

Territorio, huellas y memorias en la movilidad religiosa

Por *María del Carmen* MACÍAS GONZÁLEZ*

Introducción

AÑO CON AÑO los pobladores de Texocuiupan se preparan para recibir a cientos de peregrinos que visitan a “su santo patrono”, el Señor de la Buena Muerte. Son días de gran movimiento, no sólo de personas, sino de objetos devocionales, mercancías y dinero. Por lo que significa también una importante derrama económica para quienes participan en la organización: habitantes, autoridades civiles y eclesiásticas, así como comerciantes que llegan al santuario en este pequeño enclave devocional ubicado en lo que la gente denomina “el principio de la Sierra Norte de Puebla”.¹

Las miles de historias de peregrinos se cruzan por distintos puntos del territorio cuando emprenden el viaje desde sus lugares de origen. A su paso van dejando marcas, dibujando líneas que, aunque imaginarias, resguardan en la memoria mapas mentales que les indican el camino. Lo anterior remite a la continuidad histórica del culto, que no es estático pues los tiempos y los espacios² cambian, las generaciones de personas que han transitado dichos caminos lo refieren: “Antes cruzábamos cerros, ahora hay carreteras, a veces nos perdemos pero nos volvemos a encontrar”.³ De ahí que dichas situaciones sean vistas como parte de la fe que le profesan al Cristo. Tanto habitantes como peregrinos y comerciantes confieren al santuario distintas percepciones y formas de vivirlo.

Cada ámbito tiene especificidades propias y problemáticas que otorgan al estudio de santuarios y peregrinaciones una visión más compleja que atañe no sólo a lo devocional o económico, sino también a los conflictos y problemáticas derivados de ello. Se trata

* Subdirectora de Área de la Oficialía Mayor de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Gobierno de México; e-mail: <mariamaciasgo@gmail.com>.

¹ Véase María del Carmen Macías González, *Así en la Sierra como en el cielo: santuario y peregrinaciones del Señor de la Buena Muerte en Texocuiupan*, Puebla, México, Universidad Iberoamericana, 2019, tesis doctoral.

² Es decir, el culto pensado como aquel que produce relaciones y que se encuentra sobre una superficie geográfica que varía de acuerdo con las condiciones topográficas y climáticas propias del territorio.

³ Entrevistas a peregrinos, realizadas en mayo de 2016, en Macías González, *Así en la Sierra* [n. 1], p. 7.

de un proceso interdisciplinario, pues a partir de los datos por mí recopilados y del proceso de reflexividad, doy cuenta de un fenómeno religioso en el que hay otras dimensiones, escalas de análisis y categorías. En ese sentido, el estudio que planteo no se circunscribe a la antropología de las religiones sino que abarca también la antropología de las movilidades, desde la que puede hablarse de flujos de personas, entidades no humanas o divinas, mercancías y objetos. En el presente artículo, me refiero a la movilidad religiosa generada a partir de la agencia del Señor de la Buena Muerte, la cual está inserta en un medio de relaciones sociales. Tales relaciones desencadenan acciones⁴ como intercambios comerciales, afectivos, devocionales y sociales, entre otros:

Las movilidades implican distintos espacios sociales o nudos/nodos donde estos enfrentamientos o encuentros *face-to-face* se dan con otros sujetos y en determinados lugares como los moteles, las estaciones de trenes, de autobuses, playas, ciudades [yo agrego santuarios] En estos sitios se da un movimiento intermitente donde grupos específicos de gente van juntos [...] en sitios particulares se experimenta una gran diversidad de sentidos o de sensaciones.⁵

Al respecto, en el estudio de las peregrinaciones, Simon Coleman y John Eade proponen varias formas de movimiento como un elemento constitutivo e inherente del peregrinaje.⁶ Desde la perspectiva del giro móvil, en torno al fenómeno religioso santuario-peregrinación, parto de una perspectiva multiescalar y relacional que permite visibilizar las distintas relaciones que cruzan dicho giro: naturaleza-religiosidad; movilidad-agencia; región-territorio y conflicto religioso, ejes que permiten hilar el tejido de la religiosidad en torno al Señor de la Buena Muerte. Las escalas a las que hago referencia son cuatro y precederé a explicarlas brevemente. a) La escala extralocal tiene que ver con la injerencia de actores sociales externos, como el Estado y las empresas transnacionales, por ejemplo las mineras canadienses, cuya actividad afecta la continuidad histórica del culto al generar distintas problemáticas tales como la contaminación de los mantos freáticos y la erosión de los paisajes que afectan la vida agrícola, doméstica y ritual de la región.

⁴ Alfred Gell, *Arte y agencia: una teoría antropológica* (1998), Buenos Aires/Madrid/México, Paradigma inicial, 2016.

⁵ John Urry, *Mobilities*, Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 35-37. La traducción es mía.

