

**EL CENTRO ESTÁ AFUERA:
LA JORNADA DEL PEREGRINO***

The Center out There: Pilgrim's Goal

VICTOR TURNER

Universidad de Chicago · Estados Unidos

Traducción de MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER**
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Bajo el título "The Center out There: Pilgrim's Goal", este artículo apareció publicado originalmente en 1973 en *History of Religions*. La presente traducción ha sido posible gracias a la autorización de Edith Turner y a la University of Chicago Press, a través de Greta Bennion.

** mcuellarg@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 15 de marzo del 2009 · aprobado: 15 de mayo del 2009

RESUMEN

En su artículo, Victor Turner presentó una primera aproximación al estudio de las peregrinaciones en el marco de sus intereses teóricos: las unidades procesuales, la antiestructura, la liminalidad y la *communitas*. Con base en sus presupuestos teóricos y gracias a las posibilidades metodológicas que puso en práctica, analizó las distintas relaciones que —según su investigación— se establecerían en los sistemas de peregrinaje tanto en Asia, Europa y África como en las eufóricas peregrinaciones mexicanas que atrajeron especialmente su atención. Tras su estudio, el autor llegó a conclusiones tentativas y sin duda sustanciosas: una de ellas, que la jornada del peregrino siempre busca un lugar afuera de la estructura, el centro de peregrinación, el espacio de la *communitas*.

Palabras clave: *peregrinación, communitas, sistemas de peregrinaje, liminalidad, unidades procesuales, estructura y antiestructura.*

ABSTRACT

In his paper, Victor Turner presented a first approach to the study of pilgrimages within the frame of his theoretical interests: process units, anti-structure, liminality and *communitas*. Based on his theoretical assumptions and thanks to the methodologic possibilities he used, he analyzed the different relations that —according to his research— would be established in the pilgrimage systems, either in Asia, Europe and Africa or in the euphoric Mexican pilgrimages, in which he was especially interested. After his study, the author made tentative and undoubtedly substantial conclusions: one of them, that the pilgrim's journey always seeks for a place outside of the structure, the pilgrimage centre, the *communitas* space.

Key words: *pilgrimage, communitas, pilgrimage systems, liminality, process units, structure and anti-structure.*

Este es un “trabajo en proceso”, ejemplo de la manera como un antropólogo social de mi posición teórica abordaría el estudio de un tipo específico de símbolos rituales, a saber, aquellos asociados con peregrinaciones religiosas. Empecé un estudio comparativo de los procesos de peregrinaje —no solo en cuanto existen en un momento dado sino también en cuanto han cambiado a lo largo del tiempo— y de las relaciones en las que han entrado diferentes procesos de peregrinaje en el transcurso de prolongados y densos periodos de tiempo. En este momento, mi investigación hace especial énfasis en aquellos procesos de peregrinaje que se han consolidado en sistemas de peregrinaje como los que se encuentran en las más importantes religiones históricas: cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduismo, budismo, confucianismo, taoísmo y sintoísmo. Adicionalmente, empecé a recolectar material sobre peregrinaciones en sociedades arcaicas como el Antiguo Egipto, Babilonia, las civilizaciones de Mesoamérica y la Europa precristiana. Finalmente, tendré en cuenta todo indicio de comportamiento peregrino, o similar, que pueda encontrar en las sociedades sin escritura, comúnmente estudiadas por antropólogos.

En trabajos anteriores he descrito mis intereses teóricos incluyendo el estudio de las “unidades procesuales”, la “antiestructura” social y la semántica de los símbolos rituales. Todos estos intereses convergen en procesos de peregrinaje, como veremos incluso en las formulaciones provisionales de este artículo. Puesto que las peregrinaciones son fenómenos “liminales”, y aquí nos ocuparemos de los aspectos espaciales de su liminalidad, también expresan en sus relaciones sociales la calidad de *communitas*. Además, a través de la organización social de las peregrinaciones establecidas por mucho tiempo, la calidad de *communitas* se articula, en alguna medida, con la estructura social circundante. Las peregrinaciones también pueden ser examinadas en términos del enfoque de la “historia de caso extendido”¹. Cuando tenemos documentos o narrativas orales satisfactorias sobre

1 De acuerdo con Turner (1974), la historia de caso extendido (*extended-case history*) es la historia de un solo grupo a lo largo de periodos de tiempo prolongados, construida como una secuencia de unidades procesuales incluyendo los *dramas* y las *iniciativas sociales*. Es decir, se trata de una historia densa, profunda, que hace énfasis en la dinámica de la estructura social (nunca fija sino, a veces, moviéndose muy lentamente), sus ajustes, sus variaciones, en momentos de conflicto y de armonía. [Nota de la traductora].

las experiencias personales y las observaciones de peregrinos y de investigadores desaparegados, podemos concebir el proceso social que involucra a un grupo particular de peregrinos durante sus preparativos para la partida, sus experiencias colectivas en la jornada, su llegada al centro de peregrinaje, su comportamiento e impresiones allí, y su jornada de vuelta, como una secuencia de dramas sociales, iniciativas sociales y otras unidades procesuales. Estas, a su vez, deben ser aisladas por inducción a partir de un número adecuado de casos en los que hay un desarrollo en la naturaleza e intensidad de las relaciones entre los miembros del grupo peregrino y sus subgrupos. Por medio de esta técnica, también podemos plantear problemas acerca de las relaciones sociales y culturales entre el grupo peregrino y la sucesión de ambientes socioculturales que atraviesa.

Los relatos de cientos de peregrinos intrépidos son admirablemente detallados y cuando están relacionados con lo que se conoce sobre las circunstancias sociales, políticas y culturales de su tiempo y de sus jornadas, deberían darnos claves útiles para entender la naturaleza de la interdependencia dinámica entre estructura y *communitas* en diferentes religiones y épocas. Es el caso de Hsuan-tsang (ca. 596-664), quien dejó la China en el año 629 para visitar los famosos centros budistas en India; Canon Pietro Casola de Milano, quien hizo la peregrinación a Jerusalén en el año 1494, y Sir Richard Burton, quien en el año 1853 hizo el *hajj* de Suez hasta la Meca, disfrazado de un derviche vagabundo de origen indobritánico llamado Abdullah. Ciertamente nos dicen mucho sobre la organización de las actividades de los grupos y de la vida social, la economía y la logística de la jornada, los escenarios simbólicos y sociales en diferentes estaciones de paso y las actitudes sagradas y profanas, individuales y colectivas, de los grupos peregrinos.

La mayoría de los relatos que he leído resaltan la oposición entre la vida social como es vivida en sistemas de relaciones sociales localizados, relativamente estables y estructurados (como una aldea, un pueblo, un barrio, una familia, etc.) y el proceso completo del peregrinaje. Por ejemplo, para citar al azar algo de mi creciente montón de datos, Yang (1961: 89), en su libro *Religion in Chinese Society*, comenta el ambiente peregrino en la celebración del cumpleaños del general deificado Ma Yuan (primer siglo a. C.):

Por tres días y tres noches, la tensión emocional y la atmósfera religiosa, junto con la relajación de ciertas restricciones morales, cumplieron la función psicosocial de extraer temporalmente a los participantes de su preocupación por la vida diaria de pequeño grupo, rutinizada y guiada por las convenciones, y situarlos en otro contexto de existencia —las actividades y los sentimientos de la comunidad más grande. En esta nueva orientación los habitantes locales fueron conmovidos por un sentido inequívoco de consciencia comunal.

Son impactantes las anotaciones de Malcolm X (1966: 325) sobre la disolución o la desestructuración de muchos de sus estereotipos luego de su experiencia de lo que llama “amor, humildad y verdadera fraternidad [que] era casi un sentimiento físico donde fuera que mirara”, en la cúspide de su peregrinación a la Meca (pp. 340-341):

Puede que le asombren estas palabras viniendo de mí. Pero en esta peregrinación, lo que he visto y experimentado me ha forzado a *re-organizar* muchos de mis patrones de pensamiento [recuérdese que esta reorganización es una característica bastante regular de la experiencia liminal] y a *botar de lado* [énfasis de Malcolm X] algunas de mis conclusiones previas [...]. Durante los últimos once días aquí en el mundo Musulmán, he comido del mismo plato, tomado del mismo vaso y dormido en la misma cama (o sobre la misma alfombra) —mientras rezaba *al mismo Dios* [énfasis de Malcolm X]— con compañeros musulmanes, cuyos ojos eran del azul más azul, cuyo pelo era el más rubio de los rubios, y cuya piel era la más blanca de las blancas. Y en las *palabras* y en las *acciones* y en las *hazañas* de los musulmanes “blancos”, sentí la misma sinceridad que había sentido entre los musulmanes negros africanos de Nigeria, Sudán y Ghana. Éramos *verdaderamente* [énfasis de Malcolm X] todos lo mismo (hermanos) —porque su creencia en un Dios había extraído lo “blanco” de sus *mentes*, lo “blanco” de su *comportamiento*, y lo “blanco” de su *actitud*. [Aquí, “Blanco” para Malcolm X representa poder, autoridad, jerarquía, “estructura”] Desde esto podía ver, que tal vez si los Americanos blancos pudieran aceptar la Integridad de Dios, entonces, también, ellos podrían aceptar *en realidad* la Integridad del Hombre —y cesar de medir, y obstaculizar, y herir a otros en términos de sus “diferencias” de color.

Esta es una entre muchas citas que podrían hacerse de diversas literaturas que ilustran el carácter de *communitas* del peregrinaje. Pero aquí quisiera distinguir entre tres tipos de *communitas*, distinción que hice inicialmente en *El proceso ritual* (1969), pues es de decisiva importancia en la consideración de la naturaleza del vínculo social en situaciones de peregrinaje. Estos tipos son: 1) *communitas existencial* o *espontánea*, la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas que, cuando ocurre, tiende a hacer que quienes la experimentan piensen en la humanidad como una comunidad homogénea, desestructurada y libre; 2) *communitas normativa*, donde (bajo la influencia del tiempo) la necesidad de movilizar y organizar recursos para mantener vivos y prósperos a los miembros de un grupo, y de ejercer control social entre aquellos miembros en busca de estas y otras metas colectivas, hace que la *communitas existencial* original sea organizada en un sistema social perdurable. (Esto nunca es enteramente lo mismo que un grupo estructurado cuya *raison d'être* original era utilitaria, pues la *communitas normativa* empezó con una experiencia no utilitaria de fraternidad y compañerismo cuya forma trató de preservar el grupo resultante *en y a través* de sus códigos éticos y religiosos y sus estatutos y regulaciones legales y políticas). Y 3) *communitas ideológica*, que es una etiqueta aplicable a una variedad de modelos o anteproyectos utópicos de sociedades consideradas por sus autores ejemplares o proveedoras de las condiciones óptimas para la *communitas existencial*.

A partir de mi inspección preliminar de información sobre peregrinaje, ahora me parece que mientras la situación completa acoge la aparición de la *communitas existencial*, la *communitas normativa* es la que constituye el vínculo social característico entre peregrinos y entre peregrinos y quienes les ofrecen ayuda y hospitalidad en su jornada sagrada. Por ejemplo, el artículo de Dom Bede Jarret (1911) sobre “peregrinaciones” nos enseña que en el curso del tiempo, “viajar individualmente a Jerusalén, Roma, Compostela y otros centros peregrinos se desarrolla en compañías organizadas adecuadamente”, que los “clérigos prepararon toda la ruta de antemano y mapearon las ciudades de llamado”, que “se estacionan tropas para proteger a los peregrinos, y se establecen hospicios a lo largo de la línea de viaje”. El Rey Stephen de Hungría, por ejemplo, estableció la Paz del Rey e “hizo que

el camino fuera seguro para todos, y así permitió por su benevolencia que una multitud incontable de gente tanto noble como común saliera hacia Jerusalén”, como lo dice Gabler, el viejo cronista. “Jornadas piadosas se endurecen gradualmente y se vuelven fijas y definitivas [...] y son tenidas en cuenta por leyes civiles y eclesiásticas”. Finalmente, escribe Jarret: «las peregrinaciones terminan considerándose parte de la “vida normal”» (1911: 86-87).

Reina la *communitas normativa*. Pero el espíritu de la *communitas* aún está latente en la norma y puede ser reanimado de vez en cuando. Permítanme tomar un ejemplo hindú, sobre el que volveré luego. Esta es la gran peregrinación de Maharashtra para visitar el santuario de Vitthoba Bhava en Pandharpur, al sudeste de Poona en el Decán. Deleury (1960: 103) describe así “la psicología de los Varkaris”, miembros de una escuela específica hindú *vaishnava* de espiritualidad devota de la deidad considerada por ellos como un avatar de Vishnu, aunque es a veces considerada como una forma combinada de Vishnu y Shiva (Harihara):

[Aunque se supone que un Varkari va a la peregrinación a Pandharpur cada año, él] no tiene la psicología de quien se atiene a una regla sino de quien satisface una promesa esencial y amada. Es por [eso] que no hay sanción para el Varkari que no llevara a cabo sus peregrinaciones anuales, y no podría ser de otra manera. El problema ni siquiera surge: el Varkari es demasiado entusiasta en sus peregrinaciones para perderse alguna de ellas por su propia voluntad: y es un proverbio entre los Varkaris que si uno de ellos no es visto en la peregrinación debe estar muerto o muriendo.

Esta característica de un compromiso tomado con libertad le da a la peregrinación una calidad sobresaliente de espontaneidad. Es con toda la alegría de su corazón que un Varkari participa. Esta espontaneidad no está obstaculizada por un marco rígido: aunque hay una organización definitiva, está destinada más a canalizar la participación entusiasta de los peregrinos que a imponerles una regla totalitaria. Por ejemplo, no hay una *jerarquía* [énfasis mío] entre los miembros de la procesión. La peregrinación no tiene director; no hay distinción entre curas, oficiantes, clérigos y fieles: todos los peregrinos están en el mismo nivel, y si hay una autoridad no es debido a ninguna administración, sino a la personalidad espiritual de algunos de los peregrinos reconocidos como “gurús” por sus seguidores.

