



HAL
open science

Peregrinar hoy día en la Europa católica

Marlène Albert-Llorca

► **To cite this version:**

Marlène Albert-Llorca. Peregrinar hoy día en la Europa católica. Neyra Patricia Alvarado Solís; León García Lam; Olivia Graciela Fierro Hernández; Efraín Rangel Guzmán. Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el Norte de México, El Colegio de San Luis; El Colegio de la Frontera Norte, pp.39-94, 2016, Colección Investigaciones, 978-607-9401-94-8 ; 968-607-479-216-4. hal-01827122

HAL Id: hal-01827122

<https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-01827122>

Submitted on 1 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marlène ALBERT LLORCA
LISST-Centre d'Anthropologie Sociale
Université de Toulouse II

Peregrinar hoy día en la Europa católica

Me siento especialmente honrada que me hayan pedido hacer la conferencia magistral del coloquio. Dudé si aceptar ese honor porque me parece muy difícil - al menos lo es para mí - proponer un marco teórico que permita analizar el sentido antropológico de la peregrinación. Ésto, porque es una práctica religiosa muy difundida en el tiempo y en el espacio. Según los historiadores, los cristianos se van de peregrinación desde el siglo IV – con una meta que fue, en un principio, Tierra Santa (Julia 2010: 866) - y, como sabemos, se sigue peregrinando hoy día. También se sabe que el peregrinar no es una práctica exclusiva del cristianismo. Existe, si no en todas las religiones, al menos en las llamadas « grandes religiones universales »: hinduismo, budismo, islam etc.

Intentar destacar los rasgos de una práctica religiosa tan extendida y tratar de ver lo que revelan de los fundamentos antropológicos de la religión sobrepasa mis capacidades y me he fijado pues un objetivo mucho más limitado. Como lo decía ahora mismo, las peregrinaciones no han desaparecido en nuestra época. Es todo el contrario. En un libro de 1989 en el que revisaban unos 6 500 santuarios de Europa occidental, en mayoría santuarios dedicados a la Virgen, Mary Lee Nolan y Sidney Nolan estimaban que cada año acudían a ellos más de 100 millones de peregrinos (citado por González Faraco et al. 2002: 56). No se puede pensar solamente, pues, que se mantiene la actividad peregrina. Al menos en ciertos lugares de la Europa católica, sean en santuarios recientes como el de Medjugorje en Bosnia-Herzegovina, sea en santuarios muy antiguos como Santiago de Compostela o El Rocío (en Andalucía) el número de peregrinos ha aumentado durante el siglo XX de un modo impresionante. Esa vitalidad ha sorprendido los sociólogos de las religiones que hablaban, a propósito de los países europeos, de sociedades secularizadas. ¿Qué sentido tiene pues irse de peregrinación hoy día en ese mundo? Tal es la pregunta que quisiera examinar en esta conferencia. Espero que este enfoque me permita abordar unas de las cuestiones planteadas en la convocatoria del coloquio. Para hacerlo, utilizaré tanto mis propias investigaciones, apoyadas sobre trabajos de campo realizados en el Levante español y en los Pirineos franceses, como sobre las obras de otros estudiosos, en particular las de William A. Christian, historiador y antropólogo que ha introducido en 1981 la noción de « religión local ».

Las peregrinaciones a escala local

La primera cuestión planteada en la convocatoria es la de la construcción de « regiones culturales ». Como lo precisa el texto, un culto puede desarrollarse en el ámbito local o alcanzar

fama a nivel regional. Añadiré por mi parte que puede ser conocido también a escala nacional o internacional y me detendré después sobre este último caso¹.

He estudiado sobre todo, por mi parte, los cultos locales o supracomunales, lo que abarca espacios de amplitud muy diferente: un grupo de municipios cercanos o una zona mucho más extensa como puede ser, en España, una provincia o una comunidad autónoma (Cataluña, Andalucía, etc). Hay que precisar que he enfocado esos cultos, no a partir de una reflexión sobre la práctica de la peregrinación sino de una cuestión un poco diferente, aunque relacionada con la precedente: la de las creencias y de los rituales respecto a las imágenes de la Virgen consideradas milagrosas, imágenes titulares de un santuario cuyo « territorio de gracia »² es más o menos amplio. Empezaré por decir lo que me parece caracterizar la práctica de la peregrinación en el ámbito local o comarcal.

Desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX, la primera peculiaridad de la actividad peregrina es que tiene motivos colectivos y se hace colectivamente: es el pueblo, mediante sus representantes civiles y religiosos (cura, alcalde, mayordomos de la cofradía local), que hace el voto de ir a una ermita situada en su territorio o a un santuario más lejano. Cada pueblo, en efecto, tiene un vínculo privilegiado con unos santos o unas imágenes de la Virgen que han intercedido por él en alguna ocasión y que la población considera desde aquel entonces como sus santos patronos. Casi todos son titulares de una iglesia distinta de la iglesia parroquial; es llamada ermita o, cuando es más importante (en este caso está por lo general custodiada por una comunidad monástica), santuario.

