar, Michael. "Hacia un lenguaje etnográfico" en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 117-137.
- Aguilar Ros, Alejandra. "Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco" en *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Núm. 30, 2009, pp. 29-42.
- . "Santuarios en la literatura antropológica" en Solís Gadea, Héctor Raúl y Planter Pérez, Karla Alejandrina (Coords.). *Jalisco en el mundo contemporáneo. Aportaciones para una enciclopedia de la época*. Guadalajara: U. de G.-CECT, 2005, pp. 473-484.
- Alonso Vázquez, Omar Fernando. "La función psicoterapéutica de la tradición huichola. Una propuesta de aproximación desde lo psicológico" en Arreguín Arreguín, Isaura (Coord.). *Diversidad cultural en las cuestiones psicológicas*. (En línea), Consultada el 15 de septiembre de 2012. Disponible en:
<http://www.eumed.net/libros/2012a/1164/indice.htm>
- Argyriadis, Kali. "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo" en *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Núm. 18, 2005, pp. 29-52.

Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós: Barcelona, 1982.

Ávila, Ricardo y Tena, Martín. "Morir peregrinando a Talpa", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 231-261.

Bahia, Joana. "'El peso de las palabras'. La importancia de la narrativa mágica en la construcción de la identidad étnica y social de los pomeranos" en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Diciembre, No. 18, 2003, pp. 134-168.

Banister, Peter et al. *Métodos cualitativos en psicología. Una guía para la investigación*. Universidad de Guadalajara: Guadalajara, 2004.

Barabas, Alicia M. (Coordinadora). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2003.

– . "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca" en Barabas, Alicia M. (Coordinadora). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2003, pp. 37-124.

Barros, Carlos. "La peregrinación a Santiago de Compostela: una aproximación global" en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Universidad de Buenos Aires, Vol. 39, 2006, pp. 1-9.

Bohórquez Molina, José Gerardo. *Coatlicue Sanjuanita. La peregrinación a San Juan de los Lagos: un rito solidario de retorno a Aztlán*. Editorial Universitaria: Guadalajara, 2008.

Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?* Akal: Madrid, 2001.

- Cabrales Barajas, Luis Felipe. "San Juan de los Lagos: apuntes sobre su paisaje urbano" en Estudios Jaliscienses, Universidad de Guadalajara, No. 25, 1996, pp. 35-49.
- Cardaillac, Louis. *Santiago acá, allá y acullá. Miscelánea de estudios jacobeos*. El Colegio de Jalisco, Zapopan, 2004.
- Carrasco Rangel, Juan Pablo. *Peregrinación a Talpa, Jalisco, tradición, fervores y favores religiosos. Experiencia familiar de transmisión intergeneracional*. ITESO, Tlaquepaque, 2012. Tesis de Licenciatura.
- Carvajal, Lizardo. *Metodología de la investigación científica. Curso general y aplicado*. FAID: Cali, 1998.
- Chamorro Escalante, Jorge Arturo. *Guía etnográfica para la investigación de la música y la danza tradicionales*. Universidad de Guadalajara: Guadalajara, 2003.
- Chihu Amparán, Aquiles y López Gallegos, Alejandro. "Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner" en *Argumentos*, México, UAM-Xochimilco, No. 40, 2001, pp. 137-152.
- Clifford, James. "Sobre la autoridad etnográfica" en Geertz, C. *et al. El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 141-170.
- Citro, Silvia. "La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos" en *ILHA*, Universidad de Buenos Aires, V. 13, No. 1, enero-junio, 2011, pp. 61-93.
- Coleman, Simon and Elsner, John. *Pilgrimage past and present. Sacred travel and Sacred space in the world*. London: British Museum Press, 1995.

