

**Símbolos que amarran, símbolos que dividen:
hegemonía e impugnación en una peregrinación
campesina a Chalma**

Cada año, como parte de las actividades celebradas para marcar el inicio de la Cuaresma, la gente de los pueblos del valle de Puebla organiza peregrinaciones a pie al santuario del Señor de Chalma en el estado de México. El viaje —que de ida y vuelta dura unos ocho o nueve días, dependiendo de la comunidad, su distancia de Chalma y el paso a que se camine— está planeado para que los romeros lleguen a Chalmita el lunes antes del Miércoles de Ceniza.¹ En febrero de 1988, los autores tuvimos la oportunidad de participar en una de estas romerías: la peregrinación corporada efectuada por los devotos de San Juan Tlautla, una comunidad de herencia náhuatl ubicada a unos cuantos kilómetros al oeste de la cabecera municipal de San Pedro Cholula.

En este artículo presentamos una descripción y análisis de esta peregrinación, a fin de contribuir al conocimiento de uno de los rituales populares religiosos que, pese a su amplia extensión y profundas raíces históricas por toda América Latina, ha sido poco estudiado. Puede ser, como sugiere Gross, que esto se deba a que los etnógrafos las han visto como menos “exóticas” o llamativas que las otras expresiones de la religión popular, tales como el

Robert D. Shadow obtuvo el doctorado en Antropología Social en la State University of New York en Stony Brook. Actualmente es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas-Puebla. María J. Rodríguez V. obtuvo la maestría en la Universidad de las Américas-Puebla, y es investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Los autores agradecen al Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de las Américas-Puebla por el apoyo financiero que facilitó en el trabajo de campo para el presente ensayo, y a las autoridades universitarias, especialmente al Director del Instituto, Raúl Fonseca, y Jaime Litvak King, Jefe del Departamento de Antropología, por el respaldo e impulso que han brindado a nuestras investigaciones. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la II Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular, Identidad y Etnociencia celebrada del 7 al 11 de junio de 1988 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

¹ Cabe mencionar que las peregrinaciones poblanas que acuden a Chalma en estos días constituyen apenas uno de los múltiples flujos o epiciclos regionales que en conjunto integran el sistema peregrinacional organizado en torno al culto del Señor de Chalma; véase la discusión pormenorizada del ciclo de peregrinaciones que acuden a Chalma aparecida en Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac* (México, D. F.: Centro de Estudios Ecuménicos, A. C., 1978).

culto a los santos o el sistema de mayordomías.² Puesto que la peregrinación, a diferencia de las fiestas a los santos, se lleva a cabo fuera de la comunidad, aparentemente desvinculada de la vida cotidiana, es factible suponer que muchos investigadores han menospreciado, consciente o inconscientemente, su significado e importancia; que las hayan considerado simplemente como una actividad periférica o tangencial a los sucesos y "hechos" institucionalizados.

Efectivamente, aparte de la amplísima literatura sobre el culto mariano y el guadalupanismo en México, existe relativamente poca información antropológica acerca de los adoratorios, santos milagrosos y cultos regionales que abundan por todo el territorio nacional.³ En México, además, la literatura sobre ese tema ha favorecido el análisis del centro de peregrinación, o sea el santuario, templo o imagen del ser sobrenatural que es el punto focal o destino de la peregrinación.⁴ Con excepción del reporte de la peregrinación a Chalma del pueblo mexicano de San Pedro Atlapulco, que forma parte de la monografía de Giménez sobre Chalma y la religión popular, no hemos encontrado en la bibliografía para México ningún reporte basado en la participación y observación directa del etnógrafo en el que se analice la organización de los romeros y las actividades rituales realizadas en el camino.

² Daniel R. Gross, "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil", *Ethnology* 10 (1971): 2: 129. O quizá las peregrinaciones han sido consideradas como fenómenos marginales a las prácticas e instituciones religiosas centrales; Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York: Columbia University Press, 1978), pág. 1.

³ Consúltese Teófilo Reyes, "El santuario de la Virgen de Guadalupe: expresión de un santuario nacional", en *Religión en Mesoamérica*, Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, editores (México, D.F.: XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972), pp. 575-580. Entre los trabajos disponibles, véanse Javier Romero, *Tezcatlipoca es el Oztotéotl de Chalma* (Toluca: Gobierno del Estado, 1957); y Miguel Othón de Mendizábal, "El santuario de Chalma", en *Obras Completas*, 2 tomos (México, D.F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1946), II. Este último provee un breve relato sobre el culto y el santuario del Señor de Chalma; véanse asimismo los apartados sobre Chalma, Zapopan y las vírgenes de Ocotlán y Guadalupe en Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*. Por su parte, Martínez Marín ha identificado algunos de los principales santuarios para la época prehispánica; Carlos Martínez Marín, "Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico", en *Religión en Mesoamérica*, pp. 161-178. Cámara Barbachano ha propuesto un marco conceptual para el análisis de las peregrinaciones que concuerda en algunos puntos con nuestra perspectiva; Fernando Cámara Barbachano, "Santuarios y peregrinaciones: ensayo sobre tipologías estructurales y funcionales", en *Religión en Mesoamérica*, pp. 553-558. Para Cholula contamos con las valiosas aportaciones de Mercedes Olivera de V., entre ellas "La importancia religiosa de Cholula (notas etnográficas)", en *Proyecto Cholula*, Ignacio Marquina, coordinador (México, D.F.: INAH, 1970), pp. 211-242; y la de Guillermo Bonfil Batalla, "Funciones de un centro regional secundario: Cholula", *Revista Mexicana de Sociología* 19 (1967): 1: 939-952. Bonfil Batalla también ha analizado las ferias de la Cuaresma en la parte oriental de Morelos en "Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México)", *Anales de Antropología* 8 (1971): 167-202. El único tratamiento académico a nivel monográfico del fenómeno peregrino del cual tenemos cuenta es el de Giménez sobre Chalma, *Cultura popular*.

⁴ Confíranse: Bonfil Batalla, "Funciones de un centro regional secundario"; John

En el estudio de caso que exponemos a continuación, tomamos precisamente este enfoque. Es decir, proporcionamos una narración de la peregrinación desde su salida de San Juan Tlautla hasta su llegada a Chalma tres días después, con los propósitos de, en primer lugar, identificar los sentidos que tiene la peregrinación para los participantes mismos; en segundo lugar, examinar algunos de los mensajes expresados en el rico simbolismo de la misma; y, por último, proponer una interpretación del significado político-ideológico de la procesión frente a las estructuras de poder y las condiciones materiales que caracterizan la producción y reproducción de la sociedad campesina. Metodológicamente, nuestro punto de partida es considerar la peregrinación como un texto o drama cultural en el que los protagonistas comunican, en un lenguaje ritual, información acerca de su visión del mundo y del orden social, y mediante el cual actúan sobre su universo cultural y sobrenatural.⁵

Nuestra segunda premisa estriba en la observación de que en las complejas sociedades clasistas, los fenómenos culturales son polifacéticos en sus expresiones comunitarias y divisorios en sus funciones ideológicas y sociales. Factores de clase, etnia y localidad ejercen sus influencias transformadoras y modificadoras sobre las formas culturales, y aun aquellas instituciones —tales como el catolicismo romano— que se dirigen hacia la hegemonía, la ortodoxia y la universalidad, experimentan un proceso inevitable de localización y diferenciación según las características y necesidades particulares de los distintos agregados sociales. Por lo tanto, es importante reconocer y dar prioridad analítica al hecho de que las peregrinaciones corporadas a pie son predominantemente manifestaciones de la religiosidad popular, creaciones culturales de una clase social específica.⁶ Su exégesis, entonces, requiere que tomemos en cuenta las condiciones particulares que caracterizan a este sector, así como

Hobgood, "Chalma: A Study in Directed Cultural Change", *Huizquilucan Project, Working Papers* (Madison: Department of Anthropology, University of Wisconsin, 1970); Olivera de V., "La importancia religiosa de Cholula"; y Reyes, "El santuario de la Virgen de Guadalupe".

⁵ Para muestras de la peregrinación como texto o drama cultural, véanse Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973); y Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Middlesex: Penguin Books, 1969). Para la peregrinación como información sobre la visión del mundo, véanse: Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1988); Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo* (La Habana: Casa de las Américas, 1982); Giménez, *Cultura popular*; y Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*. Hacemos notar que nuestro análisis pretende tomar en cuenta las críticas recientemente planteadas a Turner por Keesing, quien sostiene que los sentidos de los dramas culturales no son homogéneos ni incontestables sino variables y ambiguos; Roger M. Keesing, "Anthropology as Interpretive Quest", *Current Anthropology* 28 (1987): 2: 161-169 y "Discussion", pp. 169-176. Más bien, constituyen una ideología distribuida y controlada por agregados sociales determinados de acuerdo a su posición en una estructura social, política y económica concreta.

⁶ Un fenómeno inexplorado es el carácter de las peregrinaciones obreras. Tenemos conocimiento de procesiones a pie efectuadas por grupos de trabajadores, pero en virtud de la ausencia de análisis de estos movimientos, es difícil saber las similitudes y diferencias que guardan con las romerías campesinas.

la naturaleza de su inserción en la sociedad global. Dicho de otra manera, es necesario ubicar el texto de la peregrinación en relación al grupo social que lo reproduce; asentarlo dentro de las estructuras de clase y de poder; y conceptualizarlo como fenómeno ideológico que ha surgido y que se reproduce como un proceso histórico vinculado con la dinámica y lucha de clases.⁷ A nuestro parecer, el significado de la peregrinación a Chalma, así como de las demás manifestaciones de la religión popular, no reside tanto en sus propiedades fenomenológicas sino más bien en su contenido sociopolítico y en las implicaciones sociales de los valores y moralidad que, simbólica y ritualmente, encuentran su expresión en ella.

Históricamente resultante de la confluencia del catolicismo popular español y las creencias indígenas prehispánicas, la religiosidad popular mexicana consiste en un complejo cuerpo de representaciones y prácticas relativamente heterodoxas en relación con la norma eclesiástico-institucional.⁸ A diferencia de la "religión formal", estructurada alrededor del clero, los sacramentos y la relación individual de los fieles con su Creador, la religión popular se caracteriza por una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo, autónoma del control pastoral.⁹ Más aún, las celebraciones, fiestas y sistemas de cargos que forman el eje de la religión popular juegan, como es bien sabido, un papel de gran importancia en la vida económica, política y social de las comunidades indígenas mesoamericanas.¹⁰ Realizan un cometido esencial al colocar a las personas dentro de un

⁷ Véanse, entre otros, Hugues Portelli, *Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión* (Barcelona: Editorial Laia, 1977); Jonathan Friedman, "Religion as Economy and Economy as Religion", *Ethos* 40 (1970): 46-63; Néstor García Canclini, *Desigualdad cultural y poder simbólico*, Cuaderno de Trabajo 1 (México, D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, 1986), así como *Las culturas populares en el capitalismo*; Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (México, D.F.: Siglo XXI, 1974), pp. 346-354; Keesing, "Anthropology as Interpretive Quest"; y Malcolm R. Crick, "Anthropology of Knowledge", *Annual Review of Anthropology* 11 (1982): 287-313.

⁸ Giménez, *Cultura popular*, pág. 13.

⁹ Giménez, *Cultura popular*, pp. 150-152; y Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, pág. 45. No sólo se observa la presencia obligatoria de los fiscales y mayordomos en el culto a los santos: en San Juan, los fiscales han de estar presentes en los bautizos y matrimonios. En el caso de las parejas "bien casadas", tienen su relación santificada y legalizada no sólo por las leyes civiles y eclesiásticas, sino por una tercera autoridad, la del pueblo, representada por los delegados laicos. Esta bendición y legitimación se lleva cabo en la casa del novio después de la ceremonia religiosa en la iglesia y es efectuada por los principales fiscales quienes, portando sus cetros y varas, y rodeados por los abuelos y parientes mayores de la pareja, pronuncian un discurso sobre los ideales de la vida conyugal y familiar. Al concluir éste, los fiscales hacen la señal de la cruz sobre los novios y les presentan los cetros para que los besen.

¹⁰ Véanse, entre otros: Frank Cancian, *Economics and Prestige in a Maya Community* (Palo Alto: Stanford University Press, 1965); Pedro Carrasco, *El catolicismo popular entre los tarascos* (México, D.F.: Sepsetentas, 1976), pág. 190; Duncan M. Earle, "El simbolismo de la política y la política del simbolismo: el carnaval chamula y el mantenimiento de la comunidad", *América Indígena* 46 (1986): 3: 545-568; John B. Haviland, "La creación del

matiz sociocultural específico, al definir los linderos de grupos determinados y al anclar a la gente a una extensa red de relaciones mundanas y sagradas.¹¹

En cuanto a sus ideas motivadoras y sustentadoras, la religión popular es sobre todo una "religión práctica" que responde al sentimiento de lo poco satisfactorio de la existencia humana y a la convicción de que debe ser mejor.¹² Conforme a las realidades de la vida campesina, los cultos populares se preocupan más por controlar o mejorar las inciertas condiciones materiales y sociales de este mundo que por especular o filosofar sobre la salvación de las almas o de su condición y porvenir existencial en el más allá. Su objetivo manifiesto es establecer o mantener relaciones benévolas y comprometedoras con las potencias sobrenaturales para obtener abrigo y protección terrenal. Tiende a privilegiar lo inmediato mientras que aplaza o soslaya los desasosiegos de lo etéreo.

Por lo anterior, la peregrinación, expresión por excelencia de esta religiosidad, se puede concebir como un conjunto de rituales y ceremonias formalmente dirigidas hacia lo sobrenatural, pero arraigadas en estructuras materiales, mediante las cuales la gente transmite sus percepciones de la realidad a fin de transformarla, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades. De ese modo, la peregrinación se convierte en una cuestión de poder orgánicamente relacionada con el acontecer de los movimientos sociales, así como con la producción, circulación y consumo de los símbolos con los cuales los distintos grupos en pugna intentan legitimar o cuestionar sus proyectos y relaciones.¹³ Dada la pluralidad de fuerzas implicadas en la contienda, ésta es una lucha dinámica y diversificadora en que se pueden detectar dentro de un mismo proceso ritual tendencias hegemónicas junto con las subalternas que a veces se convierten en impugnadoras. Sugerimos pues, que tras la fachada de docilidad y sumisión, la procesión encierra elementos de cuestionamiento y resistencia; que constituye una forma de conciencia social propia de los grupos subordinados que se maneja en parte como herramienta para defenderse de la explotación.¹⁴ En fin, representa un esfuerzo individual llevado a cabo en un contexto colectivo por parte de los sectores rurales desamparados, con el objetivo de estable-

ritual: la Pascua de 1981 en Nabenchauk", en la misma publicación, pp. 453-476; y Elio Masferrer y Eckart Boege, "Presentación", en *Religión popular: hegemonía y resistencia*, Eckart Boege, et. al., editores, Cuaderno de Trabajo 6 (México, D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1986).