Esos patronos pueden ser santos que han nacido o vivido en la localidad y sus entornos pero, la mayoría de las veces, no tienen ningún vínculo biográfico con el pueblo donde son venerados. En estos casos, como lo ha destacado Christian en su libro sobre la « religión local » (1981: 23-55), la población se apropia el santo contando que apareció en el territorio comunal (allí mismo donde está su ermita) o que hizo un milagro en favor de sus vecinos. Cuando la patrona es la Virgen, también debe ser « localizada » y apropiada. En este proceso, la imagen tiene una importancia relevante. Si la población puede hacer de la Virgen « su » patrona, es que ésta no es exactamente la Virgen María sino una imagen singularizada por su advocación, la cual se origina generalmente en el nombre del lugar donde se encuentra su santuario : Nuestra Señora de Montserrat, de Font-Romeu, de San Juan de los Lagos etc. Ahora bien, las leyendas locales cuentan que se construyó allí el santuario porque es allí que la imagen de la Virgen fue milagrosamente descubierta – generalmente un sitio apartado del pueblo. Añade la leyenda que no fue posible, después de su invención, traer la imagen a la iglesia parroquial - hubo pues que construirle una ermita - ni tampoco a otro pueblo: cuando se intentó hacerlo, la imagen se puso tan pesada que no fue posible moverla; en otros relatos,

¹ No hablaré de las peregrinaciones nacionales porque no las he documentadas. Se puede, por cierto, leer los que los Turner (1978) han escrito al respecto. Más reciente e también interesante, en particular porque trata del cristianismo ortodoxo, sigue siendo mal conocido, el estudio de Seraïdari (2001) sobre la peregrinación hacia el santuario de la Virgen de Tinos, en Grecia. Pone de relieve la tensión entre las motivaciones de los oficiales, que valoran el aspecto nacionalista del santuario, y las de la gente humilde, que no tienen nada de político.

² Tomo la expresión « territorio de gracia » a Christian (1981), que la emplea para designar el área que abarca un culto determinado.

se dice que volvió durante la noche al sitio donde se hallaba. Las leyendas sugieren, pues, que la imagen es una entidad “autóctona” : apareció en el territorio donde se venera y, en muchos casos, se encontraba bajo tierra. Tiene pues un vínculo privilegiado con la población del municipio en el cual fue descubierta: en muchas localidades se cuenta, por ejemplo, que la Virgen paró una tormenta justo cuando llegaba ésta a la frontera del municipio.

Estas leyendas contribuyen al proceso de apropiación de la imagen, proceso que pasa también por las prácticas: es a menudo la cofradía local (y no el cura o una comunidad monástica) la que custodia el santuario, organiza la fiesta (o los aspectos de ésta que no son estrictamente litúrgicos, por ejemplo la procesión que acompaña la imagen desde su ermita hasta el pueblo) y cuida a la imagen. Participa también al proceso de apropiación de la imagen el hecho de que sean los hombres del pueblo que la llevan a hombros en las procesiones y, por fin, de que sean las mujeres que la vistan con mantos ofrecidos por los devotos (Albert Llorca 2002: 109-145).

La población solía invocar la ayuda del santo patrón (o de su Virgen patrona) cuando una plaga la afectaba. Podía entonces hacer el voto de hacer un peregrinaje – los textos dicen hacer una « procesión de rogativa » - hasta una capilla, situada en su territorio o en el de otro municipio, para pedir la intercesión de su titular. Cuando el santo no atendía la petición, se iba en procesión a rezar otro santo, venerado en un santuario más importante. Valeri Serra i Boldú (s. f.: 50-51), un folklorista catalán, da un ejemplo, datado del fin del siglo XIX, de este proceso. Cuando se sufría de una sequía excesiva, Besalú y Maiá, dos pueblos vecinos, acordaban ir en procesión hasta la capilla de San Prim, situada en el territorio de Maiá. Sus autoridades, el cura y el alcalde, convidaban entonces a las autoridades de cuatro otros pueblos de la cercanía a venir con ellos. Si el ritual no tenía el efecto esperado, Besalú y Maiá invitaban cinco pueblos más a acompañarlos hasta la ermita de San Ferreol de Besalú. Si la lluvia esperada tampoco venía, se subía, después de haber llamado otros pueblos más, a la ermita de Nuestra Señora del Monte que se encuentra, como sugiere su nombre, en la cima de un cerro de los alrededores separado de unos mil metros de la llanura donde están Besalú y Maiá.

