

L as peregrinaciones en la obra de V. Turner

El propósito de este ensayo es analizar los trabajos de Víctor Turner sobre la peregrinación. Nos basaremos principalmente en la obra *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, (Turner y Turner, 1978) donde el antropólogo escocés, en colaboración con su esposa Edith, expone con mayor extensión sus puntos de vista sobre el tema. También usaremos su artículo clásico, "Pilgrimages as Social Processes", publicado en el libro *Dramas, Fields and Metaphors*, (Turner, 1974) donde nos presenta muchos puntos convergentes. Para fines comparativos, utilizaremos la producción de algunos de los autores que han investigado el tema.

En la parte inicial de Turner y Turner, 1978, los autores ubican a la peregrinación como forma cultural. Se hace referencia a la obra clásica de Van Gennep sobre los ritos de pasaje (Van Gennep, 1960), donde el etnólogo francés analiza estos actos y eventos que destacan el cambio de un status o rol a otro. En el rito de pasaje tenemos tres etapas: la de separación del grupo; la de margen o liminal, cuando el actor está en un periodo intermedio, fuera de toda clasificación y, por último, la de reintegración del individuo (que ahora está supuestamente transformado) a su grupo.

La peregrinación ciertamente posee muchos elementos del rito de pasaje. La persona que lo lleva a cabo deja su comunidad, viaja a cierta distancia hasta llegar a un sitio sacro, y después regresa a su pueblo, como un ser humano mejor (o por lo menos, así se espera). Pero los ritos de pasaje generalmente se imponen a sus participantes de manera obligatoria, como una condición para pasar a otra etapa de la vida o status social nuevo. Un ejemplo podrían ser los ritos de circuncisión, descritos magistralmente por Turner, 1980.

La peregrinación es un acto libre y voluntario; el individuo lo busca, pero no se le obliga a ir, con muy pocas excepciones que veremos después. La parte del rito de pasaje que aparece acentuado en la peregrinación es sobre todo la segunda, el periodo liminal o intermedio, cuando el actor está entre las diferentes posiciones. El peregrino, cuando está de viaje, no es habitante de ninguno de los pueblos donde se encuentra. Es prácticamente un desconocido con una sola finalidad, llegar al sitio sagrado. La peregrinación tiene muchas de las características de un acto liminal, pero por su forma abierta y voluntaria no puede ser considerado como tal en un sentido estricto. Además el peregrino no cambia

Carlos Garma Navarro*



de status social al regresar, su cambio se espera que sea moral y espiritual. (Algunos esperan retornar más sanos, pero esto no es extensivo a todos los peregrinos). Por estas razones los Turner consideran que el término *liminoid* sería el más adecuado para describir la peregrinación. Dicho término denotaría a un acto que asemejándose a lo liminal, posee sin embargo algunos elementos propios que lo diferencian del anterior.

Generalmente, el peregrino no viaja solo, sino en compañía de otros creyentes. La ruta puede ser larga, con numerosos peligros, e ir completamente sólo sería insensato. Cuando están juntos, los peregrinos no forman una estructura social parecida a aquella que acaban de dejar. En su lugar conforman una *comunitas*, o sea un vínculo que destaca los aspectos de unión e igualdad entre sus miembros, para crear un sentimiento que expresa estos valores en sus relaciones entre sí. De esta forma, los peregrinos se sienten unidos por la fe y su finalidad mutua; las diferencias sociales son minimizadas, todos son creyentes. Esto acentúa el carácter liminoidal de la peregrinación.

La peregrinación busca llegar a un sitio sagrado, un lugar donde existe un elemento sobrenatural, o en términos de Eliade (1979) un espacio hierofánico.¹ Casi siempre se busca el contacto con los símbolos de lo sacro. Esta utilización del espacio implica la existencia de un campo.² Los símbolos sagrados no están exclusivamente en un lugar, están dispersos a lo largo de toda la ruta que recorre el viajero, pero los más poderosos se encuentran en el destino de la peregrinación, en su centro o núcleo. En el camino, los símbolos

* Depto. de Antropología, UAM-Iztapalapa

menores ocupan estaciones que guían hacia la meta final, donde se ubica el símbolo dominante mayor (como podrían ser la Guadalupeana, El Señor de Chalma, etcétera).