- Contreras Gallego, Manuel. "La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico" en *Gazeta de Antropología*, Escuelas Profesionales de la Sagrada Familia, 14, artículo 8, Jaén, 1998, pp. 1-12.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Fluir (flow). Una psicología de la felicidad*. Kairós: Barcelona, 2010.
- Csordas, Thomas J. "Embodiment as a paradigm for anthropology" en *Ethos*, Vol. 18, No. 1, 1990, pp. 5-47.
- . "Somatic modes of attention" en *Cultural Anthropology*, Vo. 8, No. 2, 1993, pp. 135-156.
- . *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles, 1997.
- Deflem, Mathieu. "Ritual, anti-structure, and religion: a discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Indianapolis, 30 (1), 1991, pp. 1-25.
- De Florencia, Francisco. *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*. El Colegio de Jalisco, Zapopan, 1998.
- De la Calle Valverde, Jaime. "El gesto analógico. Una revisión de las 'técnicas del cuerpo' de Marcel Mauss" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Año 3, No. 7, diciembre 2011-marzo 2012, pp. 75-87.
- De la Mota Padilla, Matías. *Historia de la conquista de la Provincia de la Nueva Galicia*. Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística: México, 1870.
- De la Peña, Guillermo. *Culturas Indígenas de Jalisco*. Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco: Guadalajara, 2006.

De la Peña, Francisco. "Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis" en *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, Vol. 7, Núm. 18, enero-abril, 2000, pp. 1-16.

De la Torre, Renée y Cárdenas Zúñiga, Cristina. "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas" en *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Núm. 18, 2005, pp. 53-70.

Díaz Cruz, Rodrigo. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana: Barcelona, 1998.

– . "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance" en *Nueva Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Vol. XXI, Núm. 69, 2008, pp. 33-59.

– . "La trama del silencio y la experiencia ritual" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Vol. 10, Núm. 20, 2000, pp. 59-74.

– . "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Vol. 7, Núm. 13, 1997, pp. 5-15.

Diccionario Soviético de Filosofía. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1965, p. 75.

Consultado en mayo 1, 2011 en:

<http://www.filosofia.org/enc/ros/conceptdm.htm>

Dransart, Penelope. "Pilgrimage" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 327-331.

Durkheim, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós: Barcelona, 1998.

Enciclopedia Temática de Jalisco, Tomo IX, Municipios 2, Gobierno del Estado de Jalisco, Impre-Jal, Director Fernando Martínez-Réding.

Feinberg, Ben. "Passage, rites of" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 311-314.

Fernández Poncela, Ana María. "Tradición y modernidad: la Virgen de San Juan de los Lagos" en *Boletín Americanista*, No. 57, 2007, pp. 159-178.

Finol, José Enrique. "De niña a mujer... el rito de pasaje en la sociedad contemporánea" en *Cuadernos*, San Salvador de Jujuy, Universidad de Jujuy, Núm. 17, 2001, pp. 171-185.

Frobish, Todd S. "Ritual as communication" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 361-362.

Galindo Cáceres, Jesús. "Historia de vida. Guía técnica y reflexiva" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, Colima, Año/Vol. 6, Núm. 18, 1994, pp. 203-230.

Gálvez, Ma. Angeles. "San Juan de los Lagos: de la advocación a la feria" en *Estudios Jaliscienses*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, Núm. 25, 1996, pp. 5-21.

García Iglesias, Luis. "Las peregrinaciones en la antigüedad" en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, No. 13-14, 1986-1987, pp. 301-311.

- Geertz, Clifford. "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social" en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 63-77.
- Geist, Ingrid. "Encuentros oblicuos entre el ritual y el teatro" en Geist, Ingrid (Compiladora). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2002, pp. 145-188.
- . "Introducción" en Geist, Ingrid (Comp.). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2002, pp. 5-12.
- Gil de Arriba, Carmen. "Turismo religioso y el valor sagrado de los lugares: simbología identitaria y patrimonialización del monasterio de Santo Toribio de Liébana (Cantabria)" en *Cuadernos de Turismo*, Murcia, Universidad de Murcia, Núm. 18, 2006, p. 77-102.
- Gluckman, Max. "Datos etnográficos en la antropología social inglesa" en Llobera, José R. (Compilador). *La antropología como ciencia*. Anagrama: Barcelona, 1988, pp. 141-152.
- Goicoechea Arrondo, Eusebio. *Rutas jacobeanas. Historia de la peregrinación. Arte en la peregrinación. Caminos para la peregrinación*. Los amigos del camino de Santiago: Estella, s/a.
- Gómez Mata, Mario. "La República tlaxcalteca de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Moya en el tricentenario de su fundación 1709-2009" en *Nuestras Raíces*, Órgano Oficial del Archivo Histórico de Lagos de Moreno, Jalisco, Agosto-Octubre, 2009, No. 75, pp. 2-14.
- González Requena, Jesús. "La eficacia simbólica" en *Trama & Fondo: Lectura y Teoría del Texto*, Universidad Complutense de Madrid, No. 26, Madrid, 2009, pp. 7-30.