Con todo, como veremos, las distinciones de casta son mantenidas durante la jornada peregrina, aunque en forma modificada. En las peregrinaciones, los simples hechos demográficos y geográficos de un gran número de personas viniendo en tiempos establecidos y en distancias considerables entre la casa del peregrino y el sitio sagrado, por sí mismos obligan cierta cantidad de organización y disciplina. La *communitas* total de anarquía desorientada no se obtiene aquí. Lo que vemos es un sistema social, fundado en un sistema de creencias religiosas, polarizado entre fijeza y desplazamiento, secular y sagrado, estructura social y *communitas normativa*, que puede aspirar a una moralidad abierta en el sentido de Bergson, puede incluso imaginar que posee una, pero se detiene en los vínculos culturales de una visión religiosa específica del mundo. A diario, la vida relativamente sedentaria en aldea, pueblo, ciudad y campos es vivida en un polo; la inusual ruptura del nomadismo, que es la jornada peregrina a través de muchos caminos y colinas, constituye el otro polo. Como veremos, las condiciones óptimas para sistemas de peregrinaje florecientes de este tipo son sociedades basadas principalmente en la agricultura, pero con un grado bastante avanzado de división del trabajo artesanal, con regímenes políticos patrimoniales o feudales, con una división urbana-rural bien marcada pero, como mucho, con un desarrollo limitado de la industria moderna.

Hoy en día, reportes de todo el mundo indican que más personas que nunca están visitando los centros peregrinos. En este caso, sin embargo, el peregrinaje no está integrado en un sistema sociocultural más amplio como lo estaba, por ejemplo, en la Europa y el Asia medievales. Mi intuición, por el momento, es que durante el actual periodo transicional de la historia —cuando muchas formas y modos de pensamiento institucionalizados se han puesto en cuestión— está ocurriendo una reactivación de muchas formas culturales asociadas tradicionalmente con la *communitas normativa*. La energía social está siendo retirada de la estructura, tanto preburocrática como burocrática, y está “catexiando” varias modalidades de *communitas*. Nuevas manifestaciones de la *communitas existencial* también están sucediendo; pero cuando los que las manifiestan desean que persistan en comunidad y buscan símbolos para salvaguardar su persistencia, tienden a tomar tales símbolos de los repertorios de grupos de *communitas* de otras eras y a comunicarlos a la era presente a través de la escritura y otros códigos simbólicos.

De esta manera, hay una influencia cruzada entre formas de *communitas* nuevas y tradicionales que lleva, en algunos casos, a la recuperación de formas tradicionales que han estado debilitadas por mucho tiempo o mantenidas en pulso bajo. Se necesita más trabajo detallado, sin embargo, por medio de estudios profundos sobre centros de peregrinaje que están en auge en este momento. Claramente, factores como el incremento general y rápido de la población del mundo, la mejoría de las comunicaciones, la propagación de medios modernos de transporte, el impacto de los medios masivos de comunicación que incitan al viaje, han aumentado el número de visitantes a los santuarios, muchos de los cuales tal vez deberían ser considerados más como turistas que como peregrinos *per se*. No obstante, mis propias observaciones en México y los datos que presentaré indican que en la era de Acuario, las peregrinaciones, como muchas otras manifestaciones liminales o “clandestinas” (en oposición a “manifiestas”) de lo religioso, sin mencionar lo esotérico y lo oculto, están emergiendo de nuevo como fenómenos sociales significantes y visibles, justo como emergieron en el pasado en periodos de desestructuración y cambio social acelerado (p. e., en el decaimiento del Imperio Romano, y en el decaimiento de la Edad Media).

Pero por el momento déjenme poner de lado estas especulaciones y considerar algunas definiciones publicadas sobre el peregrinaje, pues estas podrán darnos algunas claves a propósito del carácter del fenómeno. Permitámonos, entonces, darle una mirada a la variedad de definiciones seleccionadas de los libros que tengo a mi disposición. Algunas de ellas han sido escritas por creyentes de religiones con peregrinajes; otras por los mismos peregrinos; otras por historiadores, incluyendo historiadores de religión. Juntas puede que arrojen algo de luz sobre las propiedades y funciones de las peregrinaciones como fenómeno sociocultural y sobre las actitudes que han mantenido hacia ellas personas de diferentes religiones o sin religión.

Un “peregrino”, para el diccionario inglés de Oxford, es “alguien que hace una jornada a un lugar sagrado como un acto de devoción religiosa”, mientras un “peregrinaje” es “la jornada de un peregrino”. “Sagrado”, para esta fuente, significa “consagrado o muy estimado a una deidad [...] dedicado o reservado o apropiado a alguna persona o propósito; hecho santo por asociación religiosa, santificado”. Las autoridades que discuten las diferentes religiones históricas son mucho

más específicas que esto. Por ejemplo, la *Enciclopedia judía* (Singer, 1964: 35, vol. 10) define el peregrinaje como “una jornada que es hecha hacia un santuario o lugar sagrado en realización de un voto o por el bien de obtener alguna forma de bendición divina”. Todo hombre israelita debía visitar el Templo tres veces al año (Éxodo 23: 17; Deuteronomio 16: 16). La peregrinación a Jerusalén en uno de los tres festivales de Pascua, Shavuot y Sukkot era llamada *recijah* (‘la aparición’). El Mishnah, un compendio de leyes hecho por Rabbi Judah, el Patriarca (ca. 135-220) dice: “Todos están bajo la obligación de presentarse, excepto los menores, las mujeres, los ciegos, los cojos, los ancianos, y quien esté enfermo física o mentalmente”. Un menor en este caso es definido como quien es demasiado joven para ser llevado por su padre a Jerusalén. Mientras que la presencia de los niños no era obligatoria, esposas e hijos usualmente acompañaban a sus esposos y padres, como en todas las reuniones públicas (Deuteronomio 31: 12).

El elemento de obligatoriedad en la antigua peregrinación israelita es encontrado de nuevo en el islam, donde —de acuerdo con Wensick en *The Encyclopedia of Islam* (1966: 33)— la peregrinación musulmana central, el *haji* (probablemente derivado de una raíz semita antigua: *h-dj*, que significa ‘ir alrededor, ir en un círculo’), “es una jornada obligatoria para cada Musulmán, hombre o mujer, que haya llegado a la edad de la pubertad y sea de mente sana. [Debe llevarse a cabo] al menos una vez en su vida siempre y cuando tenga los medios para hacerlo”. La concepción de hacer una peregrinación para realizar un voto u obtener una bendición también está claramente conceptualizada en el norte de China, y está relacionada con reuniones religiosas masivas para “celebrar el cumpleaños u otro evento ligado a un dios”. Hay dos tipos importantes de actos devocionales en el santuario peregrino conocidos como *hsü yüan* y *huan yüan*. Yang (1961: 87) explica que

[*hsü yüan*] era pedir un deseo frente al dios con el voto de que, si el deseo se cumpliera, uno volvería a ir a adorar y ofrecer sacrificio. *Huan yüan* era adoración y sacrificio al dios como una expresión de gratitud luego de haberse cumplido el deseo, fuera recuperación de una enfermedad, advenimiento de prosperidad o la obtención de un heredero hombre. Uno podría [también] agradecer al dios por el cumplimiento del deseo durante el año pasado, y después pedir un nuevo deseo para el año venidero.

Es necesario decir algunas palabras sobre la cuestión del peregrinaje en tanto obligación y el peregrinaje en tanto acto voluntario que involucra un voto o, como dicen en Iberoamérica, “una promesa”². Aunque la obligación es resaltada en muchas religiones (p. e., ligada a la peregrinación Pandharpur hindú mencionada anteriormente, en la antigua Judea y en el islam moderno), muchas categorías de personas, como las mujeres, los menores y los enfermos bajo la Ley Mosaica, los no Varkaris en Pandharpur, las mujeres que no pueden viajar con sus esposos o familiares dentro de los grados prohibidos en el islam, eran exentos de este deber. Además, en el islam las dispensaciones se podían otorgar en situaciones de enfermedad física o mental, inseguridad inusual en la ruta (guerras o vandalismo) o carencia de los fondos necesarios para proveer a la familia durante la ausencia y cubrir los gastos de la peregrinación. La obligación era moral incluso para quienes cargaban con ella; no había sanciones detrás de ella. No obstante, era importante que incluso donde hubiera obligación esta debía ser asumida voluntariamente; lo obligatorio debía ser considerado deseable. Entonces, el profesor Lewis (1966: 37-38) escribe sobre el *hajj* en el islam medieval:

Cada año, un gran número de musulmanes, de todas partes del mundo islámico, de muchas razas y de estratos sociales diferentes, dejaban sus hogares y viajaban, a menudo a lo largo de vastas distancias, para participar en un acto común de adoración. Estas jornadas, a diferencia de las migraciones colectivas irracionales comunes en épocas antiguas y medievales, son *voluntarias e individuales* [énfasis mío]. Cada una es un acto personal, que sigue a una decisión personal, y resulta en un rango amplio de experiencia personal significativa [...]. [El *hajj* era] el organismo más importante de movilidad voluntaria y personal antes de la era de los grandes descubrimientos europeos... debió haber tenido efectos profundos en todas las comunidades de las que provenían los peregrinos, a través de las que viajaban, y a las que regresaban.

Al principio, las peregrinaciones cristianas tendían a resaltar el aspecto voluntario y a considerar el viaje sagrado a Palestina o a Roma

2 En español en el original. [Nota de la traductora].

como actos de devoción supererogatoria. Pero con la organización del sistema penitenciario de la Iglesia vino un fuerte elemento de obligación. Cuando este estuvo autoritaria y legalmente organizado, las peregrinaciones se establecieron como castigos adecuados infligidos por ciertos crímenes. Como Jarett (1911: 85) escribe: “los apuros de la jornada, el atuendo penitenciario puesto, la mendicidad [el pordioseo] que implicaba, hizo de un peregrinaje una penitencia real y eficiente”.

De manera que cuando se empieza con obligación, la voluntariedad aparece; cuando se comienza con voluntariedad, la obligación tiende a entrar en escena. A mi parecer, esta ambigüedad es una consecuencia de dos partes. En primer lugar, de la liminalidad de la situación de peregrinaje en sí misma, entendida como un intervalo entre dos periodos distintos de participación intensiva en la existencia social estructurada, fuera de la que uno opta por llevar a cabo sus deberes como peregrino. En segundo lugar, de los órdenes patrimoniales y feudales de la sociedad donde los sistemas de peregrinaje parecían tener una función estabilizadora con respecto a las relaciones tanto locales como internacionales dentro de un sistema de valores religiosos compartidos. Pues tales órdenes de la sociedad, aunque relativamente estables en sí mismos, ocupan un limen histórico y lógico entre sociedades basadas en el estatus, como Sir Henry Maine (1861) hubiera dicho, y aquellas basadas en el contrato. En el caso anterior, en la ley temprana de Europa, como en la ley de la sociedad tribal, la mayoría de las transacciones en las que hombres y mujeres estaban involucrados; como explica Gluckman (1965: 48-49):

[...] no son transacciones específicas e individuales que involucren el intercambio de bienes y servicios entre personas relativamente extrañas. En cambio, hombres y mujeres ocupan la tierra y otras propiedades e intercambian bienes y servicios como miembros de una jerarquía de grupos políticos y como parientes y afines. Las personas están vinculadas entre sí en las transacciones debido a relaciones de estatus preexistentes entre ellas. Como Maine dijo en una frase significativa: “[...] la separación de la Ley de Personas de la de las Cosas no tiene significado en la infancia de la ley [...] las reglas pertenecientes a los dos departamentos están inextricablemente mezcladas, y [...] las distinciones de los últimos juristas solo son apropiadas para la última jurisprudencia”.

Solamente podemos describir la Ley de Cosas, i. e., la Ley de Propiedad, en estos tipos de sociedad describiendo también la Ley de Personas, o status; y solamente podemos discutir la ley de estatus hablando de formas de poseer derechos sobre la propiedad.

En nuestra sociedad industrial moderna los derechos de propiedad también son normalmente restringidos, pero las restricciones usualmente surgen a través de acuerdos contractuales que nosotros mismos hacemos (como concesiones de arriendo, hipotecas, promesas de venta, etc.) o a través de restricciones testamentarias sobre cosas que heredamos (y la disposición testamentaria implica de nuevo un acto voluntario) o a través de toda una masa de regulaciones y leyes que definen zonas de propiedad para usuarios especiales, que licencian vehículos para propósitos especiales, etc. Pero en las sociedades tribales y prefeudales este tipo de restricciones y, por supuesto, los derechos correspondientes derivan del estatus y el parentesco y están consecuentemente entrelazadas con mucha más cercanía en la estructura social. Ahora, en el periodo medieval, en tierras tanto islámicas como cristianas, la noción de voluntariedad y contrato estaba estableciéndose con la diversificación de la vida social y económica. En efecto, el juramento feudal de lealtad era un tipo de contrato por medio del cual un hombre prometía —frente a testigos— ser vasallo e inquilino de otro y servirle de muchas maneras a cambio de protección armada y cierta cantidad de seguridad física. Pero tal voluntariedad se volvía rápidamente obligación y el juramento mismo era en parte un reconocimiento de la obligación de fidelidad al amo. Además, el estatus de vasallo y de inquilino luego tendía a ser heredado, convirtiéndose en lo que los antropólogos llamarían un estatus adscrito o adscriptivo. En el peregrinaje vemos claramente exhibida esta tensión y ambigüedad entre estatus y contrato, y un intento para reconciliarlos en la noción de que es meritorio escoger el deber propio. Queda suficiente espacio para que el individuo se distancie brevemente de la restricción y el deber social heredado, pero suficiente espacio solo para que se constituya, por decirlo así, una plataforma pública en la que debe hacer por palabra o acción un reconocimiento formal público de fidelidad a las sobreabarcadoras órdenes religiosas, políticas y económicas. Con todo, hasta aquí vemos los primeros indicios de la tormenta contractual que

llevará eventualmente a un mayor debilitamiento de la estructura de la sociedad. Las peregrinaciones representan, por así decirlo, un símbolo amplificado del dilema de opción versus obligación, en medio de un orden social donde el estatus prevalece.

Pero las peregrinaciones —aunque genéricamente enmarcadas por la obligación e institucionalizadas en un gran sistema de obligación, por así decirlo— representaban dentro de este marco un nivel más alto de libertad, opción, voluntad, carencia de estructura que, por ejemplo, el mundo de la casa solariega, la aldea o el pueblo medieval. Era *Yin* a su *Yang*, cosmopolita a su particularismo local, *communitas* a sus numerosas estructuras. El islam, más que el cristianismo, tendía a resaltar el peregrinaje como una institución central y le daba a la *communitas* casi que el rol de un centro “mandala”, representado geográficamente por la piedra negra en el muro Kaaba en la Meca, convirtiendo a la liminalidad misma en su contrario. Aquí no puedo abstenerme de citar de nuevo a Lewis (1966: 37) en el *hajj* del islam medieval:

Las necesidades del peregrinaje —los comandos de la fe refortaleciendo los requerimientos de gobierno y de comercio— ayudan a mantener una red de comunicaciones adecuada entre las extensas tierras musulmanas; la experiencia del peregrinaje da nacimiento a una rica literatura de viaje que aporta información sobre lugares lejanos, y una conciencia realzada de pertenencia a un todo más grande. Esta conciencia es reforzada por la participación en los rituales y ceremonias comunes de la peregrinación en la Meca y Medina, y por la comunión con compañeros musulmanes de otras tierras y gentes. La movilidad física de grupos importantes de gente implica cierta cantidad de movilidad social y cultural, y una evolución correspondiente de las instituciones.

