



Desacatos

ISSN: 1607-050X

desacato@ciesas.edu.mx

Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social

México

Aguilar Ros, Alejandra

Cuerpo, memoria y experiencia La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco

Desacatos, núm. 30, mayo-agosto, 2009, pp. 29-42

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13911560003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cuerpo, memoria y experiencia

La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco

Alejandra Aguilar Ros

En la teoría social sobre el cuerpo existen varias posturas para aproximarse al estudio del mismo. Una de ellas, la corporeización, o *embodiment*, postula que el cuerpo es el centro de toda actividad existencial, el sujeto de la percepción y generador; a su vez, de prácticas que inciden en las estructuras sociales. En este artículo la autora explora las técnicas corporales utilizadas en una peregrinación del pueblo de San Agustín a Talpa, en el sur de Jalisco, para encontrar las temáticas que los peregrinos articulan en ella. Algunos de estos temas culturales son la permanencia y la constitución del grupo, la memoria inscrita en el cuerpo y la relación con los seres sobrenaturales. Todos ellos conforman la experiencia de lo sagrado de los peregrinos de este pueblo.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, peregrinación, regímenes corporales, sur de Jalisco

▶ 29

Body, Memory and Experience. The Pilgrimage to Talpa from San Agustín, Jalisco

There are several positions within social theory on how to study the body, one of them —the theory of embodiment— claims that the body is the center of all existential activity, the subject of perception and, in turn, the source of practices that affect social structures. This paper explores the bodily techniques used in a pilgrimage from San Agustín to Talpa, in southern Jalisco, in order to find the themes that the pilgrims articulate in their voyage. Some of these cultural themes are: the group's permanence and constitution, the memories inscribed in the body, and the relationship with supernatural beings. All of them make up the pilgrim's experience of sacredness.

KEY WORDS: body, pilgrimage, bodily regimes, southern Jalisco

ALEJANDRA AGUILAR ROS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, Guadalajara, México.
aaguilar@ciesas.edu.mx

Desacatos, núm. 30, mayo-agosto 2009, pp. 29-42
Recepción: 2 de febrero de 2009 / Aceptación: 20 de febrero de 2009

Las peregrinaciones, en la literatura, han sido mayoritariamente tratadas, desde la antropología, con el marco analítico de Victor Turner (Turner, 1974; Turner y Turner, 1978)¹. Turner destaca cómo las peregrinaciones son estados “liminales”, concepto tomado del análisis de los ritos de pasaje de A. Van Gennep, en los que los peregrinos, al moverse físicamente, pasan de una estructura a otra. La liminalidad es un estado anti-estructural, un *in between* en el que las relaciones pasadas y sus contextos se redefinen y los marcos estructurales de donde provienen dejan de existir. Este movimiento, en los escritos de Turner, es equiparado a un viaje espiritual transformador. Al encontrarse en este estado ajeno a las estructuras cotidianas, los peregrinos pueden eliminar tensiones, lo cual libera a los participantes y provoca la creación de lo que él llama la *communitas*, una “comunalidad de sentimientos” (Turner, 1974: 201). La experiencia de la *communitas* funde a los miembros de un grupo de tal manera que las estructuras sociales cotidianas se diluyen y se oponen a las jerarquías, ya que en la *communitas* las relaciones son más espontáneas e igualitarias, pues están “destituidas de atributos estructurales”. La *communitas* es una crítica dialéctica a las estructuras, pero, al mismo tiempo, se origina en ellas (Turner, 1974: 202), de ahí que sea experimentada entre (*in between*) las estructuras sociales normales, en un estado trastocado de la realidad².

A diferencia de lo que sucede en los ritos de pasaje, los peregrinos no pasan de una posición estructural a otra, sino que, al organizarse y generarse como grupo bajo la tu-

tela de una religión establecida y provenir de una estructura comunitaria, se encuentran en *communitas* en la peregrinación (Turner, 1974: 202), la cual es vivida en un estado marcado por la igualdad y la fraternidad. La peregrinación delimita así un “campo” en el que el santuario se encuentra, por lo general, en un lugar marginal, pues no forma parte de un mundo estructurado.

Ambas nociones —liminalidad y su derivación, *communitas*— son problemáticas. Por un lado, la *communitas* es considerada como una antiestructura en la que las normas de una sociedad dejan de aplicarse; pero si en una peregrinación el sentido del tiempo-espacio es diferente al del tiempo cotidiano, las relaciones sociales prevalecen y corresponde al analista establecer cómo éstas se forman y conciben, y cómo y por qué cambian. Si la peregrinación no es vista como un camino entre estructuras, la liminalidad no puede ser útil para entender el fenómeno. La liminalidad tiene, además, el problema de que al concebir a la sociedad como una estructura, el fenómeno que no entra en ella tenderá a ser analizado como marginal o intersticial (Sallnow, 1981: 163), pero si uno observa la importancia de las peregrinaciones alrededor del mundo, no es posible pensarlas como un fenómeno residual o marginal. En el modelo estructural, las peregrinaciones fungen como puentes entre estructuras ordenadas: los dos *sets* de opuestos están ahí para ser ligados por medio de la liminalidad; el modelo progresista que liga estas estructuras es el mismo que establece que la religión de los marginados es popular y residual, que pertenece al dominio de lo no clasificable y que constituye un escape a la estructura del orden. Es por ello que los Turner pueden ver en cada situación de disentimiento un grupo que busca la gratificación de la *communitas* (vgr. los hippies o la Revolución Francesa) (Turner, 1974: 244, 252).

El trabajo de Michael Sallnow (Eade y Sallnow, 1991; Sallnow, 1981, 1987), realizado en la peregrinación a Qoyllur Riti en los Andes peruanos, muestra la manera en que la oposición y el conflicto se traslanan con la solidaridad y el *ethos* igualitario. En esta peregrinación, los participantes mantienen fronteras entre ellos al agruparse en comparsas particulares, con lo cual la fraternidad no traspasa las identidades locales. Las identidades étnicas de los indígenas y los mestizos prevalecen en todo momento, aunque la

¹ Existen otras teorías, como la teoría de la correspondencia (de Robertson Smith, la cual discute Werbner, 1977: XXVIII), según la cual las peregrinaciones reflejan exactamente la sociedad de donde vienen, lo cual liga el orden social a las representaciones simbólicas. También se desarrollaron los marcos funcionalistas (Eliade, 1967) o marxistas (Gross, 1971; Wolf, 1958), pero fue Victor Turner quien mejor destacó los elementos esenciales para la discusión del fenómeno. Aproximaciones más recientes tratan la peregrinación desde los discursos contestarios (Eade y Sallnow, 1991), o desde la territorialidad (Barabas, 2004; Bravo, 2004; Sallnow 1987) y el turismo (Coleman y Elsner, 1995; Elías y Contreras, 2004; Steil y Márquez, 2008). Para una discusión sobre santuarios y peregrinaciones, cf. Aguilar Ros, en prensa.