Este ejemplo destaca muy bien la gradación de la súplica: hay cada vez más pueblos que se reúnen para ir de rogativa, primero hacia ermitas vecinas, y después hacia un santuario cuyo « territorio de gracia » es más amplio. Esta progresión sugiere la importancia que se da a la dimensión penitencial de la marcha: más larga y penosa es la caminata – y lo es, por cierto, cuando se debe subir a lo alto de un monte -, más eficacia tiene. Recordemos, sobre este punto, que unos de los castigos impuestos por la Iglesia a los pecadores, en la época medieval, era obligarlos a ir de peregrinación hacia un - o varios – santuarios importantes, y situados lejos del pueblo donde vivía el que había sido juzgado.

Peregrinación y fiesta: la romería

Volvamos a las peregrinaciones locales. Si un santo atendía su petición, el pueblo podía hacer el voto de ir cada año a su santuario para conmemorar el milagro, el día en que éste se había producido. Podía también comprometerse en ir al santuario el día de la fiesta del santo. Cuando éste era venerado por varios pueblos, todos se encontraban ese día en el santuario. En estas peregrinaciones – las únicas que sobreviven, ya que las procesiones de rogativa desaparecieron a inicios del siglo XX – los que participan lo hacen porque son vecinos del

pueblo y, por consecuencia, solidarios del voto colectivo. Algunos participan también porque hicieron una promesa personal, sea para pedir un favor al santo (lo más frecuente, la curación de una enfermedad), sea en acción de gracias³.

Tanto en España como en Portugal, esos rituales se llaman « romerías » (*romaria* en portugués), palabra derivada de Roma, meta de la mayoría de las peregrinaciones de la Edad Media - sobre todo después de las Cruzadas, cuando se traen cantidad de reliquias de Tierra Santa (D. Julia *op. cit.*). La romería se distingue del peregrinaje porque tiene un aspecto festivo. Llegados al santuario, los peregrinos participan en las celebraciones religiosas (misas, oraciones colectivas etc.) pero también en actividades profanas: comidas, bailes, cantos. En los santuarios renombrados a nivel regional, se puede hacer también una feria. Las instituciones de este tipo tuvieron mucha importancia económica hasta mediados del siglo XX. Hoy día, se reducen (cuando se han mantenido) a un conjunto de barracones de diversiones como caballitos, tiro al blanco etc. y, en los lugares que atraen también turistas, unos puestos de venta de productos « típicos » de la zona. A partir del siglo XV, en España, la Iglesia empieza a denunciar los « abusos » de esas fiestas e intenta suprimir las peregrinaciones hacia ermitas suficientemente alejadas de las poblaciones para que sea necesario pasar la noche en su sitio (Sánchez Herrero 1995). Son atestadas condenas similares en Bretaña, en el siglo XVII, y en Portugal (Provost 1998, Sanchis 1997). Ciertos antropólogos se han interrogado sobre la coexistencia de los aspectos religiosos (que pueden tener un aspecto penitencial muy marcado: ir de rodillas en el último tramo del trayecto hacia el santuario, hacer la caminata con los pies desnudos etc.) y profanos y algunos han defendido la tesis, desarrollada por Roger Caillois (1939), de la sacralidad de la fiesta en sí misma.

Si la Iglesia ha intentado suprimir o, al menos, controlar las romerías (lo que también ha suscitado tensiones con las hermandades, ya que éstas tenían un papel muy importante en su organización) es también porque se producían a menudo enfrentamientos entre los vecinos de los pueblos que venían a la fiesta (Provost 1998, Christian 1981). Pero se puede pensar también que esos encuentros han contribuido a construir las identidades regionales: la fiesta era (y sigue siendo) el momento en que todos los que participan en ella experimentan concretamente que tienen el mismo santo patrón – lo que subrayó en su tiempo E. Durkheim. No cabe duda, en todo caso, que algunos santuarios han llegado a ser, en la época contemporánea, un punto de focalización de las identidades regionales. En España, son generalmente santuarios marianos. Tomaré un solo ejemplo, el de la Virgen del Rocío, titular de una ermita probablemente erigida a finales del siglo XIII en la aldea del mismo nombre, la cual depende del municipio de Almonte, un pueblo situado al borde de la marisma del Guadalquivir. Esto me permitirá examinar la relación entre la noción de región cultural y la de región cultural, es decir el papel que puede jugar un culto en la construcción o, al menos, la perpetuación de una identidad cultural regional.