¹¹ Véase la introducción de Eric Wolf en su edición de *Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean* (Berlin: Mouton Publishers, 1984), pág. 3.

¹² Véase la introducción a *Dialectic in Practical Religion*, Edmund R. Leach, editor (Cambridge: Cambridge University Press, 1968); y S. J. Tambiah, "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village", en la misma obra, pp. 41-121.

¹³ Masferrer y Boege, "Presentación", en *Religión popular*, pág. 8.

¹⁴ Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, pág. 33; y Alicia M. Barabas, "Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción utopía india", *América Indígena* 46 (1986): 3: 495-529.

cer una relación personal con el santo Cristo y así actuar sobre las fuerzas trascendentales que controlan el destino de la persona y de la comunidad.

En los países latinoamericanos, colocados en la periferia del capitalismo contemporáneo y caracterizados por un "subdesarrollo permanente", la diferenciación de los grupos socioeconómicos es extraordinariamente acentuada. Aceptamos que esta situación tan contrastante refleja no simplemente la supervivencia por inercia de "tradiciones culturales autóctonas", sino la persistencia y proliferación de grandes distancias socioculturales y fuertes antagonismos clasistas generados por una economía política fundamentada en la reproducción de la desigualdad. Por ende, podemos especular que, lejos de desaparecer —como prognostican aquellos investigadores que operan con modelos difusionistas y modernistas—, las heterogeneidades, las diferencias y las contradicciones evidentes en el plano cultural en esta región se mantendrán viables en la medida en que persista la estructura de desigualdad.

En breve, concebimos la peregrinación como una de las variadas expresiones de intercambio cultural que se entablan entre tres instancias o estratos asimétricos: las tradiciones y grupos populares; las instituciones y niveles superiores de la sociedad; y los poderes sobrenaturales. Argüimos que el mensaje de súplica y de amparo que llevan los peregrinos en su marcha hacia sus protectores espirituales se relaciona con las desigualdades e incertidumbres que caracterizan su posición en la estructura social terrenal y su subordinación frente a los grupos dominantes. Empero, nos apresuramos a agregar que ni el mensaje ni la función del acto es inequívoco. Debido a su carácter mediatizador, la peregrinación pone en escena las discordancias y aclama las ambigüedades y tensiones del sistema. Es por ello que sus imágenes y rituales poseen una naturaleza doble y contradictoria: al mismo tiempo que vinculan existencialmente a los pueblos campesinos con otros sectores de la sociedad en lealtad y reconocimiento de los ideales representados por los símbolos religiosos centrales (la Pasión, muerte y vindicación final del Redentor), los separa culturalmente y provee un espacio de cuestionamiento y de impugnación a la estructura real. Esperamos que esta perspectiva, que hace hincapié en el carácter dinámico, dialéctico y ambiguo de la peregrinación, es más fiel a los matices de significados presentes en la celebración que aquellos enfoques que observan en los símbolos y rituales religiosos principalmente expresiones de solidaridad social.¹⁵

¹⁵ Véanse: N. Ross Crumrine, "The Peruvian Pilgrimages, a Ritual Drama", *Americas* 30 (1978): 8: 28-34; Gross, "Ritual and Conformity"; y Donald Messerschmidt y Jyoti Sharma, "Hindu Pilgrimage in the Nepal Himalayas", *Current Anthropology* 22 (1981): 5: 571-572. Hay que agregar además que dudamos que cualquier explicación sobre la peregrinación a Chalma que se base únicamente en supuestas contribuciones económicas sea adecuada; véase, por ejemplo, Walter Randolph Adams, "Political and Economic Correlates of Pilgrimage Behavior", *Anales de Antropología* 20 (1983): 147-172. Aunque es incuestionable que la peregrinación tiene implicaciones económicas tanto para los romeros (que incluyen la pérdida de varios días de trabajo en sus ladrilleras; fuertes gastos ocasionados por la compra de comida, reliquias, souvenirs, etcétera) como para el centro rector de la peregrinación (el comercio que ha surgido para satisfacer las necesidades de los peregrinos, así como el dinero

El trabajo que sigue se divide en cuatro partes. Empezamos con un breve esbozo del pueblo peregrino. Luego narramos las actividades y acontecimientos de la peregrinación misma, concentrándonos en la fenomenología del ritual. Las últimas dos secciones consisten en el análisis y discusión: primero consideramos el rito de despedida y la organización de los peregrinos durante el recorrido hacia Chalma y, finalmente, examinamos las implicaciones y el significado de uno de los momentos más trascendentales de la peregrinación, el paso por la Barranca Santa. Se notará que prestamos poca atención analítica al santuario mismo de Chalma o a lo que ocurre allí una vez que los peregrinos llegan. Esto no quiere decir —y queremos enfatizar este punto— que minimicemos la importancia escatológica o socio-política de Chalma como sitio milagroso de amparo y devoción. Estamos muy conscientes de que el culto al Señor Crucificado de Chalma, encarnado en su santuario es, al fin y al cabo, el objeto final, el lugar de culminación de toda la empresa peregrina. Nuestra presentación simplemente obedece, en primera instancia, al deseo de subrayar un componente del proceso peregrinacional poco apreciado. Sin embargo, creemos además que el significado de Chalma mismo se amplía y se enriquece, si es que no se modifica, cuando lo ponemos dentro del contexto de las actividades efectuadas y los lugares visitados a lo largo del camino antes de llegar al santuario. Pensamos que esta estrategia es justificable por la mención que hicimos antes acerca de la escasez de reportes que tratan del acto peregrino y de todo lo que precede a la entrada triunfal de los polvorientos, cansados pero animados romeros a Chalma.

El pueblo y algunas advertencias

San Juan Tlautla es una pequeña comunidad de fabricantes de ladrillos ubicada a unos cuantos minutos al oeste de la cabecera de San Pedro Cholula (Puebla), sobre la carretera federal que va a Huejotzingo, aproximadamente 120 kilómetros aéreos rumbo al sol saliente de Chalma.¹⁶ El pueblo contiene unas 350 casas que albergan una población de alrededor de 2,500 personas. Las actividades agrícolas son todavía importantes en el abastecimiento de maíz y frijol para el consumo doméstico, pero dejaron de ser la forma principal de ganarse la vida en la comunidad desde hace unos treinta o cuarenta años, cuando los pueblos de la parte occidental de la comarca cholulteca se dedicaron en masa a la producción de ladrillo. Actualmente, toda esta zona está fuertemente envuelta en una economía mercantil, lo que ha ocasionado un importante proceso de acumulación de capital y de diferenciación social. Sin embargo, es la fuerza de trabajo doméstica, en la que las mujeres y los

entregado al Santuario), pensamos que limitar el acontecimiento a los factores económicos es reduccionista y simplista.

¹⁶ San Juan Tlautla posee la categoría política de Junta Auxiliar, dependiente de la cabecera de San Pedro Cholula. En la jerarquía eclesiástica está sujeta a la parroquia de San Pedro Cholula.

niños juegan un papel importantísimo, el sostén principal para la creación de los valores de cambio en la mayoría de las unidades productivas. De hecho, podemos sugerir que la expansión de la industria ladrillera, la cual es extraordinariamente intensiva en el uso de mano de obra, ha fortalecido las estructuras domésticas como unidades de producción y de consumo, y ha reactivado diversos patrones culturales de corte "tradicional". Al mismo tiempo, ha creado fuentes de empleo dentro de la comunidad, manteniendo a un nivel bastante bajo la tasa de emigración. Los pueblos ladrilleros cholultecas funcionan como pequeños polos de atracción de mano de obra de campesinos proletarios originarios de otras zonas poblanas, como la Sierra Norte de Puebla y las comarcas de Ahuehuetlán el Grande y Tepeaca.

La gente de la comunidad de San Juan Tlautla conserva todavía una vida preponderantemente rural y una cultura de carácter campesino, pese tanto a las transformaciones económicas experimentadas en las últimas generaciones como a su cercanía y facilidad de comunicación con la ciudad de Puebla. No sólo en la organización doméstica del trabajo, sino en el culto a los santos, en la persistencia de ciertas ideas mágicas y epidemiológicas y en su organización social, el pueblo retiene formas de vida provenientes de su pasado nahua que lo distinguen de otros estratos de la población nacional, especialmente del sector urbano acomodado. Sin embargo, estos patrones han dejado de tener una connotación étnica distinta a la nacional, y el pueblo ya no puede considerarse como comunidad indígena. La lengua náhuatl, que todavía se escuchaba hablar por las calles de San Juan en las generaciones de los abuelos y bisabuelos, hoy en día se ha perdido totalmente. Más importante, en cuanto a su auto-identidad, los habitantes de la comunidad no se consideran a sí mismos indígenas sino sanjuaneros y mexicanos. Las pautas socioculturales que proceden de su herencia indígena ya llevan otro significado, que en la actualidad se fundamenta y se explica en términos clasistas, como representaciones regionales asociadas y reproducidas por los sectores populares y rurales.

Como en todos los pueblos de la comarca cholulteca, la vida religiosa comunitaria de San Juan es extremadamente rica en creencias y rituales. El culto público se organiza alrededor de los fiscales y los mayordomos, aquellos encargados de la preparación de las fiestas patronales y el cuidado de la vida eclesiástica del pueblo, los últimos con la celebración de los cultos menores y las peregrinaciones corporadas. En Tlautla se realizan tres peregrinaciones anuales: una que llega hasta San Miguel del Milagro (Tlaxcala) a principios de octubre; otra que se dirige a Ahuehuetlán el Grande el día dos de febrero para venerar al Santo Niño; y la del Señor de Chalma, con rumbo al Santuario en vísperas de la Cuaresma. De las tres, la procesión a Chalma es sin duda la más significativa e importante para la gente de Tlautla, la más rica en contenido simbólico y la que requiere mayor esfuerzo físico.

En el siguiente apartado privilegiamos la descripción empírica y detallada de los sucesos ocurridos durante los cuatro días de caminata hacia Chalma. Debido a la escasa información disponible sobre este fascinante drama ritual

pensamos que un relato pormenorizado posee un valor intrínseco que será útil a otros investigadores en la materia. Sospechamos que puede existir una diversidad significativa entre las peregrinaciones corporadas a pie según regiones o santuarios, que necesariamente afectará la interpretación misma del fenómeno. Por lo tanto, esperamos que nuestro relato enriquecerá el cuerpo de información empírica disponible sobre el rito y facilitará estudios comparativos posteriores.

Una última advertencia: cuando ha sido posible y relevante comparamos la peregrinación de los sanjuaneros a Chalma con la de los otomíes de San Pedro Atlapulco, descrita por Giménez. Incluimos estas observaciones en las notas para no interrumpir la narración.

La peregrinación

La salida: despedida y separación. El viernes doce de febrero de 1988 fuimos los primeros en llegar a la casa del mayordomo, alrededor de las ocho de la mañana. El estallido de un "cuete" (cohete) nos recibió y el mayordomo, un joven soltero de veinticuatro años, custodiado por sus "jefes" (padres), salió a darnos la bienvenida. Poco a poco, sin prisas ante nuestra impaciencia por partir, los fiscales y otra gente allegada a la familia del mayordomo se fueron reuniendo.¹⁷ Entre "Buenos días, compadrito" y "¿Como está, comadrita?" entraban calmadamente al cuarto del altar familiar. Allí había largas mesas donde se sirvieron tamales humeantes, atole blanco y cafecito con piquete de canela. Desde el patio de la casa la banda del pueblo acompañaba a los comensales, desgranando notas alegres y despertonas de sus añejos instrumentos. Al poco rato, los otros oficiales de la mayordomía del Señor de Chalma llegaron, portando con gallardía sus estandartes.

Después que todos habían desayunado gustosamente su ración de viandas festivas, se formó una comitiva que constaba de dos filas encabezadas por el mayordomo y los estandartes. Diligentes, emprendimos la corta caminata hacia la iglesia de la comunidad, donde se celebró una breve ceremonia de alabados y oraciones.¹⁸ De allí, otra vez guiados por los oficiales y las imágenes de la mayordomía, y bajo el estruendo de los cohetes y la música, avanzamos entonando cánticos por las polvorientas calles del poblado. A nuestro paso se nos iban uniendo otros peregrinos, engrosando las filas de la cuadrilla hasta que llegamos a los términos de la comunidad, simbólicamente deslindada por

¹⁷ Resulta que en este año el mayordomo soltero era miembro de una familia que sostenía conflictos con algunas de las personas más activas en la organización ritual del pueblo. Aunque nuestra información es incompleta acerca del origen y los detalles de estas pugnas, parece que están relacionadas con cuestiones de tierras y acusaciones de apropiación indebida de los fondos de la alcancía.

¹⁸ Normalmente se oye misa, pero este año no hubo presbítero disponible, ya que la salida cayó en día doce y todos los sacerdotes de la parroquia se encontraban en la ciudad de México, asistiendo a ceremonias en la basílica de Guadalupe.

una cruz erigida en un pedestal de concreto que desde su tenue colina vigila el pueblo, sus hijos y sus hornos.

El sol todavía no tocaba el cenit cuando se inició la ceremonia de despedida en la cruz. Oficiado por seis fiscales del pueblo, este ritual se componía de cuatro actos: amonestaciones sobre el buen comportamiento, prodigadas por el fiscal principal; bendiciones a los niños viajeros por sus padres; homenaje por parte de todos los peregrinos a los sagrados pendones, imágenes y juramentos; y la consagración de todo peregrino con los cetros plateados de los fiscales.