⁶ Simon Coleman y John Eade, "Introduction: reframing pilgrimage", en *id.*, eds., *Reframing pilgrimage: cultures in motion*, Londres/Nueva York, Routledge, 2004, pp. 3-17.

b) La escala regional me permite dar cuenta de la influencia del santuario en términos económicos, devocionales, culturales y sociales a partir de las redes que se producen con la llegada de peregrinos y comerciantes a Texocuiupan.

c) La escala local muestra cómo se viven en un santuario, las formas de organización para las fiestas del Cristo, así como los conflictos internos en torno al control y administración de las limosnas por parte de los jerarcas católicos y un grupo de habitantes.

d) Una escala especial en relación con lo más particular o personal, en este caso el *cuervo peregrino*, a partir de la cual pude apreciar no únicamente las motivaciones, las historias de milagros, los ritmos y formas de peregrinar de los devotos al Señor de la Buena Muerte, sino también conflictos, jerarquías y maneras de organizarse para emprender la marcha.

Para ampliar el análisis sobre lo multiescalar en un tema en el que están referidas emociones, la historia de una región, de un culto y del territorio, y que se reproduce año con año, retomo el concepto *dwelling*, que se traduce como *habitar*. Tanto James Clifford como Tim Ingold han abordado ese término para dar cuenta de los anclajes, de las dinámicas de territorialización y rutinas, es decir de una manera de “adueñarse”, no en términos de propiedad privada sino en lo afectivo.⁷ Con ello se presentan las contingencias, procesos y agencias, así como las transformaciones en el medio ambiente (las nuevas carreteras que configuraron las rutas de los peregrinos, así como los ritmos y los tiempos del peregrinaje, y sobre todo los espacios, por citar un ejemplo). El *dwelling* es una forma en la que los individuos se relacionan y aprehenden el espacio, por lo que no sólo se dan relaciones sociales en él, sino que al mismo tiempo se convierte en un lugar con significados. En este tenor, el espacio vuelto lugar es percibido y vivido.⁸ No obstante, aunque

⁷ James Clifford, “Traveling cultures”, en Lawrence Grossberg, ed., *Cultural studies*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 96-116; y Tim Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres/Nueva York, Routledge 2000.

⁸ A lo largo de la tesis, de la cual se desprende este artículo, se plantearon los términos *espacio, región, lugar y territorio* como escalas geográficas de análisis que refieren a las distintas problemáticas y relaciones que pasan por el fenómeno religioso. En este tenor, parto de que el espacio no se concibe como un contenedor, según la geografía clásica, sino como productor de relaciones sociales, cf. Henri Lefebvre, *La producción del espacio* (1974), Madrid, Capitán Swing, 2013; Christopher Tilley, *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*, Oxford, Berg, 1994.

Mientras que lugar se refiere a los apegos afectivos con el territorio o con el espacio, donde están inscritos la memoria y un pasado histórico, cf. Gilberto Giménez Montiel, “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (México, Universidad de Colima), vol. II, núm. 4 (4 de diciembre de 1996), pp. 9-30; Yi-Fu Tuan, *Topofilia: un*

aparentemente el *dwelling* tiene que ver con habitar espacios fijos (como el santuario) o temporales (refugios de migrantes), ha sido pertinente inquirir en torno a la movilidad religiosa: ¿cómo abordamos el *dwelling* en una peregrinación?, ¿cómo se tejen los hilos de la caminata?, ¿qué es la memoria de los lugares y en qué influye la memoria del lugar en las prácticas rituales?

Otro término que permite ligar las distintas escalas de análisis es *agencia*, que remito tanto a la imagen como a los peregrinos y habitantes. La agencia se concibe como la capacidad que poseen las personas o cosas de provocar secuencias causales de un tipo particular; sucesos no sólo físicos sino también provocados por actos mentales, de voluntad o de intención. En este sentido, es también una proyección del poder, de ciertos efectos que el individuo produce en un grupo.⁹ Asimismo, “todo sujeto [objeto] es un agente en potencia que puede ocupar la posición de agente en la medida en que forma parte de un medio causal”.¹⁰ Para llegar a estas aseveraciones se analizaron objetos de arte, en los que, más que valores simbólicos, se identificaron agentes autosuficientes (secundarios) que actúan asociados con seres humanos específicos.¹¹ De tal forma, aunque generalmente tiende a definirse una imagen como un símbolo, los argumentos en torno a lo simbólico reducen los procesos y nos remiten a un significante o condensador de significados. Mientras que la agencia y la potencialidad permiten pensar en las interacciones y acciones que los actores sociales realizan sobre dicha imagen u objeto.

En el proceso reflexivo de la etnografía, después de haber acompañado dos peregrinaciones a pie en 2017, de haber charlado

estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2007. Desde esta perspectiva, los lugares se entienden como productos de la cultura, lo que indica que más que estar “adscritos a un lugar”, nos inscribimos en “una determinada idea de mundo a través de él”, cf. Carlos Mario Yory, *Topofilia o la dimensión poética del habitar*, Bogotá, CEJA, 1999, p. 8.