Y aquí sigue una comparación interesante —desde la perspectiva *communitas/estructura*— con la sociedad estratificada y rígidamente jerárquica y las intensas tradiciones locales en el interior del área de la cristiandad occidental, por un lado, y la situación en el islam medieval, por el otro (Lewis, 1966: 37):

El mundo islámico tiene sus tradiciones locales, a menudo muy vigorosas; pero hay un grado de unidad en la civilización de las ciudades —en valores, estándares y costumbres sociales— que

no tiene paralelo en el oeste medieval. “Los Francos”, dice Rashid al-Din “hablan veinticinco lenguajes, y ninguna gente entiende el lenguaje de ninguna otra”. Era un comentario natural para un musulmán, acostumbrado a la unidad lingüística del mundo musulmán, con dos o tres lenguajes principales que no solo sirven como el medio de comunicación de una clase clerical estrecha, como el latín en la Europa Occidental, sino como los medios efectivos de la comunicación universal, suplantando los lenguajes y dialectos locales en todos, menos los más bajos niveles. El peregrinaje no era el único factor que generaba unidad cultural y movilidad social en el mundo islámico —pero ciertamente era uno importante, tal vez el más importante.

En todo caso, se debe comentar aquí que incluso si las peregrinaciones cristianas no tenían el inmenso alcance del *hajj*, tenían efectos similares en la vinculación, por pasajera que fuera, en un cierto nivel de la vida social, de grandes números de hombres y mujeres que de otra manera nunca hubieran entrado en contacto debido al localismo feudal y a la descentralización rural de la vida económica y política. En efecto, algunos de los centros peregrinos más importantes, como Compostela cerca del extremo noroccidental de España, atraían multitudes enormes de peregrinos de todo país en Europa. Pero si se puede hablar de una “zona de captación”, como una metáfora para el área geográfica desde la que la mayoría de peregrinos son atraídos a un santuario particular, las zonas de captación de los centros peregrinos europeos eran ciertamente mucho más pequeñas que las de la Meca. Europa era el continente de los grandes centros peregrinos regionales y protonacionales. Encontramos que, de acuerdo con Ivor Dowse (1963), durante el periodo medieval había, solo en Europa, al menos setenta y cuatro sitios y santuarios peregrinos muy concurridos, y en Escocia, antes de la Reforma Protestante, treinta y dos (Dowse, 1965). Más aún, encontramos los comienzos de una tendencia a organizar los santuarios peregrinos en una jerarquía con zonas de captación de mayor y menor inclusividad. De esta manera, en Inglaterra, Canterbury y Walsingham eran de principal importancia nacional, aunque Chichester (Saint Richard), Durham (Saint Oswald, Saint Cuthbert y Saint Bede) y Edmunsbury (Saint Edmund, rey y mártir) estaban

cerca en importancia, mientras había muchos santuarios como el de Saint Walstan en Bawburgh en Norfolk, Saint Gilbert of Sempringham en Lincolnshire, Saint William en York y Saint Aidan de Lindisfarne en Northumberland —todavía un centro de peregrinaje importante— que eran principalmente locales o regionales en su alcance.

Como veremos, un patrón similar de zonas de captación peregrinas nacionales, regionales, distritales e interaldeanas existe hoy en día en México. Lo que parece haber ocurrido allí después de la Conquista española, como en la Europa medieval, es que cualquier región poseedora de cierta unidad cultural, lingüística o étnica, a menudo correspondiente también a un área de interdependencia económica, tendía a convertirse de inmediato en una unidad política y una zona de captación peregrina. Pero puesto que el espíritu de la *communitas* presiona siempre hacia la universalidad y la unidad cada vez más grande, sucede con frecuencia que las zonas de captación peregrinas se extienden a través de las fronteras políticas. Al nivel de los reinos, los procesos de peregrinaje parecen haber contribuido al mantenimiento de algún tipo de comunidad internacional en cristiandad, ya que franco, hispano, germano y neerlandoparlantes visitaban el santuario de Santo Tomás-à-Becket en Canterbury, mientras, como Milburn (1965: 9) escribe:

‘Men may leave all gamys / That saylen to Saint Jamys’. Así sonaba la vieja canción declarando que, en la Edad Media, los ingleses estaban preparados para enfrentar las incomodidades extremas de un barco peregrino sobrepoblado con tal de alcanzar el famoso santuario de Santiago de Compostela y allí recibir, tal vez, aquellos beneficios para cuerpo y alma que parecían brotar de un sitio santificado por el Apóstol.

Había de hecho una tendencia clara hacia el tipo de unidad religiosa pretendida por el islam, simbolizada por los grandes centros peregrinos paneuropeos como Compostela. Para dar una idea del tono del sentimiento de una gran peregrinación, incluiré la traducción de una cita de *Les pèlerins du moyen age* de Raymond Oursel (1963: 94). Esta cita, de un autor desconocido (puesto que Oursel no la pone a pie de página sino solo entre comillas), describe la última etapa de una peregrinación al santuario de Santiago de Compostela. Provee, por decirlo así, el modelo ideal del tipo de *communitas* esperado en tales ocasiones.

Y el esplendor prometido³
 irrumpía en el ocaso de este último sendero
 que había casi tomado el perfume de una añoranza.
 Al santuario desplegado como un barco inmenso, a velas tendidas
 [y engalanado,
 se entraba religiosamente.
 La penumbra se avivaba con murmullos
 como si la gran nave, entre el sueño y el despertar
 estuviese dormitando sobre el misterio de un sueño.
 Pilar tras pilar, altar tras altar,
 sin razón y frágilmente
 avanzaban girando entre los dedos su gorro gastado,
 apenados de estar allí tan sucios, tan desnudos, tan entumidos
 [y pobres,
 frente a este gran santo en plena riqueza, de semejante altura
 [y benevolencia.
 Se ralentizaba el paso; el barco adquiriría proporciones infinitas
 [de firmamento.
 Apenas respiraban.
 Caminaban como un rebaño que el ladrido del perro domina,
 empujándose los unos a los otros.
 Dos,
 tres,
 cuatro,
 diez,
 cien,
 mil,
 ¡multitudes inconmensurables!
 Era toda la cristiandad reunida en uno solo
 que subía en una procesión irresistible
 hacia la ladera donde el amor y el deseo de su corazón reposaban.
 La catedral tendía sobre el santuario único

3 Esta traducción privilegia el poema original en francés de autor anónimo citado por Oursel, pero incluye algunos cambios sugeridos por Edith Turner en su traducción del poema al inglés escogida por Victor Turner para la versión original de este artículo. Estos son: una descripción más explícita de la figura del santuario como un barco y la división de la prosa original en frases cortas. [Nota de la traductora].

un manto de terciopelo y de noche,
 como una madre que vela a su hijo.
 Feliz, envolvía a todos sus hijos arrepentidos
 en los pliegues de las maravillas centelleantes;
 ofrecía a su cansancio el asiento y la gracia de la realización;
 y los arrullaba con sus ecos cariñosos.

Un aspecto más del peregrinaje es sugerido por el concepto budista de tales jornadas sagradas. Parece que el uso budista derivó, al principio, de prácticas hindúes. Esto hace interesante que la forma pali de la palabra sánscrita para el peregrinaje (*pravrajya* del pali *pabajja*, literalmente ‘un ir adelante’, ‘retiro del mundo’) deba ser el término técnico para dimisión u *ordenación* al primer grado del monasterio budista. Algunos budistas —al igual que los hombres hindúes sagrados, como los *palmeros* de la Europa medieval— pasaban todas sus vidas visitando centros peregrinos. Pero lo que quiero argumentar es que hay un *rite de passage*, incluso un carácter ritual iniciático en el peregrinaje. Volveré a esto más tarde y consideraré lo que significa.

Yo mismo tiendo a ver el peregrinaje como esa forma de *anti-estructura* (o tal vez *metaestructura*) institucionalizada o *simbólica* que supera los más importantes ritos de iniciación en la pubertad reconocidos como la forma histórica dominante en sociedades tribales. Es la antiestructura ordenada de los sistemas patrimoniales-feudales. Se infunde con voluntariedad aunque de ninguna manera independiente de la obligatoriedad estructural. Su limen es mucho más largo que el de los ritos de iniciación y engendra nuevos tipos de liminalidad secular y *communitas*. Discutiré luego la conexión entre peregrinaciones, ferias o fiestas, y sistemas de mercadeo extensivos, y espero hacer una buena cantidad de trabajo en estas áreas en el futuro cercano. Su influencia se extiende hasta la literatura, no solo en trabajos con referencia directa al peregrinaje —como *Canterbury tales* de Chaucer, *Pilgrim's progress* de Bunyan o *Kim* de Kipling— sino también en los numerosos cuentos de “búsqueda” o “caminatas”, en los que el héroe o la heroína emprende una larga jornada para averiguar quién es realmente por fuera de la estructura. (Recientemente, Lawrence, Conrad y Patrick White proveen ejemplos de este género. Hasta *2001: Odisea en el espacio* tiene algo de este carácter peregrino, con una “piedra negra” al estilo Kaaba en el espacio exterior, cerca de Júpiter, el más grande de los planetas periféricos).

Deseo indicar brevemente, también, que mientras el peregrino se aleja de las relaciones estructurales que mantiene en su hogar, su ruta se sacraliza crecientemente en un nivel, y crecientemente se seculariza en otro. Se encuentra con más santuarios y objetos sagrados a medida que avanza, pero también halla más peligros reales como bandidos y ladrones; tiene que estar atento a la necesidad de sobrevivir y, a menudo, a ganar dinero para el transporte; y se topa con mercados y ferias, en especial al final de su búsqueda, donde el santuario está rodeado del bazar y la feria de diversiones. Pero todas estas cosas —a diferencia de lo que el peregrino ha conocido en su hogar— son más contractuales, más asociativas, más voluntarias, están más repletas de lo novedoso y lo inesperado y más llenas de posibilidades de *communitas*; aquí se ve tanto el compañerismo y la camaradería seculares como la comunión sagrada. Y el mundo se vuelve un lugar más grande. Él completa la paradoja de la Edad Media, que era a la vez más cosmopolita y más localizada que las sociedades tribales o capitalistas.

En este punto, antes de mirar con detalle a Europa, Asia y México, iré más hacia el sur y examinaré algunos rasgos de la topografía ritual de ciertas sociedades africanas tradicionales. La topografía —en este caso, la representación de ciertos rasgos rituales de los paisajes culturales en mapas— será bastante prominente en este artículo. De muchas maneras sigo siendo durkheimiano en mi metodología. Una de ellas es que empiezo un estudio considerando hechos sociales o representaciones colectivas, como las ideas, los valores y las expresiones materiales asociadas a las peregrinaciones, como si fueran, en un sentido, “cosas”. Así como un físico observa el mundo como una realidad desconocida pero finalmente concebible, el sociólogo o el antropólogo social debe aproximarse al fenómeno de la sociedad y de la cultura con un espíritu similar: debe suspender sus propios sentimientos y juicios sobre los hechos sociales al comienzo de una investigación, y depender de sus observaciones; en algunos casos, debe experimentar con dichas observaciones antes de poder decir algo sobre ellas. Como Durkheim ha dicho frecuentemente, una cosa es lo que sea que se imponga al observador. Tratar los fenómenos como cosas es tratarlos como datos que son independientes del sujeto que conoce. Para conocer una cosa social, el observador —al menos al principio— no puede caer de vuelta en la introspección; no puede conocer su naturaleza y origen buscándolos dentro de sí mismo. En su primer acercamiento debe

salirse de sí mismo y conocer esa cosa a través de la observación objetiva. Pero después de recoger y analizar los hechos demográficos, ecológicos y topográficos, yo iría más allá del punto de vista de Durkheim, haciendo énfasis —como Znaniecki— no solo en las reglas, los preceptos, los códigos, las creencias, etc., en abstracto, sino también en los documentos personales que dan la perspectiva de los actores, o en sus propias explicaciones e interpretaciones del fenómeno. Estos constituirían una serie adicional de hechos sociales. También lo harían los sentimientos y pensamientos de uno mismo como observador y participante.

Los antropólogos a veces han notado que en ciertas sociedades una topografía ritual, una distribución en el espacio de sitios sagrados permanentes, coexiste y está, por decirlo así, polarizada con una política. Así, entre los Shilluk de la República Sudanesa, el profesor Evans-Pritchard (1948: 23-24) ha mostrado cómo un sistema de localidades rituales es visible y relevante en ritos de paso nacionales importantes como las ceremonias funerarias y de instalación de reyes. Estos sitios rituales y divisiones territoriales no coinciden precisamente con centros y divisiones políticas de gran importancia como la capital nacional, las provincias, las capitales provinciales y las aldeas guiadas por aristócratas. Meyer Fortes (1945: 109) ha ido más allá, dándonos esos diagramas sobrepuestos transparentes tan familiares para generaciones de estudiantes de antropología, en su libro *The dynamics of clanship among the Tallensi*, mostrando cómo los clanes o los linajes máximos Tale están vinculados por diferentes conjuntos de lazos en situaciones predominantemente políticas y predominantemente rituales. Muestra, también, cómo los santuarios de la tierra están situados por fuera de los asentamientos, mientras que los santuarios ancestrales de linaje están localizados en su interior. Además, en el campo ritual mismo ciertos santuarios se han convertido en centros peregrinos para no-Tale que vienen, en muchos casos, de lugares tan lejanos como la costa del Golfo de Guinea, una jornada de varios cientos de millas.

Kingsley Garbett (1963) ha sugerido (siguiendo a Gelfand y a Abrams) que, subrayando las divisiones entre jefaturas Shona relativamente autónomas en Rhodesia, todavía existe un juego de conexiones entre médiums que se consideran voceros⁴ de antiguos jefes de la dinastía

4 La palabra usada por el autor en la versión original de este artículo es *mouthpieces*.

real Monomatapa. Así, este sistema de enlaces rituales —reactivado parcialmente para organizar una resistencia unificada a los británicos en la Rebelión Shona— era el sucesor atenuado y simbólico de un sistema político alguna vez enteramente operacional, como Terence Ranger, Daneels y otros escolares suponen; no obstante, continúa operando, al igual que los cultos Tale de la tierra y el Boyar externo, como un símbolo de “intereses comunes y valores comunes” (Fortes, 1945: 81). Estos santuarios de la tierra, además, estaban identificados de manera cercana con la gente indígena de la región, los Talis, más que con los Namoos entrantes.