Este conjunto de ritos es de harta importancia ya que marca el verdadero comienzo de la peregrinación; todo lo que le antecedió eran más bien preparativos. Es hasta este momento, cuando se han reunido en los linderos del pueblo todos los asistentes, que los peregrinos formalmente toman la identidad de un grupo especial y aparte, separándose voluntariamente del resto de la colectividad social.¹⁹

Entre azul y buenas noches: la ruta hacia la Barranca Santa. Concluidas las bendiciones y las despedidas, partimos con mochilas e *itacates* de las tierras del pueblo alrededor de las 11:15, dirigiéndonos hacia el pie del Popocatepetl y el Paso de Cortés. Al poco rato el mayordomo, quien portaba la alcancía en su espalda, nos detuvo para hacer un censo de los presentes. Eramos 59 en total: 27 mujeres y 32 hombres; sólo 13 adultos. La juventud se impone. Sin embargo, la edad avanzada no es barrera para la peregrinación, pues un señor que nació con el siglo hacía su primer viaje y varias de las señoras tienen recuerdos vivos del reparto agrario de la década de 1930.²⁰

¹⁹ La despedida de los peregrinos de San Pedro Atlapulco parece más informal y menos ritualizada que la de San Juan. Allá no se lleva a cabo ninguna reunión en la que las autoridades religiosas formalmente bendigan y se despidan de los romeros. Sin embargo, los de Atlapulco claramente sobrepasan a la gente de Tlautla en la monumentalidad de las "imágenes peregrinas". Mientras que en San Juan la alcancía consiste en una caja de aproximadamente 25 x 15 x 12 centímetros, que guarda una pequeña representación del Cristo Crucificado de Chalma y que es transportada en una mochila en la espalda, la gente de San Pedro va acompañada de dos estatuas (las de San Pedro y el Divino Salvador) que pesan unos 40 kilogramos cada una; véase Giménez, *Cultura popular*, pp. 109-111. Más importante aún es el hecho de que en San Juan, a diferencia de San Pedro, los peregrinos no llevan consigo las imágenes patronales del pueblo sino sólo la del Cristo de Chalma.

²⁰ Aunque no tenemos datos precisos sobre la posición económica de los peregrinos y sus familias, en cuanto a sus propiedades, ingresos y otros índices económicos precisos, es claro que todos provienen de los estratos modestos del pueblo. La gran mayoría vive de la fabricación de tabiques. Ninguno de los peregrinos es "acomodado" según criterios urbanos. Basándonos en observaciones iniciales, opinamos que su estándar de vida está en general por debajo de la de los obreros sindicalizados. Nadie posee automóvil, aunque tres son dueños de camiones para transportar ladrillo. Como determinamos luego, sólo en casos contados tienen baños en sus casas. La posesión de bienes electro-domésticos y de aparatos electrónicos es limitado; el bien más ostentoso para muchas de las familias es el televisor, usualmente en blanco y negro. Según nos percatamos después, ninguno de los "ricos" o "caciques" del pueblo se encuentra entre los peregrinos y, aunque nuestra información sobre este punto es preliminar, parece que rara vez o nunca han peregrinado los hombres de este estrato.

Completado el padrón, reiniciamos la caminata. No obstante, notamos que se ha dado un cambio brusco. Las filas ordenadas que habían caracterizado casi todo movimiento desde la casa del mayordomo se esfuman. Atestiguamos la reducción —por cierto temporal— de la colectividad social en sus componentes individuales, pequeños grupos de familiares y amigos, y la emergencia de un sesgo hasta ahora poco notable: la competencia y las expresiones de “aguante” y sacrificio. Se escucha especialmente de las voces más jóvenes el reto: “¡A ver quién llega primero! ¡A ver quiénes son los punteros! ¡A ver quién aguanta más!” y muy pronto los más ágiles fueron desapareciendo de nuestra vista.

Caminamos a campo traviesa. Navegamos por caseríos, milpas y los cascarones de antiguas haciendas, hollando veredas que habían sido recorridas desde los tiempos prehispánicos. La vegetación iba cambiando imperceptiblemente. A las 14:30 nos detuvimos en un bosquecillo de coníferas. Descansamos y comimos las “tortas” (emparedados) que traíamos.

Con el bocado aún sin digerir, escuchamos el repique de una campana, llamándonos a formar de nuevo en romería. Reunidos otra vez con nuestros compañeros, marchamos paso a paso, rezando y entonando lo que era nuestro primer alabado desde que nos habíamos desprendido del pueblo:

Alabado sea mil veces
el Sacrosanto Misterio
del amor crucificado,
Jesús, de las almas dueño.

Cuarenta minutos después, con la invocación “¡Ave María Purísima!” y un animado “¡Buenas tardes, señores!”, el rezandero nos comunicó que las plegarias y los cánticos habían terminado. Las filas volvieron a desbaratarse y la columna se alargó. Caminamos hasta las cinco de la tarde y aprovechamos la oportunidad para conversar con nuestros compañeros sobre los motivos de su asistencia. Unos declararon que por una promesa específica, para obtener algún favor o para dar gracias por uno ya concedido; algunos por devoción o compromiso general (como una especie de seguro sobrenatural para proteger su patrimonio material y bienestar físico); otros por razones sociales (“vino mi jefa [madre] y ni modo que la dejara venir sola”); y un buen número, especialmente los jóvenes, expresan que van “de paseo” (a diferencia de los miembros de los estratos sociales medios urbanos, practicantes del catolicismo formal, la gente rural no va de vacaciones a Acapulco).

El rezandero, un personaje carismático y el líder natural del grupo, nos manifestó que él ha asistido a Chalma durante veintiséis años por devoción y compromiso con el Señor porque El le ha salvado la vida en varias ocasiones. Un solo año dejó de ir y se le murió su hija de nueve años de edad. El Señor de Chalma, aunque reconocido como benéfico y milagroso, “también es castigador”, comentó.

Llegamos a Santiago Xalixintla, famoso por la fabricación de látigos, y el último pueblo que veremos hasta que lleguemos al otro lado del Paso de Cortés. Es aquí, en la casa de algún compadre, donde pasamos la primera

noche, los varones durmiendo codo a codo en la cocina entre costales de maíz y guajolotes (pavos); las mujeres en el piso de la recámara de los dueños. Pese al cansancio, nuestro sueño es interrumpido en varias ocasiones por la llegada de nuevos viajeros.

En la madrugada del sábado, alrededor de las 2:30, el mayordomo nos despertó con un entusiasta "¡Buenos días!". Enrollamos las cobijas y arrojamamos las mochilas en uno de los camiones que llegaron en la noche y que nos acompañarán hasta Chalma. En pocos minutos estamos caminando por las oscuras calles del pueblo, rumbo al monumento que está en la silla entre el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl. Por el camino empezamos a encontrar peregrinos de otros pueblos de la comarca cholulteca, casi todos de pueblos tabiqueros.

Desde Xalixintla el camino se empina y la temperatura baja precipitadamente. Las hojas de los arbustos están envueltas en capullos de hielo y la tierra cubierta por una delgada capa de escarcha. El frío nos cala hasta los huesos. Avanzamos trabajosamente para encontrar el sol al llegar al monumento. A nuestra izquierda, el "Popo" se eleva majestuosamente, su cráter bañado por las resplandecientes luces del emergente "güero" (sol).

Hace varios años, una fuerte nevada había sorprendido a los sanjuaneros aquí subiendo por el Paso de Cortés. Debido al frío y la profundidad de la nieve —unos treinta centímetros— se vieron en la necesidad de apresurar su caminata, sin detenerse para comer o descansar, hasta las cinco de la tarde. Pero la idea de regresar o de "cancelar" la peregrinación ni siquiera cruzó por sus mentes, ya que una de las reglas del "Código del Peregrino" señala que "una vez comprometido, no hay que arrepentirse". Un señor nos cuenta que, hace unos años, su hermano se había "rajado" el día de la salida porque quería quedarse a trabajar en su ladrillera. La cuadrilla ni siquiera se había perdido de vista cuando él cayó enfermo y no mejoró hasta que los peregrinos regresaron.

Cruzamos el Paso de Cortés y por fin, a las siete de la mañana, llegamos al lugar donde almorzamos: un sitio junto a unos manantiales conocido como Los Ameyales, el primero de los muchos puestos efímeros salpicados a lo largo del camino a Chalma para abastecer a los peregrinos poblanos con comida caliente y refrescos fríos. Allí encendimos las fogatas y colocamos las marmitas para el café. Se reviven los ánimos. De Los Ameyales en adelante la ruta va en bajada, al menos por ahora.

Descansados, nos formamos nuevamente en dos filas y partimos en canto. La próxima parada es un paraje llamado simplemente La Cruz, tres horas camino abajo, a media falda de la sierra. Para los de San Juan, es un punto importante en su itinerario. Hace poco colocaron una cruz en un árbol al lado derecho de la vereda y así transformaron el lugar en un espacio embuido con mucho significado socio-ritual. Aquí, en este pequeño recodo del bosque, es donde se eligen los futuros mayordomos de la peregrinación y donde se reproducen ciertas relaciones y estructuras socio-políticas consideradas imprescindibles para el correcto funcionamiento del cuerpo social. Estas

consisten en las elecciones de las autoridades civiles que gobernarán nuestra sociedad ambulante hasta que regresemos a casa, y en la selección de los padrinos y madrinas que avalarán y guiarán a los nuevos peregrinos cuando entremos a la Barranca Santa.

Las autoridades elegidas por voto popular fueron ocho: comandante; primero, segundo y tercer policía; secretario; tesorero; semanero y topil. De éstos, el comandante y sus subordinados los policías son los oficiales más destacados, y sus obligaciones son de índole política. En general, funcionan como guardianes de la disciplina, de la seguridad pública y del buen comportamiento. El comandante, como autoridad civil máxima, tiene la responsabilidad de vigilar la armonía entre la gente y de impedir que ocurran desórdenes. El espectro de sus deberes abarca desde el controlar el abuso del alcohol y a los borrachos (si fuera necesario) hasta colocar a los policías en posiciones de escolta cuando los peregrinos cruzan o caminan por la carretera.

El secretario, quien este año fue una joven, tiene un cargo administrativo: guardar el cuaderno en donde están apuntados los nombres de los miembros del grupo; pasar lista una vez al día y mantener al corriente el registro de los hombres que van custodiando la alcancía en la que se guardan los presentes para el Señor. El tesorero y el topil son los asistentes del secretario. El semanero es una posición más bien religiosa; es el responsable de tañer la campana cuando es hora de canto y oración.

Al finalizar estos actos, notamos que la comunidad de peregrinos lucía más solidaria, mejor organizada y preparada para pasar por las dimensiones y las experiencias que nos esperaban. Nos enfilamos y de nuevo coreamos nuestros elogios y peticiones al Creador:

Mira la benignidad
el cariño y el amor
con que socorre el Señor
cualquier necesidad

El triste encuentra el consuelo
el enfermo la salud
el perseguido quietud
los pecadores el cielo

Al final de cada verso, repetíamos:

Dulcísimo Redentor;
oye a la oveja perdida;
que te pide arrepentida;
misericordia, Señor.

Terminados los cantos reanudamos la marcha, dispersos de nuevo, yendo tan rápidamente como nos lo permitían nuestras menguadas fuerzas y ampollosos pies, mientras que los jóvenes, de plano, habían convertido la vereda en una pista de carreras. Hacia las 14:30 horas tocamos el fondo de la maciza sierra. Justo doce horas después de haber despertado, entramos al pueblo de San Juan Tehuixtltlán, al sur de Amecameca.

Aquí, después de atragantarnos un refresco, abordamos los camiones de redilas que transportaban nuestras mochilas y a un puñado de otros viajeros que no tenían ganas o fuerzas para soportar la caminata. En un traslado que nos ahorró unas dos o tres horas de trajín, los carros nos llevaron a San José de los Laureles, un pueblito incrustado en el tortuoso paisaje tectónico de la sierra morelense al sur del volcán Tláloc.

Aunque para muchos el subir a los camiones es un alivio grato y misericordioso, para la minoría purista de nuestra cuadrilla el empleo de los camiones, aún en tramos cortos, es mal visto. Su argumento es que la peregrinación es, por naturaleza, un sacrificio que exige sudor y sufrimiento; por lo tanto, debe ser enteramente a pie, y el usar o buscar modos de atenuar o ablandar la privación inherente a ella va en contra del espíritu del acto y le resta significado. Así pues, los tradicionalistas lamentan no sólo el traslado motorizado (pero no tanto como para rehusarlo) sino también la multiplicación de los tenderetes que abastecen a los peregrinos; ambas innovaciones recién aparecidas. Ellos miran hacia antaño, hacia esos días a mediados de los años 1960, cuando la cuadrilla de Tlautla hizo su primera peregrinación corporada. En esa época, el camino entero se realizaba a pie y uno tenía que cargar todos sus "teliches" (enseres), incluyendo una buena parte de la comida para tres días. Esto reafirma la observación de los Turner, de que la peregrinación es una especie de penitencia, realizada con el fin de hacer reparación y compensación a las fuerzas superiores sobrenaturales por los pecados y faltas morales cometidas, así como para asentar las bases de compromiso y reciprocidad mutua necesarias para obtener resguardo o pagar favores.²¹

Con el sol acariciando el horizonte, bajamos de los camiones en San José de los Laureles. Nuevamente hombres y mujeres conseguimos nuestro dormitorio en casas de familias que año con año ofrecen hospedaje gratuito a los peregrinos de San Juan. Los "nuevos" dormimos con cierta expectación sobre los acontecimientos que nos aguardaban al día siguiente.

El domingo despertamos a las cuatro de la mañana y nos reunimos frente a la iglesia. De allí partimos hacia las afueras del poblado. Nos detuvimos al pie de un cerro, en el lecho seco de un arroyo, donde los padrinos de los "nuevos" se adelantaron para escoger la "piedra de la penitencia", una roca que debíamos cargar hasta la cruz que nos dijeron estaba más arriba. Según la creencia, el padrino debe escoger una roca cuyas dimensiones vayan de acuerdo al tamaño de los pecados que el ahijado podría haber cometido. Rara vez son más grandes que la cabeza de uno.

Con la piedra en las manos, iniciamos la subida hacia las cruces que vigilan la entrada a la Barranca Santa. Pese a la hora y lo lejano del lugar, el camino estaba henchido con la gente de otras cuadrillas, todas poblanas. Nos rebasó un hombre resoplando bajo la carga de una cruz de más de un metro de largo. Con un vivaz "¡Vamos, San Juan!" nos alentó a seguir adelante. A la mitad del camino nos detuvimos una vez más. Aquí, con las

²¹ *Image and Pilgrimage*, pág. 7.

rodillas en la tierra y con la oscuridad sólo rasgada por los circulitos de las linternas, los “nuevos” fuimos solemnemente bendecidos y ceñidos por nuestros respectivos padrinos con argollas de flores, símbolos tradicionales de sacrificio y de fertilidad. Esta sería la primera de tres “coronaciones” que los “nuevos” recibiríamos; volverán a coronarnos cuando entremos a Chalma y al retornar a las tierras del pueblo.²²

Simbólicamente, las coronaciones encierran múltiples significados. Como tantos elementos de la peregrinación, expresan varios mensajes simultáneos y hablan en muchas voces. A un nivel representan la corona de espinas impuesta a Cristo y aluden a sus tres caídas; ritualmente nos identifican con El y su Pasión. Además, nos señalan como iniciados que van ingresando, transitando y apreciando por primera vez los tres sitios centrales que conjuntamente definen la ruta espacial y espiritual de la peregrinación: la experiencia mística de la Barranca Santa, la entrega al Señor Crucificado en Chalma y la reintegración al mundo profano y cotidiano al regresar al pueblo. Las coronaciones, pues, son marcadores rituales empleados para subrayar y singularizar aquellos lugares y momentos de la peregrinación considerados especialmente insólitos y ritualmente importantes.