El territorio es una arena donde se vierten múltiples significados expresados a través de la agencia de los distintos actores sociales y entidades que lo habitan y la región o las regiones. Son hipótesis por demostrar, es decir, se construyen a partir de la información y los objetivos de quien las propone, cf. Eric Van Young, “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”, en Pedro Pérez Herrero, comp., *Región e historia en México (1700-1850): métodos de análisis regional*, México, Instituto Mora/UAM, 1991, pp. 99-122.

⁹ Citado por Laura Malosetti Costa, “Arte y agencia: una teoría antropológica, de Alfred Gell”, reseña, *Caiana* (Buenos Aires), núm. 7 (segundo semestre de 2015), pp. 168-170, p. 170.

¹⁰ Gell, *Arte y agencia: una teoría antropológica* [n. 4], p. 26.

¹¹ Malosetti Costa, “Arte y agencia” [n. 9], p. 170.

con los hombres y mujeres que allí marchaban, de acudir a algunos lugares de procedencia de las peregrinaciones a caballo y en bicicleta, he podido plasmar sobre un mapa capas de información referentes a lugares de origen, tanto de los peregrinos como de los comerciantes; qué otros lugares sagrados visitan; y, a partir de la cartografía, describir las rutas que los devotos siguen y la manera como hacen la senda. Los peregrinos y peregrinas no traen consigo mapas impresos o sistemas de posicionamiento global (GPS, por sus siglas en inglés), sino que han guardado en la memoria un mapa mental con la ruta a seguir, la cual ha sufrido cambios, no únicamente por la introducción de nuevas carreteras, sino porque eventualmente se ha cercado algún camino. Estos mapas de la memoria llevan implícitas vivencias e historias de abuelos, madres, padres e hijos, quienes rememoran el camino a través de las enseñanzas de la parentela con la que han peregrinado.

Aquí cabría hacer un paréntesis, pues al hablar de apropiaciones, de vínculos afectivos con el territorio, con la forma de habitar dichos lugares y la reproducción de un culto católico, se debe tener en cuenta no sólo el fuerte arraigo presente en este tipo de tradiciones, sino un contexto social y económico y una reapropiación de la religión católica. De acuerdo con la encuesta realizada en 2016 por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso (RIFREM), 82% de la población mexicana total encuestada practica el catolicismo; 10.4% ha cambiado de religión; y quien cambió lo hizo principalmente porque “su religión anterior ya no le satisfacía y porque se decepcionan de su Iglesia” (17%).¹² A la pregunta de “¿cómo se identifica usted en términos religiosos?”, 41.8% respondió que son creyentes por tradición.¹³ Otro dato interesante relacionado con el tema que investigo es la práctica religiosa; 50% respondió que usualmente hace peregrinaciones a santuarios, y en este punto me centraré.¹⁴ Como es evidente, el catolicismo es la religión que mayoritariamente se practica, lo que se constata también a partir de la continuidad histórica de las peregrinaciones, donde la fe y la creencia hacia el santo o virgen de su devoción no se ponen en duda. Algunas de las personas han referido que su práctica viene

¹² Alberto Hernández, Cristina Gutiérrez y Renée de la Torre, coords, *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas*, México, RIFREM, 2016, pp. 23-25, en DE: <http://rifrem.mx/encreer/wp-content/themes/encreer/docs/EncuestaNacionalCreenciasyPracticasReligiosasMX_Oct2017_ESP.pdf>. Consultada el 25-VII-2019.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

de una “tradicción familiar”,¹⁵ lo que remite a una transmisión oral de los mitos y milagros fuertemente arraigada entre las familias, los vecinos, los amigos y que corresponde a rituales que se realizan de generación en generación.

Por ello, considero importante hablar de la agencia de los devotos en general en el tema del santuario-peregrinación, pues ellos reafirman una fe hacia la imagen que veneran, asumen sus propios procesos para la adopción de cultos alejados de la vigilancia o las reglas del clero; de ahí que siga manifestándose una movilidad religiosa de peregrinos a centros sagrados tan importantes a nivel nacional como la Basílica de Guadalupe en Ciudad de México; y, a escala regional y local, a santuarios como el de Texocuiipan en Puebla.