² La *communitas* es, en primera instancia, existencial, pero en el caso de la peregrinación debe movilizar su estructura para organizar recursos y gente, por lo que Sallnow la llama *communitas* normativa (Sallnow, 1981: 163; Turner, 1974: 201-202).



Alejandra Aguilar Ros

Visitando a la Virgen, con la Virgen en brazos. Talpa, Jalisco, marzo 2007.

► 31

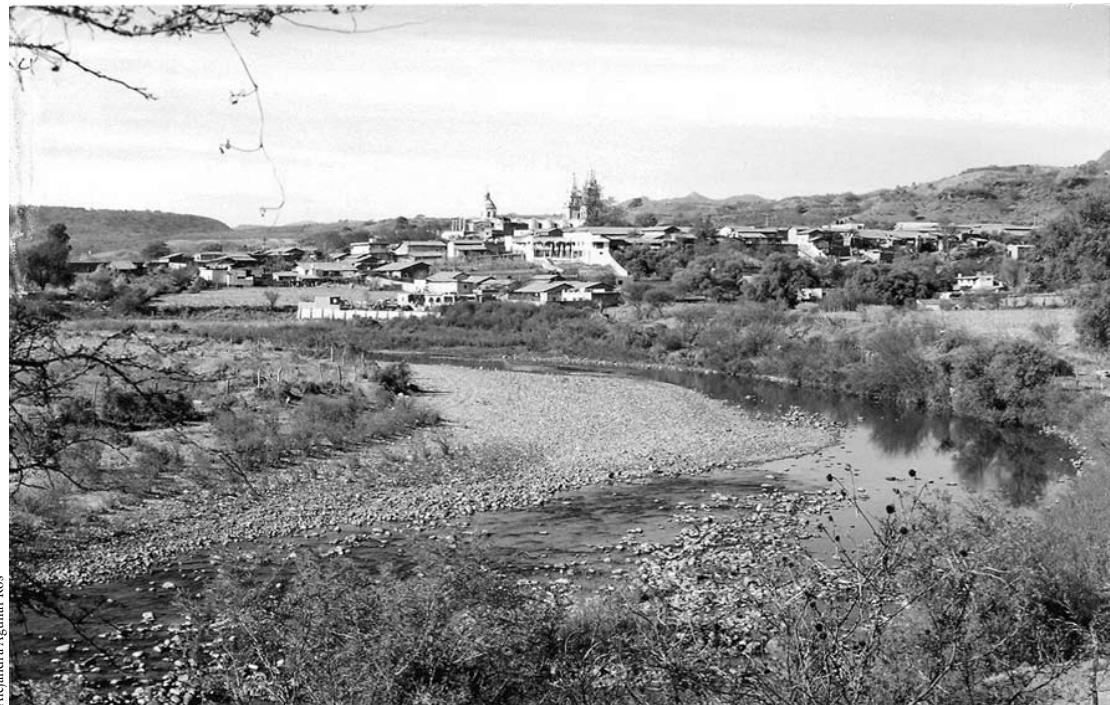
peregrinación crea una “plataforma donde las interacciones sociales pueden ser recreadas *ex novo*” (Sallnow, 1981: 180). Sallnow (1981: 177) resalta que el tema importante en los Andes es la comunidad, no la *communitas*, lo cual me parece que también se aplica al caso que presentare³.

Si bien en un sentido el concepto de liminalidad y el de *communitas* son problemáticos (cf. particularmente Sallnow, 1981), sobre todo en cuanto a la connotación atemporal y excluyente de las relaciones sociales humanas (género y poder, principalmente), me parece que deben rescatarse dos aspectos derivados de estos conceptos: el flujo y el movimiento.

³ Otros estudios (Eade y Sallnow, 1991) sobre peregrinaciones han resaltado, más que los atributos estructurales, su práctica heterogénea y las prácticas sociales que las distinguen. Han enfatizado los discursos míticos que apuntan no sólo al centro sagrado, sino también a la persona y al texto sagrado, así como a la variedad y la contradicción entre los diversos discursos religiosos en la “arena” que constituye una peregrinación (Eade y Sallnow, 1991: 5).

Los Turner destacaron, en *Image and Pilgrimage* (1978), la experiencia gratificadora (*enjoyment*) que llamaron “flujo”⁴ (*flow*), obtenida de una práctica como la peregrinación, en la que se vive la *communitas*, la cual ayuda a soportar los sacrificios y las penitencias y explica, para estos autores, la continuidad histórica del fenómeno. El movimiento, por otro lado, es algo que Coleman y Elsner (1995) destacan como el punto de comparación entre las diferentes tradiciones peregrinas: en cada peregrinación los actores se mueven *fuera* de su propia cultura hacia un ambiente distinto. En tanto que miembros de una religión local que debe enfrentarse a las creencias y demandas de una religión universal, los peregrinos realizan su propia experiencia de lo sagrado en el movimiento mismo de ir

⁴ Distinta de la noción actual de flujo, como la de Appadurai (1996), referida al flujo de ideologías, de personas en movimientos migratorios, de tecnologías y otras formas sociales, en buena parte gracias a las nuevas tecnologías de comunicación.



Alejandra Aguilar Ros

32

La llegada a Atenguillo en el camino a Talpa. Marzo 1994.

hacia el santuario. Este espacio es, en ese sentido, liminal: se encuentra, en buena medida —no totalmente—, fuera del alcance de la jerarquía oficial. Los peregrinos producen la experiencia de lo sagrado en el movimiento del cuerpo hacia el santuario, en el caminar de días y la vivencia comunal del camino, pero al mismo tiempo lo hacen en conformidad con las normas de la religión a la que se adscriben y del santuario mismo (Coleman y Elsner, 1995: 209 y 211). El movimiento ritualizado del cuerpo subjetivo e histórico a través de la topografía del camino y por medio de la práctica de la arquitectura del santuario y de la relación personal con las imágenes veneradas construye el sentido y la esencia misma de lo sagrado.