El campo como espacio de interacción también incluye otros adonde se peregrina. Estos diferentes sitios o santuarios están interrelacionados, y los viajeros suelen visitar más de uno en su vida, si bien normalmente tendrán un lugar preferido donde se encuentra el símbolo o figura que más quiere. Así, cada santuario tendrá una área predominante de atracción (Turner, 1974, lo llama *catchment area*), de donde recibirá la mayoría de sus adeptos, aun cuando sin duda recibirá también peregrinos de otras zonas. Por ejemplo, Chalma recibe principalmente gente del centro de la República Mexicana, pero también de otras regiones. El área predominante de atracción de donde vienen los peregrinos puede variar en extensión de un santuario a otro. La Guadalupeana recibe personas de todo el país y del suroeste de EE.UU., mientras que Izamal sólo es conocido en Yucatán.

En Turner, 1974, el autor señala que la peregrinación como fenómeno social es predominante en sociedades "basadas principalmente en la agricultura, pero con un grado avanzado de división de trabajo, con regímenes feudales o patriarcales, con una división rural-urbana, pero con un desarrollo limitado de la industria moderna" (*op. cit.*, p. 171). Esto no se podría aplicar del todo al México contemporáneo y sospecho que Turner se dió cuenta de los problemas de esta caracterización. Turner y Turner, 1978, presentan una tipología de las peregrinaciones mucho más amplia. Habría cuatro tipos: 1. Peregrinaciones prototípicas: lugares establecidos por los fundadores de una fe, o sus primeros discípulos. Su orientación suele ser la ortodoxia. Ejemplos: Roma, Jerusalem, para los cristianos; la Meca para el Islam. 2. Peregrinaciones arcaicas: muestran la evidencia del sincretismo con religiones más antiguas. Ejemplos: Chalma, los santuarios irlandeses. (El término arcaico en sí no es afortunado, por las implicaciones que conlleva la palabra, ésto ha creado confusiones como en el caso de Kubler, 1984). 3. Peregrinaciones medievales: exclusivas de la tradición cristiana, su origen data de 500-1400 d.C. Ejemplos: Compostela en España, Loreto en Italia. 4. Peregrinaciones modernas o pos-medievales: también típicas del cristianismo, enfatizan lo extraordinario y milagroso en una época de comunicación y transportes masivos y donde las instituciones religiosas se han visto amenazadas por el pensamiento secular y científico. Ejemplos: Fátima en Portugal y Lourdes en Francia.

Una característica de las peregrinaciones y sus símbolos a través de la historia es su frecuente interrelación con movimientos políticos y de rebelión, particularmente con movimientos independentistas y nacionalistas (como en los casos de México e Irlanda, acaso los más conocidos). Para Turner esto se debe al carácter de *comunidades*, que implícitamente es una crítica a la estructura social establecida y sus status y posiciones, anuladas durante la peregrinación. Los senti-

mientos así creados pueden ser recanalizados a metas más mundanas. Tanto la iglesia como los estados políticos intentan controlar de alguna manera este tipo de expresiones para evitar que se desborden.

Para el lector latinoamericano, el capítulo más fascinante del libro de los Turner es el que versa sobre México. Este apartado comienza con la descripción de lo que Vicente de la Fuente, historiador español del siglo pasado, llamó "el ciclo de los pastores", el cual consistía en una serie de leyendas y tradiciones que fueron comunes en los siglos IX a XIII, y en los cuales la Virgen María se mostraba a humildes pastores, que luego hallaban imágenes sagradas en cuevas, árboles, orillas de los ríos, etcétera. Se enfatizaba la continuidad entre la figura del pastor y los hombres que estuvieron en el nacimiento de Jesucristo en Belén. Hay también relación entre María y las diosas indoeuropeas paganas que cuidaban a los animales y los bosques. Y ¿acaso no era todo hombre de Dios también un pastor acarreado sus ovejitas hacia la salvación?

La historia de la Virgen de Guadalupe de España encaja perfectamente en el ciclo "de los pastores". En la versión más conocida de su aparición, Gil Cordero, un vaquero pobre, un día de 1326 salió en busca de un bovino perdido. Lo encuentra muerto en una cueva junto al río Guadalupe, donde repentinamente se le aparece la Virgen María, quien resucita al animal muerto. En este sitio se descubre una imagen y se construye allí un monasterio y santuario.

El ciclo de los pastores estaba decayendo ya a partir del Concilio de Trento, que no favorecía estas manifestaciones religiosas al considerar que las apariciones habían causado grandes escándalos, criticados de una manera oportunista por los renegados protestantes. Sin embargo, al descubrirse América, toda una gama de tradiciones medievales pasaron al Nuevo Mundo a gozar de nueva vida (ver Phelan, 1972), entre ellos el ciclo de los pastores, pero con el papel de los últimos reemplazado por indígenas.