Para el filósofo Bolívar Echeverría, la modernidad debe ser reconocida como un proyecto civilizatorio “tortuoso, lleno de contradicciones y conflictos”, que al vincularse con el capitalismo, trastoca otras relaciones como la de la sociedad con la naturaleza y con sus tradiciones.¹⁶ En este tenor, cuando hace referencia al caso mexicano expone que distintos Méxicos se ponen en juego:

Se ha hablado del “México profundo” por debajo del México moderno, el uno campesino, el otro ciudadano; del México religioso en resistencia al México secular, el uno conservador y guadalupano, el otro liberal y científico, el uno tradicionalista, el otro progresista; se ha hablado, en fin, del “México bronco” amenazando siempre al México civilizado, el uno “populista”, el otro “democrático”, como se diría ahora [...] El México guadalupano es el México de recambio que se revitaliza y alimenta con todos los momentos y todas las “zonas de fracaso” del México moderno, que no son propiamente escasas; su confianza en las fuerzas sobrenaturales del panteón cristiano es uno de los obstáculos más serios contra los que tiene que combatir esa modernidad.¹⁷

Al ser un proyecto de larga duración, la modernidad “instaura relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza y entre el individuo colectivo y el individuo singular [porque] la parte modernizada se destaca de la parte tradicionalista, antes de volver sobre ella para someterla”.¹⁸ Evidentemente,

¹⁵ “Diario de campo” (2016-2018), en Macías González, *Así en la Sierra* [n. 1], p. 5.

¹⁶ Bolívar Echeverría, “Modernidad y antimodernidad en México”, en *id.*, *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Presidencia de la Asamblea Legislativa/OXFAM, 2011, pp. 231-240, pp. 233-234.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 237-239.

¹⁸ *Ibid.*

el sometimiento, tanto del Estado como de la Iglesia, ha sido una estrategia tenaz que ha generado incipientes movimientos y mecanismos de resistencia de las comunidades. Para el caso religioso, la continuidad histórica y la reproducción cultural del conjunto santuario-peregrinación son, de alguna manera, los obstáculos que combaten esa entrada a la modernidad. Constituyen también recursos argumentativos para la defensa de los territorios a partir de la reivindicación de prácticas religiosas ancestrales, como aquellas que tienen que ver tanto con la tradición católica como con las de tipo mesoamericano, o bien, la conjugación de ambas. En ese punto es evidente la relación de la naturaleza con la religiosidad, no como entes contrapuestos, sino como componentes de un tipo de identidad reconocida a partir de las pugnas y los sentidos de propiedad que derivan hacia territorios, ya sea ancestrales, rituales o peregrinos.

Al respecto, el antropólogo Carlos Mondragón, para el caso de las Islas Torres en Melanesia, expone que: “Las interacciones entre humanos, animales, paisajes y entidades diversas dan lugar a patrones asombrosos de acción, creación y movimiento, es decir, a formas extraordinarias de entender y generar el espacio y el tiempo”.¹⁹ De modo que, en el marco de la modernidad, los pueblos originarios generan movimientos de resistencia frente a los despojos o imposiciones. Sobre este tema, sale a la luz el de la identidad geográfica, que se relaciona con las negociaciones, las apropiaciones y los flujos: “La identidad geográfica en tanto producto de la agencia humana, es un fenómeno sujeto a los flujos constantes de personas y territorios, y en esa medida su reiteración es siempre parte de disputas y negociaciones emergentes”.²⁰

Por lo anterior asumo que desde la agencia y el *dwelling* se hace frente a la modernidad y en ese proceso las personas se apropian de las formas de llevar a cabo una práctica religiosa, apropiación que les permite negociar con las estructuras más amplias de poder y, al mismo tiempo, reivindicar una tradición católica que permanece y se revitaliza cada vez que se cumple el ciclo del peregrinaje.

Lo que nuestro a continuación es, por un lado, el *espacio peregrino* que surge como categoría narrativa desde la movilidad-agencia-*dwelling* y la ausencia y presencia de las peregrinaciones en el mes de mayo. Al mismo tiempo, deseo explicar desde una

¹⁹ Carlos Mondragón, *Un entramado de islas: persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico occidental*, México, El Colegio de México, 2015, p. 26.

²⁰ *Ibid.*, p. 137.

construcción epistémica cómo se transforman los caminos y el pueblo ante la llegada de comerciantes y peregrinaciones; es decir, el flujo de objetos, mercancías, personas, historias y memorias le otorgan al santuario-peregrinación una continuidad histórica que, a fuerza de tradición, hace frente a las adversidades de la modernidad. Por otro lado, desde el *cuerpo peregrino* señalo las motivaciones que tienen quienes emprenden el viaje, y que están relacionadas con una cotidianeidad marcada por la precariedad laboral, la situación del campo y las violencias y crisis sociales generalizadas a lo largo del país.

Los días de mayo...

LA primera vez que arribé a Texocuijpan fue el domingo 3 de mayo de 2015, fecha en que tradicionalmente se festeja la Santa Cruz. Desde las seis de la mañana había mucha gente en las calles, entre los puestos de los comerciantes; los estacionamientos estaban repletos de automóviles, motocicletas, algunas bicicletas, camionetas, camiones de redilas y autobuses, algunos de ellos adornados con flores y cruces, y otros más con mantas en las que estaba impreso el nombre de la peregrinación y el lugar de origen. Para llegar a la iglesia había que atravesar la calle principal, o bien tomar un atajo que descubrí al año siguiente cuando ya fui de manera formal a hacer trabajo de campo. La multitud de personas nos llevaban como en automático: parecido a la hora pico en el metro de Ciudad de México. Llegar a la iglesia fue una proeza, pero llegar a El Quemador —donde está una réplica del Señor de la Buena Muerte que se puede tocar, capilla ubicada a un costado de la parroquia— lo fue aún más. Casi cuarenta minutos desde la entrada hasta la salida.