El Rocío y la identidad andaluza

La Virgen del Rocío es una imagen que fue, a lo que cuenta la leyenda, milagrosamente descubierta. La característica más llamativa de su fiesta, que se celebra el lunes de Pentecostés es la procesión en la cual los mozos de Almonte llevan a hombros la imagen por

³ Esto se verifica también en Portugal, como lo ha mostrado Sanchis 1997.

las calles de la aldea del Rocío para que « salude » a los miembros de las hermandades filiales - la hermandad matriz es la de Almonte - que han venido al Rocío desde el pueblo o la ciudad donde tienen su sede. La procesión dura todo el día y tiene un aspecto caótico debido a la oposición entre el afán de la gente de tocar la imagen y la voluntad férrea de sus portadores de controlar su acceso, lo que es obviamente una manera de afirmar que la imagen es la propiedad exclusiva de los habitantes de Almonte.

La romería en su conjunto (la fiesta en el Rocío y el « camino » que se hace para venir) tiene tres características relevantes: es en la actualidad la más importante de España; su crecimiento es reciente, ya que data de finales del siglo XX; por fin, es « uno de los múltiples signos de identidad de Andalucía » (Comelles 1991: 76). Empezaré por dar unas cifras recogidas por los investigadores que han estudiado la romería. Hasta 1919, año de la coronación canónica de la Virgen, al Rocío acudían entre cinco y seis mil peregrinos, cifra casi idéntica a la que citan los cronistas de finales del siglo XVIII. Desde ese año hasta 1958, se estima entre 25 y 30 000 rocieros. A partir de esa fecha, la cifras se disparan hasta alcanzar el millón de personas en 1980 y alrededor del millón y medio a partir de 1984 (González Faraco et al. 2002: 62). La progresión del número de hermandades filiales, que tienen su sede fuera de Almonte, es también espectacular: sólo hay 10 anteriores a 1900; 24 fueron creadas desde esta fecha y finales de los años 1960; desde 1970 hasta 1999, se crean 62 más; hoy día hay 112 hermandades (*ibid.*: 66, nota 7).

No puedo entrar aquí en el detalle de las causas del crecimiento de la romería que han revisado los investigadores (Comelles 1991, González Faraco et al. 2002). Algunas son de orden económico. La zona se moderniza a partir de los años 1960: se construyen entonces carreteras, se instala la electricidad y se urbaniza la costa; se crea el Parque nacional de Doñana, en la marisma, lo que concurre también a atraer forasteros. Más importante para entender, no tanto la masificación de la fiesta sino el cambio de su significación, es el incremento de la emigración andaluza, que empuja a los que han debido marcharse para trabajar a participar en una fiesta en la cual uno puede expresar su « ser andaluz ». Hay que añadir a ésto la emergencia, en los años de la transición democrática que sigue la muerte de Franco (1975), de los movimientos regionales autonómicos. J. Comelles señala que: « en 1979, la única bandera que allí aparecía era la rojigualda, en 1980, se difuminaban éstas en una explosión de verdiblancas [color de la bandera de Andalucía]» (1991: 765). Ahora bien, los movimientos « nacionalistas » han promovido la recuperación de tradiciones que son, aquí como en otros sitios, parcialmente reinventadas (cf. Hobsbawm y Ranger 1983). Los Rocieros hacen el camino - que puede durar varios días - vestidos con el traje típico de Andalucía: traje flamenco para las mujeres, pantalones ajustados y chaquetilla corta para los hombres. Caminan a pie o a caballo y traen su Simpecado - la insignia de la hermandad, en que se ha bordado el retrato de la Virgen del Rocío - en una carreta tirada por una yunta de bueyes; en las veladas, cantan y bailan sevillanas ; comen platos típicos y beben *manzanilla*, el vino emblemático de las fiestas andaluzas.

Los que vienen al Rocío no tienen todos las mismas motivaciones ni el mismo grado de implicación. Para mostrarlo, aunque de un modo esquemático, utilizaré la tipología propuesta por J. Comelles (*op. cit.*), que distingue tres grupos correspondiente más o menos a tres maneras distintas de participar en la romería. Los Almonteños, que cuidan a la Virgen y su santuario, y cuyas motivaciones no difieren mucho de las que tenían en el pasado: celebran su