Es claro que ya existían peregrinaciones en el México prehispánico. Martínez Marín, 1972, escribe un ensayo excelente donde se las enumera exhaustivamente. Los misioneros mantuvieron la tradición peregrina, pero reemplazando los ídolos prehispánicos que se veneraban en los antiguos santuarios por imágenes cristianas más apropiadas. Esto en sí era ya una tradición. El Papa Gregorio el Grande le había escrito al monje Melitus cuando fue a evangelizar a la Bretaña en 601 d.C. que lo más conveniente era usar los templos y santuarios existentes, pero colocando allí reliquias y figuras de la verdadera religión (Turner y Turner, 1978, p. 52).

El Santuario de Chalma es un ejemplo excelente de esta forma de sincretismo forzado. Las antiguas deidades otocuecas del lugar fueron reemplazadas por dioses aztecas cuando los tenochcas dominaron el santuario. Después de la conquista, un fraile agustino llega a la cueva donde está el ídolo de Oztoteotl (dios de la cueva), y ese día, el 8 de mayo de 1537, descubre en su lugar la imagen del Señor de

Chalma. Es la fecha de la fiesta de San Miguel, cuya imagen todavía está en la cueva, localizada en un cerro al lado del santuario donde se encuentra el Señor de Chalma. (La mejor relación de todos estos hechos se encuentra en Mendizábal, 1947, curiosamente desconocida por Turner).

Los otros santuarios importantes del centro de México tienen que ver con la Virgen María y se ajustan al ciclo de los pastores, en su variante indigenista. En Tlaxcala, en 1541, la Virgen se le aparece en un cerro entre un bosque de ocotes al indio Juan Diego Bernardino, que buscaba agua limpia para su familia, estando la región desolada por una epidemia. . . La Madre de Dios le da agua milagrosa y le deja su imagen. En el sitio se construye el santuario de Ocotlán.

Los elementos se repiten en la fundación de santuarios de los Remedios y del Tepeyac. La historia de la Virgen de los Remedios es menos conocida y le daremos más espacio. Según cuenta la leyenda, uno de los conquistadores españoles traía una pequeña imagen de la Virgen, pero la pierde durante la Noche Triste. Después de la conquista, un cacique indio recién convertido, Juan de Tovar Cuauhtli, la redescubre bajo un nopal y la lleva a su casa. Pero la imagen reaparece en el sitio donde se hallaba, y se construye un santuario en el lugar, ubicado en Naucalpan, Estado de México. Como su nombre lo indica, la pequeña figura es sumamente milagrosa para sus adeptos y fieles.

No hay necesidad de volver a contar el relato de la aparición de la Guadalupana en el Tepeyac. Los mejores análisis se encuentran en Lafaye, 1977, y De la Maza, 1984.³ Pasemos mejor a la interesante oposición entre las vírgenes de Guadalupe y la de los Remedios. La última, como hemos visto, fue hecha en España, mientras que la primera es de origen mexicano. El detalle nunca fue olvidado y es muy conocida la utilización de la Guadalupana en los movimientos insurgentes y rebeldes a través de la historia mexicana, mientras que la Virgen de los Remedios fue patrona de los realistas (Lafaye, 1979 y Turner, 1974, pero hay otros testimonios). Curiosamente, Turner es el único autor que conozco que le dedica el mismo espacio y atención a ambas vírgenes, y recuérdese que él es anglosajón. Hasta donde he leído, los otros investigadores prefieren aún a la Virgen Morena, lo cual se nota al buscar los poquísimos estudios sobre la de los Remedios que aparecen en las bibliografías sobre peregrinaciones y apariciones. (Lafaye le dedica a la susodicha unas cuantas líneas, mientras que De la Maza, señala que nunca podría ser patrona del país por su origen, mostrando claramente discriminación idolátrica). La pequeña imagen parece todavía cargar con su culpa de simpatía realista y gachupina.

Es interesante que los Turner observaran que la fiesta del Tepeyac se ha vuelto cada vez más organizada y oficial, acorde al rol de la Guadalupana como patrona nacional, mientras que las peregrinaciones a los Remedios retienen un carácter local, de fiesta popular con un sello cada vez más indígena en su expresión, con danzas, kermeses y ferias.