El flujo y el movimiento derivan de la noción de liminalidad en cuanto a su vivencia fenomenológica, mas no estructural. Ambos nos conducen directamente al papel del cuerpo en la peregrinación —y por ende, de la agencia, de la subjetividad en los rituales y la construcción de la persona en ellos (cf. Aguilar Ros, 2004; De la Torre,

2008; Steil y Márquez, 2008), centrales en el entendimiento de la construcción particular/local de lo sagrado que incorpora las experiencias de los participantes—. Algunas de estas dimensiones generadas en la matriz del estudio del cuerpo trazan líneas de investigación que colapsan categorías que en el análisis pueden ser etnocéntricas, como la dicotomía religión popular/oficial, o lo sagrado y lo profano. También nos acercan a los cambios históricos que se dan en una peregrinación y en un santuario a través de las diferentes concepciones de la construcción social de la persona y del cuidado del cuerpo en el acercamiento a las técnicas corporales (Mauss, 1992 [1934]).

Si bien el cuerpo ha sido completamente incorporado desde la década de 1990 a la teoría social (cf. Pedraza, 2003) y a los estudios sobre la religión, ha sido sobre todo analizado desde los símbolos (Douglas, 1973 y 1988) y los rituales (Boddy, 1989; Comaroff, 1985); el papel central del cuerpo en las prácticas religiosas sólo ha sido tratado programáticamente a partir del análisis de Csordas (1990,

1994a, 1994b) y retomado recientemente en los círculos latinoamericanos (Steil y Márquez, 2008). La religión es siempre experimentada, y el catolicismo, en particular, es considerado como una religión encarnada (Dahlberg, 1991) que cruza referencialmente el cuerpo desde los discursos y las representaciones corporales que establece respecto a la constitución de la persona humana.

Si tomamos el cuerpo como el punto de partida —no de llegada— en el que reside la percepción, éste se convierte en el “suelo existencial de la cultura” misma (Csordas, 1990: 5). Csordas busca desnaturalizar la representación, tan arraigada en nuestra cultura, que conforma la triada mente/sujeto/cultura *versus* cuerpo/objeto/biología, que objetiviza el cuerpo y lo utiliza como el *locus* del “pensamiento racional y la reflexión moral” (1994a: 8) y no como sujeto de experiencias y sensaciones. Por medio del concepto de *habitus* de Bourdieu⁵ y de la fenomenología de Merlau-Ponty, Csordas (1994a; 1994b) posiciona el cuerpo no como producto de la representación de lo social que lo estructura, sino como el centro de toda experiencia subjetiva que corporeiza o incorpora (*embodiment, embodies*), a través del lenguaje y la estructuración social, la matriz de significados culturales particulares, subjetiva e intersubjetivamente. El “estar en el mundo” fenomenológico, como *locus* de la percepción y también objeto de la misma, implica una inmediatez existencial en el sentido doble de “presencia y relación temporal e histórica” (Csordas, 1994a: 10), que para Csordas es intersubjetiva y se da a través del lenguaje, pero que también es confor-

mada en la relación prelingüística con el mundo que aflora en la práctica (la memoria del cuerpo, las habitudes del cuerpo) (Archer, 2000). En estas prácticas prelingüísticas suceden las primeras manifestaciones de un sentido del sí mismo, de la continuidad de su naturaleza y su razonamiento; el sí mismo emerge a través de las relaciones corporeizadas con el mundo y no siempre es dependiente de nuestra adscripción a “conversaciones sociales” (Archer, 2000: 152). Aquí consideraré el cuerpo, entonces, no como una representación o como un texto, sino como una “condición existencial de posibilidad de la cultura y del sujeto” (Csordas, 1994a: 12). Esto es: el cuerpo percibiendo y percibido, constituido y constituyente de la cultura, sujeto actuante y socializado, generador de prácticas que se inscriben en su propio cuerpo y ejecutor de poder sobre otros cuerpos, productor y producto de cuerpos.

En esta ocasión me concentraré en detallar algunas de las técnicas corporales que practica una población mestiza/indígena mexicana y cómo por medio de ellas se concretan temas importantes para la identidad local, como la constitución del grupo y de la identidad grupal, y la comunicación con lo sagrado a través del personaje de la Virgen de Talpa y las ánimas de los difuntos en el camino. Así, por medio del movimiento de los peregrinos, de la construcción del sentido de este movimiento en la memoria histórica del cuerpo salvado, regimentado y en relación con otros, podemos acercarnos a su noción de lo sagrado.

► 33

La población en cuestión es San Agustín, en el municipio de Tlajomulco, Jalisco, una población “oficialmente” mestiza, pero que se representa a sí misma como indígena, ya que su origen se remonta a un grupo de indígenas nahuas que bajaron de La Loma, un cerro cercano donde se encuentran todavía restos arqueológicos. Cada año, esta población de 22 mil habitantes —según el censo de 2005— visita a su patrona favorita, la Virgen de Talpa, en el municipio jalisciense de Mascota, población ubicada a 170 kilómetros al suroeste del pueblo. La población se desplaza por diferentes medios —en autobús, a pie y a caballo—, casi en su totalidad, para estar todos presentes, juntos, en la procesión del día 16 de marzo, con la cual entran al templo, donde dan por terminada la peregrinación con la misa de las 8:00 de la mañana. La celebración

⁵ El *habitus*, en principio, “es una colección de prácticas, entendidas como un sistema de disposiciones que perduran, son el inconsciente; es decir, principio colectivamente inculcado para la generación y estructuración de prácticas y representaciones” (Bourdieu, 1977: 72), “principio generador y unificador de todas las prácticas, el sistema de las inseparables estructuras cognitivas y evaluativas que organizan la visión del mundo de acuerdo con la estructura objetiva de un determinado estado del mundo social: este principio no es otra cosa que el cuerpo socialmente informado, con sus sabores y sinsabores, sus compulsiones y repulsiones, con, en un mundo, todos sus sentidos, es decir, no sólo los cinco sentidos tradicionales —los cuales nunca escapan de la acción estructurante de los determinismos sociales— sino también el sentido de la necesidad, el sentido del trabajo, el sentido de la dirección y el sentido de la realidad, el sentido del balance y el sentido de la belleza, el sentido común y el sentido de lo sagrado, el sentido táctico y el sentido de la responsabilidad, el del negocio y el de la propiedad, el sentido del humor y el de lo absurdo, el sentido moral y el sentido de lo práctico” (Bourdieu, 1977: 124).

culmina por la noche con la fiesta pagada por el pueblo, para celebrar, con cohetes y música, en la plaza de Talpa.