Ensalzados con coronas y aún cargando nuestras piedras, reiniciamos la marcha hacia la cima y nos preparamos para entrar al primero de estos espacios: la Barranca Santa. A los quince minutos de caminata llegamos al umbral de la cañada, una pequeñísima cresta custodiada por varias cruces que cabalgan sobre un enorme banco de piedras. El montículo es artificial; es un artefacto ritual que se ha ido formando a lo largo de los años con las “piedras de penitencia”, los “pecados” de los peregrinos novatos que llegan allí y depositan a los pies de la cruz del Redentor Crucificado sus ofrendas. Al igual que ellos, nos deshicimos de las piedras y dejamos en ese Gólgota morelense los símbolos de nuestros pecados. En un acto de sacrificio, entrega y purificación, hemos cumplido la penitencia y la primera parte de nuestra iniciación a los misterios del Señor de Chalma. Hemos tomado, además, otro paso simbólico en entablar una relación de reciprocidad con nuestro Salvador, en tejer los hilos más firmes de obligación y responsabilidad mutua entre nosotros y la divinidad. Por nuestra parte esta relación exige sacrificio, adoración y humildad; a cambio esperamos para nosotros, nuestros familiares y patrimonio, amparo contra los enemigos, defensa contra los males físicos, protección contra las fuerzas sobrenaturales malignas, consolación y apoyo espiritual en los tiempos de tragedia y dolor.

Liberados de nuestros “pecados”, damos comienzo a la segunda etapa de la instrucción y purificación: la flagelación ritual. Para esto, los novatos fuimos colocados frente a las cruces por los padrinos quienes, invocando bendiciones y

²² El coronar a los peregrinos que visitan un santuario por primera vez no se limita a Chalma. Es también costumbre coronar a los “nuevos” que llegan a San Miguel del Milagro, en el estado de Tlaxcala. Significativamente, San Miguel es considerado como “hermano” del Señor de Chalma, y su santuario se encuentra a sólo un kilómetro del importantísimo sitio prehispánico de Cacaxtla. Se dice que hay un túnel que conecta a San Miguel y Chalma.

murmurando palabras ininteligibles, nos azotaron los "gorditos" (pantorrillas) con manojos de ramas que, al terminar, fueron arrojadas sobre las piedras, como una ofrenda más a la cruz.

Como nos explicaron, el motivo manifiesto de este vareo no es precisamente el castigo sino más bien el "eliminar el cansancio"; hacer a los "nuevos" más resistentes e inmunes a los dolores del camino, para prevenir el arrepentirse de haber emprendido el viaje. Vale mencionar, empero, que el barrerse las piernas con manojos de yerbas para quitar el cansancio era una práctica bastante común entre los viajeros nahuas en el México prehispánico.²³ Aunque el significado formal de los azotes sigue siendo el mismo que en los tiempos precolombinos (quitar el cansancio), es importante notar que en la peregrinación la costumbre ha sido ritualmente institucionalizada, efectuada pública y dramáticamente no por uno mismo sino por los padrinos de los "nuevos". Esta elaboración y recontextualización del vareo nos indica que estamos frente a una práctica que, al evocar recuerdos de la flagelación de Cristo, ha recibido un sentido adicional al original. Con esto sugerimos que también simboliza, al igual que las coronas de flores, un proceso de identificación del peregrino con los sucesos principales de la Pasión del Cristo crucificado. A través de la manipulación de estos símbolos nos afiliamos con el mito paradigmático del cristianismo; recreamos la agonía de Cristo, la vivimos en carne propia y nos vestimos como El.

Pero nuestra comunión con el Salvador es sólo momentánea. De la misma manera que deponemos ramas y piedras a la cruz, una vez concluida la fustigación nos despojamos de las tiaras florales que ceñían nuestras sienes y las colocamos en los brazos de la Santa Cruz como ofrendas de nuestra devoción y entrega. De nuevo donamos los implementos rituales al Señor y, con este gentil recordatorio, reforzamos el enlace de reciprocidad establecido con El con las "piedras de penitencia".

Luego los veteranos nos conminaron a bailar con un improvisado coro de silbidos y palmoteos que remedaban una vieja pieza popular. Los "nuevos" escogimos pareja y a la luz de las hogueras bailamos gozosos, felicitándonos porque nuestra penitencia había concluido. El significado de esta parte de la iniciación ha quedado sin explicación; nunca se nos comunicó el sentido, el significado exacto de ella. Se nos dijo sencillamente que "es de gusto". Quizá este baile, que ahora se realiza incluso al ritmo de música "disco", representa una reminiscencia de las danzas o areitos que se organizaban en tiempos prehispánicos ante los dioses vernáculos. Así concluyeron los ritos en el Calvario de la Barranca Santa.

Antes de que amaneciera, incitada por el rezandero, la hilera de peregrinos se reorganizó. Comenzamos a marchar susurrando plegarias y salmodiando de nuevo las loas a Nuestro Señor de Chalma. El rezandero entonaba en lastimero

²³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos (México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980), I: 293.

tono las estrofas que va leyendo en amarillentos impresos donde se relata el triunfo del Cristo Crucificado sobre Oztotéotl (Ozmocotl, Ostento, Oztolcotl u Osteoti, según los diversos cantos religiosos), dios de los indianos que era venerado y recibía peregrinaciones en la cueva de Ocuilán desde tiempos prehispánicos.

Venid, venid peregrinos,
y alabemos al Creador
demos infinitas gracias
pues nos sacó del error
La antigua gentilidad
aquí daba oraciones
en un ídolo al demonio
con raras supersticiones
Con el nombre de Ostento
de todos era llamado
y era de todos los suyos
sumamente venerado
En aquella misma cueva
como a su dios adoraban
pues a las pobres criaturas
en su honor sacrificaban
Creían poder encontrar
el alivio de sus males
con ofrecer al demonio
flores, frutas y animales.

El resto del cortejo nos limitábamos a corear, después de cada verso, el estribillo:

Canten nuestros corazones
y repita nuestro amor
bendito sea aquel que vino
en el nombre del Señor.

Descendemos poco a poco por las veredas que van deslizándose hacia el fondo del cañón. Los acantilados que flanquean el desfiladero tienen más de cuarenta metros de alto. La columna fluye lentamente; en algunos lugares tenemos que descolgarnos por las aristas de la garganta. Después de unos treinta minutos, van apareciendo ante nuestros ojos los signos que explican por qué los peregrinos han bautizado este lugar como la Barranca Santa.

Han descubierto que aquí, en el seno de esta cañada, se aloja una gran cantidad de señales e indicios dejados por Nuestro Señor en su huida de los judíos. Hay una cicatriz en la roca que es la marca donde El recostó, por un momento, el pesado madero de la cruz que cargaba; se encuentran ahí vestigios de parafina, rastros de veladoras que, por devoción, han dejado los creyentes. En otro sitio se notan sobre la roca unos huequitos que son interpretados como las huellas del cayado que, según las consejas populares, Cristo empleaba como apoyo. También se encuentra estampada sobre una roca la huella de su mano,

o más bien lo que queda de ella, ya que un ferviente viajero la cortó con un cincel y la llevó a la iglesia de San Cristóbal Tepontla, donde se encuentra ahora (por cierto, este peregrino ha sido "castigado" por el sacrilegio: ha quedado paralítico a raíz de un accidente). Más adelante encontramos la impresión de sus asentaderas, donde se detuvo a descansar por un instante.

Nos apresuramos a sacar nuestra cámara para fotografiar los rastros divinos, cuando el rezandero nos detuvo con un lacónico "no tomen fotos, no salen, salen borrosas. Quién sabe por qué Dios no permite que salgan". Pese a sus advertencias las tomamos, preguntándonos si saldrían bien o no.²⁴

Cerca de las "huellas" del bastón y la cruz se encuentran también unas rocas ciclópeas, debajo de las cuales tuvimos que pasar, que representan a unos compadres que quedaron convertidos en estatuas de piedra porque querían amarse durante la travesía, violando de esa manera no sólo una de las reglas esenciales de la peregrinación —la abstinencia sexual— sino también el tabú contra el sexo que existe entre compadres (que se pueden encontrar petrificaciones similares a ésta en la barranca de Chalma).

Llena de signos divinos y el escenario de eventos tan portentosos, la Barranca Santa es un lugar extraordinario que resulta tan sagrado como peligroso, cuando menos a los ojos de los peregrinos de la región de Cholula. Resulta interesante el hecho de que los vecinos de San José de los Laureles y de Amatlán no reconozcan algún indicio sagrado o especial en ella. Le llaman simplemente "la cañada" o "la barranca". Pero para los chalmeros poblanos, es un sitio sacro y encantado, donde las fuerzas que operan en la vida normal dejan de funcionar; donde las fotografías se velan y donde lo racional es superado por lo emocional y lo experimental. Es un mundo fuera lo común. Algunas mujeres adultas nos cuentan que cuando eran niñas rogaban a sus padres para que las dejaran ir a Chalma. El permiso era invariablemente denegado, según ellas, porque sus papás tenían temor de los riesgos, tanto físicos como sobrenaturales, que les esperaban en el camino. Se creía (y aún se cree) que por contravenir las normas morales o por renegar del camino uno puede quedarse en la Barranca Santa para siempre, convertido en piedra, tal vez en forma de gato o perro.

Cerca de la salida de la Barranca Santa se localiza asimismo la impresión de un "conejo encantado", el cual está formado por la mancha que ha dejado la raíz de una planta sobre una gran roca. A una señora muy anciana que caminaba cerca de nosotros le preguntó su nietecita: "Abuelita, ¿y de a veras es un conejo?" Ella le contestó mostrando cierta incredulidad: "No, sólo es una raíz que tiene 'forma' de conejo". Su nieta todavía interesada le

²⁴ El rezandero tenía razón. De la docena de fotos que tomamos, sólo unas cuantas salieron. Hay que agregar, sin embargo, que pasamos por los senderos sagrados a las 6 de la mañana y que había muy poca luz en el fondo de la Barranca. El domingo siguiente debimos haber regresado a la Barranca Santa (en automóvil) a tomar las fotos de los "divinos rastros" con el sol a plomo.

inquirió: “¿Y las piedras son de verda’ unos compadres?” La abuela contestó en forma escueta: “Eso dicen, pero ¡quién sabe!”²⁵

Al salir de la cañada el tesorero, ayudado por el topil y la secretaria, pasó lista y contó de nuevo a los peregrinos. Una vez cerciorados de que ninguno de nuestra cuadrilla había quedado rezagado o petrificado, abandonamos la tierra sagrada. En la desembocadura de la barranca se encuentra emplazado el poblado de Amatlán, legendario lugar de nacimiento de Quetzalcóatl. Allí las mujeres del lugar han puesto sus fogones y braseros y nos venden frijoles calientitos, tortillas del comal, café, jugo de naranja, refrescos, tamales, huevos fritos y hasta carne asada. Nuestros compañeros se quejan de los precios cobrados, pero ya eran las ocho de la mañana y todos teníamos algo de hambre.

No permanecemos mucho tiempo en ese lugar. Después del almuerzo emprendimos la marcha rumbo a Tepoztlán. A media hora de camino, llegamos a la “Tierra Soberbia”, un sitio donde hay un flujo volcánico. Según lo que nos cuentan nuestros compañeros, cuando el Señor salió de la Barranca Santa y pasó por allí, se encontró a un campesino trabajando la tierra. El le preguntó, “¿qué siembras, buen hombre?”, y éste, malhumorado, le contestó: “¡Piedras!” a lo que el Señor replicó: “¡Pues piedras cosecharás!”, y desde entonces —señalan los sanjuaneros— “allí nada se puede sembrar, es pura piedra”.

Más adelante, Cristo se encontró a otro campesino al que interpeló: “¿Buen hombre, qué haces?”, y el interrogado contestó: “Aquí no’más, sembrando trigo” (cebada, según otra versión) y el Señor le dijo: “Busca a tus hombres y ven mañana a segar, y si pasan unos hombres preguntando por mí diles que sí me viste, pero que pasé por aquí cuando tú apenas estabas sembrando”. Al día siguiente llegó el campesino a su labor y, milagrosamente, encontró que el trigo recién plantado estaba listo para cosecharse.

A las diez de la mañana entramos a Santa María Ixcatepec, una dependencia de Tepoztlán. Los peregrinos se refieren a este lugar sólo con el nombre de la iglesia que visitamos allí: la Preciosita. Descansamos a la sombra de los árboles situados en el atrio de la iglesia, esperando a que saliera una cuadrilla de peregrinos que se nos adelantó. Saciamos nuestra sed con el agua de las cantimploras y conversamos un rato. Por fin salieron los romeros y nosotros, bajo la dirección del comandante y sus ayudantes, nos colocamos en dos filas y entramos de rodillas a la capilla. Nuestros compañeros, sin levantarse, comenzaron a sacar monedas de entre sus ropas. Murmurando oraciones se las frotan a lo largo del cuerpo. Al llegar al altar, se acercaron a la alcancía y depositaron las monedas. Se dice que de esa manera “dejan allí sus dolencias o el cansancio”. Al terminar este ritual salimos, aún formados y sin dar la

²⁵ Resulta significativa la asociación de la Barranca Santa con la figura del conejo. En el México prehispánico las manchas de la luna eran interpretadas también como un conejo, y los poderes fructíferos de Selene encuentran su paralelo en la fertilidad del conejo. Por Tepoztlán, Ometochtli (Dos Conejo) es asociado con el héroe cultural, Tepozteco, dios del pulque e hijo de la Virgen María. En la actualidad, en algunas comunidades de Puebla se cree que las almas de los muertos pueden vivir en los cuerpos de los conejos.

espalda a la Virgen, cantando alabanzas. Esta es, aparte del santuario de Chalmita, la única iglesia que visitamos durante la travesía.

Llegamos a Tepoztlán todavía en canto y procesión. Por ser época de carnaval, el pueblo estaba de fiesta, pero a nosotros no nos tocó verla. Si tanto peregrinación como carnaval representan rituales utópicos que se fundamentan en la creación de una comunidad de iguales que temporalmente sustituye la estructura social normal, una anti-estructura en términos turnerianos, es claro que expresen este estado de manera radicalmente distinta. Mientras que en el carnaval se da rienda suelta al gozo de los sentidos y a la burla de las instituciones,²⁶ en la peregrinación presenciamos no sólo el castigo del cuerpo y la negación de las pasiones, sino además la reafirmación del compromiso social con las instituciones comunitarias y los principios morales arraigados en la recta conducta y la religiosidad popular.