Después de haber estado allí en el día de la Virgen, dos veces, nosotros diríamos que más que indígena, "pueblerina" sería la caracterización más apropiada.

Pero grandes semejanzas unen a las vírgenes de Guadalupe, los Remedios, e incluso Ocotlán. Todas las imágenes fueron encontradas por indígenas, y además llamados Juan. El evangelista que posee dicho nombre escribió el Apocalipsis, donde se predice el regreso de la Virgen a la tierra. El animal que representa al apóstol Juan es el águila. El descubridor de la Virgen de los Remedios es Juan de Tovar Cuauhtli (águila en náhuatl) y Juan Diego se llaman los escogidos de la Virgen tanto en Ocotlán como en el Tepeyac. La Guadalupana se le aparece al joven indígena mencionado cuyo nombre en náhuatl era Cuauhtlatohuac (águila cantora) y se dice que él nació en Cuauhtitlán. El águila, recuérdese, era además el emblema azteca. Nos encontramos ante transformaciones de un mismo relato donde los símbolos se repiten continuamente. La unión básica de las apariciones marianas en México es innegable.

El concepto de campo usado por Turner le permite analizar las diferentes peregrinaciones y sus historias como elementos ligados entre sí. Este enfoque en sí es novedoso para el estudio de los fenómenos religiosos en México. Los trabajos se ocupan generalmente de una sola figura (De la Maza, 1984) o de una sola peregrinación (Giménez, 1978). El análisis comparativo de Turner permite encontrar aspectos nuevos dentro de un tema de por sí muy estudiado.

Enseguida, pasan los Turner a los santuarios irlandeses, relacionados con la figura de San Patricio, quien convirtió a la isla al cristianismo y es un símbolo nacionalista. En este apartado se introduce un concepto importante: *flow*, o flujo, que significa una sensación que se percibe en una actividad donde el participante se concentra en un campo limitado, usando sus habilidades y esfuerzos para lograr una meta específica. El sentimiento que produce el flujo permite al actor retraerse del mundo e integrarse con otros que se encuentran en el mismo estado. Esto es lo que ocurre durante la peregrinación y en situaciones donde imperan los vínculos de *comunidades*.

Pasemos al capítulo siguiente de Turner, 1978, "Iconophily and Iconoclasm in Marian Pilgrimage", donde los problemas relativos al análisis simbólico son expuestos con más detalle. La iglesia católica permite que haya imágenes que representan a figuras sacras. Como símbolos tienen un significado (aquí, la figura material misma) y un significado. Los símbolos, como ha anotado Turner, 1980, pueden tener varios significados, son polisémicos. Los símbolos poseen dos polos: uno ideológico, donde los significados se refieren al orden social y moral, a principios y normas. También hay un polo sensorial donde los significados se relacionan con sentimientos, emociones y deseos.

Las imágenes religiosas son permitidas por la iglesia católica porque pueden referirse a significados ideológicos elevados: la santidad, la pureza, la castidad, etcétera. Pero

la misma figura puede también adquirir otros significados: redentora de la humanidad, doctora de los pobres, creadora de milagros imposibles. Son estos aspectos sensoriales los que atraen a las personas, no los elementos teológicos, que incluso pueden ser opacados u olvidados por completo en las creencias populares de los adeptos.

La jerarquía eclesiástica puede reaccionar de dos maneras ante estos hechos: aceptar las contradicciones inherentes a los símbolos y permitir la icónofilia, como ha hecho la iglesia católica. La postura contraria es destruir todas las imágenes porque corrompen las ideas teológicas; esta fué la postura de grandes iconoclastas como Erasmo de Rotterdam y Oliver Cromwell, y es la posición de las denominaciones protestantes, cuyas críticas generalmente se dirigen a la mariolatría católica.⁴

Las apariciones nunca han sido un elemento fácil de controlar para la iglesia católica, que les dedica investigaciones específicas para determinar si son reales o falsas, verdaderas o invenciones fantasiosas. El obispo de la diócesis implicada debe emitir su juicio al respecto. No es posible para la jerarquía eclesiástica dar rienda suelta a las creencias populares; se deben controlar pero sin exterminarlas del todo. (Ya Gramsci consideraba que esta posición era una de las razones de la supervivencia del catolicismo durante tantos siglos. Ver Portelli, 1974).⁵