No me propongo hacer múltiples citas aquí, pero sí quisiera mostrar la distinción adicional hecha en muchas sociedades africanas occidentales y centrales, donde se distinguen los cultos ancestrales de los cultos de la tierra, y los rituales políticos organizados por líderes políticos de invasores conquistadores de los rituales de fertilidad mantenidos bajo el control de sacerdotes indígenas. Cada uno de estos tipos de cultos tiende a enfocarse en tipos diferentes de santuarios situados en localidades distintas. Lo que resulta de esto son campos de relaciones rituales sobrepuestos e interpenetrantes que pueden estar o no jerárquicamente estructurados. Para simplificar brutalmente una situación compleja, puede decirse que los cultos ancestrales y políticos y sus encarnaciones locales tienden a representar divisiones de poder y distinciones clasificatorias cruciales en su interior y entre grupos políticamente discretos, mientras que los cultos de la tierra y de fertilidad representan vínculos rituales entre esos grupos e, incluso —como en el caso de los Tallensi—, la tendencia a vincularse aún más ampliamente. El primer tipo acentúa la exclusividad; el segundo, la inclusividad. El primero enfatiza intereses egoístas y seccionales, y el conflicto sobre estos; el segundo, enfatiza el desinterés y los valores compartidos. En estudios de cultos africanos del primer tipo, encontramos frecuentemente referencia a tópicos como segmentación de linaje, historia local, conflicto fáctico y brujería. En cultos del segundo tipo se acentúan ideales y valores comunes, y donde ha habido desgracia, se acentúa la culpa y la responsabilidad de todos

Esto sugiere que se trata no solo de la virtud verbal, sino de una atribución física; los médiums, en este sentido, serían también portadores de pedazos de la boca de los antepasados. [Nota de la traductora].

más que la culpabilidad de individuos y hechos. En casos de homicidio, por ejemplo, en muchas partes de África Occidental toda la tierra puede ser purificada por un sacerdote de la tierra.

Los rituales del segundo tipo —aquellos que acentúan el bien y la inclusividad generales— se vuelven más prominentes en las religiones llamadas históricas, altas o universales como: el cristianismo, el judaísmo, el budismo, el islam, el confucianismo y el hinduismo, aunque, por supuesto, no reemplazan, en ningún sentido, al primer tipo: las congregaciones religiosas vinculadas localmente. Además, la responsabilidad individual ahora se ha extendido del campo de las relaciones de parentesco y vecindad inmediatas de los sistemas normativos localizados hasta el campo del humano genérico “hermano” y el “vecino”, que puede ser cualquiera en el mundo entero pero a quien uno debería “amar”. El “otro” se convierte en “hermano”; la hermandad específica se extiende hasta todos aquellos que comparten un sistema de creencias. Pero, a pesar de este cambio, la distinción polar entre campos culturales de exclusividad e inclusividad permanece. El primer campo es expresado topográfica y geográficamente a través del enfoque de la actividad religiosa en santuarios situados en iglesias, sinagogas, templos, mezquitas y casas de encuentro que son partes de campos sociales vinculados y pueden constituir unidades en estructuras político-rituales jerárquicas o segmentarias. ¿Dónde, entonces, debemos buscar la topografía del campo inclusivo, desinteresado y altruista en las complejas sociedades de gran escala y las religiones históricas? La respuesta corta —como hemos visto— es: en su sistema de centros peregrinos.

La pregunta surgió para mí por primera vez en dos visitas recientes a México, por la observación de un gran número de peregrinos viniendo de todas partes de México en días festivos importantes (y a algunos santuarios todos los días) a centros como la Villa de Guadalupe, cerca de Ciudad de México, Chalma, a unas setenta millas de esta ciudad, Acámbaro en Guanajuato y a Naucálpán, cerca de Ciudad de México donde se sitúa el santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Encontré que, durante la fiesta principal, la gente venía en decenas de miles a estos y otros centros que visité; venían a través de muchos medios de transporte: a pie, a caballo, en burro, en carro, en tren, en avión y, actualmente, en bus y autostop. Venían como individuos, en grupos familiares y en grupos organizados de trabajadores industriales, empleados de banco,

empleados de oficina de las diferentes ramas del gobierno, escuelas, parroquias y organizaciones de negocios. A la basílica de la Patrona de México (y ahora también de las Américas), Nuestra Señora de Guadalupe, vinieron peregrinos no solo de México y de todos los países latinoamericanos, sino también de los Estados Unidos y Canadá, y hasta de Europa, India, Filipinas y otras partes del Asia cristiana. Claramente, estas multitudes venían no solo por solemnidad sino también por festividad e intercambio. En todos los centros de peregrinación que visité había bailes de tropas de intérpretes tradicionales con plumas brillantes. A menudo, había rodeos, corridas de toros y ferias con ruedas de la fortuna y rotondas; y siempre había innumerables puestos y carpas donde casi todo podía obtenerse, desde imágenes y objetos religiosos hasta confitería, comida, ropa y utensilios domésticos. La comunión, el mercadeo, la feria, todo iba junto en un lugar apartado.

Para un antropólogo *nada social es ajeno*, y aquí había evidentemente un fenómeno social de gran interés e importancia. Me remití con entusiasmo a la literatura antropológica sobre peregrinaciones no solo en Centro y Latinoamérica, sino también en otras partes del mundo; pero sólo pude encontrar relativamente pocos espiguesos para mi comodidad y sustento intelectual. Sucedió casi lo mismo cuando me remití a fuentes contemporáneas eclesiásticas y religiosas. Aquí había un gran proceso popular existente, demográficamente comparable con la migración laboral, que involucraba a millones de personas alrededor del mundo en muchos días y hasta meses de viaje, rico en simbolismo e indudablemente complejo en organización, y sin embargo ampliamente ignorado por las a menudo competitivas ortodoxias de la ciencia social y la religión. ¿Por qué existía esta negligencia? En el caso de los antropólogos, pudo deberse a una combinación de causas: la concentración, hasta hace muy poco, en la provocación y el análisis de estructuras y patrones altamente localizados, fijos y centrados más que en los patrones y los procesos a escala nacional o incluso internacional; también, por el énfasis casi obsesivo en el parentesco, las leyes, la política y la economía, mas no en la religión, el ritual, la metáfora y el mito; y por estar concentrados en lo pragmático más que en lo simbólico. Así mismo, los líderes religiosos han sido silenciados por sus sentimientos ambivalentes hacia los peregrinajes. Por un lado, parecen considerarlos como meritorios y piadosos de alguna manera, pero, por el otro, como sospechosos,

contaminados por supersticiones primitivas y campesinas y portadores de las marcas de un paganismo antiguo. Aunque operacionalmente, en una amplia escala, las peregrinaciones de alguna manera han traído rasgos de lo que Robert Redfield hubiera llamado la “Pequeña Tradición” a lo que debería haber sido teológica, litúrgica y, en efecto, económicamente controlado por los principales representantes de la “Gran Tradición”.

Parece que el asunto no fue siempre así, pues encontramos que en la Edad Media, especialmente en los siglos donde la arquitectura gótica prosperó, “la época de las iglesias y catedrales de peregrinaje impresionantes fue, económicamente hablando, la época de las grandes ferias”, y que “la iglesia misma tenía todo el interés de proteger tan valiosas fuentes de renta que los mercados y ferias guardaban bajo su patrocinio” (Simson, 1967: 164-165). En México sigue ocurriendo que curas y religiosos de una parroquia específica asociada a un santuario peregrino acogen la devoción pagada a su santo, pero desde la *Reforma*, a mediados del siglo XIX, no han tenido autoridad para proteger los mercados y las ferias: la burocracia administrativa local los tiene firmemente bajo su propio control. La Iglesia católica en la Edad Media tenía, en cualquier caso, mayor tolerancia a la tradición popular que la que tiene hoy en día cuando está buscando “modernizar” su imagen y pensamiento. Fue Calvino, más que Erasmo, quien probablemente hizo más para fomentar la desaprobación moderna de las peregrinaciones, pues él pensaba que estas “no ayudaban a la salvación de ningún hombre”, y aunque el Concilio de Trento, más bien débilmente, afirmó que “los lugares dedicados a las memorias de los santos no son visitados en vano”, la versión calvinista de la ética protestante parece haber ganado la discusión en Europa del Norte y Norteamérica. Los peregrinajes, para Calvino y los puritanos, eran meras “caminatas”⁵, pérdida de tiempo y energía que deberían mejor ser puestos al servicio de demostrar que uno ha sido “salvado” personalmente, en el lugar donde Dios lo ha llamado a uno, por un estilo de vida prudente, diligente y “puro”.

5 Turner escribe, en la versión original de este artículo, “mere peregrinations” para contrastar el sentido secular de *peregrination* con la religiosidad implícita en *pilgrimage* a lo largo de todo el texto. Sin embargo, en español no hay diferencia entre peregrinación y peregrinaje. Caminata, en cambio, no tiene sentido religioso ni en español ni en inglés, pero sí implica andar a pie, característica principal de *peregrination*, de manera que parece traducir la intención del autor. [Nota de la traductora].

O como Nanak; el primer gurú Sikh que lo pone en el contexto indio, cuando un musulmán le pregunta por qué no se volteó en la dirección de la Meca para orar: “No hay lugar donde Dios no esté”.

Cuando empecé a investigar los peregrinajes más de cerca, pude ver que bien podrían constituir objetivamente una red conectada de procesos, cada uno involucrando una jornada hacia y desde un sitio particular. Tales sitios eran lugares donde, de acuerdo con los creyentes, alguna manifestación de poder divino o sobrenatural había ocurrido, lo que Eliade llamaría una “hierofanía”. En México se sostenía que las *hierofanías* más típicas eran milagros causados por imágenes o pinturas de Cristo, la Virgen María y ciertos santos. Debería decirse que México difiere de Europa en que allá los objetos sagrados más importantes de devociones peregrinas son las imágenes más que las reliquias de santos. Esto pudo deberse al monopolio virtual mantenido por los grandes centros religiosos (y notablemente los centros peregrinos) de Europa sobre las reliquias de los santos principales, así como a las dificultades implicadas en el transporte de reliquias sagradas a través del Atlántico. Pero probablemente aquí hay una influencia precolombina, en vista de la tendencia de los mayas, los aztecas y los tarascanos a hacer vívidas y putativamente eficaces efigies y pinturas de sus deidades.

Sin embargo, el celebrado caso de la Virgen Morena de Guadalupe es menos indirecto que estatuarios y pinturas sabidas hechas por el hombre. Se cree que, diez años después de la conquista de México por Cortés, la Virgen María en su advocación como Inmaculada Concepción se le apareció en persona a un comunero azteca, Juan Diego, e imprimió su imagen, la de una niña *mestiza*, en la capa áspera o *tilma* de fibras de maguey que llevaba puesta. Esta pintura milagrosa es aún el foco central de veneración para todos los mexicanos católicos, y se estima que un promedio de 15.000 peregrinos y turistas van *cada día* a contemplarla en su marco de vidrio sobre el altar de la basílica en Tepeyac. A excepción de la estatua original de Nuestra Señora de Ocotlán, la mayoría de las demás imágenes de la Virgen se consideran artefactos humanos, aunque se sostiene que muchas producen efectos milagrosos. La Virgen de Guadalupe y Nuestra Señora de Ocotlán están vinculadas al periodo inmediatamente siguiente a la conquista de Cortés y a las dos naciones más involucradas con los conquistadores de Hernán Cortés: Guadalupe para los aztecas y Ocotlán para los tlaxcaltecas, rivales de los aztecas y aliados de Cortés.

Lo que México comparte con la Europa medieval es, sin embargo, su red de rutas y senderos peregrinos; muchos convergen desde direcciones diferentes en un solo centro de peregrinaje, mientras otros se entrecruzan cuando los peregrinos viajan a sitios sagrados distintos. El libro de Walter Starkie (1965) sobre los senderos de peregrinación hacia el santuario de Santiago de Compostela y *Canterbury Pilgrims and their ways*, de Francis Watts (1917), documentan abundantemente este punto. Además, en México, así como en muchas partes de la Europa católica, se encuentra que pueblos y municipios contienen varias hermandades que incluyen en sus actividades anuales una peregrinación al lugar donde su santo patrón es más altamente venerado⁶. Es interesante notar aquí que cuando un municipio contiene o está cerca de un centro de peregrinaje importante, sus habitantes, aunque puede que participen en actividades festivas y de mercadeo asociadas a los días festivos del santo del peregrinaje, tienden a ir en su propia capacidad de peregrinos a santuarios distantes más que cercanos. Pero estas mismas personas participan diariamente en el sistema local de *mayordomía* (o administración de asuntos locales religiosos). Encontré que, por ejemplo, este era el caso, mencionado después, en Amecameca.

Esto nos trae a un punto muy importante: hablando en términos generales, los santuarios peregrinos en México central (aunque no en Yucatán) tienden a estar localizados no en los centros de los pueblos

6 En la reedición de este artículo como un capítulo del libro *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (1974) bajo el nombre de "Pilgrimages as Social Processes", Turner se refiere al estudio que Nutini (1968) hace en el municipio de San Bernardino Contla en Tlaxcala, ilustrando con más detalle la red de relaciones sociales que resulta de los peregrinajes en México y a la vez los organiza, situación que prevalece en muchos lugares de México y en el interior de la que, por cierto, ocurre la *communitas normativa*. Consiste en la conexión por vínculos de devoción común entre personas de distintos municipios pertenecientes a hermandades afiliadas a un mismo santo patrón, cuyos encuentros suceden en sus principales días festivos, periódicamente, días en los que también convergen otros grupos peregrinos, peregrinos individuales e individuos que ofrecen servicios a todos ellos. En este contexto, circulan muchas noticias regionales y nacionales, y se establecen relaciones comerciales, compadrazgos, canjes de posada y parejas que facilitan el intercambio y la política local. Del estudio de Nutini, Turner también resalta la dicotomía perceptible entre estructuras religiosas apegadas a sistemas socioculturales localizados y aquellas preocupadas por el mantenimiento de valores que comparte la comunidad cultural más ampliamente aceptada, ya que en Contla se deja ver el contraste entre la estructura religiosa concentrada en santuarios y capillas *locales* y la *afiliación* religiosa voluntaria concentrada en santuarios distantes. [Nota de la traductora].

y las ciudades, sino en sus periferias o perímetros o incluso un poco más allá de estos. Así, la colina de Tepeyac, donde está localizado el complejo de santuarios de la Virgen de Guadalupe, está en el borde extremo norte de la Ciudad de México; la basílica de Nuestra Señora de Zapópan, el gran centro de peregrinaje de la ciudad de Guadalajara, que tiene los estados de Michoacán, Nayarit y Jalisco como su principal zona de captación peregrina, está situada en los límites noroccidentales de la ciudad; la basílica de Nuestra Señora de Ocotlán se encuentra en una pequeña colina por fuera de la frontera sudoriental de la ciudad de Tlaxcala; mientras la imagen extremadamente sagrada de Nuestra Señora de los Remedios es mantenida en la iglesia de San Bartolo en Naucálpán, unas nueve millas al noroccidente de la antigua capital española colonial de México, pero ahora casi envuelta por la suburbial extendida. De los sitios peregrinos dedicados a una u otra imagen o advocación de Cristo, el de Sacromonte está en una colina a las afueras del pueblo de Amecameca en el estado de México, mientras la importante basílica de San Miguel de Chalma, que aloja un crucifijo milagroso, está localizada a una distancia de alrededor de setenta millas de Ciudad de México, de donde muchos de los peregrinos provienen. De nuevo, en contraste con Europa donde muchos centros peregrinos tradicionales son catedrales de la gran ciudad (como Canterbury, Durham, Chartres, Toledo, Ancona y Aachen), pocas catedrales mexicanas atraen peregrinos de lejos. Por supuesto, los centros peregrinos católicos contemporáneos de Europa más populares están también en lugares periféricos. Basta con mencionar los santuarios de la Virgen en Lourdes, Fátima, Czestochowa, la Salette y Oostacker (en Gante, Bélgica, una filial e imitación de Lourdes).