santa patrona, como sigue haciéndose en muchos pueblos de la península, pero con un fervor aún mayor que antes, porque acude ahora mucho más gente que antes a la romería. Segundo grupo, los forasteros que vienen al Rocío sin hacer el camino. Por regla general, sus motivaciones no son religiosas: unos vienen a divertirse cantando, bailando y bebiendo; las notabilidades - políticos, actores, toreros - vienen porque quieren que los periodistas hablen de ellos ; muchos forasteros, por fin, quieren presenciar la procesión, un rito que es para ellos un espectáculo que coincide con una de las imágenes más divulgadas de España – un pueblo arraigado en una fe que puede llegar hasta el fanatismo. La tercera categoría es la de los Rocieros : a diferencia de los dos grupos precedentes, éstos hacen el camino. Se encuentran unos turistas en este grupo, pero no son muy numerosos: uno tiene que ser invitado por una hermandad, lo que no es tan fácil, y el camino puede resultar pesado – si no se va en coche, lo que suelen hacer los forasteros. En el polo opuesto, hay los que hacen el camino porque han hecho una promesa, lo que implica sufrir: hay que caminar a pie, a veces con los pies desnudos etc. Por fin, los que A. Acuña Delgado llama « los romeros » (2002: 153). Esta categoría abarca la mayoría de los Rocieros, que conjugan en diverso grado lo religioso con lo social y lo festivo. Ya he evocado este último aspecto. Hay que añadirle el placer de la sociabilidad, del contacto con la naturaleza (se vive fuera durante unos días y los caminos pasan por los paisajes encantadores de la marisma) y, lo que ha apuntado con razón Mary Crain, el gusto de reapropiarse el territorio: « recordando los nombres de los lugares y los actos asociados a esos lugares, por ejemplo los bautizos en el río Quema, o las misas de medianoche oficiadas en los bosques de pinos de las colinas. [Y esperando] el abrazo de esas extenuadas pero sonrientes caras de ancianos aldeanos que se congregan en los caseríos para encontrarlos a lo largo de su ruta » (2002: 128-29). La peregrinación es pues una manera de afirmar la continuidad del presente con el pasado y, por consecuencia, de afirmar su pertenencia a la región recorrida.

Para concluir esta breva evocación de una romería que es obviamente un fenómeno muy complejo, quisiera volver a la cuestión de su función identitaria. Ésta me parece en efecto caracterizar su modernidad, lo que puede parecer paradójico. Pero es precisamente porque estamos en un mundo globalizado que ponemos de relieve nuestras particularidades culturales – a la vez para los demás y para nosotros. Es lo que sucede aquí. La romería del Rocío es en efecto un recurso interesante en la perspectiva de esa (re)construcción identitaria : está arraigada en un pasado muy antiguo y reúne lo religioso y lo festivo, dos facetas de lo que los Andaluces reivindican como su cultura. Además, como lo ha notado Comelles (1998: 228), el éxito regional del Rocío se puede relacionar con el hecho de que el santuario se halla en un lugar apartado: « Porque ser *rociero* no es ser almonteño ni sevillano, puede devenir una manera de ser andaluz »⁴.

⁴ Ésto podría escribirse también del santuario de Montserrat : está situado a unos kilómetros de Barcelona, capital de Cataluña, pero no en la ciudad misma. Pero también hay que subrayar la importancia, para el santuario, de estar cerca de una ciudad importante : Barcelona para Montserrat y Sevilla para El Rocío. Ésto contribuye, a mi parecer, a explicar porque es el santuario de la Virgen del Rocío que ha llegado a ser el centro de afirmación del « ser andaluz » y no el de la Virgen de la Cabeza : éste fue mucho más importante en el siglo XVII, pero está mas lejos de las grandes ciudades andaluzas (Sevilla y Granada).

Claro es que esta ampliación ha cambiado, en parte, la significación de la romería. Pero me parece que esta no rompe totalmente tampoco, aunque reciba miles de forasteros, con el marco de la « religión local ». Lo que se viene a celebrar en la aldea (o lo que se viene a ver celebrar) no es la Virgen sino la Virgen del Rocío y es por eso que la romería ha podido llegar a ser un rito de afirmación de la identidad andaluza. Ésto se ve aún más nítidamente si se compara el Rocío con Medjugorje.

Peregrinar, una experiencia « mística »

Medjugorje es un pueblo del actual Estado de Bosnia-Herzegovina, que fue parte de la ex-Yugoslavia. En ese lugar, la Virgen empezó en el año 1981 a aparecer a seis videntes; en un principio, lo hizo cada día y sigue haciéndolo en ciertas fechas. También les da cada semana un mensaje que es transmitido por todas partes por los medios de comunicación modernos: teléfono, radio, internet etc. El contenido de los mensajes es muy general y son muy repetitivos: la Virgen pide a la gente que rece, que no haga daño a los demás, que confíe en ella y en su hijo, etc.