En esa primera visita no conocía a nadie y más bien me aproximé al “terreno”. Al año siguiente, 2016, contacté a Román, persona de Texocuijpan que trabajaba como chofer para una televisora en Ciudad de México. A la postre se convirtió en un gran amigo. Román asistiría a la fiesta del 20 de mayo. Cabe decir que hay dos fechas en que se celebra al Señor de la Buena Muerte: la del 3 de mayo, dedicada a las peregrinaciones, y la del 20 de mayo, para los texocuijpanes. A partir de mi visita anterior ubiqué algunos lugares donde hospedarme y elegí unas cabañas, en las que me quedé durante la última semana del mes de abril de 2016; en esos días empieza el arribo peregrinaciones, situación que continúa hasta

el 6 de mayo. Regresé a Ciudad de México. El 20 de mayo volví a Texocuixpan y me quedé en un hotel llamado Las Caballerizas. Estaba desayunando en la fondita de doña Coco cuando a lo lejos vi a Román, quien me llevó a casa de su hermana Margarita y su esposo Silviano. Hasta la fecha me ofrecen posada cada vez que voy al pueblo. Gracias a estas familias pude conversar con otras más. En el pueblo casi todas las personas se conocen: son alrededor de ochocientos habitantes. Asimismo, me presenté con el otrora presidente auxiliar José Márquez y con el entonces párroco Victorino Sánchez. Para finales de 2016 cambiaron al cura y me entrevisté con el recién llegado Antonio Machorro.

3 de mayo de 2015



Fotografía: Javier Otaola.

Mi entrada al pueblo como “la antropóloga” fue enriquecedora, pues al ser una “extraña” o “desconocida” en aquel lugar pude dar cuenta de problemáticas internas al asumir mi papel de investigadora que, de alguna manera, es neutral. Paulatinamente propicié confianza; algo que generó empatía hacia mí, tanto entre los peregrinos como entre los pobladores, fue decir que mi familia provenía de Teziutlán, municipio perteneciente a la Sierra Norte de

Puebla, región a la que pertenece Texocuiupan. Además, la mayoría de las peregrinaciones proceden de dicho municipio.

Mis primeros acercamientos con los peregrinos tuvieron lugar cuando apliqué unos cuestionarios, lo que me ayudó a romper el hielo y a entablar conversaciones mucho más largas. Al ubicar los lugares de origen y escuchar historias como la de la “hermandad” del Cristo de la Buena Muerte con otros cristos de la región, fui hilando la propuesta teórico metodológica de mi investigación, que tiene que ver con una perspectiva multiescalar y relacional. Como parte de las estrategias de mi trabajo, acudí a algunos lugares de la Sierra Norte de Puebla para ubicar a las personas que hacían las peregrinaciones. De esta manera, pude dar con las dos peregrinaciones que acompañé: una familiar de Teziutlán, del barrio de El Fresnillo; la otra corporada de la comunidad de Santa Anita, de Jalacingo, Veracruz. Ambas a pie.

Mi presencia en las peregrinaciones generaba algunas preguntas como: “¿tú por qué peregrinas con nosotros?”, y una recurrente, “¿crees en el santo?”.²¹ En ambas respuestas fui honesta. Conversé sobre mis intereses académicos, pues en realidad no soy creyente. Lejos de generar alguna incomodidad, propició un diálogo franco. Algunos peregrinos me comentaron que ellos, más que ceñirse a lo que decía la Iglesia, creían en la imagen, pues ser católico tenía que ver más con una actitud que con “estar yendo a misa todos los domingos”.²²

Estoy agradecida con cada una de las personas que acompañé en las peregrinaciones porque me brindaron su tiempo y sus conocimientos, pues sin ellas no hubiera sido posible realizar un artículo como el presente, mucho menos pensar o reflexionar acerca de que los fenómenos religiosos de este tipo, vistos de manera multiescalar, refieren a una serie de relaciones que se tejen con el territorio y las historias de vida. Al pensar en esas personas dejando de lado el estigma y los prejuicios, descubrí que son obreros de maquila, albañiles, campesinos o trabajadoras del hogar, que se sostienen de trabajos precarizados y son sobreexplotados, por lo que su fe o creencia los mantiene a flote en el día a día. Sus lugares de origen (en este caso de distintos municipios de la Sierra Norte de Puebla) también nos remiten a pensar que dichas poblaciones están en constante lucha contra el Estado y las empresas transnacionales en defensa de sus territorios. Asimismo, somos los pobladores de

²¹ “Diario de campo” (2016-2018), en Macías González, *Así en la Sierra* [n. 1], p. 10.