Esta condición periférica de los santuarios más sagrados no está de ninguna manera limitada a los sistemas de peregrinaje cristianos. Por ejemplo, Deleury (1960: 78) escribe sobre el peregrinaje a Pandharpur: “Pandharpur está situado en la *frontera* [énfasis mío] de la región cubierta por los ‘palkhis’ [...]. No solo Pandharpur no está en el centro de los países Marathi-parlantes, sino es bastante posible que

7 Un *palkhi* es literalmente un palanquín que carga una representación de las huellas de un dios o santo, *padukas* (no una imagen de idolatría sino una representación de *samadhi*, “la Experiencia”), y aquí representa a un grupo de peregrinos que siguen al mismo gurú o maestro espiritual, vivo o muerto.

en tiempos pasados estuviera situado en las fronteras de países Kan-nada-parlantes”. De nuevo, el Monte Kailās y el Lago Mānas, dos de los sitios más sagrados de peregrinaje para los hindús, están localizados en el lado extremo de los Himalayas en el Tíbet occidental. Hoy en día, por supuesto, desde la ocupación del Tíbet por China, a los indios se les ha negado el acceso a estos santuarios naturales ya considerados sagrados en el *Mahābhārata*. Incluso con buen clima es difícil acceder a ellos. Por marginales que sean, sin embargo, están en la fuente de los cinco grandes ríos de India, incluyendo el Ganges, Indus y Brahmaputra (véase Hansa, 1934). Una excepción aparente a la condición periférica de los centros peregrinos es la Meca, donde la piedra meteórica negra cerca al Kaaba es considerada por todos los musulmanes “el ombligo del mundo”. El *hajj*, o peregrinación a la Meca, Arafāt y Mina, es el quinto de los cinco “pilares” del islam. Todavía es observado anualmente y continúa ejerciendo una influencia profunda en el mundo musulmán entero. A pesar de su centralidad para el campo religioso, sin embargo, la Meca es ciertamente periférica para cada uno y todos los muchos sistemas sociales y políticos en los cuales los musulmanes se han organizado secularmente. Es casi como si el islam por un tipo de paradoja hubiera hecho la condición periférica sagrada en sí central para la existencia auténtica del hombre, al menos en términos del modelo ideal que le presenta al mundo. De acuerdo con la prensa Meccana, entre 1957 y 1962 hubo un total anual de 140.000 a 180.000 peregrinos que acudieron para el periodo limitado del *hajj* propiamente, y sin contar a quienes iban de la península arábiga. Estos llegaron por transporte de aire, mar o tierra desde áreas tan ampliamente dispersas como Egipto, Irán, Pakistán, India, Indonesia, Siria, Sudán, Nigeria, Iraq y hasta de la Unión Soviética, como Malcolm X (1966) atestigua en su *Autobiografía*.

La condición periférica de los santuarios peregrinos y la estructura temporal del proceso de peregrinación pueden estar interesantemente relacionadas con el concepto de *rito de paso* de Van Gennep, con sus etapas de separación, margen o limen, y reintegración, pues el peregrino inicia su camino en un Lugar Familiar, avanza hacia un lugar lejano y retorna, idealmente cambiado, a un Lugar Familiar. La etapa liminal, cuando el sujeto está en separación espacial de lo familiar y lo habitual, constituye un campo cultural que es extremadamente rico

en significado cosmológico, expresado en gran medida por símbolos no verbales. La liminalidad representa una negación de muchos de los rasgos de las estructuras sociales preliminales y una afirmación de otro orden de cosas, y acentúa las relaciones genéricas más que las meramente particulares.

Ahora bien, los peregrinajes parecen tener atributos tanto de los tipos de rituales de amplias comunidades y santuarios de la tierra que hemos ojeado en África, como de la etapa liminal de los *rites de passage*. En las culturas preindustriales, políticamente centralizadas y altamente agrícolas, las redes formadas por rutas de peregrinaje cruzadas —salpicadas de santuarios subsidiarios y estaciones de vía y alineadas con mercados y posadas— representan las homólogas de las que rearticulan los santuarios de la tierra y los santuarios de espíritus y deidades no ancestrales encontrados en muchas sociedades sin Estado en el África subsahariana con una tecnología agrícola simple. Aquí, la condición periférica de los centros peregrinos las distingue de la centralidad del Estado y las capitales provinciales y de otras unidades político-económicas. Más adelante las distingue de centros de estructura eclesiástica como las sedes o centros diocesanos de arzobispos y obispos. Esta condición periférica puede ser considerada como un aspecto espacial de la liminalidad encontrada en rituales de paso. Un limen es, por supuesto, literalmente un “umbral”. Un centro de peregrinaje, desde el punto de vista del actor creyente, también representa un “umbral”, un lugar y momento “dentro y fuera del tiempo”, y tal actor —como lo atestigua la evidencia de muchos peregrinos de muchas religiones— espera tener allí experiencia directa del orden sagrado, invisible o sobrenatural, en el aspecto material de la curación milagrosa o en el aspecto inmaterial de transformación interna del espíritu o de la persona. Como en la liminalidad de los ritos de iniciación, tal actor-peregrino es confrontado por secuencias de objetos sagrados y participa en actividades simbólicas que él cree eficaces para la transformación de su interior y, a veces, con optimismo, de su condición exterior del pecado a la gracia, o de la enfermedad a la salud. Espera milagros y transformaciones, del alma o del cuerpo. Como hemos visto, en el movimiento del peregrino hacia “lo sagrado de los sagrados”, el santuario central, la ruta es crecientemente sacralizada en la medida en que progresa: al principio lo que es importante es su humor subjetivo de penitencia mientras las muchas

largas millas que cubre son principalmente millas seculares y cotidianas; luego, la ruta empieza a ser envuelta por símbolos sagrados; ya en las etapas finales, la ruta misma se vuelve una jornada sagrada, a veces mítica, hasta que casi cada monumento y, finalmente, cada paso es un símbolo condensado y multivocal capaz de despertar afecto y deseo abundantes. El sentido de lo sagrado en el peregrino ya no es privado; es una cuestión de representaciones colectivas objetivadas que se convierten virtualmente en todo su ambiente y le dan motivos poderosos para creer. No solo eso; la jornada del peregrino también se convierte en un paradigma para otros tipos de comportamiento: ético, político, etc.

A medida que las sociedades se diversifican económica y socialmente, y a medida que los vínculos particularistas y múltiples de localidad y parentesco ceden paso a un amplio rango de relaciones de interés individual entre miembros de grupos funcionales sobre áreas geográficas cada vez más amplias, la opción individual y el voluntarismo prosperan a expensas de las obligaciones corporativas predeterminadas. Ahora, incluso las obligaciones son escogidas, resultan de entrar en relaciones contractuales. Lo individual reemplaza al grupo como la unidad étnica crucial. El “error particular [ya no es] expiado” —como Kirsch y Peacock (1970: 186) han escrito recientemente— por un “sacrificio particular”, sino que “el hombre adora rogando perdón por el profundo pecado en su ser total”. Y, como Max Weber ha señalado, lo individual —forzado a salir de lo previamente corporativo, en especial de las matrices basadas en el parentesco— se obsesiona con el problema de la salvación personal. La necesidad de escoger entre líneas de acción alternativas en un campo social cada vez más complejo, más el creciente peso, a medida que madura, de responsabilidad por sus propias decisiones y sus resultados, prueban ser demasiado para que el individuo perdure por sí mismo, al tiempo que busca alguna fuente trascendental de apoyo y de legitimidad que lo libere de las ansiedades por su seguridad inmediata y destino final en tanto entidad cohibida⁸. Pero la salvación tiene un aspecto social al igual que uno personal en todas las religiones históricas, como Durkheim entendió en su estudio *El suicidio*. Este autor demostró que los índices más altos de suicidio

8 Véase el argumento central del doctor Field (1960) en su estudio etnopsiquiátrico de peregrinos paganos en la Ghana rural moderna, *Search for Security*.

prevalían en grupos religiosos (como las sectas protestantes) que acentuaban la responsabilidad personal sin apoyo corporativo para la salvación de uno mismo. Para entender la naturaleza de este aspecto social y su relación con el voluntarismo del peregrinaje es necesario darle otra mirada a la noción de liminalidad.

Mis propias observaciones del comportamiento de novatos durante la fase liminal de los ritos de circuncisión Ndembu en Zambia (África Central) sugirieron que estos muchachos, “nivelados” y “desnudos”, como lo diría Erving Goffman, de estatus, rango y posición antecedentes, desarrollaron entre ellos una hermandad, una camaradería basada en la escogencia individual de amigos más que en el parentesco y la vecindad, un tanto al estilo de reclutas militares modernos en la misma barraca en un campo de entrenamiento. Como estos reclutas, ellos también estaban bajo el control estricto de mayores generalizados, en contraste con su situación secular donde la subordinación estaba parcelada en varias relaciones particulares de parentesco. Ya no eran nietos, hijos, sobrinos, sino simplemente novatos anónimos que confrontaban la categoría general de personas mayores ya iniciadas. La estructura social, en breve, como dije anteriormente, era simplificada y homogeneizada. Cuando el control se relajaba, los novatos se consideraban como iguales, cada uno más como una persona integral que como una *persona* social segmentada en una serie y un juego de roles y estatus estructurales. La amistad hecha en estas circunstancias de aislamiento liminal a veces duraba toda la vida, aunque no había un sistema formal de grados de edad o edades establecidas entre los Ndembu. Como lo he hecho en otro lugar, llamo *communitas* a esta modalidad de relaciones sociales, tomando prestado el término —aunque no su significado— de Paul Goodman y distinguiéndolo de *comunidad*, que se refiere a un área geográfica de común vivir⁹.

9 El término *Gemeinschaft*, similar al de *comunidad* usado por Tönnies, combina dos grandes modalidades sociales que yo distingo: *estructura* y *communitas*. Por *estructura* o *estructura social* no quiero decir lo que Lévi-Strauss o sus seguidores dicen en estos términos (i. e., una estructura de “categorías inconscientes” localizada en un nivel más profundo que el empírico), sino más bien lo que Robert Merton ha calificado como “las organizaciones en patrones de juegos de rol, juegos de estatus y secuencias de estatus” conscientemente reconocidas y regularmente operativas en un sociedad dada y vinculada estrechamente con normas y sanciones legales políticas. *Gemeinschaft*, en la medida en que se refiere a los vínculos entre miembros

En los ritos de paso, novatos o iniciandos pasan de una posición o condición de estructura a otra. Pero en el paso de estructura a estructura, pueden —y usualmente lo hacen— experimentar *communitas*, si los ritos son de carácter colectivo. La liminalidad (el escenario óptimo de las relaciones de *communitas*) y la *communitas* (la relación generada espontáneamente entre seres humanos pertenecientes a un todo y hechos individuos nivelados e iguales, despojados de atributos estructurales), juntas, constituyen lo que podría llamarse “antiestructura”. La *communitas*, sin embargo, no es la estructura con sus signos alrevesados, desventajas en lugar de ventajas, sino, más bien, el *fons et origo* de todas las estructuras y, al mismo tiempo, su crítica. Pues su mera existencia pone en duda todas las reglas sociales estructurales y sugiere nuevas posibilidades. La *communitas* presiona hacia el universalismo y la apertura; debe ser distinguida teóricamente, por ejemplo, de la noción de Durkheim de la “solidaridad mecánica”, que es un vínculo entre individuos colectivamente en oposición a otro grupo de solidaridad. Aquí, la *communitas* es reafirmada para la “parte” a expensas del “todo”, por lo tanto, niega su propia calidad distintiva. En la “solidaridad”, la unidad depende de oposiciones “dentro del grupo, fuera del grupo”, del contraste Ellos-Nosotros.

El destino histórico de la *communitas* era, al parecer, pasar de la apertura al cierre, de la *communitas* “libre” a la solidaridad dada por la estructura atada, de la optación a la obligación, del “riesgo innecesario” de W. H. Auden a la “seguridad interminable”. Pero en su génesis y tendencia central, la *communitas* es universal. Las estructuras, como la mayoría de las especies, se especializan; la *communitas*, como el hombre y sus antepasados evolucionarios directos, permanece abierta y sin especializar, un retoño de pura posibilidad y también de liberación inmediata de la obligatoriedad y las necesidades estructurales del día a día. La relación entre la estructura social y la *communitas* social varía en su interior y entre sociedades y en el curso del cambio social. En las sociedades tribales, la *communitas* es —como he dicho— relegada a menudo a un mero intervalo entre atribuciones de estatus. Incluso en ese caso es

de grupos multifuncionales fuertemente atados, usualmente con una base local, tiene *estructura social* en este sentido. Pero en la medida en que se refiere a una relación igualitaria directamente personal, *Gemeinschaft* connota *communitas*, como, por ejemplo, donde Tönnies considera amistad para expresar un tipo de *Gemeinschaft* o *comunidad de sentimiento* que no está atada ni a sangre ni a localidad.

considerada peligrosa por los guardianes de la estructura, y es cercada por todos lados con numerosos tabúes (asociados a ideas de pureza y polución) u ocultada bajo un montículo de símbolos ambiguos.