El auge de las peregrinaciones en Europa ocurrió durante el medioevo, especialmente después de que el Islam conquistó la Tierra Santa, cerrando el acceso a los santuarios palestinos ubicados en la región donde vivió Jesucristo. Esto motivó las Cruzadas, pero mientras, había que peregrinar a alguna parte, y fue entonces cuando se popularizaron lugares sacros en Europa. Entre ellos destaca Santiago de Compostela en España, donde la Virgen se le apareció al apóstol del mismo nombre, quien convirtió a Iberia. El susodicho Santiago contruye una capilla en el lugar, el año 40 d. C. Según las leyendas hispánicas, el mismo discípulo del Señor lucharía al lado de los españoles contra los moros. Cabe recordar que Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés escribieron que lo vieron en el campo de batalla en América, donde incluso se convertiría en una figura importante de la tradición popular católica (ver Masferrer, 1982).

Durante el medioevo, las peregrinaciones jugaban un papel importante uniendo a diferentes regiones y comarcas. Junto a los santuarios surgían mercados, ferias y grandes ciudades. Las rutas de los peregrinos se convertían en rutas de comercio. De esta manera, la peregrinación permitía la comunicación entre áreas en ocasiones muy distantes entre sí, en una sociedad agraria sin formas de transporte masivo. Los santuarios principales recibían hombres de toda Europa, de diferentes culturas, costumbres y lenguas.

La Reforma protestante acabó con varios santuarios, dificultó el acceso a otros y, en general, restó creyentes. La revolución industrial cambiará aún más esta situación y la función social de la peregrinación como forma de integra-

ción desapareció. Sin embargo, las peregrinaciones han substituido y en los últimos años ha aparecido un tipo nuevo: las peregrinaciones posindustriales.

Las apariciones marianas vuelven a ser frecuentes durante el siglo pasado y principios del actual. La iglesia católica ha aceptado varias oficialmente, quizá, postulan los Turner, porque la institución ha reconocido la necesidad de mantener vivas las creencias populares religiosas frente al expansión del pensamiento secularizado contemporáneo. Los mensajes de las apariciones no son idílicos, enfatizan el apocalipsis y la destrucción del mundo, por causa de la ausencia del arrepentimiento colectivo, condenando en ocasiones hasta al socialismo y la gran industria por igual.

Algunos de los visionarios modernos son peculiares. En la aldea de La Salette en Francia, el 19 de septiembre de 1846, la Virgen se le apareció a dos niños pobres, Melanie Mathieu y Maximin Giraud. El sitio se convirtió en un santuario famoso. Maximin murió endeudado, envuelto en un escándalo sobre la venta de una marca de vino comercial que llevaba su nombre y el del santuario. Melanie se volvió monja y tuvo visiones donde la Virgen era crucificada por sacerdotes descarriados.

Quizá para no terminar la obra con una nota tan tenebrosa, los Turner mencionan a Bernadette Soubirous, quién vió a la Virgen varias veces en Lourdes, Francia, entre el 2 de febrero y el 16 de julio de 1858. El sitio se volvió un santuario renombrado por sus facultades curativas. Bernadette se volvió monja, tuvo una vida apacible hasta su muerte el 16 de abril de 1879. Fue canonizada por Roma en 1933 e inmortalizada por Hollywood en 1943, en la famosa película

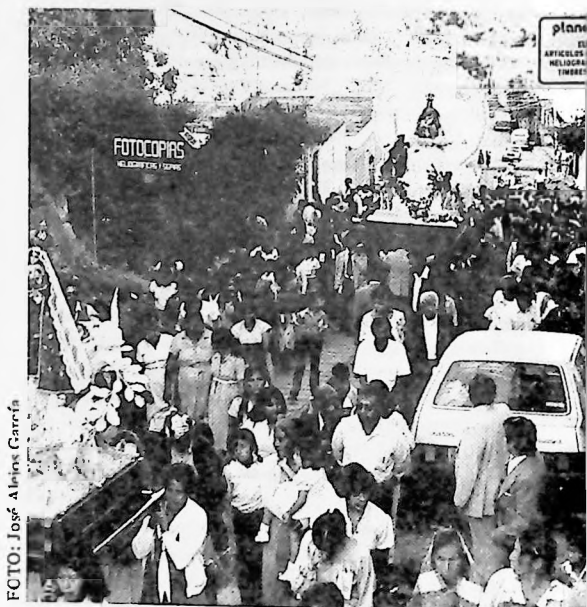


FOTO: José Alíx García

The Song of Bernadette. Por cierto, las décadas de los cuarenta y cincuenta de este siglo, marcados por la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas, presentaron una verdadera racha de películas sobre apariciones y milagros en Italia, Francia, España, EE.UU. y México (Butler, 1979: podemos señalar que el clásico y popular filme de Julio Bracho, *La Virgen que forjó una patria*, 1943, pertenece a este periodo).