El día anterior, el 15 de marzo, salen de San Agustín entre ocho y doce autobuses, contratados por la misma gente del pueblo. Pero los protagonistas del camino a Talpa son los peregrinos, que se reúnen tres días antes en el pueblo de Atenguillo para comenzar una caminata que atraviesa la sierra del Tigre y llega al santuario de Talpa. Algunos, sobre todo jóvenes, salen de San Agustín mismo, pero los dos grupos tendrán el privilegio de representar al pueblo en la procesión que marca la entrada y la visita del pueblo de San Agustín a Talpa. Los peregrinos siguen una ruta que antaño podía llevar meses recorrer pues cada grupo cargaba, sobre mulas, su propio alimento y lo cocinaba en braceros o fogatas. Hoy existen “enramadas” a todo lo largo del camino que proveen de lo necesario a los caminantes⁶.

El viaje se distribuye en “jornadas” y dura de tres a cuatro días y dos o tres noches, según la habilidad y la experiencia del grupo. Los caminantes se organizan sobre todo por grupos de parentesco, que incluyen también comopadres y algunos amigos invitados por primera vez. Si bien unos se organizan para que el viaje a pie sea más cómodo y alquilan una camioneta que les lleve sus cosas —el grupo que tenga un poco más de dinero—, y algunos miembros de la élite de San Agustín sólo caminan desde la última estación, la gran mayoría carga una mochila que, aunque tenga muy pocas cosas, implica un esfuerzo mayor, el cual es muy valorado en la caminata. Pero la mochila no es lo único que hay que cargar, sobre todo si se tienen mandas que cumplir. Éstas son promesas hechas a la Virgen, que deben efectuarse haya ella cumplido su parte o no. La manda puede ser la promesa misma de ir de peregrinación, por lo que los que la hacen saben que la caminata será más difícil; o bien, puede tomar formas severas de disciplina del cuerpo, como cargar un costal o una

34 ◀

⁶ El gobierno del municipio de Mascota, al que pertenece Talpa de Allende, ha apoyado iniciativas turísticas, en el contexto de lo que se ha llamado, en el estado de Jalisco, el turismo religioso. El pueblo ofrece servicios turísticos y de difusión, incluyendo un museo, hostales, servicios de autobuses y seguridad para los peregrinos. Es el cuarto santuario más visitado en México, con cerca de dos millones de visitantes por año.

mochila llena de piedras durante todo el viaje, o llevar en la espalda a un niño todo el camino en agradecimiento por su salud o existencia. Algunos caminan descalzos en la última parte del camino, ya en la entrada al santuario; otros entran al pueblo de Talpa de rodillas, ayudados por sus acompañantes en la medida de lo posible. La práctica de estos sacrificios, como en muchas peregrinaciones en México, es valorada, pues “cuenta” mucho más.

COMMUNITAS, CONFLICTO Y ENSEÑANZAS SOCIALES

Para poder caminar estas jornadas, se cuenta durante la peregrinación con ciertas técnicas corporales íntimamente relacionadas con enseñanzas morales y sociales, acerca de las cuales deseo dar cuenta en lo que sigue. La primera vez que asistí a esta peregrinación, al inicio de la caminata⁷, al salir de Ameca, éramos un grupo de unas 25 personas. Pronto los jóvenes se adelantaron y, sin darme cuenta, me fui con ellos. El primer punto importante es la subida del Cerro del Obispo, un ascenso sin muchas complicaciones pero largo y cansado, que duró toda la noche. Pronto perdí a los jóvenes, quienes con paso rápido se adelantaron, y seguí con otros dos miembros del grupo que venían detrás. Estos dos hombres, de edad madura, sugirieron que en vez de seguir el camino de subida leve pero constante, tomáramos algún atajo. Éste fue, en efecto, relativamente más corto, pero ganó en dificultad, ya que subimos por un camino pedregoso y con grandes declives y barrancas. Al llegar a la cima sentí las rodillas lastimadas y volví a encontrarme con el grupo original. Recibí una fuerte reprimenda por parte de Roma, la mujer a la que yo había pedido permiso para ir con su grupo, ya que me perdió de vista en el camino y ella estaba encargada de cuidarme, pues yo era novata. Las instrucciones al inicio de la caminata eran que, para aguantar, uno debía ir al propio ritmo del cuerpo, y eso hice según mi interpretación. Roma

⁷ Esta caminata la hice por primera vez en 1996, y realicé trabajos de campo y entrevistas en 1998 y 1999. Desde entonces he seguido de forma continua su proceso, retomándolo en el año 2004 con alumnos de la materia de sociología de la religión de la licenciatura de filosofía del ITESO, en Guadalajara.

me explicó que, aunque al inicio de la caminata éramos muchos —un grupo grande de San Agustín que había pagado un autobús para conducirnos a Ameca—, no todos eran de su propia partida, de ahí la confusión. Aquejados con los que yo me había ido por los barrancos eran dos locos conocidos del pueblo, lo cual, para Roma, atenuó mi culpa.

Su grupo, en realidad, estaba constituido por parientes cercanos (la madre, dos hermanas —una con su esposo, quien era el que conocía el camino, y la otra recién casada, sin el esposo—, dos hijos varones y un cuñado). Durante los tres días que duró la peregrinación, esta desviación inicial mía fue aludida varias veces, sobre todo cuando mis rodillas comenzaron a fallar el segundo día. Con ello los líderes del grupo intentaban enseñarme sutilmente a quiénes había que obedecer, a no alejarme del grupo y a no ser una fuente de preocupación para éste, en el sentido de perderme, lastimarme y, al cabo, demorar al grupo. El no identificar a los líderes y al grupo con rapidez es un error común que cometan los participantes que no son de San Agustín, como pude constatar con mis alumnos de licenciatura años después. También pude comprobar cómo la historia de mi extravío y la subsecuente lastimadura de mis rodillas se conservó para ser transmitida a futuros caminantes: la utilizaban para recordarles a los nuevos la importancia de ir caminando con el grupo, de respetar al líder y de cuidar el cuerpo. Esta historia la llegaron a escuchar mis estudiantes, casi diez años después.

Más tarde, con el calor del día, quise quedarme en pantalones cortos y quitarme el *pants*, pero fui advertida de que si mis rodillas se enfriaban corría peligro de lastimarlas aún más. Mojarse el cuerpo está prohibido, pues con la caminata éste adquiere un calor que debe ser aplacado sólo al final, cuando se llega al santuario. Es un calor que puede ser peligroso, pues si una peregrina, por ejemplo, tiene un bebé y lo amamanta al llegar al santuario, puede matarlo si no espera a que su cuerpo suelte algo del calor acumulado. Las consecuencias de enfriarse bruscamente pueden ser sufrir de una fiebre inmediata o de reumatismo a largo plazo.