El valor universal de los mensajes es una de las características de las apariciones de la Virgen en la modernidad. En su libro « Image and Pilgrimage » (1978: 209), Edith y Victor Turner habían notado que, en las apariciones de la época medieval, la Virgen se limitaba a pedir que le dedicaran una capilla en el lugar donde aparecía; en cambio, en las apariciones de lo que ellos llaman la « edad post-industrial » (las que empiezan a mediados del siglo XIX: La Salette, Lourdes etc.), « exhorta toda la humanidad a arrepentirse y a asegurar su salvación ». En su libro sobre las apariciones en Castilla y Cataluña en los siglos XIV-XVI, W. Christian modera esa afirmación: la Virgen, en aquella época, no se limitaba a pedir la construcción de una iglesia; también podía ordenar que se respetaran las obligaciones religiosas: hacer penitencia, dar limosna a los pobres, guardar las fiestas y el domingo etc. Los archivos que publicó y estudió confirman, sin embargo, que esos mensajes no son destinados a toda la humanidad sino a la comunidad local, lo que se ve en las formulaciones que emplea la Virgen: « Digas al pueblo »; « En esta dicha ciudad, hay que... » (159, 166, 80). No es sorprendente pues que todas las apariciones estudiadas por W. Christian hayan originado cultos locales, como lo subraya él mismo. En cambio, las apariciones de los siglos XIX y XX son claramente destinadas a fundar lugares sagrados que tengan una audiencia internacional, lo que han logrado alcanzar algunos. Entre ellos, hay que mencionar Lourdes, que recibe cada año cinco millones de peregrinos venidos de varias partes del mundo (y no siempre del mundo católico). A diferencia de lo que sucedió en Lourdes, la Iglesia ha rechazado las visiones de Medjugorje: solo fueron aprobadas por la comunidad franciscana que custodia el santuario. Pero, a pesar de la desaprobación de la Iglesia, Medjugorje ha alcanzado una fama internacional: ha recibido más de 10 millones de peregrinos entre 1981 y 1991, año en que empezaron una serie de guerras en las cuales se enfrentaron los Serbios, los Croatas y los musulmanes. La antropóloga francesa Elisabeth Claverie (2003) ha estudiado esa peregrinación con una perspectiva teórica y metodológica muy innovadora y me parece interesante, pues, evocar su aporte, detallado en la primera parte del libro « Les guerres de la Vierge » (Las guerras de la Virgen).

Su enfoque se sitúa, en cierta medida, en el polo opuesto al de los Turner. Estos se proponían mostrar cómo la cultura religiosa de los peregrinos informa su conducta (1978:

XIV). E. Claverie, en cambio, rechaza la idea de que una peregrinación es, o es totalmente, « un fenómeno colectivo y cultural determinado por reglas previamente definidas (« un phénomène collectif et culturel *préréglé* ») » (2003: 45). El comportamiento de los peregrinos no se deduce mecánicamente del sistema de normas y de creencias impuestos por la Iglesia; se construye durante la peregrinación y mediante las interacciones entre sus actores (peregrinos, religiosos, acompañantes, entidades sobrenaturales). Esta premisa teórica tiene una implicación metodológica inmediata: el antropólogo debe participar a la peregrinación que pretende estudiar (lo que ha hecho varias veces E. Claverie acompañando grupos de peregrinos franceses), pero debe hacerlo prestando la mayor atención posible a las interacciones concretas entre los actores. Debe también considerar que no solo son importantes los rituales (que son actos, como se sabe, estrictamente regulados) sino también los otros momentos, incluyendo los que parecen desprovistos de sentido religioso: el primer encuentro de los peregrinos en el aeropuerto, el viaje en autobús, las comidas en los restaurantes etc. Rechazar la idea de que la peregrinación es un sistema pre-formado es en efecto considerarla como un proceso, la construcción progresiva de un « mundo » diferente del mundo ordinario ya que es un mundo en que la Virgen « está presente ».

Ésto implica ciertas normas de comportamiento, que los peregrinos deben aprender. Aquí, como en las peregrinaciones actuales a Santiago de Compostela (Zapponi 2011), uno se dirige a los demás llamándolos por su nombre de pila y no por su apellido, lo que contribuye a hacer del grupo una *comunitas*, para hablar como Victor Turner. Otro detalle que destaca la antropóloga: nunca se habla de lo que cuesta el viaje, aun que sea organizado por agencias de turismo religioso – como lo he apuntado, Roma no ha reconocido las apariciones -, porque las cuestiones económicas no tienen sentido en el mundo de la Virgen.

E. Claverie describe muy bien, por otra parte, lo que significa concretamente la idea de la presencia de la Virgen. No significa únicamente que aparece a los videntes y les transmite mensajes. Los peregrinos van a Medjugorje para rogar a la Virgen que los ayude, ellos o los suyos, vivos o muertos, pero el resultado de su « camino » puede ser, no de beneficiar de un milagro sino de vivir una transformación radical: una conversión. Preciso que entiendo aquí el término « camino » en un sentido más bien espiritual, aunque esa trayectoria sea facilitada por « dispositivos culturales » que tienen cierto grado de materialidad: rezos colectivos, visitas a los videntes, distribución de imágenes de la Virgen etc. La peregrinación debe convertir a los peregrinos y es por eso que su éxito se expresa en el hecho de que han « sentido » la presencia de la Virgen. Ésto se traduce por la importancia conferida a las emociones, índice de esa presencia, pero también a experiencias sensoriales « objetivas »: los peregrinos dicen haber sentido un olor a rosas o haber oído pasos; otros dirigen su cámara fotográfica hacia el cielo, con la esperanza de captar un signo del Cielo o una imagen de la Virgen o de un otro ser sobrenatural.