Las religiones en sociedades más complejas y diversas desarrollan algo que libera, en algún grado, a la *communitas* de este cercamiento. Estas religiones reconocen algunos de los rasgos antiestructurales de la *communitas* y buscan extender su influencia a través de poblaciones completas, como un medio de “rescate” o “salvación” de los juegos de rol que envuelven la personalidad en múltiples engaños, culpas y ansiedades. Aquí, las comunidades pioneras formadas por profetas, santos y gurús junto con sus primeros discípulos proveen los modelos y paradigmas culturales. Buscar la integridad no es desde esta perspectiva retirarse de la multiplicidad; es eliminar la divisibilidad, realizar la no-dualidad. Así, hasta el místico solitario logra la *communitas* alcanzando la raíz, el *Atman* que cree que existe idénticamente en todos los hombres, de hecho, en todos los seres, abrazando la naturaleza y la cultura en *communitas*. Pero esta teologización de la experiencia reduce a un estado o, incluso, al concepto de un estado aquello que en esencia es un proceso; en otras palabras: se estructura la antiestructura.

Los peregrinajes aparentemente son considerados por peregrinos cohibidos como ocasiones donde la *communitas* es experimentada, y como jornadas hacia una fuente sagrada de *communitas*, que también es vista como una fuente de curación y renovación. En este tipo de pensamiento, la salud y la integralidad del individuo son inherentes a la paz y la armonía de la comunidad; la soledad y la sociedad dejan de ser antitéticas. Permítanme ahora citar algunas expresiones de peregrinos elocuentes de diferentes afiliaciones religiosas sobre sus sentimientos subjetivos de *communitas*.

Empiezo por la versión de una señora indígena mexicana Náhuatl-parlante, Luz Jiménez, quien una vez sirvió de modelo para el famoso muralista Diego Rivera. Cada año, ella acostumbraba a ir desde su pueblo de Milpa Alta en el peregrinaje hasta el santuario de Nuestro Señor de Chalma. Este famoso santuario estaba sólo a unas cuarenta millas de su casa, pero para alcanzarlo los peregrinos de Milpa Alta tenían que caminar o manejar a través de montañas, en ese entonces infestadas de bandidos y ladrones. Su versión fue grabada por el antropólogo Fernando Horcasitas (1968: 57) en Náhuatl, el lenguaje de los aztecas, y

luego, traducida por él al español. Aquí, su descripción de cómo varios grupos de peregrinos pararon a comer en Agua de Cadena, a medio camino de su jornada:

Allí en Agua de Cadena se bajaban de los caballos a calentar comida. Muchos hombres juntaban leña; hacían fogatas para calentar la comida. Se veía muy bonito. Por aquí y por allá se veía sacar comida. Los ricos llevaban carne de gallina, de guajolote y tamales. Muchos de nuestros prójimos no llevaban nada, ni una tortilla ni un pan. Pero les regalaban por aquí y por allá. Les gritaban: “¡Vengan a tomar su tortilla!”. Otra persona decía: “¡Venga usted, otra tortilla con carne!”. Otros les regalaban tamales, hasta que se llenaban los que no llevaban comida.

Nótese aquí el énfasis en comer juntos, la comensalidad como un símbolo, un símbolo que también aparece en otros documentos personales de *communitas*.

Muchos lectores habrán visto los fragmentos líricos en la *Autobiografía de Malcolm X* (1966: 325, 330, 339) donde describe sus experiencias en El Cairo, Jedda y la Meca como el primer musulmán negro en ir al *hajj*. Cito casi que al azar:

Amor, humildad y verdadera fraternidad era casi un sentimiento físico donde quiera que mirara.

Todos *comían* como Uno [la comensalidad acá también se resalta], y dormían como Uno. Todo sobre la atmósfera peregrina acentuaba la Integridad del Hombre bajo Un Dios.

Nunca había presenciado semejante hospitalidad sincera y el espíritu abrumador de la verdadera fraternidad como es practicada por personas de todos los colores y razas, aquí en esta Tierra Sagrada y Antigua, el hogar de Abraham, Muhammad y todos los demás profetas de las Escrituras Sagradas.

Es tristemente probable que el descubrimiento de Malcolm X —a través del peregrinaje— de lo que él llama “verdadera fraternidad de hombres de todos los colores y razas” y que su anuncio de esto en los Estados Unidos, en contraste agudo con su previa posición anti-blanca, haya provocado rápidamente su asesinato a manos de fanáticos racistas.

Otro documento interesante sobre la experiencia peregrina viene de un artículo de la difunta Irawati Karve, anteriormente profesora de sociología y antropología en la Universidad de Poona. Ella había decidido tomar la ruta hacia Pandharpur como miembro de un *dindi*, una subdivisión del grupo palanquino mencionado antes, haciendo la peregrinación al santuario de Vithoba Bhave. Su situación personal era compleja e interesante. ¡Era, al mismo tiempo, una científica social experimentada, una liberal, algo feminista, una autora de novelas y poesía en inglés, y una brahmán! Estaba sumida en la tradición racionalista occidental, pero tenía fuertes simpatías nacionalistas. Ella registra cuán profundamente fue conmovida por la *communitas* que experimentó en compañía de sus compañeros peregrinos, tan conmovida, de hecho, que no pudo soportar su división en *dindis* atados por la casta al Palkhi o grupo palanquino, la unidad religiosa sobresaliente del peregrinaje. Si se hubiera conformado con aceptar el lugar de su propia casta o de observación antropológica desapegada, tal vez no habría estado tan evidentemente aturdida e involucrada. Pero entonces, como sucede a menudo, habríamos sido privados de gran parte de la verdad de la situación. Así escribe (1962: 19):

Precisamente cuando había hecho amistad con el grupo brahmán, las mujeres Maratha también me habían recibido en sus corazones [...]. Después de comer con ellos [cosa que ninguna otra mujer brahmán había hecho: los tabús contra la comensalidad con subcastas distintas a la de uno son fuertes en el hinduismo], sentí que eran más amigables. Muchos de ellos caminaban a mi lado, tomaban mi mano y me contaban muchas cosas sobre sus vidas. Hacia el final me llamaban “Tai”, lo que significa “hermana”. Algunos de ellos dijeron: “Seguro, Tai, te visitaremos en Poona”. Y luego una niña joven dijo: “Pero ¿te comportarás con nosotros entonces como te has comportado ahora?”. Era una pregunta sencilla, pero me tocó muy rápidamente. Hemos estado viviendo cerca los unos de los otros por miles de años, pero ellos no son aún de nosotros, y nosotros no somos de ellos.

Estas anotaciones suscitan un asunto importante: aunque los peregrinajes presionen, por decirlo así, en la dirección de la *communitas* universal, finalmente siguen atados por la estructura de los sistemas religiosos en el interior de los que se generan y persisten. Por consiguiente,

si uno de los compañeros de Malcolm X durante la circunvalación del sagrado Kabah de repente hubiese proclamado fuertemente ser un cristiano, un judío, un hindú, un budista o un ateo, es poco probable que hubiera sido cálidamente bienvenido a la “fraternidad” que lo rodeaba. Pues así como los santuarios ancestrales están polarizados con los santuarios de la tierra en el África Occidental, en las principales religiones históricas las mezquitas, los templos y las iglesias localizadas están polarizadas con los santuarios peregrinos para formar un solo sistema y compartir un contenido cultural común, aunque un polo enfatiza la estructura modelo y el otro, la *communitas* normativa. Sin embargo, hasta ahora la *communitas* vive en el interior de la estructura, y la estructura, en el interior de la *communitas*. La fraternidad total o global o la *communitas* aún apenas han traslapado las ataduras culturales de las estructuras religiosas institucionalizadas. La misma *communitas*, con el tiempo, termina atada a la estructura y viene a ser considerada como símbolo o posibilidad remota en vez de la realización concreta de la relatividad universal. Entonces, los mismos peregrinajes han generado el tipo de fanatismo que en la Edad Media llevó a su reformulación cristiana como Cruzadas y que confirmó la creencia musulmana en la necesidad espiritual de un Jihād o guerra sagrada, peleada para la custodia de los santuarios peregrinos de la Tierra Sagrada. Cuando la *communitas* es más fuerza que “gracia”, se convierte en totalitarismo, la subordinación de la parte al todo en vez de la creación libre del todo por el reconocimiento mutuo de sus partes. Pero cuando la *communitas* opera en el interior de límites estructurales relativamente amplios, se convierte, para los grupos y los individuos dentro de sistemas estructurados, en un medio para la vinculación de diversidades y la superación de divisiones.

Esto fue bien entendido por Deleury, quien, como Karve, señaló que en el peregrinaje de Pandharpur los miembros de las varias castas no estaban mezclados; en cambio, los miembros de cada *dindi* pertenecían solamente a una subcasta (Jati). En su panorama, sin embargo, esto no estaba en oposición al ideal antijerárquico del peregrinaje claramente indicado por los himnos y sermones, cantados por todos en la ruta. Al contrario, él escribe (1960: 105) que era

[...] una solución al problema de la distinción de castas y de su vida juntas. La idea de un grupo compuesto por individuos provenientes de diferentes castas con culturas, tradiciones y costumbres diferentes solo podría ser una yuxtaposición artificial y no una

verdadera comunidad. [...] la solución Varkari es un compromiso alegre entre la realidad de las distinciones de casta y el ideal de una comunidad social que las una. [...] las dificultades del camino contribuyen a ligar los varios grupos entre sí y la buena voluntad de todos previene el dolor y respeta los sentimientos. Lenta pero sinceramente la conciencia de un Palkhi (abrazando todas sus divisiones de subcasta) crece a través de la voluntad y la amabilidad de todos.

Aquí vemos cómo el peregrinaje de Pandharpur, como el *haji* musulmán, permanece en el interior de un sistema religioso establecido. No disminuye las defensas entre las castas, así como el islam no permite que aquellos más allá del *Umma* (la nación del islam) visiten los sitios sagrados de la Meca y Medina.

No obstante, puede decirse que aun si la situación de peregrinaje no elimina las divisiones estructurales, las atenúa, extrae su aguijón. Más aún, el peregrinaje libera al individuo de las restricciones obligatorias y diarias de su estatus y su rol; lo define como un ser humano integral con una capacidad de libre escogencia, y entre los límites de su ortodoxia religiosa le presenta un modelo vivo de hermandad humana. También, lo extrae de un tipo de tiempo a otro. Ya no está involucrado en esa combinación de tiempo estructural histórico y social que constituye el proceso social en su comunidad rural o urbana, pero cinéticamente recrea las secuencias temporales hechas sagradas y permanentes por la sucesión de eventos en las vidas de dioses, santos, gurús, profetas y mártires encarnados. El compromiso de un peregrino, físicamente, con una jornada ardua pero inspiradora, es, para él, aún más impresionante —en el campo simbólico— que los símbolos visuales y auditivos que dominan las liturgias y ceremonias de una religión calendáricamente estructurada. A estos él sólo los observa; participa peregrinando. El peregrino se vuelve él mismo un símbolo total; de hecho, un símbolo *de* totalidad; es motivado a meditar, mientras peregrina, en los actos creativos y altruistas del santo o la deidad cuya reliquia o imagen forma el objeto de su búsqueda. Esto es, tal vez, similar a la noción platónica de anamnesis (el recuerdo de una existencia previa). Sin embargo, en este contexto esa meditación sería considerada más apropiadamente como participación en una existencia sagrada con el objetivo de alcanzar un paso hacia la sacralidad y totalidad de uno mismo, en cuerpo y

alma. Pero dado que un aspecto de uno mismo consiste en los valores queridos de su propia cultura específica, no es innatural que la nueva “formación” deseada por los peregrinos deba incluir una realización más intensa del significado interno de esa cultura. Para muchos, ese significado interior es idéntico a sus valores religiosos centrales. Por tanto, las estructuras sociales y culturales no son abolidas por la *communitas* y la anamnesis, pero, como dije, el aguijón de su división es extraído para que la articulación precisa de sus partes en una unidad compleja y heterogénea pueda ser mejor apreciada. Algunos dirán que la *communitas* pura solo conoce armonías y no desarmonías ni conflicto; yo estoy sugiriendo que el modo social apropiado para todos los peregrinajes representa un compromiso mutuamente vigorizador entre la estructura y la *communitas*; hablando teológicamente, un “perdón de los pecados” donde las diferencias son aceptadas o toleradas más que agraviadas en términos de oposición agresiva.

De esta manera, para entender completamente los peregrinajes en México, sería necesario tener en cuenta la estructura contemporánea de la sociedad y la cultura mexicanas, y examinar sus vicisitudes y cambios históricos. Pues esta estructura y cultura invaden la organización social y el simbolismo de los peregrinajes mexicanos hoy en día tanto como las estructuras de casta presentes y pasadas del hinduismo permeaban el peregrinaje de Pandharpur. Aquí debo confesar que mi artículo necesariamente deviene programático y anecdótico más que un análisis exhaustivo, ya que mi interés en peregrinajes mexicanos es un desarrollo reciente que empezó apenas durante un viaje en el verano de 1970. Sin embargo, puedo al menos presentar las pautas bajo las que un análisis de los peregrinajes mexicanos podría proceder fructíferamente, con algunos datos de observaciones directas y los primeros frutos de la búsqueda bibliográfica.

Los peregrinajes entonces pueden ser estudiados sincrónica y diacrónicamente, como lo son hoy en día y como lo fueron en el pasado. No puedo discutir aquí enteramente los aspectos históricos de los peregrinajes¹⁰. Un estudio sincrónico de los peregrinajes implicaría, en

10 Quisiera llamar la atención respecto de un estudio brillante del joven historiador de Queens College (New York), Ralph della Cava, sobre la génesis, el crecimiento y las aventuras de una devoción peregrina en el nororiente de Brasil a finales del siglo XIX, en todo su escenario social. Se titula *Miracle at Joazeiro* (New York, 1970).

primer lugar, la elaboración de un inventario de todos los santuarios y localidades clasificados por los propios mexicanos como centros de peregrinación (*romería*¹¹). Después, en cada caso, sería necesario buscar para establecer el alcance y rango de la zona de captación de un santuario, es decir, las regiones geográficas, los grupos y las clases sociales que le proveen peregrinos anualmente. Dentro de esta área geográfica se encontrarán regiones de mayor y menor concentración. Por ejemplo, en el caso del más renombrado santuario de peregrinación mexicano, el de la Virgen de Guadalupe, los peregrinos vienen no solamente de cada estado de la república mexicana, sino también, como vimos, de los Estados Unidos, el Canadá católico, España, El Salvador, Cuba, Guatemala, Filipinas y cada nación suramericana; de hecho, de todos lados del mundo católico, incluyendo la misma Roma. Cerca del otro extremo de la escala encontramos los peregrinajes en una base regional, como el Cristo negro de San Román, cerca de Campeche, cuyo santuario es visitado principalmente por peregrinos del estado de Campeche y por marineros y pescadores de la costa del golfo adyacente. Incluso existen peregrinajes más pequeños que apenas si involucran más que los habitantes de una docena de aldeas, como el crucifijo milagroso de San Juan, cerca de Uruápan, en Michoacán. Aquí se dice que el crucifijo —rescatado de la aldea de Paricutín cuando el volcán con ese nombre hizo erupción desde el campo de un granjero— realiza milagros en su nuevo escenario y ha salvado a los habitantes de Paricutín de las llamas y la lava del inframundo abierto¹².