- Grebe Vicuña, María Ester. "En torno a los ritos terapéuticos astrales de Isluga" en *Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica, Núm. 10, 1983, pp. 155-164.
- Grellety, L. *Du merveilleux des miracles et des pèlerinages au point de vue médical*. J.-B. Baillière et fils: Paris, 1876.
- Grodzins Gold, Anne. "Peregrinación" en Barfield, Thomas (Editor). *Diccionario de antropología*. Siglo XXI: México, 2007, pp. 403-405.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. "La Virgen de San Juan: historia de un culto mariano" en *Estudios Jaliscienses*, El Colegio de Jalisco, No. 25, 1996, pp. 22-34.
- Hammersley, Martin y Atkinson, Paul. *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós: Barcelona, 1994.
- Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Alianza Editorial: Madrid, 2007.
- Hernández Padilla, Remberto. *Ensayo histórico de San Juan de los Lagos*. Egida: Guadalajara, 1997.
- Houk, James. "Communitas" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, pp. 96-97.
- Ingold, Tim. "Ways of mind-walking: reading, writing, painting" en *Visual Studies*, Vol. 25, Núm. 1, 2010, pp. 15-23.
- Iracheta Cenecorta, María del Pilar. "El Santuario de Tonatico", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 13-45.

Jeffrey, Jaclyn L. "Academic rituals" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 1-5.

Korstanje, Maximiliano. "Victor Turner y sus aplicaciones a los estudios de la drogadicción" en *Revista Digital Universitaria*. (En línea), 10 de agosto 2008, Vol. 9, No. 8, Consultada el 8 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num8/art59/int59.htm>

Krotz, Esteban. "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Vol. 1, Núm. 1, 1991, pp. 50-57.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI: México, 2006.

–. *Anthropologie structurale*. Plon: Paris, 1958.

–. *Antropología estructural*. Paidós: Buenos Aires, 1995.

–. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica: Santafé de Bogotá, 1964.

Locke, Adrian. "From ice to icon: el señor de Qoyllur Rit'i as symbol of native Andean Catholic worship" en *Art and architecture of the Americas*, 1999. Consultado en Marzo 28, 2011 en: http://www.essex.ac.uk/arhistory/arara/99-04.archive/issue_two/paper1.html.

López Espinoza, Rogelio. "La feria de San Juan" en *Nuestras Raíces*, Órgano Oficial del Archivo Histórico de Lagos de Moreno, Jalisco, Agosto-Octubre, 2009, No. 72, pp. 17-23.

–. "Los altos de Jalisco en 1933" en *Nuestras Raíces*, Órgano Oficial del Archivo Histórico de Lagos de Moreno, Jalisco, Agosto-Octubre, 2009, No. 75, pp. 16-22.

Lorente Fernández, David. "Una discusión sobre el estudio del ritual como 'espejo' privilegiado de la cultura" en *IberoForum*, México, Universidad Iberoamericana, Año III, No. 6, 2001, pp. 1-14.

Malinowski, Bronislaw. "Confesiones de ignorancia y fracaso" en Llobera, José R. (Compilador). *La antropología como ciencia*. Anagrama: Barcelona, 1988, pp. 129-139.

-. "La cultura" en Kahn, J. S. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama: Barcelona, 1975, pp. 85-127.

-. *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Península: Barcelona, 1995.