La obra de Turner presenta un intento serio por fundar el estudio científico del fenómeno de las peregrinaciones. En México, donde esta faceta de su trabajo lamentablemente es desconocida, el libro que se ha convertido en un paradigma para el análisis de estas manifestaciones es sin duda, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* de Gilberto Giménez. Por esta razón, la comparación de los dos autores es inevitable y la hemos dejado hasta el final.

Giménez señala a la peregrinación como un acto propio de la religiosidad popular rural y campesina, y como tal la define: "el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales, dentro del conjunto de sus prácticas y relaciones sociales", (Giménez, 1978, p. 20). También destaca que la religión popular "hace referencia a una cultura popular relativamente autónoma, en oposición a la cultura de la élite social, aunque dominada y sobredeterminada por ésta", (Giménez, 1978, p. 20). Aquí el autor se apoya en las ideas de Gramsci sobre la cultura como la visión del mundo de los distintos estratos sociales, llegando el pensador italiano a mostrar la existencia de una cultura subalterna, propia de los grupos dominados.

Estos elementos concuerdan con la investigación de Turner, quien señala que las peregrinaciones efectivamente se basan en creencias populares y que son de gran importancia para los sectores inferiores de la sociedad. Hemos visto como la relación iglesia-pueblo se expresa en el intento de controlar las peregrinaciones. Sin embargo, la caracterización de Giménez de la peregrinación como una "gran fiesta campesina" (*op. cit.*, p. 159) resulta demasiado estrecha. En el medioevo los grupos urbanos también participaban en estos eventos y, por otra parte ¿acaso ahora los visitantes de Lourdes y Fátima no son de muchos sectores sociales? Las creencias populares no son exclusivamente rurales, también permean otros estratos.

Es necesario, sin embargo, señalar que al considerar la peregrinación como un fenómeno típico del campesinado, el trabajo de Giménez toma en cuenta factores económicos y ecológicos para entender el fenómeno que estudia, una peregrinación otomí a Chalma. Señala la existencia de un medio ambiente hostil que dificulta la sobrevivencia de un grupo social sustentado en una agricultura de temporal orientada a la autosubsistencia y hacia la producción de valores de uso. Los peregrinos están sujetos a estas condiciones y recurren a seres sobrenaturales (imágenes de santos) que pueden auxiliar a los hombres para mantener su forma de vida, y así el ritual es una manera de representar y vivir

sus peticiones para recibir o no perder los elementos indispensables para continuar y reproducirse como grupo social. Dichos elementos serían la salud, las cosechas y los animales domésticos. Para Giménez, la peregrinación está vinculada a un estrato específico, el campesinado, por estos hechos.

Turner, en cambio, desdeña los factores económicos y simplemente los deja a un lado. Es claro que si intentara buscar la interrelación entre los diferentes niveles de la práctica humana, como en este caso son la economía y la ideología, sería mucho más difícil llegar a las generalizaciones sobre el fenómeno de la peregrinación que puedan abarcar periodos históricos tan diversos, con formaciones económico-sociales y modos de producción muy distintos. Su interés se enfoca específicamente hacia lo religioso, pero intentando entender cómo se desenvuelve en contextos variados. El etnólogo escocés hace a un lado el análisis detallado de un grupo social específico, para poder acercarse a un mayor número de casos (México, Irlanda, Europa medieval, etcétera). Creemos que el contraste con Giménez puede entenderse mejor si señalamos sus diferencias para definir el acto ritual.

Para Turner el ritual es "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual: es la unidad última de estructura específica de un contexto ritual", (Turner, 1980, p. 21). El símbolo posee como característica la polisemia, o multiplicidad de significados, puede representar varias cosas a la vez. Un mismo símbolo puede ser entendido por los cambios que presentan sus elementos de significación. En otras palabras, el análisis histórico de las peregrinaciones marianas es posible si logramos entender los cambios de los significados de su símbolo dominante, la Virgen María o su figura. Esto constituye el acierto de Turner.