Al caminar cerca de ríos vienen a la memoria muchas historias. Mi grupo recordaba cómo uno de ellos pisó agua, se mojó los pies y ahora camina con dificultad, o cómo



Ma. de los Ángeles García Lemos

Peregrinos descansando en el camino a Talpa. Mayo 2007.

▶ 35

una mujer particularmente quejosa que fue con ellos un año, se cayó en el río y desde ahí ya no pudo seguir caminando. Controlar el aumento de calor es un elemento que también se atiende respecto a la comida y con la prohibición de la sexualidad durante el camino⁸.

Aquel grupo con el que fui la primera vez compartía, como mencioné, lazos de parentesco cercanos. Los guías contaban con la suficiente experiencia para no perderse en el camino y reconocer las veredas: la más vieja de nuestro grupo había ido a Talpa durante veinte años y los caminos le fueron enseñados por su madre y a ésta por su abuela, conocimiento y liderazgo que luego transmitió a sus hijas. El liderazgo en este grupo era compartido: uno de los hombres era quien guiaba al grupo por los caminos y veredas —los cuales no siempre son tan obvios y donde es

⁸ Prohibición sexual, por supuesto, relacionada también con un asunto moral católico. Sin embargo, durante el camino los chistes con alusión a la sexualidad son el pan de cada día, especialmente a la hora de descansar por las noches.



Alexa Silva

36 ◀

Entrada a Talpa, municipio de Mascota, Jalisco. Marzo 2007.

fácil perderse, particularmente en la noche—, y Roma, mi contacto, era quien determinaba los tiempos y cuidaba de que el grupo se mantuviera unido, atenta a que no nos separáramos demasiado. Cada grupo conoce y respeta a los guías. Para alguien ajeno al grupo, como fue mi caso —y con los estudiantes sucedió igual—, esta autoridad no es tan clara, pues la jerarquización es bastante sutil, aunque se va reforzando a lo largo del camino. “Llegar juntos” a Talpa constituye un ideal grupal que es difícil mantener; los grupos no son tan cohesivos como se espera que lo sean, por lo que es necesario reforzar su unidad durante todo el viaje. De hecho, el grupo con el que caminé no llegó al mismo tiempo, a pesar de que esperaron en la entrada al pueblo de Talpa. Al siguiente año pasó lo mismo. Las enseñanzas morales que enfatizan la solidaridad y la alianza al interior del grupo, el respeto al líder y la consideración a los peregrinos más experimentados, son apoyadas con técnicas corporales que ayudan al grupo a llegar a su destino. Las historias se activan mnemó-

nicamente con hechos corporales concretos que remiten a esas enseñanzas: “en la memoria habitual, es como si el pasado se encontrara sedimentado en el cuerpo” (Connerton, 1989: 5, 72).

Si bien el grupo trata de mantenerse unido —y ésa es una de las labores esperadas de los guías—, en la práctica se hace difícil. La caminata se realiza en fila india y, a diferencia de Qoyllur Riti o de otras peregrinaciones mexicanas en las que el grupo se mantiene muy unido físicamente, las distancias entre los miembros del grupo de peregrinos a Talpa pueden ser muy grandes, dependiendo de las lesiones que cada uno tenga. Una queja común entre peregrinos es que los miembros de su grupo no los esperan, y es fácil encontrarse con alguno que se ha quedado atrás y que batalla por alcanzarlos. Cada grupo deberá encontrar su propia forma de mantenerse unido.

El bastón que llevan los peregrinos, al que llaman “mulita” en clara alusión a las mulas que antaño llevaban los víveres, es una ayuda indispensable para el camino. Si

un peregrino lo olvida, vuelve por él, pero el movimiento de regreso es percibido como un esfuerzo mayúsculo que puede costar retraso y pérdida del grupo, aunque se trate de unos cuantos metros; el que se regresa puede quedar-se cada vez más atrasado.

Vemos así cómo durante la caminata el esfuerzo del cuerpo para detenerse y avanzar está enfocado en llegar al santuario, y que se necesitan técnicas corporales para conseguirlo. Un paso sigue al otro, sin pensarlo mucho, pero evitando en todo momento lastimaduras. Éstas son comunes, por lo que el objetivo es mantenerse a salvo de ellas y procurar que si se producen, sea lo más tarde posible. Por ello, a medida que pasa el tiempo, con la acumulación de dolores y lesiones, los peregrinos van dejando espacios cada vez más grandes entre ellos, aunque siempre cuidando de no perderse del grupo. Casi nunca paran entre lo que llaman *jornadas*, las estaciones ya conocidas en el camino, donde esperan a los que se han quedado rezagados. Una vez que el cuerpo se pone en movimiento para continuar el viaje, nadie quiere dar un paso atrás; cada paso es economizado, el momento se vive sintiendo el cuerpo y llevándolo hacia adelante. Si alguien se encontrara realmente malherido, se detendrá a alguna camioneta para que lo lleve a la siguiente estación o a Talpa, pero siempre se le animará vehementemente a que prosiga.

El voto a “volver atrás” se ilustra con la historia de las comadres —un trío de piedras enormes que se encontraban en el camino, de las cuales sólo quedan dos, pues una fue destruida cuando se hizo la carretera que lleva a Mascota—. Estas piedras eran dos comadres con un bebé en camino a Talpa, una de las cuales se quiso regresar, convenció a la otra y en castigo fueron convertidas en piedra⁹.

La continuación de este *ethos* moral —que, como hemos visto, comprende el respeto a los que saben, a los viejos y a mantenerse en grupo— incluye también enseñanzas de género, sexualidad y clase social. Particularmente, la sexualidad salta al escenario a menudo, sobre todo en forma de bromas al final de las jornadas, en el momento

de acomodarse para dormir. Éstas suelen ser de doble sentido y aluden a la posibilidad de tener relaciones sexuales ya que dormirán juntos. El acomodo al dormir es muy cuidado, sobre todo si van jóvenes, pero entre los adultos las bromas alivian la tensión de la prohibición. La distinción de géneros se hace en torno a esta sexualidad prohibida: las mujeres duermen juntas y en menor medida junto a sus esposos, y los hombres duermen agrupados también entre sí. Durante la caminata, la distinción de género se diluye en lo relativo a la representación común de la fuerza física masculina¹⁰, ya que muchas mujeres de edad pueden caminar grandes trechos, a la par de los hombres, y son ellas quienes en buena parte organizan las caminatas o son líderes morales. El caso de este grupo es emblemático: se le deja a un hombre mayor el liderazgo formal del grupo para guiarlo, pero es Roma quien decide las jornadas y los horarios. Se insiste en la representación del liderazgo físico masculino en el nivel discursivo, pero como en la caminata esta “superioridad” se nivela en gran medida, el discurso sobre la resistencia física de los hombres no destaca, como lo veremos también en el siguiente apartado acerca de la configuración de los personajes de las “viejas”.