²² Entrevista a “Miguel”, realizada en junio de 2017, en *ibid.*, p. 9.

las grandes ciudades quienes de alguna manera contribuimos con nuestro consumo desmedido al despojo de sus tierras. De ahí que el fenómeno que abordo tenga su propia complejidad, vista desde la pequeña localidad de Texocuiupan.

*La agencia y movilidad
en torno al Cristo de Texocuiupan*

Al plantear una perspectiva multiescalar hago referencia a la metáfora de la lente de una cámara. Cuando el fotógrafo quiere acercarse para dar detalle de su objetivo hace un *zoom in*, y para alejarse y dar cuenta de la amplitud, el fotógrafo hace un *zoom out*: se aleja un poco más del objetivo para ver otros detalles alrededor. En este caso, al acercarme a profundidad al santuario y a la imagen del Señor de la Buena Muerte, hice una especie de *zoom in* y di cuenta de la historia del culto y de la importancia que tiene para la región en términos económicos, políticos, sociales, culturales y devocionales. Al hacer un *zoom out* pude observar problemáticas de mayor espectro como la lucha por el territorio y su defensa ante la inminente fase de explotación para extracción de oro y plata en el municipio de Ixtacamaxtitlán, al que pertenece Texocuiupan.

Al volver a hacer un *zoom in* del santuario se presentó una importante referencia en torno a la imagen del Señor de la Buena Muerte pues, se infiere, tiene agencia y propicia una movilidad religiosa, económica y política, por tanto, no es un ente estático. Es vista como un objeto con vida “porque llora, porque le crece el cabello o porque suda”.²³ Al mismo tiempo, es un objeto de evangelización y dominación, así como de devoción, ya que debido al mito de aparición se convirtió en una imagen con ciertos poderes excepcionales, que cura y hace milagros. También es considerada una obra de arte, tanto por los materiales con los que está construida y es preservada, como por la época en la que fue elaborada.

De acuerdo con Alfred Gell la potencia existe y hace referencia a que la imagen es resultado de una red de intencionalidades y acciones; es parte de una socialización, pues adopta la idea de objeto-persona.²⁴ De tal manera, la idea del *cuero peregrino* está implícita en la imagen del Cristo. Según relata el mito de aparición —que ha sido construido y reconstruido a partir de las distintas versiones de habitantes y peregrinos— a Texocuiupan llegó un

²³ “Diario de campo” (2016-2018), en *ibid.*, p. 16.

²⁴ Gell, *Arte y agencia* [n. 4].

hombre barbado y moreno a pedir posada a casa de unos ancianos. La mujer dio al peregrino, que se veía muy cansado, un lugar donde dormir. Al siguiente día, cuando la señora y su esposo acudieron a verlo, en lugar del peregrino encontraron un Cristo de madera recargado en el árbol de tejocote donde brotaba agua. Actualmente éste se localiza en el llamado “Pocito de Agua Santa”.

Peregrinas y peregrinos, Capilla El Quemador, 2015



Fotografía: Javier Otaola.

Tal hecho fue considerado un milagro que generó una nueva forma de vida en Texocuiupan. El Cristo detonó distintas maneras de organización, primero para la construcción de una capilla y posteriormente para la difusión de los milagros. Aunque aquí se presenta de manera muy resumida, de forma paulatina se generó una devoción a partir de las estrategias y acciones seguidas, tanto por la Arquidiócesis de Puebla a través de los párrocos y los mayordomos, como por la propia gestión, aporte económico y faenas (trabajo de mano vuelta) de los texocuiupenses.

Es así que el Cristo de la Buena Muerte al que los fieles tocan, rezan, miran, ante el que lloran, cantan y piden, propicia emociones, alabanzas, movilidades, flujos de personas, de objetos devocionales (melenitas, fotografías, cartas, ropa, semillas, listones de colores),

entrada de dinero (depositado en las alcancías, al pagar las misas o como cooperación de habitantes y visitantes para la mejora de la parroquia) y mercancías (playeras, escapularios, llaveros, pulseras, collares, cuadros, estampas, crucifijos de madera con la imagen reproducida del Cristo). Tales objetos “constituyen índices de las relaciones sociales que los originaron. El trabajo antropológico consiste en reconstruir dichas relaciones de los objetos con el medio social [...] en una cadena de agenciamientos”.²⁵

De esta manera, la perspectiva relacional se vincula con los objetos, con la imagen del Cristo y con las distintas problemáticas que derivan de ello. Al mismo tiempo, se presenta una relación con el territorio. Con el paso de los años las peregrinaciones que llegan a Texocuiupan han determinado rutas y lugares donde hacer paradas. Las transformaciones en el territorio han sido notorias a partir de la construcción de carreteras que de alguna manera significaron un cambio en la ruta. Doña Mary, una peregrina de Jalacingo, Veracruz, recuerda que antes cruzaba más monte, pero con la carretera ya no, incluso dice “sirve para hacer pequeños descansos”.²⁶ Los ritmos cambian, aunque sigue siendo importante subir y llegar a los cerros que ellos han marcado con cruces como, por ejemplo, el llamado Cerro de los Arrepentidos.