-. *Una teoría científica de la cultura*. Sarpe: Madrid, 1984.

-. y De la Fuente, Julio. *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*. INAH-ITESO-UI: México, 2005.

Marcus, George E. "Etnografía en/del sistema mundo" en *Alteridades*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Núm. 22, 2001, pp. 111-127.

-. y Cushman, Dick E. "La etnografía como textos" en Geertz, C. *et al. El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 171-213.

Márquez, Pedro Mario. *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen*. Talleres Gráficos "Radio": Guadalajara, 1947.

Martínez Cárdenas, Rogelio. "Mercaderes y creyentes: turismo religioso y el negocio de la fe" (En línea), Consultada el 10 de septiembre de 2013. Disponible en:

http://www.uacya.uan.edu.mx/VI_CIAO/ponencias/9_organizacion/9_1.pdf

-. Millán Vázquez de la Torre, Ma. Genoveva y Carranza Esquivias, Roberto Carlos. "El turismo religioso en Los Altos de Jalisco, México, como alternativa para su desarrollo: un análisis FODA" en *TUR y DES*, 2012, Vol. 5, No. 12, pp. 1-11.

–. “Un acercamiento al turismo religioso en los altos de Jalisco” en *Orbis*, Maracaibo, Fundación Miguel Unamuno, Vol. 5, Núm. 13, 2009, pp. 47-66.

Masiá Clavel, Juan. *Cinco charlas de antropología. Cuerpo, cultura lenguaje, muerte y esperanza*. (En línea), Consultado el 4 de enero de 2014. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/130548530/Masia-Clavel-Juan-Cinco-Charlas-de-Antropologia>, pp. 4-11

Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Tecnos: Madrid, 1971.

Mayer, Leticia. “El análisis del ritual aplicado a la historia de México” en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, Vol. 10, Núm. 20, 2000, pp. 21-33.

Medina Un, Martha y Quiñones Vega, Teresa. "Peregrinando por los santuarios de la península de Yucatán" en *Estudios de Cultura Maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, V. XXVII, 2006, pp. 165-180.

Melgar Bao, Ricardo. "El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Víctor Turner" en *Investigaciones Sociales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Año 5, No. 7, 2001, pp. 7-21.

Mendoza Ontiveros, Martha Marivel. "Performance y drama social: la representación de la Batalla del 5 de mayo en una localidad mexicana" en *Convergencia*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, Vol. 17, No. 54, 2010, pp. 93-110.

Mentore, George. "Entrevista a Edith Turner". Entrevista a Edith Turner en *AIBR*, Madrid, Antropólogos Iberoamericanos en Red, Vol. 4, Núm. 3, 2009, pp. 337-356.

Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Fondo de Cultura Económica: México, 2003.

-. *Fenomenología de la percepción*. Península: Barcelona, 1994.

Millán Vázquez, Ma Genoveva, Morales Fernández, Emilio y Pérez Naranjo, Leonor Ma. "Turismo religioso: estudio del camino de Santiago" en *Gestión Turística*, Universidad Austral de Chile, No. 13, Junio 2010, pp. 9-37.

Moreno González, Alfredo. *Santa María de los Lagos*. Amate: Lagos de Moreno, 1999.

Nájera Espinoza, Mario Alberto. *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*. Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco: Guadalajara, 2006.

Ospina Martínez, María Angélica. "Ágapes urbanos. Una mirada sobre el vínculo entre música electrónica y communitas en la ciudad de Bogotá" en *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Núm. 2, 2004, pp. 189-212.

Palerm Viqueira, Jacinta. "Guía para una primera práctica de campo" en Palerm Viqueira, Jacinta, Malinowski, B., Evans-Pritchard, E. E., Radcliffe-Brown, A. R., Steward, J. y Palerm, A. *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro, 1992, pp. 9-26.

Parkin, David. "Religión" en Barfield, Thomas (Editor). *Diccionario de antropología*. Siglo XXI: México, 2007, pp. 439-443.

Pérez Cruz, Ofelia. "La devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos. Apuntes sobre cuatro celebraciones" en Alonso, Aurelio (Compilador). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO: Buenos Aires, 2008, pp. 319-335.