En Medjugorje, pues, se manifiesta una forma de religiosidad aparentada a la de los místicos. No es casualidad, al respecto, que el santuario de Medjugorje sea custodiado por una comunidad de franciscanos, ayudada a partir de 1989 por la comunidad carismática de las Beatitudes. Pero hay que precisar que el deseo de sentir la presencia de la Virgen caracteriza también ciertos peregrinos que van a otros lugares donde se han producido apariciones marianas, Lurdes por ejemplo. Como lo han resaltado los sociólogos del cristianismo contemporáneo, se manifiesta en Medjugorje, pero también en otros sitios, una forma de

religiosidad muy característica de la modernidad, que consiste en valorar el contacto directo con las entidades sobrenaturales.

En Medjugorje, hemos salido pues del horizonte de la « religión local ». Como lo subraya E. Claverie, Medjugorje es para los peregrinos un lugar que no se puede situar en un territorio determinado (ella escribe que está « déterritorialisé »): no importa que el santuario se encuentre en un país particular, Bosnia-Herzegovina; la única cosa importante, como ya se ha dicho, es que la Virgen esté presente en ese lugar. De hecho, E. Claverie considera en la segunda parte de su libro la dimensión local del culto: en ese país desgarrado por los enfrentamientos entre grupos separados, los Croatas se apropiaron de las apariciones para legitimar sus pretensiones políticas, fundar una nación independiente. Pero los peregrinos, ellos, no forman una comunidad local - vienen de varias partes del mundo y pocos volverán a encontrarse después de la peregrinación – y la Virgen no es para ellos el símbolo de una identidad colectiva.

La segunda característica notable de Medjugorje es el cambio de las motivaciones que suscitan la peregrinación o, al menos, el cambio de sus efectos. Los peregrinos vienen a solicitar las gracias de la Virgen, pero aprenden que no es ésto lo esencial. La ruptura con un universo dónde la búsqueda del milagro era fundamental es más evidente aún en las peregrinaciones hacia Santiago de Compostela – cuya ampliación es también impresionante: se pasa de unos 2055 peregrinos en 1975 a cerca de 100 000 en 2005, casi el doble en 2004, que era un año santo (Julia 2010). En cierta medida, este caso es muy diferente del precedente. En Santiago, se conserva el cuerpo de un santo, milagrosamente descubierto, cuyo culto es testimoniado desde la Edad media. A partir del siglo XI, es un lugar de peregrinación de dimensión si no internacional, al menos europeo. Ha pasado por varios avatares durante los siglos que nos separan de la época medieval pero los peregrinos saben que es un santuario antiguo, como lo son los caminos que se siguen para ir allí. Por fin, lo que importa en la peregrinación de Santiago es de « hacer el camino » mucho más que de tocar la imagen del santo al llegar, asistir a la misa, etc. Ciertos peregrinos, además, pasan por Santiago sin casi detenerse, la meta del viaje siendo para ellos el puerto de Finisterre, en la costa de Galicia, donde se hacen unos rituales más o menos improvisados: echar al mar sus zapatos, su bastón o un paquete de cigarrillos si uno ha decidido dejar de fumar, etc. Puede suscitar la sonrisa este último ejemplo pero sugiere que una de las finalidades o, mejor dicho, uno de los efectos del Camino puede ser, como en Medjugorje, convertir al peregrino. No porque uno ha sido « tocado » por la Virgen sino porque se ha adentrado en sí mismo, lo que explica que se valore tanto el Camino y más aún el Camino hecho en solitario.

Conclusión

He intentado, en esta ponencia, examinar unas peregrinaciones que me parecen evidenciar unas de las razones de la vitalidad de la actividad peregrina en la Europa católica. El éxito de Medjugorje o Santiago de Compostela no significa, empero, que las romerías locales o localistas sean arcaísmos destinados a desaparecer, y es una de las razones por las cuales he hablado del Rocío. Este caso me interesa también porque permite plantear la cuestión de la extensión que se debe dar a la noción de peregrinación: ¿debemos limitarla a las caminatas largas y penosas o podemos aplicarla (como lo he hecho) a un trayecto relativamente corto e integrar la dimensión festiva de la romería? La respuesta a esta cuestión es, a mi parecer,

relativa al modo de enfocar la peregrinación. Así, en la perspectiva desarrollada por la antropóloga Giordana Charuty (1997), la peregrinación es necesariamente y únicamente un acto doloroso porque es un equivalente, en esta vida, del Purgatorio o de la concepción popular de ese momento del devenir de las almas : un viaje penoso que permite purificarse. Pero hay que precisar que solo le interesa la cuestión de la eficacia terapéutica de la peregrinación.