Parece que los centros peregrinos pueden casi que ser organizados según su rango de importancia. Puesto que, sin embargo, están abiertos en principio a cualquier católico de cualquier lugar que tenga una devoción personal al santo del peregrinaje, se encuentra que cualquier centro puede atraer devotos individuales de cualquier parte de México. No obstante, los centros más antiguos se han convertido

11 En español en el original. [Nota de la traductora].

12 Dicen que el campesino Dionisio Pulido trabajaba en sus cultivos cuando la tierra se abrió, saltaron piedras y salieron humos y gases. Asustado, avisó a las poblaciones cercanas que, también alarmadas por los temblores, alcanzaron a evacuar antes de que sus poblados, Paricutín y San Juan de Parangaricutiro, fueran cubiertos por las cenizas. Lo que el campesino vio fue la primera erupción del volcán que nació ese 20 de febrero de 1943. El volcán se llama Paricutín y tal vez sea el único cuyo nacimiento fue presenciado por la humanidad. [Nota de la traductora].

en objeto de peregrinajes organizados, donde las unidades típicas no son individuos sino grupos de parroquias, cofradías y confraternidades, y grupos atraídos por otros grupos seculares como los sindicatos, las cooperativas, las ramas del gobierno y las firmas privadas. El tiempo trae y consolida la estructura. Para satisfacer las necesidades de estos grupos, se han desarrollado preparativos elaborados de mercado, transporte, servicio de comida y bebida, recreación y hospedaje; cada clase social, cada categoría étnica o región cultural cuenta con un tipo distintivo de viaje y alojamiento.

Un estudio sincrónico también se preocuparía por la organización central de los peregrinajes, por la organización de los grupos de peregrinaje a medida que viajan desde sus puntos de origen hasta el centro y de vuelta otra vez. Tendría que preocuparse por los símbolos fijados que marcan las rutas del peregrinaje de principio a fin: desde la iglesia o capilla o santuario doméstico local devoto y el santo del peregrinaje en la sala, aldea u hogar de los peregrinos —a través de los sitios sagrados encontrados en el camino—, hasta el racimo de santuarios, estaciones, caminatas de rosario, pozos sagrados, cuevas, árboles sagrados y otros rasgos de topografía sagrada que preparan el camino para el encuentro del peregrino con la imagen más sagrada (la del Cristo, la Virgen o el santo), que es la meta final de la jornada. A medida que uno se acerca al Santo de los santos, los símbolos se hacen más densos, más ricos, más complejos, el paisaje mismo es codificado en unidades simbólicas repletas de significado cosmológico y teológico.

Recientemente recibí una carta del escolar israelí Shlomo Dshen, de la Universidad de Tel-Aviv, quien ha publicado profusamente sobre la sociología de la religión, que esbozaba brevemente la estructura de peregrinaje de Israel hoy en día —esta concierne principalmente a los judíos orientales y los norafricanos pero no a los europeos—. Lo que él dice sobre Israel, *mutatis mutandis*, también se aplica al México moderno. Escribe que

[...] hay docenas de pequeños peregrinajes enraizados en personalidades localizadas propias de grupos y escenarios “étnicos” específicos. [Con “étnico” quiere decir “culturalmente distintivos”]. Cada uno de estos eventos atrae hasta 3.000 personas. En años recientes estas celebraciones memoriales parecen haberse hecho crecientemente populares. Hay una gradación desde las celebraciones

memoriales en escenarios domésticos que son muy comunes, hacia los peregrinajes populares en gran escala a las tumbas de rabinos tan santos como Shimon bar-Yohai en Meiron (Galilea), en mayo, que atrae normalmente entre 50 y 70.000 peregrinos que asisten por alrededor de 24 horas, y a la cueva de Elías en Monte Carmelo —parece haber motivos de nacionalismo místico conectados con este peregrinaje—.

En México, también, y más allá, hacia Texas, Nuevo México y otras regiones que anteriormente hacían parte del antiguo México, hay justamente tal gradación. Esto se extiende desde fiestas dedicadas a imágenes milagrosas locales (en días apropiados del calendario litúrgico) o a santos canonizados popularmente (no pontificalmente) como el noble Pedrito, un curandero chicano cuya tumba cerca de San Antonio, Texas, está convirtiéndose rápidamente en un centro de peregrinaje sobresaliente (véase Romano, 1965: 1151-1173), a través de celebraciones regionales como las dos novenas dedicadas alrededor de la Epifanía de los Tres Reyes o Magi de Tizmín, en Yucatán, y, centralmente, hacia el “nacionalismo místico” de las varias fiestas para la Virgen Morena de Guadalupe¹³.

13 A propósito de tal gradación, Turner, en “Pilgrimages as Social Processes”, capítulo de *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974), describe un caso intermedio entre los tipos locales y nacionales, visible en la topografía de la zona de captación del peregrinaje a Nuestra Señora de Ocotlán (ciudad de Tlaxcala). Allí hay dos categorías principales de peregrinos; los que vienen de fuera de los obisposados de Puebla y Tlaxcala esporádica o regularmente, y los que vienen del interior de los dos obisposados en el marco de un horario regular —evidencia de la *communitas normativa*, latente en el interior de la rigidez calendárica—, de acuerdo con Carlos M. Aguilar en *Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala*, 1966 (citado en Turner). Sesenta y cuatro parroquias participan en este ciclo anual, por lo general extendidas en la misma área de un municipio, a su vez, dividido en barrios, pueblos, aldeas y parajes. Normalmente, el grupo peregrino es una hermandad que puede estar asociada con la totalidad de la parroquia o con una o más de sus unidades territoriales, cuya razón de ser es organizar la visita anual a Nuestra Señora de Ocotlán. Este hecho asegura la interacción entre las parroquias alejadas y el centro espiritual de la región. La topografía de la zona de captación muestra las huellas de un nacionalismo místico antiguo de la época en que Tlaxcala era un Estado independiente aliado con Cortés en contra de los aztecas; la zona de captación está en el interior de sus límites y, de hecho, es probable que la Virgen de Ocotlán sea una respuesta a la Virgen de Guadalupe. Parece haber una organización intencional para que nunca viajen al tiempo grupos de regiones cercanas y establezcan su solidaridad, proceso que mezcla y homogeniza al mismo tiempo, en contraste con la segmentación por barrios en el interior de los municipios. [Nota de la traductora].

En el sistema de peregrinaje de Guadalupe (en la medida en que está organizado), las unidades eclesíásticas de visita más importantes son las diócesis, aunque las parroquias de todo México también envían grupos a lo largo del año. Tuve suficiente suerte al comprar, en Ciudad de México, ediciones de tres revistas especializadas en asuntos guadalupanos, las cuales abarcan —aunque con algunas serias lagunas— un periodo aproximado de quince años. Estas son: *La Voz Guadalupeña* (la más cercana del clero), *Tepeyac* (publicación que posee la mayor información cuantitativa) y la revista popular devocional *Juan Diego* (firme y patrióticamente dedicada a la causa del comunero azteca, cuya capa se convirtió en el lienzo de la pintura milagrosa).

De estas fuentes variadas se ha seleccionado bastante información sobre los tipos de grupos peregrinos que visitan oficialmente la basílica. De ninguna manera hemos terminado de procesar los datos, pero la siguiente lista —tomada de *Tepeyac*— de grupos peregrinos visitantes de la basílica entre el 13 y el 31 de enero de 1951 es característica: el 13 de enero, las parroquias de Teoloyucanx y Atlacomulco, estado de México; el 14 de enero, el personal del Banco Ejidal, el personal de una farmacia, la Unión de Pescadores y el personal de un hotel; el 16 de enero, un grupo de vecinos de Peralvillo en el Distrito Federal; el 19 de enero, los párrocos de Calítlahuaca, estado de México; el 23 de enero, el alumnado de una escuela de ingeniería; el 25 de enero, los párrocos de Tultepec, estado de México; el 26 de enero, la Corporación de los “Niños de América”; el 27 de enero, el Congreso de Escuelas Católicas, edificado esperanzadamente en esta ocasión por un sermón del Arzobispo de México; el 28 de enero, trabajadores de la industria automovilística, el personal del Banco de México, párrocos de Tultitlán, estado de México, el personal de una compañía papelera e impresora y de una fábrica de dulces y chocolates; finalmente, el 31 de enero, estudiantes peregrinos de las prácticas en Roma del año sagrado 1950, bajo el liderazgo de la Sociedad de Jesús.

Al revisar nuestras crecientes listas también encontramos grupos profesionales, como arquitectos, doctores, farmacéutas, ingenieros, profesores de colegio y abogados, al igual que de negociantes, banqueros, periodistas y escritores. En mayo de 1951, oímos de peregrinaciones de “toreros españoles” y “estudiantes de nutrición”. Los grupos diocesanos, guiados por sus propios obispos, usualmente van en la misma fecha cada

año. Así, la Diócesis de Zacatecas llega al santuario de Tepeyac cada 10 de septiembre; la de León, el 15 de octubre; la de Aguascalientes, el 29 de octubre; la de Saltillo y San Luis Potosí, el 7 de noviembre; la Arquidiócesis de Oaxaca, el 12 de mayo, etc. La revista *La Voz Guadalupeña* también menciona que muchas peregrinaciones familiares ocurren anualmente. Estos inventarios de grupos son complementados con información de peregrinos individuales. A veces sus motivos para visitar a la Virgen de Guadalupe son determinados. Por ejemplo, en noviembre de 1952, el matador El Pito fue a agradecerle ofreciéndole el premio que había ganado con su ayuda en el estadio; mientras una azafata atribuyó a un milagro de Nuestra Señora la frustración de un “atentado escandaloso” a través del cual se quería robar a los pasajeros y a la tripulación de un avión de Mexican Airlines en su camino de Ciudad de México a Oaxaca.

Es claro que los medios masivos de comunicación y los medios de transporte modernos han sido absorbidos por el sistema de peregrinaje aquí y en cualquier otro lugar, por ejemplo, en Lourdes y en la Meca (véase Shields, 1971: 38; Malcolm X, 1966: 321). De hecho, el carácter de *communitas* de los peregrinajes y su capacidad de evocar la lealtad de los más diversos tipos y grupos de personas hacia objetivos comunes —en contraste con muchas actividades religiosas sectarias— están probablemente bien adaptados a los medios de comunicación de la cultura masiva y de sociedades a gran escala, tal vez más industriales que feudales. Por ejemplo, durante los dieciocho días (del 31 de diciembre al 17 de enero) de la gran fiesta de los Tres Reyes en Tizmín (Yucatán), ¡trenes de veinticuatro carros cada uno salieron de la Estación Central del Ferrocarril de Mérida en intervalos cortos todos los días, llevando sus abundantes cargas de peregrinos, mientras de lugares tan lejanos como Ciudad de México motoristas manejaban sus automóviles para ser bendecidos en el santuario! ¡Puesto que los Tres Reyes eran grandes viajeros en la opinión mexicana y conocían bien los riesgos de las autopistas públicas!¹⁴.

14 Turner (1974), a través de la extraña historia de la viuda Encarnación de Guerra, resalta que las peregrinaciones heroicas y trágicas también están relacionadas con el transporte moderno. Gracias a la noticia publicada en el periódico *Excelsior* (citada en *Tepeyac* e incluida en la reedición de este artículo), sabemos que esta mujer peregrinaba con su familia hacia el santuario del Cristo de Esquipulás (Guatemala) a bordo de un carro que se accidentó y no dejó más vivos que ella, sin una pierna, y con la promesa pendiente que intentaría pagar ya viuda, unos siete meses después, en el santuario de

Esto me conduce al simbolismo de la trayectoria del peregrinaje y, especialmente, al simbolismo de su acercamiento final a los centros sagrados, pues en estos símbolos el *significado* del proceso es encarnado. Déjenme empezar con algunas generalizaciones quizás radicales sobre el simbolismo de los centros peregrinos mexicanos. En primer lugar, los santuarios más importantes, en oposición a los santos de pueblos o barrios, aparentemente son dedicados a figuras maternas y paternas universalizados y supernaturales, puesto que Cristo es considerado casi en todas partes más como “Dios Padre” que como “Dios Hijo” (p. e., en Chalma y Sacromonte). En segundo lugar, tales santuarios están conectados frecuentemente con rasgos naturales, como colinas, montañas, cuevas, pozos y fuentes. En tercer lugar, en México, muchos de los más importantes centros cristianos de peregrinaje están localizados en los más importantes centros de peregrinaje paganos precolombinos o cerca de estos. En cuarto lugar —y como una extensión de esta tendencia a sobreponer estructuras posteriores sobre estructuras precedentes—, el carácter de muchos centros es complejo, pues no contienen un santuario, iglesia u otro edificio, sino muchos, cada uno construido en un periodo diferente en la historia del peregrinaje; usualmente, en

la guadalupana. No sabemos si logró llegar en su único pie a Ciudad de México, pero sí que en México es proverbial que tras empezar un peregrinaje uno jamás debe devolverse. En la peregrinación a Chalma, se cree que quienes se quejan de la jornada o cometen adulterio se convierten en piedras, y por esto varios peregrinos patean piedras en su camino, asegurándose de que a pesar de su transformación puedan llegar al santuario. Por otro lado, Turner también anota que la fiesta anual de los Tres Reyes en Yucatán de Oriente presenta un último ejemplo de organización sincrónica de sistemas de peregrinaje. En este caso, la unidad más importante no es la hermandad sino el gremio, aparentemente instaurado por los españoles replicando el gremio medieval europeo. En Tizmín, hoy en día, los doce gremios tienen una función exclusivamente religiosa, la afiliación es voluntaria, y muchos de sus miembros vienen de fuera de la región, a diferencia del caso de las hermandades. El cuerpo gobernante del gremio puede estar conformado por personas ajenas a la parroquia; a excepción del *anfitrión*, quien debe ser residente de Tizmín, se posesiona voluntariamente en cumplimiento de una promesa hecha a los Tres Reyes y debe dar un banquete el día de la fiesta; esto sugiere la función centralizadora de Tizmín para Yucatán y más allá, en general para la antigua *oikoumene* maya. Los gremios se diferencian por sus frecuentes reuniones —que no son solo anuales, y por su variedad en nomenclatura— Gremio de Señoras, de Señoritas, de Agricultores, Gremio Leo XIII o Gremio de los Reyes Sagrados. Cada gremio es responsable de un día de la fiesta. Aunque su liminalidad y *communitas* son diferentes, puesto que el sistema de Tizmín es independiente de la iglesia institucionalizada, ocurren en términos de solemnidad, festividad y cambio durante los dieciocho días, con un auge al final de la primera novena, el 8 de enero. [Nota de la traductora].

semejantes centros, el acercamiento a un santuario importante también está demarcado por una secuencia de santuarios menores; a menudo, estos toman la forma de las catorce Estaciones o la Cruz de los quince misterios del Rosario Sagrado. Con frecuencia, pero no siempre, estos acercamientos estructurados suben hasta una colina para representar el ascenso del alma a través de la penitencia y la paciencia. En quinto lugar, Guadalupe tiene un lugar único en el sistema, pues no es compartido por ningún otro centro; en el complejo de su santuario no hay referencia directa ni indirecta a ninguna otra devoción peregrina mexicana, mientras que en los otros centros hay santuarios, pinturas o estatuas dedicadas a la Virgen Morena, los cuales indican su posición como símbolo dominante del nacionalismo místico mexicano y, más allá de esto, sugiero, de una *communitas* católica que se extiende más allá de las fronteras de los sistemas políticos mexicanos presentes y pasados¹⁵.