- Pérez Riobello, Asier. "Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo" en *Eikasia*, Universidad de Oviedo, Año IV, No. 20, septiembre de 2008, pp. 197-220.
- Porcal Gonzalo, Ma Cruz. "Turismo cultural, turismo religioso y peregrinaciones en Navarra. Las javieradas como caso de estudio" en *Cuadernos de Turismo*, Murcia, Universidad de Murcia, Núm. 18, 2006, p. 103-134.
- Radcliffe-Brown, A. R. *El método de la antropología social*. Anagrama: Barcelona, 1975.
- . "Sobre la estructura social" en Bohannan, Paul y Glazer, Marx. *Antropología. Lecturas*. Mc Graw Hill: Madrid, 1993, pp. 315-327.
- . "Sobre el concepto de función en la ciencia social" en Bohannan, Paul y Glazar, Marx. *Antropología. Lecturas*. Mc Graw Hill: Madrid, 1993, pp. 308-315.
- Rabinow, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Júcar: Barcelona, 1992.
- Rasing, Thera. "Africa, Central" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 5-9.
- Reynoso, Carlos. "Presentación" en Geertz, C. *et al.* *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 11-60.
- Rivermar Pérez, María Leticia. "Los fiesteros de Chalma. Peregrinación y Migración internacional", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 83-106.
- Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010.
- Rodríguez-Shadow, María J. y Campos Rodríguez, Lilia. "Súplicas femeninas y Respuestas celestiales", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo

- (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 129-155.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya-Yala: Quito, 2000.
- Royston Pike, E. *Diccionario de religiones*. Fondo de Cultura Económica: México, 1960.
- Ruiz-Doménec, J. E. "El camino de Santiago y el sentido de la peregrinación" en *Cuadernos de Sección, Música*, 8, 1996, pp. 11-20.
- Ruiz Moras, Ezequiel. "Communitas, ritual action and open identities among the Toba Taksek of the Central Chaco" en *Indiana*, Berlín, Instituto IberoAmericano de Berlín, Núm. 22, 2005, pp. 45-53.
- Sánchez Nogales, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Secretariado Trinitario: Salamanca, 2003.
- Santoscoy, Alberto. *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta imagen*. Compañía Editorial Católica: México, 1903.
- Schechner, Richard. *Between theater and anthropology*. University of Pennsylvania: Philadelphia, 1985.
- Sallnow, Michael J. "Communitas reconsidered: the sociology of Andean pilgrimage" en *Man*, London, Royal Anthropological Institute, Núm. 16, 163-182.
- . *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press: Washington-London, 1987.
- Shadow, Robert y Rodríguez Shadow, María. "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas" en Garma Navarro, Carlos y Shadow, Robert

- (Coords.). *Las peregrinaciones religiosas una aproximación*. UAM: México, 1994, pp. 15-38.
- Steil, Carlos Alberto y Marques, Bruno. "El camino de las misiones: reflexiones teórico-metodológicas a partir de una experiencia de peregrinación contemporánea" en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Año 10, Núm. 10, 2008, pp. 17-48.
- Tedlock, Dennis. "Sobre la representación del discurso en el discurso" en Geertz, C. *et al. El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 295-296.
- Tumminia, Diana. "Blood rituals" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, 2004, pp. 53-56.
- Turner, Terence S. "Tropos, marcos de referencia y poderes" en *Revista de Antropología Social*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Año/Vol. 15, 2006, pp. 305-315.
- Turner, Edith. *Communitas: the anthropology of collective joy*. Palgrave Macmillan: New York, 2012.
- . "Rites of communitas" en Salamone, F. A. (Editor). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. Routledge: New York, pp. 97-101.
- Turner, Victor W. *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Cornell University Press: Ithaca, 1974.
- . "Dramas sociales y metáforas rituales" en Geist, Ingrid (Comp.). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2002, pp. 35-70.
- . "Del ritual al teatro" en Geist, Ingrid (Comp.). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2002, pp. 71-88.