▶ 37

LA CHAPARRITA Y LAS ÁNIMAS EN LA RELACIÓN SOCIAL

Durante el camino, una ayuda muy particular para lograr llegar a Talpa es la que proviene de la Virgen. Los peregrinos van pensando en ella, pidiéndole su protección y ayuda. Todo el sufrimiento y la penitencia, valorados en la peregrinación pero cada vez menos buscados, son aliviados por intersección de la Virgen, la “Chaparrita”. El camino a Talpa es, en sí mismo, milagroso, y está poblado de seres sobrenaturales. Lastimada en la ingle, y cojeando, varias veces escuché a Roma decir: “Ay, Chaparrita, déjanos llegar.” Otra mujer que entrevisté en 2004 me aseguró que ya incluso era un milagro para ella estar caminando esa

⁹ Los peregrinos, sobre todo los jóvenes, dicen no creer estas historias y algunos incluso mencionan que “es para asustar a la gente”. Sin embargo, agregan casi inmediatamente que, por si las dudas, hay que cumplir la manda que se ofrece y terminar la peregrinación aunque sea el año siguiente.

¹⁰ Así sucede en el caso del grupo que sale de San Agustín caminando. Una mujer va con ellos, pero casi inmediatamente el comentario es que es porque es “marimacha”, hombruna.

distancia, lo cual es cierto, tomando en cuenta sus 70 años de entonces. Caminar a Talpa es sumergirse en una realidad mágica que sólo resulta perceptible a los ojos de quien cree. Para los peregrinos, sólo a través de la fe se consigue llegar, de lo contrario uno se convierte en piedra o se cansa más de lo habitual. Es en esta experiencia de fe que el cumplimiento de la penitencia puede condicionar la humanidad del que ha hecho el voto. De igual manera, es la fe la que explica la creencia de que sólo se puede transitar gracias a la Virgen y a las ánimas o almas que ayudan en el camino. El camino es un lugar lleno de milagros y de posibilidades de encuentro con la presencia de la Virgen (cf. Basso, 1996, para la relación entre los lugares y los relatos morales).

Aunque los peregrinos expresan que ésta es una experiencia que se “tiene que vivir con fe”, al igual que sucede con el ideal de mantener el grupo unido, en verdad se vive como una experiencia fracturada. Una vez que la caminata comienza, compartir estas historias forma parte de la recomposición de la fractura. Lo importante no es si las historias se creen o no, sino el acto mismo de compartir las. Muchas historias hablan de cómo la Virgen, que los mira con afecto y aprobación, quiere que los peregrinos lleguen y los ayuda a arribar a salvo, compensándolos por hacer la peregrinación y recompensándolos con pequeños milagros en el camino. Una mujer de un grupo compuesto por un matrimonio y la comadre de ambos puede ilustrar esta relación. En 1998, cerca de Cruz de Romero, las mujeres de su grupo decidieron apartarse para ir al baño. De regreso no pudieron encontrar el camino, ni al resto del grupo. Cuando dejaron de escuchar el ruido de motores de la carretera cercana, se dieron cuenta de que estaban perdidas. A punto de entrar en pánico, pues tenían hambre y estaban ya muy cansadas, encontraron un árbol con muchas guayabas, que comieron hasta saciarse. Riéndose y aceptando que estaban perdidas, comenzaron a gritarle a la Virgen por su nombre en diminutivo: “Chayito, Chayito, ayúdanos, estamos perdidas.” Justo después de gritar, vieron la carretera y hallaron el camino de regreso. Cuando estaban cerca del camino se encontraron con un hombre que, al darse cuenta de que estaban perdidas, fue a buscarlas. Las tres cosas —el poder calmar su hambre, la aparición del camino tras sus gritos de ayu-

da y el encuentro con el hombre— las atribuyeron a la intervención de la Virgen¹¹.

Estas historias abundan en el haber de los peregrinos. La siguiente la cuenta un hombre de unos 55 años:

Cuando tenía 14 años y la peregrinación debía hacerse de ida y de vuelta, me encontraba cerca de Atenguillo, ya de vuelta de Talpa. Ahí encontré a una mujer quejándose porque había perdido su cartera y su dinero. Mi hermana le preguntó a esta mujer como cuánto se le había perdido, y la encajosa comenzó a acusar a mi hermana de que ella le había robado la cartera. Me molestó mucho y le pregunté cuánto había perdido, me dijo que cien pesos y se los di de mi bolsillo. Cuando ya estaba en la estación de autobuses de Ameca para regresar, que me encuentro 50 pesos en el piso.

El hombre detuvo la conversación y me miró fijamente para ver qué pensaba y si me daba cuenta de que eso era una prueba de la presencia de la Virgen. Todos asentimos, nadie dijo una palabra. Con ese respetuoso silencio se admitía que detrás de ese encuentro fortuito estaba la Virgen.

Una última historia nos puede dar el tono de cómo se vive esta presencia en el transcurso de todo el viaje. Una mujer me contó que durante su primera peregrinación, hacía unos dos años, la amiga que la invitó pagó casi todos sus gastos, pues ella no tenía dinero y sí muchas ganas de ir. Su esposo no quería que fuera, así que el dinero que llevaba se le acabó a la mitad de la peregrinación y de ahí en adelante su amiga se hizo cargo, por lo que ella se sentía avergonzada y pedía muy poco. Cuando iban subiendo el cerro del Espinazo del Diablo, su amiga la invitó a tomar una taza de café en una de las enramadas, donde también venden un pan local que los peregrinos conocen, de muy buen sabor. La mujer tenía antojo de un pan, pero no se atrevió a pedírselo a su amiga, así que se sentó en el tronco de un árbol a tomarse el café, cuando volteó hacia un lado y ahí, junto a ella, en una bolsa de plástico, había un pan entero. La mujer, asombrada, olió el pan para ver si estaba bueno y felizmente, después de ofrecer a los demás, satisfizo su antojo. La Virgen no quería

¹¹ Notas de trabajo de campo, marzo 1998.



Juan Carlos Luna

Peregrinos entrando al santuario de Talpa, Jalisco. Marzo 2007.

que se quedara insatisfecha y hasta tuvo la delicadeza de dejárselo en una bolsa para que se mantuviera limpio¹².