Al pasar por algunos balnearios, compartimos la calle con turistas que deambulan en traje de baño y, como si fuera para protegernos y aislarnos de estas distracciones y tentaciones, nunca rompimos la fila ni interrumpimos nuestros cantos. Antes de llegar al centro nos instalamos de nuevo en los camiones de redilas que nos estaban esperando. En pocos minutos nos sacaron del pueblo, traqueteando hasta Buenavista, un barrio acomodado en las afueras de Cuernavaca.

A las doce del día, ya en Buenavista, bajamos de los camiones y continuamos la caminata hacia la sierra que divide los estados de Morelos y México. El camino es muy empinado y fuimos pasando por diversos parajes naturales que la gente identificó con nombres apropiados: a un lugar muy escarpado que parece tener peldaños conformados en las rocas le llaman "la escalera"; a otro sitio, de suelo resbaladizo, difícil de transitar sin ir a gatas, le denominan "el paso del jabonero". Caminamos toda la tarde. Por fin, hacia las 17 horas, con el sol escondiéndose tras las montañas, entramos a Los Capulines, un pequeño paraje asentado en plena sierra en los límites entre Morelos y el estado de México. Ahí dormimos, manteniendo la estricta segregación sexual impuesta desde nuestra salida: las mujeres en el lecho de un camión, los hombres abajo en la tierra, sobre una lona tendida, "casados" con llantas. En la madrugada partiríamos a Chalmita.

Pasos hacia Chalmita

El lunes, alrededor de las cuatro de la mañana, despertamos al son de una pieza ranchera soltada de una lejana grabadora. En media hora todos estábamos listos y bajo un cielo estrellado emprendimos el último tramo de nuestra romería. El día parecía prometedor.

²⁶ Véase Eliza Ramírez, "Aspectos contradictorios de la utopía en algunas fiestas de México", en *Hacia el nuevo milenio* (México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 1986), I.

Nos internamos en el bosque por una pedregosa vereda que nos llevaba ondulando hacia el cañón de Ocuilán. La bajada era abrupta y a ratos trabajosa, pero la transitamos con urgencia para llegar temprano a nuestro destino. En esos momentos, pese a las tinieblas que nos envolvían y a lo remoto del lugar, el camino estaba activo. Frente a nosotros, muy abajo, se extendía un largo hilo de pequeñas luces, los destellos de un sinnúmero de linternas y faroles que, bailando como tantas luminarias en la oscuridad del monte, nos recordaban que viajábamos en comunidad. A ambos lados del camino los árboles lucían sus cruces de leños, testimonios mudos de la multitud de fieles que nos había precedido en esta senda. En cada claro, cuando el camino se aplanaba, nos recibía el resplandor y los aromas de un campamento provisional, iluminado sólo por las fogatas y las antorchas de ocote y de donde provenía una amigable voz embozada ofeciéndonos café, atole o, aun a esa temprana hora, un “cara blanca” (tarro de pulque). Eran las escenas del México milenario, el que Bonfil Batalla ha llamado el “México profundo”.²⁷

Caminamos por varias horas y el cielo se despejó. Casi a las siete y media, precisamente cuando las cruces que coronan los cerros circundantes recibían los primeros rayos del sol matutino, la punta de nuestra columna de peregrinos entró a Chalma. Arriba, en las afueras del pueblo santo, en un pequeño atrio al pie de cuatro grandes cruces, se detuvieron éstos para esperar a los otros miembros de nuestra cuadrilla, los menos veloces. Todos presentes, los mayordomos desplegaron sus estandartes y develaron la alcancía del Señor. Los padrinos se apresuraron a “coronar” a sus ahijados con sus aros de flores. Todo era preparación y expectación, pues nos quedaban pocos pasos para concluir nuestro largo camino. A la orden del rezandero, nos formamos en dos filas; a la cabeza, los mayordomos, luciendo los estandartes y la alcancía, seguidos por los “nuevos” y luego el resto de la cuadrilla, mujeres primero, los hombres al final. En este momento llegó un penitente, vendado de los ojos y caminando de rodillas dolorosamente rumbo al Santuario. El esperar más nos condenaría a una bajada muy lenta tras el arrepentido y su cuadrilla de ayudantes. Nos apresuramos para colocarnos al frente de ellos, mientras que el rezandero entonaba el primer verso de la Salutación al Glorioso Señor de Chalma. Instantáneamente nos encontramos en solemne procesión, un cuerpo comunitario sagrado, serpenteando por las angostas calles profanas, encogidas aún más en estos días por un enjambre de puestos vendiendo comida y litografías de imágenes sacras. Con voces levantadas en canto bajamos rumbo al Santuario:

Buenos Días, Señor de Chalma
padre de mi corazón
te adoro con toda el alma
en tu dichosa aparición.

²⁷ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada* (México, D.F.: SEP/CIESAS, Foro 2000, 1987).

Ya llegan tus peregrinos
padre de mi corazón
vienen por varios caminos
de todita la nación.

En unos cuantos minutos arribamos al atrio del templo, repleto de peregrinos y paseantes, músicos y danzantes, pordioseros, vendedores y carteristas. Reinaba allí una discordancia de sonido y movimiento que fusionaba lo material con lo espiritual y que, en una síntesis exquisita, expresaba el carácter humano, físico y terrenal del catolicismo popular mexicano. En el portón nos arrodillamos y atravesamos el atrio. A la entrada del santuario divisamos un guardián que recibió las coronas y las colocó en un poste, para ser llevadas después a la capillita. Recorrimos el último tramo hacia el interior del Santuario, culminando así la primera mitad —y ritualmente la parte más evocativa y significativa— de una peregrinación de fe, sacrificio, entrega y paseo que había empezado tres días antes en la casa del mayordomo.

Chalma y el regreso de los peregrinos

La entrada ceremonial de rodillas al santuario de Chalma constituyó el clímax de la peregrinación. Pero fue al mismo tiempo anti-climático, un epílogo que, después de tres días de camino, nos pareció ya demasiado breve. En unos instantes todo había terminado. El regocijo y la expectativa emocional que nos había permeado desde el día anterior menguó vertiginosamente. Una vez acomodados los estandartes en la nave del templo y colocada la alcancía en el altar, salimos sin protocolos a curiosear entre los puestos callejeros. De repente, los peregrinos nos habíamos convertido en turistas y espectadores de las otras cuadrillas que bajaron al santuario a lo largo de la mañana.

Por la tarde se llevaron a cabo dos actividades de purificación, una para todos los peregrinos y la otra sólo para los “nuevos”. La primera era el baño en las aguas que brotan debajo del santuario. La inmersión en estas aguas —consideradas “especiales” o terapéuticas según algunos y milagrosas por otros— no sólo es una ablución para el cuerpo. Se cree que también pueden curar los males y dolores físicos. La segunda era la consagración y la “limpia” de todos los “nuevos” en la capillita del Cristo Crucificado. Para ese rito, los padrinos compraron varios objetos rituales que incluyen dos listones de colores, un escapulario, un rosario y una veladora. Los listones, que junto con el escapulario y el rosario nos fueron colocados en el cuello por los padrinos, son instrumentos simbólicos para recordarnos que la devoción completa al Señor de Chalma consiste de tres viajes y que estamos comprometidos a hacer otras dos visitas cuando menos. El escapulario, que lleva las imágenes del crucifijo en el anverso y la Virgen de Guadalupe en el reverso, tiene dos propósitos: nos identifica como iniciados en el culto al Señor y, en un espléndido ejemplo de sincretismo, nos protege del mal de ojo. El rosario, por otra parte, nos fue donado para facilitar el conteo de nuestras plegarias. Según lo que nos dicen, el rosario tiene además otra utilidad. Por ejemplo, “si alguien tiene una

pesadilla y está soñando que le roban sus animales, uno debe despertarlo y darle tres golpes con el rosario, ¡y santo remedio!, los malos sueños se disipan". La veladora, en cambio, es un instrumento de purificación espiritual que extrae y absorbe el cansancio y los males del cuerpo y del alma. Cada padrino tiene la obligación de hincar a su ahijado ante la Sagrada Imagen y recitar ciertas palabras de bendición mientras le pasa la veladora por encima del cuerpo. Después de que ha efectuado la "limpia", enciende la veladora y la pone junto al altar, ofreciendo al Señor las penas que había acumulado a lo largo del viaje.

Al concluir este ritual, siguiendo la costumbre, salimos del recinto y recorrimos las calles en busca de un pan "de fiesta" para obsequiar a nuestro padrino. De nuevo observamos que toda relación se fundamenta en el concepto de la reciprocidad. El resto de la tarde se considera "libre". Esto es, cada peregrino hará lo que desee: visitar a sus amistades o compadres que han cultivado por estos rumbos, comprar "recuerdos" de la feria, o simplemente pasearse entre los innumerables puestos que se instalan en los callejones del pueblo.

El día siguiente, martes, fue un día dedicado principalmente al paseo y al descanso. Solamente se efectuó un evento ritual: por la tarde la cuadrilla se formó para recoger su alcancía y los estandartes del Santuario en preparación de la salida de Chalma muy temprano al día siguiente.

En la madrugada del Miércoles de Ceniza la cuadrilla de San Juan emprendió el regreso a su comunidad, desde luego a pie. Por el camino se ora y se entona el triste canto del "despedimiento":

Adiós, Cristo milagroso
adiós, brillante lucero
adiós, santuario dichoso
hasta el año venidero.

Ya se van tus peregrinos
padre de mi corazón
con tus manitas divinas
échanos tu bendición.

Debido a la necesidad de regresar a nuestros respectivos trabajos nos habíamos despedido de los compañeros el lunes e hicimos el viaje de regreso en camión. Nos informaron, sin embargo, que la ruta de regreso a Tlautla es igual que la de ida, aunque en este caso se camina más aprisa y sin los rituales y las ceremonias que efectuamos al ir. La columna vuelve a entrar a San Juan el sábado por la mañana, nueve días después de su salida, y la acogida está marcada por el mismo grado de ceremonia y protocolo que caracterizó la despedida.

Ese día, desde antes de las ocho de la mañana se había empezado a preparar la recepción. Se reunieron en el monumento de la cruz del pueblo los familiares de los peregrinos, los fiscales y los mayordomos. La gente traía consigo canastas llenas de comida, ollas de atole y racimos enteros de coronas de flores multicolores que habían elaborado desde la noche anterior

para colocáraselas a sus amigos y allegados. Los fiscales llevaban sus varas plateadas y cetros de autoridad; los mayordomos, sus estandartes. Frente al monumento se arregló una mesa con mantel blanco que sirvió de trono provisional para la imagen de la alcancía. A sus pies pusieron los pebeteros con incienso, los candelabros y los floreros con gladiolias. A los lados se colocaron los estandartes del Santo Niño de Ahuehuetlán y de Nuestra Señora de Guadalupe.

Desde lejos se escuchó la explosión de un cohete, pregonando que los peregrinos se acercaban. Inmediatamente los fiscales se formaron en dos filas y, acompañados por los músicos y los niños portando los floreros y candelabros, salieron para acoger a sus "hijos" y guiarlos de nuevo hacia el pueblo. Al encontrarse, los fiscales se detuvieron y los peregrinos se formaron para pasar a besar los cetros, los más sagrados íconos del pueblo. Con este sencillo acto, el primero de la ceremonia de bienvenida, se volvió a establecer el vínculo moral-ritual entre los peregrinos y la comunidad. Fue en este momento cuando nos unimos nuevamente a nuestro grupo de peregrinos para celebrar la ceremonia de bienvenida.

En ese momento, los familiares de los peregrinos se apresuraron a colocar sobre las sienes de sus seres queridos las coronas de flores en señal de júbilo de que han retornado del viaje sanos y salvos. Algunos rostros femeninos se bañaban de lágrimas por la emoción. Fuimos caminando hacia la Cruz alternando cantos con la música de la banda. Los "nuevos" lucimos orgullosamente sobre el cuello los signos sagrados de distinción: el escapulario con la Santa Imagen, el rosario y los listones. Llegan los peregrinos a las tierras del pueblo y luego al monumento y su altar. Saludan y abrazan a sus familiares. Les cuentan, entre risas, cómo les fue y lo que han traído de regalo. Poco a poco se van formando grupitos de parientes y amigos, y se reparten panes de dulce, atole de masa calientito y tamales de chile. Todos están desparramados por el suelo, conversando, comiendo y riendo.

Media hora después el semanero tañe su campana y el mayordomo llama a voces para que se concentren ante la Cruz. Se levantan y avanzan hasta las imágenes y, con el silencio sólo roto por los lamentos del aire matinal, se efectúa nuevamente una ceremonia semejante a la que se había llevado a cabo cuando partimos: se hincan, los fiscales los bendicen y reciben en los labios los plateados cetros y las imágenes de los santos pendones. Después de esta solemne ceremonia, termina la circunspección y la alegría se refleja nuevamente en los rostros de la gente: a los "nuevos" nos toca "bailar" otra vez. Formamos un círculo y al compás de una "marcha", tocada por la banda y acompañada del rítmico palmoteo de nuestros compañeros, nos disponemos a trotar en sentido opuesto al de las manecillas del reloj. Seguidamente, los músicos se "avientan" una pieza más movida. Alborozados, asimos a nuestra pareja y nos disponemos a bailar. Sólo estamos danzando los "nuevos"; los demás ríen ante nuestra impericia para mantener el equilibrio bailando entre la tierra y las piedras del campo. Más tarde, el entusiasmo va menguando cuando el cansancio de la caminata se ha sumado a la fatiga de la danza.

Los fiscales aprovechan la pausa y nos dirigen un discurso en el que expresan los parabienes y felicitaciones por haber llevado a feliz término el viaje y nos invitan a recorrer el último tramo que nos separa todavía del pueblo y su iglesia.

Con las filas engrosadas por los parientes y amigos, emprendemos la marcha, cantando y orando bajo la dirección del rezandero:

Llegamos a nuestro pueblo
a los tres días en la mañana
implorando al Rey del Cielo
padre mío, Señor de Chalma

Todos traemos las reliquias
de nuestro Señor de Chalma
esas flores tan exquisitas
su estampa y su panorama

Llegamos a nuestra casa
en nuestra humilde habitación
por delante el Señor de Chalma
dando su santa bendición.

El resto de la cuadrilla nos limitamos a corear:

Glorioso Señor de Chalma
padre de mi corazón
adoro con toda mi alma
tu dichosa aparición.