En este sentido, los paisajes se hacen presentes como parte de los elementos naturales que sirven de guía para el camino; asimismo los ríos, los árboles, son marcadores de ruta; o bien los poblados y carreteras por los cuales transitan. Estos puntos permiten ser localizados y distribuidos —en algunos casos— en un mapa. No obstante, como bien asevera Christopher Tilley, bajo dicha distribución, se esconde un proceso espacial y una causalidad que es necesario descubrir.²⁷ Dicha línea permite reconocer que al hacer la senda al santuario-peregrinación, al tener los sentidos puestos en el peregrinaje, las personas no sólo interpelan o crean un paisaje sino que también producen lugares de la memoria, como las ermitas y los nichos que representan paradas para descansar, para realizar rituales de limpia, pero también son puntos de guía para saber si ya se está cerca del destino final. O bien, se presentan nodos económicos, pues en algunos casos, y si la topografía lo permite,

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁶ Entrevista a doña Mary, realizada en Texocuiupan en junio de 2017, en Macías González, *Así en la Sierra* [n. 1], p. 217.

²⁷ Tilley, *A phenomenology of landscape* [n. 8], pp. 9-10.

en estos lugares los pobladores de las localidades aledañas venden comida, refrescos, agua o pulque.

La casa del Señor de la Buena Muerte

TEXOCUIXPAN forma parte del municipio de Ixtacamaxtitlán, perteneciente a la gran región Sierra Norte de Puebla. Es una junta auxiliar que, como mencioné líneas arriba, cuenta con alrededor de ochocientos habitantes. Forma parte del Distrito de Chignahuapan para atender asuntos jurídicos y del Decanato de Libres, para los religiosos. Entre las distintas interpretaciones sobre el significado de Texocuixpan, en náhuatl se encuentra “lugar del árbol de tejocote”. El Cristo que se venera está tallado en madera y data del siglo XVI; el culto —según el dato más antiguo— se remonta a 1841, cuando el mayordomo solicitaba la ampliación de la capilla debido a la numerosa cantidad de peregrinos que llegaban hasta este lugar.²⁸

Parroquia del Señor de la Buena Muerte, 2016



Fotografía: Javier Otaola.

²⁸ Legajo de cuentas del Santuario de la Buena Muerte 1811-1901, caja 84, vol. 2, Archivo Parroquial de San Francisco de Asís, Ixtacamaxtitlán, Puebla.

Como antes mencioné, las fiestas principales son los días 3 y 20 de mayo. La del 20 es de creación más reciente, alrededor de 1980, a iniciativa de Antonio Cabezas, primer párroco de planta en Texocuijpan. Durante el mes de mayo la dinámica de la vida diaria se transforma, la mayoría de los habitantes de la región dedica estos días a atender a las personas que visitan al Cristo y se llevan agua curativa del Pocito de Agua Santa. Los terrenos de cultivos se acondicionan como estacionamiento. A principios de junio, todo cambia y vuelve a su cotidiana normalidad. La gente espera un año para completar el ciclo ritual, económico y devocional.

Sin embargo, aunque el mes de mayo sea el más importante, existen otras festividades que también atraen peregrinaciones, como la Semana Santa, la celebración de la virgen de la Asunción, que se lleva a cabo el 15 de agosto, y el fin de año. Evidentemente no arriba el mismo número de personas, pero se presenta un flujo importante. Incluso los fines de semana hacen que se reactive —si bien en menor medida— la movilidad religiosa en el santuario.

*Espacio peregrino: zoom in al santuario
y a las peregrinaciones*

Los habitantes y las autoridades civiles y eclesiásticas se preparan desde mediados de abril, pues generalmente los peregrinos y comerciantes comienzan a llegar en la última semana del mes. A partir de ese momento la vida de los pobladores cambia, no sólo porque se preparan para atender a los visitantes, sino porque el espacio se transforma.

Como una forma de control por parte de la Presidencia Auxiliar, a lo largo de las calles del pueblo —con gises o aerosoles de color rojo— están escritas letras y números que indican los metros, límites y folios y la persona a la que corresponde dicho espacio. Los comerciantes pagan una cuota al llegar y deben respetar los metros asignados. Tanto habitantes como comerciantes de otros lugares comienzan a colocar puestos y lonas multicolores a lo largo de las calles de Texocuijpan.