La estatua de la Virgen es un cuerpo con vida, una persona con la que se puede establecer una relación social (Ingold, 2000). En la religiosidad de los peregrinos a Talpa, y por supuesto no exclusivamente en la de ellos, un aspecto importante es la relación que se sostiene con estas estatuas vivientes, a las cuales se les considera capaces de ejercer una acción, de vivir experiencias con los peregrinos, de poseer conocimiento e intencionalidad (Turner, 1974: 212). Las imágenes mantienen relaciones profundas con sus devotos, cuidan a sus favoritos, son celosas, tienen relaciones de parentesco con los humanos, con otras imágenes, y son independientes y tienen agendas propias (Christian, 1981a y b; Turner y Turner, 1978: 69 [nota 8], 71-73). El énfasis puesto en las relaciones con las divinida-

des es una característica de la religiosidad católica en México y es uno de los anclajes de la misma, como ya lo notaba Gruzinski (1990) a propósito de los santos en el periodo barroco mexicano. Éstos no son explicados por los indígenas como un objeto material que representa a alguien más, sino como entidades en sí mismas, una persona con la que las cofradías y los grupos religiosos pueden mantener relaciones familiares o de compadrazgo. Aún más, estas imágenes, así percibidas, son la manera de practicar y concebir el cristianismo (Gurzinski, 1990: 189-190). La Virgen de Talpa posee entonces una agencialidad que puede decirse que corporeiza la socialidad sagrada que los habitantes de San Agustín consideran tan importante.

Otras relaciones importantes en el camino se establecen con las “ánimas” o “difuntos”, almas de personas—usualmente parientes— que murieron en el camino o que al morir debían una manda. Un personaje que abunda en los relatos de los peregrinos es una vieja que camina muy rápido y que hace que el caminante se apure para alcan-

¹² Notas de trabajo de campo, 2005.

zarla por orgullo herido. En ocasiones se la identifica con la Virgen —aparecida como una vieja— o se habla de ella como un personaje ambiguo que puede ayudar o perder al caminante. Estas viejas saludan, animan y ayudan al peregrino, pero también pueden perderlo si consideran que éste no está cumpliendo con lo que debe hacer en cuanto a los regímenes corporales, o si quiere regresarse.

La relación es sobre todo corporal, en cuanto a que se establece través del cuerpo y se experimenta en él. La Virgen responde a las súplicas de los peregrinos aliviándolos, haciendo que encuentren agua para calmar la sed o comida para saciar el hambre (o los antojos), o sanándolos de las heridas sufridas en el camino. Sus manifestaciones son también corporales: puede sonrojarse de contenta al ver a sus peregrinos visitarla en el santuario. Las ánimas de los difuntos y las viejas susurran al oído de los peregrinos y los siguen de cerca, develando su presencia con el ruido de sus pasos al quebrar ramas, o bien encaramándose en sus espaldas para que sientan más peso, o animándolos y retándolos para que no dejen de caminar.

40 ▲

RECAPITULACIÓN

He buscado destacar en este trabajo algunas de las técnicas corporales que constituyen la experiencia de la peregrinación de los habitantes de San Agustín a Talpa. La peregrinación se vive gracias a la transmisión de este conocimiento, ayudado por las conexiones que la memoria corporeiza en la construcción del grupo, en el sufrimiento como enseñanza moral y en la penitencia vinculada con la sanación corporal como una manera de relacionarse con la Virgen, con los ancestros y los seres que pueblan el camino sagrado. Estas técnicas y el conocimiento del cuerpo son utilizados para caminar y conformar un grupo que llegue completo y unido al santuario.

Por medio de enseñanzas morales corporeizadas y relatadas cíclicamente en versiones que destacan los valores morales de la comunidad, se busca alcanzar los propósitos inmediatos de llegar y mantenerse unidos, y el último de ratificar la pertenencia a una comunidad moral (San Agustín) a la que le interesa reforzar los lazos entre generaciones, la autoridad y la identidad de género, las posi-

ciones de clase y la relación con lo sagrado. Los grupos se forman con gente con la que existen relaciones sociales de parentesco o de reciprocidad —no hay grupos de cofradías religiosas, por ejemplo— o con base en grupo generacional, como los de los jóvenes, lo cual ayuda a evitar dispersiones y a construir la entidad discreta que es retada por diferentes circunstancias durante el camino. Esta unión es apuntalada por los guías, que aunque no poseen una autoridad jerárquicamente fuerte, ayudan a evitar las contingencias que los nuevos, los lentes o los problemáticos puedan provocar. La ritualidad poco reforzada en esta peregrinación hace que la autoridad pueda ser retada, y de ahí el papel tan importante de los guías pues si “conocer es como mapear” (Ingold, 2000: 220), ellos refuerzan el ejercicio de su autoridad con las narrativas morales activadas por la memoria y la regimentación corporal.

La reproducción de este *ethos* moral se concreta también en discursos como la historia de “las comadres”, las anécdotas del camino y la historia de eventos pasados que son utilizados como un comentario que ayuda al control y la unión ideal del grupo. El grupo, entonces, no comienza como una entidad constituida y reforzada que camina en un estado liminal que transforma a sus integrantes para regresar a sus estructuras cotidianas, sino que se conforma a lo largo del camino, en un esfuerzo de los peregrinos por permanecer unidos que complacerá a la Virgen y en el que las relaciones originales permanecen, se refuerzan y, por supuesto, desempeñan un papel durante la peregrinación. En el transcurso de ésta surgen oposiciones y conflictos, al mismo tiempo que se da un relajamiento de las obligaciones en la perspectiva del ideal turneriano de la fraternidad, la cual también se vive en los ánimos de los peregrinos, y en el que se obvian y concretan las relaciones entre la gente de San Agustín.

El sufrimiento como penitencia también desempeña un papel importante en la relación con la Virgen. Éste comporta la dimensión de merecimiento, por un lado —expresada en el sufrimiento corporal—, pero también de agradecimiento y placer, expresados en el gozo de la compañía, del paisaje y de la experiencia corporal y social misma. La penitencia corporal es una vía de comunicación con la divinidad, a través de ella se obtienen sus favores. Si bien este aspecto del sufrimiento es muy conocido en