Avanzamos por las calles y ante nuestro paso las gentes del pueblo riegan el camino y suspenden sus actividades para persignarse. Al llegar a la iglesia, esperamos un rato afuera, ya que se estaba celebrando la misa para los jóvenes peregrinos que habían ido a Chalma en bicicleta. En el atrio se encuentran engalanadas con papeles de color violeta todas sus "bicis". Parece que hace varios años había una sola misa de recepción, a la cual asistían tanto ciclistas como peatones. Pero dado que la vida en las comunidades es a menudo bastante faccionalista, surgió una disputa entre la gente acerca de cómo se iban a repartir los gastos de la misa y comida. Se resolvió el conflicto con la separación en dos bandos. Ahora cada cuadrilla funciona de manera independiente, sin vínculo formal y se encarga de sus propios arreglos para el día del regreso; "cada quien por su lado", así lo afirman.

Al terminar la misa de los "pedaleadores", nos organizamos nuevamente en dos filas capitaneadas por los fiscales y el mayordomo quien carga la alcancía. Cruzamos al atrio de rodillas y nos introducimos en la nave de la iglesia con cantos, llevando los crucifijos y los cuadros del Señor que se habían comprado en la feria de Chalma hasta el altar. La misa es oficiada por un sacerdote que viene de Cholula a costo del mayordomo. En su sermón nos señala que se lleva a cabo para dar gracias por haber regresado con bien. Al concluir la misa se bendicen los cuadros del Señor que fueron traídos desde Chalma por los peregrinos, los cuales la gente luego colocará en sus altares domésticos.

Salimos de la iglesia y avanzamos nuevamente en procesión con todo y música, rumbo a la casa del mayordomo. Allí nos recibe la madre de éste quien, con sahumario en mano, guía a la comitiva hacia el interior de la vivienda. En el altar familiar, entre velas y gladiolas, se colocaron la alcancía y los estandartes. Después de una semana, el Señor de Chalma ha retornado a casa. Lo único que faltaba para concluir las festividades de ese día era el banquete comunal, un mole con carne de cerdo y pavo, que empezó a servirse media hora después.

Todas las noches durante la semana posterior al regreso se juntó la gente en el domicilio del mayordomo para rezar el rosario frente al Señor. El sábado por la mañana, exactamente ocho días después del regreso, se celebró otra misa en donde se llevó a cabo el cambio de mayordomo. En este acto, que se efectuó al finalizar el servicio religioso, el sacerdote tomó del mayordomo saliente la alcancía con la imagen del Señor de Chalma y la entregó al nuevo que se hará cargo de ella durante el año venidero. Al mismo tiempo se transfirieron los estandartes a los nuevos "segundos".

Concluido el cambio, la gente se formó una vez más para acompañar al Señor a su nueva morada en el altar del mayordomo entrante, quien, como muestra de su buena voluntad y de su compromiso para cumplir con todas sus responsabilidades, ofreció al pueblo otra comida a base de mole. Así se cerró el círculo: terminaron las ceremonias y rituales relacionadas con la peregrinación y la Santa Imagen por este año, y se establecieron las bases y relaciones requeridas para su repetición el próximo año.

Análisis y discusión

En esta sección interpretamos de manera más esmerada los símbolos, ritos y ceremonias más importantes de la peregrinación, así como la organización interna de la misma. Específicamente, nos concierne la cuestión de las implicaciones sociológicas del acto, examinar hasta qué grado la peregrinación desempeña "funciones de integración, de reforma social o de crítica radical".²⁸ Recientemente este tema ha sido objeto de debate, estimulado en gran parte por el modelo de peregrinación propuesto por Turner. Dado que sus nociones de liminalidad y *communitas* o "anti-estructura" constituyen la columna vertebral de este discurso, es conveniente que consideremos brevemente el sentido de estos términos.

Turner, siguiendo lineamientos elaborados por van Gennep, define la peregrinación como una experiencia social liminoide, un proceso ritual de movimiento y de transición que enlaza distintos dominios del cosmos.²⁹ Al salir del pueblo y dirigirse hacia los sitios sagrados, los peregrinos emprenden un viaje por una insólita y ambigua esfera cultural cargada de atributos

²⁸ Giménez, *Cultura popular*, pág. 233.

²⁹ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, nueva edición (London: Routledge and Kegan Paul, 1960).

extraordinarios.³⁰ En este espacio marginal e intersticial, permeado por los mitos y las imágenes sagradas, se desarrollan complejos aparatos simbólicos que presentan al romero información privilegiada y que le permiten acercarse a las fuentes sobrenaturales de poder. Al mismo tiempo, se desplazan parcialmente los sistemas prácticos y físicos de la vida cotidiana; se desactivan las estructuras usuales de ordenamiento y clasificación; y se disuelven o se reducen profundamente las divisiones sociales basadas en el estatus y el poder.

La idea de la peregrinación como proceso liminoide está estrechamente vinculada con el concepto de *communitas*. Según Turner, ésta se refiere a una modalidad de vida radicalmente distinta a la normal que surge durante el flujo de los peregrinos hacia su santuario. Se caracteriza por el compañerismo, la igualdad y la ausencia de jerarquía impuesta. En el léxico turneriano, es el vínculo humano genérico basado en lazos afiliacionales provenientes de una correspondencia de intereses, afecto y simpatías.³¹ Como comunión existencial, libera a las identidades sociales de las normas generales.³² Constituye, pues, una "anti-estructura" arraigada en el ecumenismo, en la tolerancia y en la fraternidad de hombres, que trasciende las divisiones sociales, aminora las diferencias individuales y facilita una forma de interacción humana normalmente negada en el mundo pueblerino.

Según nuestra lectura de su obra, Turner tiende a enfatizar el aspecto potencialmente transformador de la peregrinación como un proceso impugnador que obedece al impulso de los campesinos en las sociedades estratificadas de liberarse temporalmente de los constreñimientos impuestos sobre ellos en la vida cotidiana. Ritualmente, la peregrinación cuestiona las estructuras existentes y plantea soluciones o modelos distintos a éstas. Sueños milenaristas y visiones utópicas colectivas encuentran su espacio en la dimensión liminar, donde se concentra la atención no en lo real, sino en lo que puede ser.³³

³⁰ Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 1-17.

³¹ Turner, *The Ritual Process*, pág. 82.

³² Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 250-251.

³³ Véanse Turner, *The Ritual Process*, capítulo 3; Victor W. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), pág. 169; y Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pág. 3. Los Turner distinguen entre el proceso *liminal* o liminar y el liminoide. El último, aunque posee muchos de los atributos asociados con los ritos de pasaje, es diferenciado del primero por el hecho de que está fundamentado en un acto voluntario, no obligatorio. A diferencia de los ritos de pasaje y de iniciación, el peregrinar es fruto de una decisión individual. No es una obligación impuesta sobre los miembros de la sociedad; *Image and Pilgrimage*, pp. 34-45 y 254.

Aunque la noción de liminalidad fue propuesta originalmente por van Gennep para analizar el proceso de iniciación y los cambios de categorías sociales efectuados durante los ritos de pasaje, sobre todo en las sociedades "tribales", hay que notar que en la peregrinación, el proceso liminar no origina modificación alguna en la posición socio-política del peregrino en el mundo profano; van Gennep, *The Rites of Passage*. Más bien, el cambio de estatus que se experimenta a raíz de la participación en la peregrinación se limita a la esfera ritual o moral, y aun en este caso su influencia e importancia pública es restringida. Peregrinar (especialmente en repetidas ocasiones) parece ser uno de los múltiples factores que contribuyen a la reputación moral que pueda tener una persona frente a sus parientes,

Las críticas lanzadas a estas proposiciones poseen distintas facetas, que por motivos de espacio no se pueden discutir aquí. Sólo queremos señalar que al intentar ser una meta-teoría del proceso peregrino, el modelo ha sido impugnado desde varios ángulos y se ha prestado a interpretaciones contrastantes. Por ejemplo, hay quienes cuestionan seriamente la idea de anti-estructura y que niegan que la peregrinación sea una instancia en donde se realizan transformaciones en las relaciones cotidianas. En general, estos investigadores sostienen que el acto peregrino, al resolver ritual e ideológicamente los conflictos y oposiciones, afirma la validez de la estructura y contribuye al mantenimiento del orden establecido.³⁴

El argumento de los funcionalistas se basa en las siguientes observaciones: la peregrinación es comunicación "hacia arriba y hacia abajo"; más que un puente que une partes de un mismo estrato, la peregrinación es un conducto de enlace entre seres que ocupan niveles cósmicos radicalmente distintos y enormemente distantes, especialmente en términos de su poder absoluto y relativo. Al pasar al reino de lo divino con el fin de experimentar y de apropiarse efímeramente de este poder, los peregrinos confirman la validez de este orden cosmológico jerárquico y desigual. Además, al rendir homenaje a los mismos personajes sobrenaturales reconocidos por los grupos dominantes y al afirmar su aprobación general de los abstractos principios morales y éticos asociados con esta cosmovisión, así como su subordinación frente a los ministros oficiales del culto, los peregrinos de las capas subalternas expresan cierta unión ideológica con la élite social y religiosa.

La conclusión de todo esto sería que la función primordial de la peregrinación es integradora, y que necesariamente reduce las posibilidades de conflicto y mitiga las rivalidades institucionales y clasistas. El análisis de Gross acerca de las peregrinaciones en el noreste de Brasil es un ejemplo claro de esta tendencia. Gross arguyó que al sacralizar la relación patrón-cliente entre santo y peregrino, la fiesta y la peregrinación consagra y legitima los lazos de dependencia social; de esta forma, provee apoyo ideológico al sistema.³⁵ Si añadimos a lo anterior el hecho de que el centro peregrinacional atrae masas de campesinos de distintas áreas y grupos étnicos quienes se unifican a nivel escatológico

amigos y vecinos, pero no poseemos evidencia que revele mucho en el sistema pueblerino de estratificación social. El peregrino regresa a casa no con un nuevo estatus social, sino renovado espiritualmente y con una nueva relación con las fuentes celestes de poder de quienes espera recibir resguardo contra los males que lo amenazan.

³⁴ Messerschmidt y Sharma, "Hindu Pilgrimage in the Nepal Himalayas"; John McAlistler, *The Politics of Integration in Southeast Asia* (New York: Random House, 1973); Crumrine, "The Peruvian Pilgrimages, a Ritual Drama", *Americas* 30 (1978): 8: 28-34; y Gross, "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil", *Ethnology* 10 (1971): 2: 129-148. Véase también Pfaffenberger, quien critica la aplicabilidad de la idea del "ritual de rebelión" a las peregrinaciones budistas e hindúes en Sri Lanka; Bryan Pfaffenberger, "The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System", *Journal of Asian Studies* 38 (1978): 2: 253-281.

³⁵ "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil", pp. 129, 145 y 146.

en torno a su lealtad e identificación colectiva con un cuerpo común de símbolos y objetos sacros, podemos apreciar el por qué tantos observadores han subrayado el aspecto integracionista de la peregrinación.

En virtud de estas observaciones, resulta arriesgado intentar explicar un fenómeno tan complejo como la peregrinación en términos polarizados, viéndola como transformadora o integradora. Aunque hemos encontrado muy útil la terminología y conceptualización simbólica propuesta por Turner, creemos que la tendencia —especialmente evidente en el trabajo de algunos de sus detractores— de concebir la peregrinación en términos dicotomizados y excluyentes es demasiado rígida.³⁶ Preferimos, por tanto, una perspectiva más dialéctica, en la que se aprecie el carácter dual y contradictorio del drama, “afirmando simultáneamente la función de integración ‘hacia adentro’ y la fuerza virtualmente impugnadora ‘hacia afuera’.”³⁷

En el apartado que sigue analizaremos estos temas, comenzando con la “despedida” de los romeros en la cruz del pueblo. Luego pasaremos a la selección de padrinos y autoridades en la cruz ubicada abajo del Paso de Cortés. Concluiremos con una discusión del pasaje por la Barranca Santa.

“Despedida” y apadrinamiento: liminalidad y comunidad. Como se recordará, la inauguración de la peregrinación de los sanjuaneros a Chalma es un evento altamente ritualizado. Consiste en las amonestaciones, bendiciones, homenajes y consagraciones realizadas en la reunión de los romeros y sus familiares con los mayordomos y fiscales bajo la sombra de la cruz en los linderos del pueblo.

Partiendo de la observación que la peregrinación es un puente que vincula el mundo terrenal con el sobrenatural, interpretamos estos actos como un rito de transición que anuncia públicamente la salida de los peregrinos de los confines físico-espaciales de la comunidad y allana el camino hacia los lugares divinos.³⁸ Vista de esta manera, la ceremonia en la cruz no se reduce a una simple “despedida”. Más bien, opera como el mecanismo transformador —el operador ritual³⁹— que social y anímicamente desarraiga a los romeros de las estructuras y actividades productivas habituales y los traslada al umbral del dominio liminoide donde les esperan experiencias portentosas y atributos no encontrados en el estado anterior. Los mismos peregrinos están conscientes de esta permutación: en repetidas ocasiones se nos advirtió que al salir en romería, uno debe concentrarse en el Señor y aplazar hasta su regreso las labores, preocupaciones, temores y molestias que caracterizan los quehaceres y la vida cotidiana.

Como el primer acto en el drama ritual, entonces, la ceremonia en la cruz establece el escenario que permite al romero entablar un nexo directo de

³⁶ Véase Sallnow, *Pilgrims of the Andes*, pág. 9.

³⁷ Giménez, *Cultura popular*, pág. 234.

³⁸ Debemos tal observación a Sallnow, *Pilgrims of the Andes*, pág. 3.

³⁹ Turner, *The Ritual Process*.

comunicación y súplica con lo divino. Marca el inicio de un receso durante el cual el morador rural puede acercarse a la fuente última de poder celestial y terrenal de una manera mucho más ceñida de lo que es posible en el contexto de las actividades ordinarias.⁴⁰ A través del manejo de los mitos y las imágenes, entra en contacto íntimo (sin la mediación de terceros) con las poderosas representaciones que ratifican los elementos fundamentales de su fe y confirman la existencia y cercana presencia de su Salvador (recuérdense las imágenes de la Barranca Santa).⁴¹

En fin, el ritual en la cruz propicia la entrada de los peregrinos a una esfera donde prevalecen condiciones y posibilidades escatalógicas excepcionales. Aquí, se experimenta un proceso de inversión en que los espacios marginales (por ejemplo, la Barranca Santa y Chalma) se convierten en lugares centrales y se transforman las estructuras lógicas normales.⁴² En el plano epistemológico, lo tradicional desplaza a lo moderno, mientras que lo mítico y lo emocional subordina a lo histórico y lo racional.