En sexto lugar, para todos los numerosos peregrinos que viajan a pie o en burro, la forma tradicional de ir a un gran centro de peregrinaje es muy importante en sí misma. Se gana más mérito o gracia ignorando los medios de transporte modernos. Más importante que esto —como John Hobgood (1970: 2) ha escrito con referencia a los indios zapotecas del istmo de Tehuantepec, quienes viajan por más de un mes para visitar al gran Cristo de Chalma, cerca de Ciudad de México—,

[...] es considerado esencial visitar estaciones de paso sagradas en el camino a Chalma, y si ha sido importante hacer el peregrinaje siguiendo exactamente la misma ruta cada año, desde antes del tiempo de la Conquista española, entonces podría ser posible ganar información adicional sobre cómo tanto ideas como intercambio de bienes se movieron de un lado a otro por toda Mesoamérica.

15 En algunos pueblos como Culiacán (en el estado de Sinaloa) hay un facsímil exacto de la estructura espacial de la devoción en Ciudad de México a Nuestra Señora de Guadalupe, con una basílica localizada en una colina a las afueras del pueblo, y un camino de peregrinos flanqueado por santuarios que representan los misterios del Rosario, guiando hacia él, justo como lo hay en la capital nacional. Esto recuerda la práctica precolombina de construir ciudades en un esquema cosmológico, recientemente demostrada para muchas civilizaciones antiguas por Paul Wheatley en el *Pivot of the four quarters* (1971). El trazado de edificios y barrios en el terreno replica los principales modos de clasificación cosmológica, traduciendo una organización de partes cognitiva en una espacial —como lo hacen las divisiones de los ciclos calendáricos aztecas y mayas (véase Ingham, 1970)—. Los pueblos provinciales, de nuevo, en su trazado tienden a replicar el plan maestro de la capital. Este sería otro ejemplo en un nivel cultural diferente

El mismo Hobgood viajaba a pie con un grupo de indios Otomí desde el pueblo de Huizquilucán, cerca del santuario de Nuestra Señora de los Remedios (al oeste de Ciudad de México), hasta Chalma; y confirmó que, de hecho, había estaciones sagradas de vía que aparentemente estaban conectadas con sitios arqueológicos precolombinos.

Pero aquí, una vez más, ha habido probablemente convergencia con el patrón de peregrinaje en Europa, pues allí crecieron rutas establecidas hacia los grandes santuarios europeos, y estas también atravesaban un número de estaciones sagradas de paso. Como en México, también crecieron y florecieron posadas, hospitales y mercados al lado de estas rutas, estimulados por el flujo de peregrinos. En su libro *El camino a Santiago*, el profesor Starkie (1965: 6-7) provee un mapa excelente de la red de rutas que llevan a Compostela en la España noroccidental, donde el importante santuario peregrino de San Jaime el Apóstol estaba localizado. Cada una de estas rutas, que trajeron peregrinos de Alemania, Inglaterra y los Países Bajos, al igual que de España y Francia, fue puntuada con centros peregrinos menores y con conventos, iglesias y hospitales para proveer las necesidades espirituales y materiales de los peregrinos.

Pero aquí, también, como siempre en la consideración de los peregrinajes, debemos cuidarnos de tomar un punto de vista demasiado estrecho. Los peregrinajes indios y musulmanes de los que tengo evidencia exhiben la misma imagen de una multiplicidad de rutas convergentes en un gran santuario, cada una punteada con estaciones sagradas de vía. Es como si tales santuarios ejercieran un efecto magnético en todo un sistema de comunicaciones, cargando con sacralidad muchos de sus rasgos y atributos geográficos y acogiendo la construcción de edificios sagrados y seculares para servir las necesidades del arroyo humano pasando por sus rutas arteriales. Los centros peregrinos, de hecho, generan un *campo*. Estoy tentado a especular si han desempeñado al menos un papel tan importante en el crecimiento de ciudades, mercados y rutas, como factores económicos y políticos. Ciertamente,

de la conservación del pasado en el presente con Guadalupe como la capital espiritual del sistema de peregrinaje. En este cambiado nivel poscolombino, el sistema —más que representar las oposiciones segmentarias y los vacíos de poder en una estructura sociopolítica— ha llegado a simbolizar el vínculo más amplio y genérico entre los mexicanos (como los santuarios de la tierra de los Tallensi). El sistema de peregrinaje es, al mismo tiempo, un instrumento y una expresión de la *communitas normativa*.

Otto von Simson (1967: 170) ha discutido que el “impulso religioso era un elemento tan omnipresente de la vida medieval que incluso toda la estructura económica dependía de él. Casi estática de otra manera, la economía recibía de las costumbres y experiencias religiosas el impulso que necesitaba para su crecimiento”. Cita el crecimiento de Chartres, Canterbury, Toledo y Compostela, todos centros peregrinos importantes en el periodo de la arquitectura gótica, como soporte de este punto de vista. Si la ética protestante era una precondition del capitalismo, tal vez la “ética peregrina” ayudó a crear la red de comunicaciones que luego hizo del capitalismo un sistema nacional e internacional viable.

Recientemente, Ralph della Cava (1970) ha mostrado cómo el caserío de Juaseiro en el noreste empobrecido de Brasil ha aumentado su población de 2.500 a 80.000 habitantes, aproximadamente, entre 1889 y el día de hoy. Este crecimiento demográfico sensacional se ha debido casi completamente al desarrollo del pueblo como centro de peregrinaje, como resultado de un supuesto milagro cuya autenticidad fue severamente denegada por los representantes oficiales de la Iglesia católica, tanto en Brasil como en Roma. En el México antiguo, es probable que varias ciudades importantes de los mayas se hayan desarrollado porque eran centros peregrinos precristianos. Por ejemplo, Thompson (1967: 133) escribe sobre varias ciudades importantes mayas, como Chichén Itzá, Cozumel e Izamal, que poseían pozos sagrados o “cenotes” que formaban “el punto focal de los peregrinajes”. “A estos lugares —escribe— venían inmensos grupos de peregrinos, muchos de ellos de lugares bastante distantes” (p. 135). El primer obispo de Yucatán, el franciscano Landa, compara las peregrinaciones a Chichén Itzá y Cozumel con las peregrinaciones cristianas a Roma o a Jerusalén. Además, Izamal —como la casa de Kinichkakmo (una manifestación del dios Sol) y de Itzamna (una de las más importantes diosas de los mayas)— también era un santuario muy importante y fue, por siglos, el centro de peregrinaje cristiano más importante de Yucatán, dedicado no a los dioses sino a la Madre cristiana de Dios.

Si tenemos la perspectiva de que, a veces, los peregrinajes generan ciudades y consolidan regiones, no necesitamos abandonar la perspectiva de que, a veces, también son los vestigios ritualizados de sistemas sociopolíticos anteriores. Bien puede estar ocurriendo aquí un proceso en el que, bajo ciertas condiciones, la *communitas* se petrifica en la

estructura político-económica pero puede ser regenerada como un centro de *communitas* cuando un nuevo centro político-económico alternativo se desarrolla o reemplaza el antiguo por la fuerza. La nueva estructura secular entra en una relación complementaria con la estructura antigua, y esta, luego, se sacraliza y se mezcla con la *communitas* liminal. La centralidad anterior se ha convertido en condición periférica, pero esta puede entonces convertirse en el escenario para una nueva centralidad cuando oleadas de peregrinos invadan y muchos se asienten cerca de los santuarios periféricos. Pero los nuevos santuarios peregrinos están entrando en existencia constantemente a medida que rumores de santos y de milagrosos, así como sus hazañas terapéuticas, se esparcen entre las masas. Estos santuarios pueden situarse en locaciones nuevas. Sigue siendo un problema para la investigación intensiva estudiar las nuevas condiciones bajo las que tales devociones populares sobreviven hasta convertirse en peregrinajes establecidos y legitimados por las autoridades del sistema religioso en cuyo campo de creencias han florecido. Aquí es donde estudios históricos como el de Ralph della Cava son tan valiosos. El fracaso de sobrevivir es un problema tan importante como la supervivencia. Actualmente me inclino a favor del punto de vista de que la mejor posibilidad de supervivencia de un peregrinaje es cuando le imparte a la ortodoxia religiosa una vitalidad renovada, más que cuando declara en contra de un sistema establecido una serie de opiniones heterodoxas y estilos sin precedente de acción religiosa y simbólica. En esta última situación se encuentran sectas, herejías y movimientos milenarios, pero no los centros peregrinos. Si los peregrinajes han de desarrollarse, lo viejo debe mostrarse aún vivo y aún capaz de producir milagros, pero debe mantener claramente lo tradicional, incluso si la devoción peregrina renueva ciertas áreas de tradición que han sido detenidas y olvidadas por décadas o hasta siglos.

Las religiones, en parte, persisten como sistemas culturales porque el interés y la energía popular no están distribuidos todo el tiempo de la misma manera entre sus niveles y sectores, sino que aquellos se enfocan hacia uno o varios en cada época. Los demás no son abandonados ni borrados, pero permanecen sin manifestarse, en bajo pulso, hasta que son reanimados por devociones populares que solo, en apariencia, son novedades o retos al sistema total, pero que, a la larga, demuestran estar entre sus mecanismos de permanencia. También puede ser, como

hemos visto, que aquellos centros peregrinos que sobreviven y prosperan han sido injertos en centros más antiguos, como descendientes en mentores. Esto sería cierto para Guadalupe, Chalma, Izamal y Ocotlán, al menos en México. Semejante superimposición puede involucrar un rechazo consciente al mismo tiempo que una aceptación inconsciente de la antigua religión. Lo que aquí se rechaza es la estructura anterior, anatematizada; lo que es aceptado tácitamente es la *communitas vivaz*, que ya no es normativa (puesto que las normas son rechazadas conscientemente) sino vista como hermandad prometidora y renovada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cava, R. della. (1970). *Miracle at Joaseiro*. New York: Columbia University Press.
- Deleury, G. A. (1960). *The cult of Vithoba*. Poona: Deccan College Post-graduate and Research Institute.
- Dowse, I. (1963). *The pilgrim shrines of England*. London: Faith Press.
- Dowse, I. (1965). *The pilgrim shrines of Scotland*. London: Faith Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1948). *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge: University Press.
- Field, M. (1960). *Search for security. An ethnopsychiatric study of rural Ghana*. Evanston, Illinois: Northwestern University press.
- Fortes, M. (1945). *The dynamics of clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Garbett, G. K. (1963). Religious aspects of political succession among the valley Korekore. En E. Stokes y R. Brown (eds.), *The history of the central African peoples*. Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute.
- Gluckman, M. (1965). *Politics, law, and ritual in tribal society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hansa, B. S. (1934). *The holy mountain*. London: Faber and Faber.
- Hobgood, J. (1970). A pilgrimage to Chalma. University of Madison, manuscrito no publicado.
- Horcasitas, F. (1968). *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria Nahuatl de Milpa Alta*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ingham, J. (1970). Aztec time and space. Universidad de Minnesota, manuscrito no publicado.
- Jarret, D. B. (1911). Pilgrimages. En C. G. Herbermann (ed.), *The catholic encyclopaedia*. New York: Appleton.
- Karve, I. (1962). On the road: A Maharashtrian pilgrimage. *Asian Studies*, 22, 13-29.
- Kirsch, T. & Peacock, J. (1970). *The human direction*. New York: Appleton-Century-Crofts.

- Lewis, B. (1966). Hadjdj. En *The encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Maine, Sir H. (1861). *Ancient law*. London: J. Murray.
- Malcolm X. (1966). *Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove Press.
- Milburn, R. L. P. (1965). Prólogo. En I. Dowse, *The pilgrim shrines of Scotland*. London: Faith Press.
- Nutini, H. (1968). *San Bernardino Contla: marriage and family structure in a Tlaxcalan municipio*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Oursel, R. (1963). *Les pèlerins du moyen age*. Paris: Fayard.
- Romano, O. (1965). Charismatic medicine, folk-healing and folk-sainthood. *American Anthropologist*, 67, 1151-1173.
- Shields, J. A. (1971). *Guide to Lourdes*. Dublín: Gill.
- Simson, O. von. (1967 [1956]). *The gothic cathedral. Origins of gothic architecture and the medieval concept of order*. New York: Harper Torchbooks.
- Singer, I. (ed.). (1964). *Jewish encyclopedia*. New York: Ktav.
- Starkie, W. (1965). *The road to Santiago*. Berkeley: University of California Press.
- Thompson, E. S. (1967). *The rise and fall of Maya civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Turner, V. (1969). *The ritual process*. Chicago: Aldine.
- Turner, V. (1973). The center out there: Pilgrim's goal. *History of Religions*, 12(3), 191-230.
- Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Watts, F. (1917). *Canterbury pilgrims and their ways*. London: Methuen.
- Wheatley, P. (1971). *The pivot of the four quarters: A preliminary enquiry into the origins and character of the ancient Chinese city*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wensink, A. J. (1966). Hadjdj. En *The encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Berkeley: University of California Press.