- . “Dewey, Dilthey y drama. Un ensayo en torno a la antropología de la experiencia” en Geist, Ingrid (Comp.). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2002, pp. 89-102.
- . *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus: Madrid, 1988.
- . “Frame, flow and reflection: ritual and drama as public liminality” en *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 6/4, December, 1979, pp. 465-499.
- . and Turner, Edith. *Image and pilgrimage in christian culture. Anthtropical perspectives*. Columbia University Press: New York, 1978.
- . “La antropología del performance” en Geist, Ingrid (Comp.). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2002, pp. 103-144.
- . *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI: México, 2007.
- . *Lunda rites and ceremonies*. The Rhodes-Livingstone Museum: Livingstone, Zambia, 1953.
- . *Lunda medicine and the treatment of disease*. The Rhodes-Livingstone Museum, Livingstone, 1964.
- . “Mukanda, circuncisión de muchachos. Las políticas de un ritual no político” en Geist, Ingrid (Comp.). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México, 2002, pp. 13-34.
- . “Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas” en Bohannan, Paul y Glazer, Mark. *Antropología lecturas*. Madrid: McGraw-Hill, 1993, pp. 517-544.
- . *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. Cornell Paperbacks-Cornell University Press: Ithaca, 1969.

Tyler, Stephen. “Acerca de la ‘descripción/desescritura’ como un ‘hablar por’” en Geertz, C. et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 289-294.

Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. Alianza Editorial: Madrid, 2008.

- . "De quelques rites de passage en Savoie" en *Revue de L'histoire des religions*, Paris, Ernest Leroux (Éditeur), 1910, pp. 1-83.

Vargas Montero, Guadalupe. "La organización de la peregrinación general corporada de oriente al santuario del Cristo de Otatitlán, Veracruz" en *Mitológicas*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, Vol. 15, 2000, pp. 75-87.

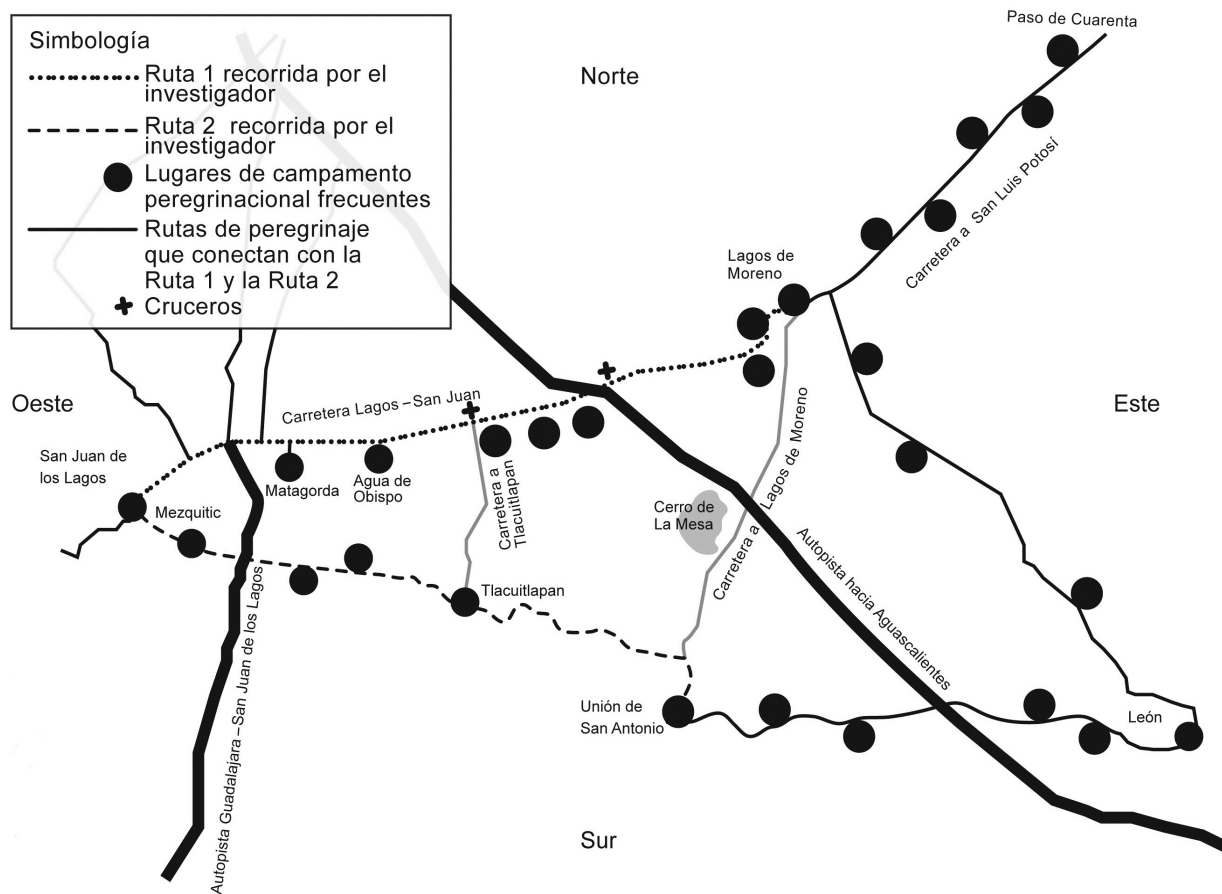
– . "Peregrinación y santuario". (En línea), Consultado el 23 de febrero de 2014.
Disponible en:

<http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/530/2/2003128P99.pdf>

Vázquez Estrada, Alejandro. "Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador", en Rodríguez-Shadow, María J. y Ávila, Ricardo (Compiladores). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. CUCSH-UdeG, Guadalajara, 2010, pp. 157-182.

Villa Díaz, Águeda. "El Rocío y el turismo de peregrinación" en *Cuadernos de Turismo*, Murcia, Universidad de Murcia, No. 18, 2006, pp. 151-174.

Anexo I Mapa de ubicación de lugares y rutas⁴⁵⁷



⁴⁵⁷ Elaboración propia.

Anexo II Cuestionario para entrevistas

1. ¿De dónde viene usted?
2. ¿Desde cuándo ha hecho la peregrinación?
3. ¿Cómo se organiza usted para realizar la peregrinación?
4. ¿En cuánto tiempo realiza la peregrinación?
5. ¿Cómo hace usted la peregrinación?
6. ¿Cómo es su experiencia en el momento en que llega al santuario?
7. ¿Cuál es la experiencia más importante para usted desde que sale de su casa hasta que llega al santuario?
8. ¿Cómo se siente usted cuando llega al santuario?
9. ¿Puede usted usar palabras para describir su experiencia con más detalle cuando ingresa al interior del santuario y se acerca hacia la Virgen de San Juan?
10. ¿Cómo se siente usted en el momento en que está en el interior del santuario y se desplaza hacia la Virgen de San Juan?
11. Lo que usted siente en los momentos en que tiene sus experiencias con la Virgen de San Juan, ¿cuánto tiempo le dura?
12. ¿Usted platica con sus familiares y vecinos sobre sus experiencias?
13. ¿Cuánto dinero y tiempo se invierte para organizar una peregrinación?
14. ¿En qué época o épocas del año hace usted la (s) peregrinación (es)?
15. ¿Cómo es la organización en su familia, amigos y vecinos para realizar la peregrinación?
16. ¿Cómo adquirió el hábito para realizar las peregrinaciones?
17. ¿Cómo transmite la tradición de hacer las peregrinaciones a las nuevas generaciones?
18. ¿Cómo planea el regreso a su lugar de origen luego de la peregrinación?
19. ¿Qué más hace en el santuario o en San Juan?
20. ¿Desea agregar algo a esta entrevista?

Anexo III Peregrino sanjuanero con manda rumbo a San Juan de los Lagos, martes 19 de abril del 2011



Flavio Pinedo Márquez

**Anexo IV Peregrinos llegando al santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos,
miércoles 20 de abril del 2011**



Flavio Pinedo Márquez