En la romería a Chalma, la culminación de esta subversión del orden cultural ocurre en la Barranca Santa, el corazón físico del territorio liminal. Aunque analizaremos el significado de la Barranca más adelante, es necesario mencionar que entre las paredes de esa cañada, como ya hemos observado, la tecnología moderna es anulada por las fuerzas anónimas del lugar (las fotografías se velan), y la Pasión de Cristo es despojada de su historicidad occidental, regresada al nivel de los tiempos míticos, e interpretada sin referencia a los cánones de las enseñanzas eclesiásticas. Mediante esta transformación ideológica, los peregrinos campesinos expresan en su propio lenguaje las creencias religiosas de la institución hegemónica, a la vez que manifiestan su independencia frente a ella.

De tal modo que la peregrinación no sólo es una simple representación o reflejo del mundo "real" que resuelve sus oposiciones por medio de la unificación armónica de las contradicciones, sino que es además una herramienta que resalta las diferencias y las polaridades del universo, no precisamente para mediatizarlas, sino para actuar sobre ellas con el intento de cambiarlas. Discutiremos este punto más adelante, pero podemos comentar por ahora que como praxis religiosa, la romería "busca alcanzar el dominio de los objetos mediante acciones que [se cree] permitan el control sobre ellos".⁴³ Al transitar el camino hacia lo sagrado, el peregrino lleva fines determinados; no sólo es un observador de lo maravilloso. Además, para repetir, busca establecer (o reforzar) su vínculo personal con los repositorios divinos de bienestar y ayuda. Soporta y tolera las incomodidades del viaje a fin de edificar una relación

⁴⁰ Véanse Sallnow, *Pilgrims of the Andes*; y Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pág. 8.

⁴¹ Con respecto a la fe, véase Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pág. 15.

⁴² Véase Pfaffenberger, "The Kataragama Pilgrimage", pág. 258.

⁴³ Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México* (México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1987), pág. 16.

especial y comprometedor con lo divino que le aportará abrigo y protección contra las vicisitudes y fuerzas que están más allá de su control.

Como hemos visto, en la gran mayoría de los casos, el campesino adulto emprende la peregrinación para pedir salud y bienestar para sus familiares y animales, o para pagar la concesión de un favor o milagro ya otorgado. Esencialmente, la peregrinación corporada que nosotros presenciemos es la respuesta a los pedidos y las perplejidades de una clase rural desamparada, a menudo sujeta a las incertidumbres del temporal y de las instituciones del Estado, y siempre expuesta a la explotación económica y la dominación política. Carente de los recursos materiales, cuentas bancarias, seguros, pólizas y contactos socio-políticos que minimizan los riesgos de desgracias materiales y físicas entre los grupos pudientes, y sin la capacidad efectiva de controlar las fuerzas políticas y económicas de este mundo, la gente desamparada se esfuerza por obtener la salvaguardia y el patrocinio de los poderes divinos. Fundamentada en la fe y la esperanza, y alimentada por una cosmovisión según la cual las fuerzas sobrenaturales siguen ejerciendo una influencia causal sobre el acontecer social y natural, la peregrinación representa una salida en pos de recursos y apoyos extraordinarios que prometen o posibilitan la liberación del peticionario de los dolores, penas y explotación padecida en las estructuras profanas. Coincidimos pues con las observaciones de los Turner y Pfaffenberger, en que el ir en peregrinación obedece al deseo de escaparse de las relaciones sociales onerosas.⁴⁴ Incluso los sanjuaneros —principalmente los jóvenes— cuando declaran que van a Chalma “de paseo” (como forma de vacaciones), están manifestando deseos de evadirse por unos días de la estructura cotidiana, en este caso de la vigilancia paterna.

Algunos dirán que este comportamiento es coherente con la idea del “ritual de rebelión”, o sea que la peregrinación provee un espacio de desahogo controlado y dirigido que canaliza las frustraciones sociales a un campo más allá del pueblo, donde pueden ser expresados sin poner en peligro la estructura establecida. Sin embargo, tomando en cuenta que el campesinado latinoamericano tiene una larga historia de rebeliones y sublevaciones orientadas a la transformación de este orden, nosotros preferimos ver el acto como una forma de resistencia, disimulada y aparentemente inocua, que mantiene viva en la conciencia campesina su posición sojuzgada y las injusticias de que es objeto. En lugar de ser elementos que resuelvan o mediatocen la lucha de clases, sugerimos que estas expresiones culturales son medios para la reproducción de una tradición de distintividad y de oposición frente a los sectores no campesinos.

De esta manera, la peregrinación campesina se convierte en un proceso ritual de contenido político que, además de buscar solaz, obra por la liberación del poder ilegítimo y de la desigualdad social. Abraza creencias y símbolos propios no sancionados por la religión formal y acentúa las iniquidades mundanas. Es en este sentido que el movimiento constituye la *communitas*,

⁴⁴ *Image and Pilgrimage*, pág. 9, y “The Kataragama Pilgrimage”, pág. 256.

o anti-estructura, que anhela la implementación de relaciones y experiencias normalmente negadas en la vida cotidiana.

Para elaborar este punto, es preciso explorar más detalladamente el vehículo social dentro del cual los peregrinos viajan a su destino: la cuadrilla. Guiada por el mayordomo y representada simbólicamente por la alcancía y los estandartes, la cuadrilla puede ser definida como una asociación voluntaria fundamentada en la dedicación y devoción de los individuos que comparten sentimientos y creencias respecto al imperativo moral y los beneficios terrenales de abandonar temporalmente el mundo normal, de hacer penitencia, e imitar la vida del Señor Crucificado de Chalma.

En la cuadrilla, las posiciones y las relaciones —tanto de rango como de estatus basadas en el poder económico o político— son desdeñadas y soslayadas. Según la conceptualización de la peregrinación, el romero que viaja en la cuadrilla debe someterse a un régimen interno dominado por una ideología de igualdad y fraternidad. Se cree, por ejemplo, que todos deben ayudarse y compartir la experiencia de manera colectiva. El comportamiento individualista, como buscar alojamiento por separado con amigos o compadres en el camino, es severamente criticado. Aun nosotros, pese a que explicamos a nuestros compañeros que debíamos regresar al trabajo, recibimos reproches por haber abandonado el grupo en Chalma. Así pues, la cuadrilla, en su expresión ideal, se convierte en la “anti-estructura” de Turner, una sociedad utópica y milenaria en donde las desigualdades sociales, los divisionismos y los cargos emocionales asociados con el mundo normal deben ser eliminados.

No obstante, hay que señalar dos factores que modifican esta visión normativa de la cuadrilla. Primero, el comportamiento observado no siempre es acorde con lo ideal. En varias ocasiones durante el viaje, presenciemos momentos de conflicto y disputa entre los romeros. Uno de ellos surgió cuando una de las mujeres consiguió una casa donde dormir y se llevó con ella a varias de sus amigas. Otros consistían en críticas lanzadas por el rezandero sobre la falta de dirección ejercida por el mayordomo (que proviene de una familia que ha tenido problemas de tierra con otros miembros de la comunidad) y el destino del dinero recabado en la alcancía.

Segundo, y muy importante, es el hecho de que la cuadrilla —*communitas*— formada por la gente de San Juan no es sinónimo ni del “caos” ni de la ausencia de organización interna. Como bien se sabe, tales ideas son verdaderamente ajenas a la cosmovisión campesina. Analizando la cuadrilla y algunas de sus actividades, detectamos que los peregrinos reproducen en ella ciertas relaciones consideradas elementales e imprescindibles para la reproducción de la vida campesina. Por ejemplo, la cuadrilla de romeros que camina hacia Chalma está compuesta de hombres y mujeres, chicos y grandes, solteros y casados. A diferencia de los que van en bicicleta —todos varones jóvenes— aquella es un reflejo más fiel (aunque no exacto) de la estructura sociodemográfica de la comunidad. Se considera que la “verdadera” peregrinación es la que se hace a pie, pues así los caminantes reproducen —y llevan consigo a lo largo de su trayectoria— un pequeño modelo del pueblo en cuanto a sus

características demográficas.

Una vez en camino, los peregrinos imponen aún otras relaciones sobre el grupo con el fin de establecer una organización social básica y preservar el buen orden, tal como ellos lo conciben. Estos arreglos son los que efectuaron en la cruz, bajando del Paso de Cortés en el segundo día del viaje y, como se recordará, consistieron en escoger padrinos y en seleccionar los oficiales que detentaron la autoridad secular otorgada por el grupo. Ambas instituciones, el parentesco ritual y el ejercicio de la autoridad por oficiales locales, los *primus inter pares*, provienen de las tradiciones autóctonas campesinas y son consideradas tanto necesarias como válidas y legítimas para la vida social humana.

Al igual que en la sociedad que ha generado la cuadrilla, el nombramiento de padrinos y la creación de los lazos de parentesco ritual cumplen múltiples funciones. Por un lado, el padrinzago es una institución social que opera para singularizar, legitimar y sellar momentos de cambio o de transición; por el otro, se efectúa con el propósito de establecer vínculos de afiliación o de afinidad entre los miembros "del pueblo" para crear relaciones sociales que pueden ser movilizadas para fines más amplios. La relación instituida cuando los "nuevos" designamos a nuestros padrinos o madrinas frente a la cruz (en teoría, los escogidos no pueden negarse) cumplía ambas funciones, aunque es el vínculo ritual el que domina durante la romería. Como peregrinos novatos, nuestro estado físico y moral era débil y vulnerable. Ignoramos el camino hacia el Señor tanto en sentido material como espiritual: tampoco conocemos las veredas que conducen a Chalma ni estamos enterados de las enseñanzas de sus senderos. Poco acostumbrados al cansancio o a la fatiga del camino, así como al modo de superarla, e ignorantes y sin instrucción en la vía de los sufrimientos del Señor, estamos expuestos a los males físicos y a la influencia de las fuerzas malignas. Somos débiles y nos tientan el arrepentimiento, las comodidades de la vida normal y los placeres de la carne. En la medida en que nos alejamos de nuestra tierra —ya estábamos al otro lado de la sierra cuando escogimos a los padrinos— y en que nos acercamos a la Barranca Santa, una región potencialmente peligrosa, llena de encantos y fuerzas extraordinarias, requerimos apoyo, explicaciones, advertencias y enseñanzas. Para pasar salvos por esta tierra de incertidumbres y amenazas necesitábamos guías, gentes protectoras y experimentadas, que nos pudieran orientar y servir como faros para iluminarnos el accidentado camino hacia el Señor. En el plano ritual, éste era el cargo de los padrinos y madrinas.

Sociológicamente, el significado de las relaciones surgidas entre el padrino o madrina y su ahijado(a) durante la peregrinación pueden ser más duraderas e importantes que su función ritual. Los lazos de padrinzago persisten una vez que los romeros han regresado al pueblo y amplían la red de individuos y relaciones formales que pueden ser movilizados y empleados en tiempos de necesidad. En cambio, no hay ninguna consecuencia socio-política a largo plazo para los oficiales seleccionados en la cruz. Sus responsabilidades terminan cuando regresa la cuadrilla al pueblo, y su cargo no sirve como

escalafón para ocupar posteriormente puestos en la jeraquía civil o religiosa. Sin embargo, creemos que la elección de estas autoridades, que fungían como los representantes formales del grupo, junto con la selección de los padrinos, son elementos sumamente significativos para la interpretación de la peregrinación en sí.

En primer lugar, aporta más evidencia de que la peregrinación sí posee una organización interna, y que no corresponde a la a la comunidad homogénea y sin estructura propuesta por Turner. En lugar de ser la expresión de un deseo de aniquilar toda estructura, la cuadrilla sirve como un modelo ideal del tipo del orden social considerado legítimo y deseable. Desde esta perspectiva, la cuadrilla se convierte en una manifestación de la filosofía anárquica propia de los campesinos, la cual privilegia la idea de que la base del orden social y moral se encuentra arraigada en la unidad comunitaria, ordenada según los principios de parentesco, autogestión y autonomía local. En el plano sociológico, la cuadrilla emerge como una entidad en donde la sociedad civil se impone sobre la sociedad política, en donde el cuerpo de miembros, mancomunadamente, da origen y legitimidad a la autoridad política, mediante una selección democrática. Así es que la cuadrilla corresponde al anhelo milenarista del campesinado de una sociedad organizada autónomamente y dirigida por miembros de la comunidad libremente elegidos. Obviamente, ésta es una estructura que se distancia mucho del sistema centralizado y autoritario que caracterizan las relaciones de los pueblos con instancias políticas superiores en la vida normal. En fin, la cuadrilla es anti-estructura en cuanto a sus relaciones con la sociedad global; internamente es estructural, pero milenarista: refleja los ideales y conceptos considerados tanto imprescindibles como legítimos para el buen funcionamiento de la vida comunitaria.

Por otra parte, la instauración de la cuadrilla comprueba que el acto peregrino, aun cuando es el producto de la voluntad individual, se transforma en una actividad netamente social. En este punto diferimos con los Turner, quienes en algunos apartados de su discusión sobre las peregrinaciones tienden a soslayar la importancia de los agrupamientos formados por los peregrinos en la caminata hacia su santuario. Según nuestra lectura de su obra, nos sugieren que tales agregados son circunstanciales e incidentes a la peregrinación misma, epifenómenos que se forman simplemente para motivos secundarios (como el de minimizar el peligro de depredaciones humanas). Al fin y al cabo, para dichos autores, la peregrinación es un fenómeno arraigado en lo individual.⁴⁵

Aunque reconocemos el carácter voluntario y particular de la decisión de peregrinar, creemos necesario subrayar la importancia del grupo en el fenómeno. Por un lado, nuestra posición se deriva de todo lo ya expuesto respecto a la cuadrilla y del hecho de que los numerosos rituales y ceremonias efectuadas a lo largo de la peregrinación a Chalma se llevan a cabo dentro de un contexto colectivo y social. Por el otro, nos basamos en la observación de que el uso mismo de la palabra "peregrinación" conlleva connotaciones

⁴⁵ Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pág. 13.

sociales. El primer punto ha sido ampliamente discutido, por lo que nos limitaremos a comentar sobre el segundo.

Entre las personas que visitan al Señor de Chalma, se encuentran aquellas que acuden por su propia cuenta. Parten solas (rara vez) o en la compañía de unos cuantos amigos o parientes. La mayoría de ellos viajan en camión, pero algunos llegan andando, a su propio paso, sin contacto con la cuadrilla. Durante las pláticas con ésta y otra gente después de regresar de Chalma nos dimos cuenta de que invariablemente se hace una distinción entre ir a Chalma por sí mismo o "ir en peregrinación". Las dos cosas son distintas. Lingüística y conceptualmente, la frase "ir en peregrinación" implica llegar al santuario como miembro de la cuadrilla y ser partícipe en todas las actividades que se efectúan en el camino. Esto nos fue comunicado en varias ocasiones cuando nos relataron "sí, he ido a Chalma pero nunca en peregrinación". Así pues, la peregrinación, tal como es concebida por la gente de Cholula, rebasa el nivel individual o el simple hecho de visitar al Señor de Chalma.