Giménez define los ritos como "actos o conjuntos de actos de carácter repetitivo, estereotipado y simbólico, ejecutados según ciertas reglas, a los que se atribuye al menos en parte una eficacia de orden extraempírico", (Giménez, 1978, p. 153). La acción simbólica del rito está compuesta por "signos cuyos significantes son acciones, gestos, comportamientos, indumentarias o figuraciones que además de su significado primario o de su función normal, remiten a significados segundos", (*op. cit.*, p. 153). Para Turner símbolo y signo son dos cosas distintas. El signo tiene una connotación fija, es un sistema cerrado, a diferencia del símbolo que por su polisemia es abierto. (Turner y Turner, 1978, p. 245). Para Giménez esta distinción no es tan importante, por lo menos en la obra que nos ocupa.

El investigador paraguayo analiza la religión como un texto cultural, "o más precisamente, como texto de comportamientos rituales específicos distintos. . . Los textos culturales, en el sentido que aquí les atribuimos reúne en las siguientes características:

- a) son el resultado de una elaboración colectiva.
- b) se encuentran fijados y delimitados en el tiempo y en el espacio (o a veces, solamente en el tiempo).
- c) poseen una estructura a nivel de significación, tanto por parte del significante como del significado.
- d) implican siempre un vehículo material que les sirve de soporte (v.g. una onda sonora, la marcha a pie de una peregrinación, un cirio encendido)." (Giménez, 1978, p. 31).

Este método implica la delimitación a un contexto específico y está basada en la decodificación de signos.

Como ha señalado acertadamente Edmund Leach, no siempre es fácil distinguir entre símbolo y signo, aun cuando se consideran como elementos de significación distintos entre sí. En muchos rituales encontramos la presencia tanto de símbolos como de signos, y no sólo se encuentran interrelacionados, sino que incluso se da la posibilidad de la transformación de símbolo en signo y viceversa. "Todo el argumento de este ensayo estriba en la proposición de que, en algún nivel, el "mecanismo" de estos diferentes modos de comunicación debe ser el mismo de que cada uno es "trans-

formación" del otro más o menos en el mismo sentido en que un texto escrito es una transformación del habla. Si ésta es realmente la cuestión, entonces necesitamos un lenguaje con el cual discutir los atributos de este código común" (Leach, 1978).

Por lo tanto, no se debe considerar que el análisis simbólico es en sí superior a la decodificación de textos. Cada uno de los autores que nos ocupan utiliza un método que destaca el estudio de una forma de significación para lograr ciertos propósitos en su investigación. El análisis de textos permite llegar a Giménez a resultados excelentes en una obra que ya es un clásico en la antropología mexicana, donde se desentraña un caso específico de religiosidad popular a través de un sólo acto cultural, la peregrinación a Chalma. Turner, en cambio, intenta un estudio de alcance mucho más general y de gran profundidad histórica, y su enfoque sobre el símbolo como unidad permutable le permite una perspectiva temporal amplia. Quizá el mayor reto sería lograr un acercamiento al fenómeno religioso que combinara lo mejor de ambos métodos, complementándose entre sí para lograr una perspectiva nueva y enriquecedora.

Notas

1. La importancia del espacio como representación simbólica ha sido señalada por la antropología desde el estudio de Emile Durkheim y Marcel Mauss; "De ciertas formas primitivas de clasificación". Ronald Grimes, discípulo de Victor Turner, ha escrito sobre el uso del espacio en la peregrinación, donde el desplazamiento es verdadero y hacia una meta específica, para contrastarla con la utilización del movimiento en la procesión, que consiste en un recorrido circular que regresa al punto de partida. Otras diferencias entre estas dos formas rituales son ampliamente descritas en su excelente monografía sobre una fiesta en Santa Fe, Nuevo México, (Grimes, 1981).

2. El concepto de "campo" es analizado en Turner, 1974, y M. Swartz, V. Turner y A. Cuden, 1966.

3. La Virgen del Tepeyac no es parecida a la Guadalupe española. ¿Por qué entonces recibí dicho nombre? Según De la Maza, "Haciendo un lado, con todo respeto, a la tradición, creemos que es porque a los principios se colocó en la ermita una imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, virgen tan reverenciada por los principales conquistadores", (De la Maza, 1984, p. 19). Lafaye además señala: "Hay que recordar que la fiesta de Guadalupe de Extremadura se celebra el 8 de septiembre, y que todavía en 1600, el capítulo de México decidió que la natividad de la Virgen sería celebrada el 10 de septiembre en la ermita de Guadalupe de Tepeyac,

porque estaba bajo su advocación. No hemos podido determinar exactamente en qué momento la fiesta de la Guadalupe mexicana fue desplazada del 8 ó 10 de septiembre al 12 de diciembre", (Lafaye, 1977, p. 322).