La cuestión de la extensión de la noción de peregrinación se relaciona con otra, la de las jerarquías que se pueden establecer entre las diferentes formas de lo religioso. En las capas letradas de nuestras sociedades, muchos son convencidos que la forma de religiosidad que se expresa en Medjugorje (una religiosidad que valora la interioridad) es superior a formas más ritualistas. Los mismos piensan a menudo que los aspectos lúdicos de la romería hacen de ésta una manifestación religiosa inferior o más « popular », lo que merece reflexión. Cualquiera sea la manera de contestar a esas preguntas, está claro que la peregrinación cuestiona lo que se define como religión.

Quisiera, por fin, evocar brevemente, como también nos invitaba a hacerlo la convocatoria, una cuestión metodológica. Respecto al trabajo de E. Claverie, he aludido a la importancia de la etnografía, que me parece fundamental cuando uno quiere enfocar la práctica de la peregrinación desde una perspectiva antropológica. Pero habrán entendido que me parece importante también inscribir las peregrinaciones en su historia propia y singular. Estoy convencida por fin del aporte del comparatismo, interno y externo. Para decirlo de otra manera. Es evidente que las comparaciones que pueden hacer ustedes entre los tipos de peregrinaciones que hay en el norte de México son fundamentales para comprenderlos. Me parece también que puede ser útil hacer comparaciones con otras partes de la cristiandad. Es también por esto que he hablado de lo que sé de la práctica peregrina en la Europa católica de hoy. Espero sirva para alimentar la reflexión y los debates.

Bibliografía

- ACUÑA DELGADO Ángel 2002. « Cuerpo sufrido, cuerpo disfrutado en el camino del Rocío », in Michael D. MURPHY, J. Carlos GONZÁLEZ FARACO (coords) 2002. *El Rocío. Análisis culturales e históricos*, Diputación Provincial de Huelva.
- ALBERT LLORCA Marlène 2002. *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images ».
- CAILLOIS Roger 1950 [1939]. *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard, NRF.
- CHARUTY Giordana 1997. *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris, Seuil.
- CHRISTIAN William A. 1981. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

1981. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, (trad. esp. *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*. Madrid, Nerea, 1990).

CLAVERIE Elizabeth 2003. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris, NRF essais, Gallimard.

COMELLES Josep M. 1991. *Los caminos del Rocío*, in J. Prat, U. Martinez, J. Contreras, I. Moreno (eds), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus Universitaria.

1998, « La reine des Maremmes. Religion et économie dans un espace lagunaire de Basse Andalousie » in Barraqué B. et al. *L'homme et la lagune. De l'espace naturel à l'espace urbanisé*, Eds de Bergier.

CRAIN Mary M. 2002. « Transformación y representación visual en el Rocío », in Michael D. MURPHY, J. Carlos GONZÁLEZ FARACO (coords) 2002. *El Rocío. Análisis culturales e históricos*, Diputación Provincial de Huelva.

HOBSBAWM Eric J. and RANGER Terence (ed.) 1983. *The invention of tradition*, Cambridge, University of Cambridge.

JULIA Dominique 2010. Art. « Pèlerinage » in R. Azria et D. Hervieu-Léger, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.

MURPHY Michael D., GONZÁLEZ FARACO J. Carlos (coords) 2002. *El Rocío. Análisis culturales e históricos*, Diputación Provincial de Huelva.

PROVOST Georges 1998. *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Editions du Cerf, Coll. "Histoire religieuse de la France".

SÁNCHEZ HERRERO J. 1995 « Los santuarios como centro de devoción. Siglo XIII al XV », *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, n° 16, Sevilla, Fundación Machado : 59-79.

SANCHIS Pierre 1997. *Arraial. La fête d'un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal*. Paris, Eds de l'EHESS.

SERAÏDARI Katerina 2001. « La Vierge de Tinos : le cœur sacré de l'Etat grec », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 113, janv.-mars : 45-59.

SERRA i BOLDÚ Valeri s. f. « Procesons de penitencia », *Arxiu de tradicions populars*, facs. 7 : 45-51.

TURNER Edith & TURNER Victor 1978. *Image and Pilgrimage i Christian Culture*, Coubia University Press.

ZAPPONI Elena 2011. *Marcher vers Compostelle. Ethnographie d'une pratique pèlerine.*
Paris, L'Harmattan.