Aunque es cierto, tal como sostienen los Turner, que la religión católica destaca la salvación espiritual e individual más que la armonía de la colectividad, creemos que al enfatizarlo, los Turner dejaron de apreciar suficientemente la diferencia entre la religión formal y las prácticas de la religión popular.⁴⁶ Estas últimas son sobre todo actividades corporadas y organizadas. Reiteramos que en la "verdadera" peregrinación, uno se acerca a las fuentes de poder y amparo siempre en concierto con otros. La experiencia individual que el peregrino pueda tener es sumergida en un acto compartido y social, realizado a la luz pública, visto y vigilado por la comuna y efectuado bajo la autoridad moral del pueblo y de sus dirigentes religiosos. En fin, la peregrinación es transhumancia y experiencia corporada, en donde la búsqueda individual tanto para el bienestar material y el poder, como para la redención espiritual se lleva a cabo en comunidad.

La preeminencia de la cuadrilla como unidad de identificación y de acción es resaltada en Chalmita misma. En la medida en que nos acercábamos al santuario, el camino se llenaba con las cuadrillas de otras comunidades, hasta llegar a formar embotellamientos humanos en la bajada hacia el Señor. Allí convergen todos los contingentes para formar una sola congregación, un largo hilo de gente que se extiende desde el patio de las cruces hasta el templo. Sin embargo, los grupos no se fusionan en una sola masa, ni forman unidades supracomunitarias. Por ejemplo, no se revuelven las cuadrillas de los pueblos ladrilleros de Cholula, ni las del área tlaxcalteca, para bajar unidos ante el Señor. Aunque son partícipes de una orquestación mayor, unidos cultural y socialmente por condiciones objetivas de vida y por su fe y esperanza, cada contingente mantiene su propia identidad social —la de su pueblo— y conscientemente minimiza la interacción con sus congéneres. Organizadas alrededor de las imágenes de sus estandartes y su alcancía, las cuadrillas

⁴⁶ Turner y Turner, *Image and Pilgrimage*, pág. 12.

forman átomos en el paisaje ritual que guardan celosamente su singularidad e independencia.

En este aspecto, las cuadrillas reproducen una relación estructural que tipifica la vida política de las sociedades campesinas: la ausencia de lazos horizontales entre los pueblos mismos y el predominio de los vínculos verticales entre la comunidad y los centros no campesinos que ocupan posiciones superiores en la escala político-económica. Muy comunes entre las sociedades coloniales y autoritarias, estos "triángulos sin bases" han mostrado ser modelos eficaces para el control de una población rural dispersa y la concentración del poder en los centros rectores controlados por las clases no campesinas o no indígenas.⁴⁷ Estrechamente relacionadas con el patronazgo, tales estructuras refuerzan las relaciones de superioridad-subordinación entre las comunidades de los distintos rangos de la jerarquía, al mismo tiempo que debilitan los lazos de solidaridad y de cooperación que podrían existir entre las unidades del mismo nivel.⁴⁸ A fin de cuentas, tal modelo organizativo, que separa y divide a la población sojuzgada en un sinnúmero de comunidades —carentes de relación orgánica o estructural entre sí que no sean mediatizadas por el centro rector— refleja la estructura global, impide (pero no imposibilita) el desarrollo de revueltas sociales a gran escala y contribuye al mantenimiento del orden establecido. He aquí uno de los aspectos aparentemente integradores del ritual peregrino. Sin embargo, no debemos perder de vista lo paradójico de este fenómeno: la cuadrilla, como producto local, responde en su organización interna e ideología a las lealtades y tradiciones autárquicas campesinas que a fin de cuentas no sólo cuestionan y resisten la estructura y teoría política del Estado, sino que además han interpretado de manera heterodoxa los símbolos y mensajes centrales del cristianismo.

Como agrupación gobernada por oficiales escogidos independientemente de los criterios de poder económico o político, la cuadrilla constituye una comunidad utópica. Señala las divisiones y los desacuerdos con la sociedad global. En la medida que contrasta fuertemente con la realidad, la cuadrilla sirve como una impugnación al orden existente, no solamente para su mantenimiento. Al iluminar lo que es deseable, critica lo existente.

En resumen, el proceso peregrino provee un espacio en el cual se expresan y pregonan pública y ritualmente las tensiones y ambigüedades operantes en la estructura social. Aunque estas críticas no provocan un enfrentamiento directo con los grupos gobernantes —y por lo tanto son menos llamativas que las protestas organizadas (marchas, ocupación de tierras, cierre de carreteras, levantamientos armados)—, forman parte de toda una serie de mecanismos

⁴⁷ Véanse Howard Handelman, *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru* (Austin: University of Texas Press, 1975); y Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio* (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1967).

⁴⁸ Véase Paul Friedrich, "Revolutionary Politics and Communal Ritual", en *Political Anthropology*, Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden, editores (Chicago: Aldine Publishing Company, 1966), pp. 191-220.

indirectos, a menudo sutiles de resistencia que alimenta la tradición de impugnación contra un sistema considerado injusto.⁴⁹ La peregrinación constituye un movimiento corporado por distintos espacios físicos que, mediante la manipulación de símbolos y el trabajo ritual, han sido convertidos en espacios culturales, el escenario para la comunicación dentro del cuerpo de creencias y dogmas cristianos, de un conjunto de mensajes relacionados con los deseos milenaristas de la sociedad campesina.

Significado de la Barranca Santa. Sin lugar a dudas, la Barranca Santa es un rival digno de Chalmita como el atractivo principal de la peregrinación. De hecho, en las pláticas con la gente antes de salir fue la Barranca Santa, no Chalma, el sitio del que con entusiasmo y cierto asombro se comentaba más. Nosotros también percibimos que la Barranca Santa es un fenómeno importante que, al resaltar la complejidad ritual que existe en el culto a Chalma, merece énfasis y un tratamiento especial. Por lo tanto, quisiéramos concluir este ensayo con una interpretación preliminar acerca del significado de este lugar dentro del contexto de la peregrinación campesina. Empezamos con la observación de que la Barranca Santa constituye un paisaje sacralizado y evocador en donde los acontecimientos de la Pasión ocurridos en la lejana Tierra Santa han sido concretizados y hechos accesibles a la experiencia directa de los peregrinos. La Barranca Santa, pues, es naturaleza domesticada, campiña transformada en aula y santuario que instruye, edifica y amenaza. Como lugar mítico y ahistórico, provee un espacio en donde las gentes rurales de escasos recursos pueden experimentar sensorialmente los sucesos claves de los últimos días de la vida de su Redentor, y en donde se presenta una obra de moraleja sobre el buen comportamiento socio-cristiano. En este cañón, las sugestivas formaciones naturales funcionan a manera de un Rorschach que responde a las necesidades místicas y sociales de una religiosidad fundamentada en el deseo de entablar relaciones directas — no mediatizadas— con las potencias celestes y que integra como parte de su cosmovisión un mundo habitado por fuerzas y seres sobrenaturales no sancionados por el culto oficial.

La Barranca Santa es, entonces, el producto de una religiosidad popular que exhibe poco interés intelectual en los dogmas formales-rationales que caracterizan la religión ortodoxa. En esta última, la conceptualización y el acercamiento a lo sobrenatural están dominados por la contemplación teológica y por el mito comprendido históricamente. En cambio para mucha gente del campo, ese mito no requiere verificación de la historia. Es legítimo por sí mismo; no necesita mayores elaboraciones. A nuestra impertinente pregunta ¿cómo es que Cristo andaba por acá, si es que vivía y fue crucificado

⁴⁹ Véase la discusión del concepto de “formas cotidianas de resistencia” que ofrece James C. Scott: *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985); y “Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithe”, *Comparative Studies in Society and History* 29 (1987): 3: 417-452.

en la Tierra Santa allá por Jerusalén? nos contestaban simplemente: "así nos han dicho nuestros abuelitos". No tienen interés en resolver lo que para nosotros constituyen discrepancias y contradicciones históricas. Lo que anhelan no es tanto el entendimiento intelectual de los misterios de la fe sino la experiencia emocional de los mismos.

En fin, las creencias y rituales asociados con la Barranca Santa son creaciones sociales campesinas, certidumbres generadas por las tradiciones populares cholultecas, en las que se fusionan las usanzas prehispánicas con las cristianas y en donde el mito europeo-cristiano recibe un significado netamente local, experimentado sólo por las clases desamparadas rurales. Las revelaciones de la Barranca Santa muestran la forma en que grupos pueblerinos, al participar en un acto supra-regional, no sólo aclaman su adscripción a los principios religiosos generales, sino también llegan a confirmar sus particularidades y concretizar sus rostros individuales. Si en verdad el culto y el santuario de Chalma representan la regionalización y cimentación en tierra mexicana de ciertos dogmas "universales" asociados con el catolicismo romano, la Barranca Santa implica una mayor elaboración de esta tendencia hacia la localización, al anclar en espacio campesino las fuentes de poder que ofrecen solaz y reivindicación.

A nuestro parecer, esta apropiación y transposición del mito redentor a otra barranca, libre de la vigilancia del clero y de difícil acceso para los grupos urbanos, así como su reinterpretación en un nuevo código, conlleva un significado que trasciende el puramente religioso. Sugerimos que representa un intento de los campesinos de reivindicar su autonomía frente a las autoridades eclesiásticas y de afirmar sus propias ideas y necesidades en lo que a cuestiones religiosas se refiere. De ese modo, los símbolos de la Pasión de Cristo, originalmente introducidos entre los sectores rurales en el siglo XVI por la institución eclesial para fines hegemónicos, para sustituir el culto de Oztotéotl y facilitar así la evangelización, incorporación moral y el control sociopolítico de los grupos indígenas, operan en la actualidad para diferenciar a éstos de las capas dominantes.⁵⁰ Para los peregrinos de la región poblano-cholulteca, la Barranca Santa es su "Chalmita", una Chalma no compartida con los grupos urbanos. Para confirmar esto, la gente nos señala, en la boca de la quebrada, sobre un acantilado, una grieta semicircular que es interpretada como un campanario. Ellos sostienen que "aquí por poco se funda Chalmita porque en este lugar los judíos casi alcanzan al Señor, pero recobró fuerzas y pudo continuar su huida, de manera que sólo lograron darle alcance y crucificarlo en Chalma".

Pero si es que la Barranca Santa representa pretensiones populares de independencia y de autonomía, un ritual de impugnación frente al poder

⁵⁰ Es preciso notar que, a diferencia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe y de tantos otros santos, cuyas imágenes se presentaron ante campesinos e indígenas, el Cristo Crucificado de Chalma fue descubierto en la cueva de Ocuila por los mismos misioneros. Desde su inicio, el culto a Chalma era una devoción oficial promulgada desde arriba por las autoridades eclesiásticas.

pastoral, tenemos que concluir que en última instancia el proyecto se ve frustrado. Eso se colige del hecho de que la Barranca Santa no es el punto terminal o culminante de la peregrinación, sino sólo un paso —aunque sea muy importante— en el itinerario. En la ordenación y jerarquización de los lugares sagrados, el “santuario popular” está claramente subordinado al de las instituciones religiosas formales. La alcancía y los estandartes no se exhiben en la Barranca Santa. Las promesas no se cumplen al llegar a las impresiones dejadas por la cruz o por los bastones. Los milagros benéficos no ocurren, ni se pagan allí las promesas. Nosotros, al igual que el perseguido Cristo, seguimos hacia la Chalma de los frailes y de los alabados.

Visto de tal manera, el fenómeno de la Barranca Santa arroja significados contradictorios: los símbolos dominantes apropiados por los campesinos para hacer su “Chalmita” son, a fin de cuentas, regresados a su punto de origen, a la Chalma de los agustinos. La iglesia que se debió haber construido en la boca de la Barranca nunca se edificó allí, sino en el cañón de Ocuilán. La Barranca Santa, al mismo tiempo que representa una expresión viva de la conciencia campesina, se ha convertido también en un monumento a la derrota de su anhelo de una “Chalmita” autónoma e independiente. De la misma manera que acuden a la Secretaría de la Reforma Agraria a pedir ratificación de la posesión de sus tierras, los campesinos terminan su peregrinación en el santuario de Chalma, el “verdadero” centro de poder donde piden bienestar, reciben solaz y buscan la confirmación de su religiosidad. En fin, con el fenómeno del binomio Barranca Santa-Santuario de Chalmita, presenciamos una celebración de frustración y de futilidad, donde se anuncia en voz alta y con triste regularidad su subordinación a las instituciones formales de los sectores no campesinos. De un intento de autarquía, la Barranca Santa se ha metamorfoseado en un símbolo de su propia dependencia, en una muestra de que su reclamo de poder y autonomía es, por lo pronto, sólo un sueño ilusorio.

Estructuralmente, la Barranca Santa y Chalma existen en oposición complementaria. Es decir que, pese a la tensión y la competencia ritual que hay entre ellas, forman dos peldaños en un solo sistema peregrinacional. Sus relaciones, aunque escalafonadas, no son mutuamente excluyentes. No pertenecen a dos rutas distintas de peregrinación. Los romeros campesinos poblados rinden homenaje en ambos sitios, aun cuando las ceremonias y ritos de cada lugar tienen particularidades importantes. Es preciso señalar que los instrumentos simbólicos empleados en la Barranca Santa son objetos naturales sin valor económico (piedras, ramas, flores cortadas de los arbustos del lugar), mientras que en Chalma dominan las mercancías compradas a los comerciantes locales (listones de colores, escapularios, velas, rosarios, coronas de flores de papel, imágenes, etcétera). En la Barranca Santa los ritos enfatizan la reciprocidad, pero sin transferencia de valor. En Chalma, la reciprocidad es estructurada alrededor de toda una serie de transacciones económicas: los ritos y rituales requieren un gasto monetario y los peregrinos entregan al santuario el dinero que se ha acumulado a lo largo del año en la alcancía. Vemos pues, que los dos santuarios reflejan y expresan en cierta medida, la estructura

socioeconómica de la sociedad global. A través de sus rituales, símbolos y de sus posiciones relativas en el escalafón de prestigio y dominio, la Barranca Santa y Chalma nos hablan tanto de la existencia como del contenido de las relaciones verticales y asimétricas que caracterizan la sociedad dividida en clases sociales, grupos que, como bien se sabe, son a la vez jerárquicos, antagónicos y complementarios.