4. Ya Max Weber había argumentado que el protestantismo implica una visión del mundo "desencantada", donde una ideología racionalista ha hecho a un lado los elementos sobrenaturales y milagrosos de la religiosidad popular católica, que destacaba las creencias en los poderes extraordinarios de santos e imágenes que ayudaban o perjudicaban a los hombres en sus vidas. En cambio, el protestantismo sustituye la multiplicidad de seres sacralizados por una deidad única que no es de nuestro mundo, que se conoce no por medio de representaciones materiales (imágenes), sino por la palabra escrita (la Biblia) y la oración, intentando así fundamentar la fe sobre la razón y negando la existencia de un mundo "encantado", donde la magia ocurría todos los días (ver Weber, 1984). Un ejemplo etnográfico del enfrentamiento entre la visión del mundo católico popular y el protestante en un medio indígena puede verse en Garma, 1984. Nótese en particular, el rechazo de la imagen de la Virgen María que muestran los "evangelios" totonacas.

5. A este respecto las observaciones del pensador y activista italiano son importantes. "La fuerza de las religiones y especialmente de la iglesia católica

consistió y consiste en que sienten con fuerza la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa religiosa y luchan para que las capas intelectualmente superiores no se aparten de las inferiores. La Iglesia Romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha para impedir que se formen dos religiones "oficialmente": la de los "intelectuales" y la de los "simples", (Gramsci, citado en Portelli, 1977, p. 144). Sin em-

bargo, las diferencias entre las creencias y acciones de los dos estratos difícilmente puede desaparecer. La ruptura que se da en la práctica entre la religión popular y la institucional dependiente de la jerarquía eclesiástica ha sido señalado en la antropología mexicana por Carrasco, 1976, de la Peña, 1980, y Giménez, 1978, entre otros.

Bibliografía

- Barnes, Ivan
1969 *Religion in the Cinema*, A.S. Barnes and Co., Nueva York.
- Carrasco, Pedro
1976 *El Catolicismo Popular de los Tarascos*, Sep-Setentas, México.
- Maza, Francisco de la
1984 *El Guadalupanismo Mexicano*, FCE, México.
- Peña, Guillermo de la
1980 *Herederos de Promesas*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Durkheim, Emile y Marcel Mauss
1971 *Institución y Culto*, obras II, Barral editores, Barcelona.
- Eliade, Mircea
1979 *Tratado de Historia de las Religiones*, ed. Era, México.
- Garma, Carlos
1984 "Las lágrimas de la Virgen no caen aquí: ritual y cosmogonía entre católicos y protestantes totonacos", en *Cuicuilco* No. 14-15, año IV, julio-diciembre, ENAH, México.
- Giménez, Gilberto
1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Euménicos, México.
- Grimes, Ronald
1981 *Símbolo y Conquista: Rituales y Teatro en Santa Fé, Nuevo México*, FCE, México.
- Kubler, George
1984 "Peregrinaciones precolombinas de Mesoamérica", en *Diógenes*, UNESCO-Coordinación de Humanidades, UNAM, No. 125, Primavera, México.
- Lafaye, Jacques
1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México.
- Leach, Edmund
1976 *Cultura y comunicación: la lógica de la concepción de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- Masferrer, Elio
1982 "Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago, Nanacatlán", en *Religión popular, hegemonía y resistencia*, ed. Cuicuilco, Cuadernos de Investigación, ENAH, México.
- Martínez Marín, Carlos
1972 "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Mendizábal, Miguel Othón de
1947 "El Santuario de Chalma", en *Obras Completas*, tomo II, México.
- Phelan, John L.
1972 *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México.
- Portelli, Huges
1977 *Gramsci y la cuestión religiosa*, ed. Laia, Barcelona.
- Swartz, M., Turner, V., Jüden, A. (eds.)
1966 *Political Anthropology*, Aldine, Chicago.
- Turner, Víctor
1974 *Dramas, fields, and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.
- Turner, Víctor y Edith
1978 *Image and pilgrim in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.
- Van Gennep, Arnold
1960 *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan, Londres.
- Weber, Max
1984 *Economía y Sociedad*, FCE, México.