peregrinaciones no sólo católicas, pocas veces se ha explorado cuál es su sentido o su contextualización, dando por hecho que la peregrinación en el catolicismo implica sufrimiento debido al sentido católico y negativo del cuerpo. Dahlberg (1991) describe cómo se juega la dicotomía cuerpo/alma en Lourdes y destaca la superioridad de la segunda en los discursos de los peregrinos. Sin embargo, desde la experiencia corporal, los datos apuntan a que ésta es más compleja de lo que parece y que no se puede asumir que se correlacione de manera tan directa con las concepciones de sagrado/profano. El sufrimiento no es buscado por sí mismo; el complemento es la sanación del cuerpo. El cuerpo de por sí sufre en la caminata de tres días consecutivos, y este esfuerzo aumenta si se tiene una manda, pero debe llegar lo más entero posible, lo cual es tan importante como la penitencia. Más vale cumplir con llegar al santuario que acabar con el cuerpo: la peregrinación puede hacerse por etapas si es necesario, pero lo importante es llegar. La búsqueda de sanación en sus diferentes aspectos —en la manda pedida o en el cuidado corporal al caminar, por medio de medicinas, consejos y ánimos— y la penitencia se complementan y constituyen el complejo corporal que le da forma a este *habitus* durante la peregrinación. El cuerpo sufriente y penante de los peregrinos de San Agustín es la plataforma que les permite establecer una relación con la divinidad y ser dignos de recibir sus favores, traducidos, a la vez, en la existencia de una relación amorosa con la Virgen. El propósito de este cuerpo no es aislarse ni infligirse dolor, sino relacionarse.

La memoria le permite a una sociedad compartir supuestos culturales basados en imágenes del pasado, que se refuerzan por medio de rituales y *performances* (Connerton 1989). El conocimiento del *ethos* corporal y de la memoria corporal tiene un papel relevante como hilo conductor de la caminata a Talpa y propiciador, al interior del grupo peregrino, del sentido de caminar juntos, fortaleciendo así una organización laxa que necesita reforzar sus límites y su cohesión a cada trecho del camino. Es a través de la memoria corporal que se realizan muchos de los aspectos de la peregrinación, desde su logística, pasando por el tránsito de la caminata y las enseñanzas morales, hasta el sentido que se le otorga. El paisaje se encuentra

cargado de memorias pasadas —concentradas en sufrimientos corporales, penitencias y compañeros anteriores— que se activan en el cuerpo. Por medio de la memoria, las técnicas del cuerpo pueden ser vividas: el paso, el conocimiento cultural del cuerpo, las penitencias y los recuerdos de las temibles peregrinaciones del pasado. Gracias a esta práctica continua de peregrinar y vivir una experiencia religiosa que se transmite por medio de técnicas corporales que se convierten en un hábito, los habitantes de San Agustín anclan su identidad y reproducen sus creencias culturales.

Concentrar la atención en el cuerpo nos permite mostrar la articulación entre identidad social, experiencia subjetiva, construcción y representación de lo sagrado, que se materializa en una experiencia que si bien resalta el sufrimiento como un valor, no establece divisiones tajantes entre sufrimiento y gozo, entre placer y ascetismo. Al relacionarse con otros peregrinos en la topografía sagrada y con los agentes sagrados, en el transcurso de una peregrinación que aparece fragmentada, el peregrino recrea para sí y para otros su pertenencia al pueblo de San Agustín en el momento de llegada al santuario y de congregarse una vez más para saludar a la Virgen, mostrando una comunidad en *communitas*, no fija, siempre en movimiento y en permanente construcción.

▶ 41

Bibliografía

- Aguilar Ros, María Alejandra, 2004, *The Religious Body: Embodied Identity in San Agustín, Jalisco, Mexico*, tesis de doctorado en antropología social, Universidad de Manchester, Manchester, Reino Unido.
- , en prensa, "Santuarios de Jalisco", *Enciclopedia de Jalisco*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Oxford University Press, Oxford.
- Archer, Margaret S., 2000, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barabas, Alicia, 2004, "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, vols. I, II, III y IV, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos).

- Basso, Keith, 1996, "Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape", en Stephen Feld y Keith Basso (eds.), *Senses of Place*, School of American Research, Santa Fe, Nuevo Mexico, pp. 53-90.
- Boddy, Janice, 1989, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, Londres y Madison.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University, Cambridge.
- Bravo, Carlos, 1994, "Territorio y espacio sagrado", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 39-49.
- Christian, William, 1981a, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton.
- , 1981b, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton.
- Coleman, Simon y John Elsner, 1995, *Pilgrimages. Past and Present. Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions*, British Museum Press, Londres.
- Comaroff, Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago University Press, Chicago.
- Connerton, Paul, 1989, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Csordas, Thomas, 1990, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, vol. 18, núm. 1, pp. 5-47.
- , 1994a, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1994b, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, California.
- Dahlberg, Andrea, 1991, "The Body as a Principle of Holism: Three Pilgrimages to Lourdes", en John Eade y Michael Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, Londres, pp. 30-50.
- Douglas, Mary, 1973, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- , 1988, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid.
- Eade, John y Michael Sallnow, 1991, "Introduction", en John Eade y Michael Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, Londres, pp. 1-29.
- Eliade, Mircea, 1967, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid.
- Elias, Luis Vicente y Margarita Contreras, 2004, "Santos con apellido. ¿Turismo o peregrinación?", en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el Occidente de México. VI Encuentro de Investigadores*, CUCSCH, El Colegio de Jalisco, Guadalajara, p. 139-156.
- Gross, David, 1971, "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil", *Ethnology*, vol. 10, núm. 2, pp. 129-148.
- Gruzinski, Serge, 1990, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ingold, Tim, 2000, *Perception of the Environment: Essays in Life, Dwelling and Skill*, Routledge, Londres.
- Mauss, Marcel, 1992 [1934], "Techniques of the Body", en Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.), *Incorporations*, MIT, Press, Zone 6, Urzone, Nueva York, pp. 454-477.
- Pedraza, Zandra, 2003, "Cuerpo e investigación en teoría social", ponencia presentada en la Semana de la Alteridad, Universidad Nacional de Colombia-Manizales, octubre, manuscrito.
- Sallnow, Michael, 1981, "Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage", *Man*, núm. 16, pp. 163-182.
- , 1987, *Pilgrims of the Andes*, Smithsonian Institute Press, Washington, Londres.
- Steil, Carlos Alberto y Bruno Marques, 2008, "El camino de las misiones: reflexiones teórico-metodológicas a partir de una experiencia de peregrinación contemporánea", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 10, núm. 10, octubre, pp. 17-48.
- Torre, Renée de la, 2008, "La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 10, núm. 10, octubre, p. 49-72.
- Turner, Victor, 1974, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, Londres.
- Turner, Victor, y Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Basil Blackwell, Oxford.
- Werbner, Richard, 1977, "Introduction", en *Regional Cults*, ASA, Londres, pp. IX-XXXVIII (Monograph, 16).
- Wolf, Erick, 1958, "The Virgin of Guadalupe. A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore*, vol. 71, núm. 1, pp. 34-39.