De ser un lugar tranquilo durante el resto del año, los sonidos y los espacios cambian cuando empiezan a llegar comerciantes y peregrinos. El cantar del gallo o el trinar de los pájaros son opacados por las sirenas de los camiones, las camionetas o los automóviles que acompañan a los peregrinos; también se escuchan los cohetes, cuyo estruendo indica que los viajeros están por llegar; se escucha

el trote de los caballos, sus herraduras que golpean las calles, así como las espuelas de los jinetes al caminar. En algunos casos se oyen rezos o cantos y, en contadas peregrinaciones, mariachis.

Peregrinas y comerciantes, 2015



Fotografía: Javier Otaola.

El espacio cotidiano —tanto público como doméstico— de los texocuijenses se ha transformado con el paso del tiempo. La mayoría de sus habitantes han modificado sus casas, han construido baños, regaderas y cuartos para rentar; los terrenos que otrora fueran para cultivo ahora son utilizados como estacionamientos.

Durante la primera semana de mayo se suspenden clases en todos los niveles: preescolar, primaria, secundaria y bachillerato. Las escuelas se transforman para albergar a los peregrinos y cobran una cuota de recuperación por el uso de los sanitarios; en el caso del bachillerato, un terreno amplio para fútbol es utilizado como estacionamiento y como área para acampar. Algunos peregrinos se recuperan del cansancio tumbados sobre los pastos amarillos de la temporada, pues precisamente es tiempo de secas. En estas fechas el paisaje es más bien árido, mucho polvo por los caminos y brechas de los alrededores del santuario. Entre agosto y octubre

los paisajes reverdecen. Justamente, dentro de las peticiones de los devotos se encuentran las lluvias para sus campos.

Aunque la topografía resulta complicada —por los escarpados, las subidas y bajadas, veredas y voladeros— los peregrinos recorren estos lugares de día o de noche. Tanto en Texocuijpan como en los alrededores, así como en montes y ríos, se observa la basura que dejan a su paso. La Ermita de Guadalupe, parada obligada para el descanso, se encuentra ubicada en la cima de un pequeño cerro de la localidad de Xalcomulco. Allí, una vez que han pasado las fiestas de Texocuijpan, las personas del vecindario se organizan en grupos para recoger la mayor cantidad posible de basura. Generalmente se observan bolsas de plástico, vasos de unicel, botellas de agua o refresco, a veces latas de cerveza o bebidas energizantes. Los peregrinos más ancianos recuerdan que hace cincuenta años llevaban tortas, tlacoyos o tamales, algunas personas llevaban burros que cargaban con grandes peroles de agua, incluso anafres; la basura que producían era orgánica así que la contaminación era menos visible.

Las marcas que dejan son resultado de la importancia de *habitar* Texocuijpan pero también de ocupar los distintos lugares por donde pasan las peregrinaciones para llegar a su destino. A partir de observar tales transformaciones —que aparentemente son temporales pero que dejan huellas como veredas, caminos y cruces— doy cuenta de la contingencia humana y del ámbito procesual que componen el fenómeno religioso del conjunto santuario-peregrinación.

De esa manera he presentado el espacio peregrino del Señor de la Buena Muerte, el *dwelling* y la agencia, tanto de las personas que van en peregrinación como de la imagen del Cristo a partir de la cual se propicia la movilidad religiosa y los vínculos afectivos con el territorio; al mismo tiempo observé los cambios en la forma de “habitar”, tanto el santuario, como algunos caminos cuando hay peregrinos y cuando no los hay. El espacio peregrino se recrea cada año, sobre todo en el mes de mayo. La quietud a la que están acostumbrados sus habitantes se transforma.

Los espacios peregrinos durante el trayecto son perceptibles a partir de las cruces, las ermitas o los nichos. Y cumplen también un ciclo cuando la peregrinación pasa por ahí y coloca flores, piedras con las que se hicieron un ritual o limpia para quitarse el cansancio, listones de colores e incluso velas. La memoria desempeña un

papel importante en el reconocimiento de estos lugares, es la que impregna de un lazo afectivo el tránsito y la continuidad.

Cuando el Cristo ha cumplido una petición, se promete una manda que generalmente dura tres años y que debe ser cumplida, si no, “el santo no hace el milagro, o bien, quita lo que da”.²⁹

Peregrinos, 2016



Fotografía: María del Carmen Macías González.

Se genera una especie de pacto, donde la reciprocidad tiene una función importante. Estas promesas —que muchas veces se hacen por escrito en una carta, una fotografía, una “melenita” (o mechón de cabello) amarradas con listones o bajo una promesa ante el altar, rezando o pidiendo hacia sus adentros— contribuyen a la continuidad y permanencia de la devoción, pero sobre todo del santuario.

Las motivaciones son múltiples, desde mejorar la calidad de vida al pedir por un buen trabajo, hasta la salud o el bienestar de la familia. Según el párroco, ha habido peregrinos que rezan por un auto o una camioneta nueva. También hay fotografías de personas desaparecidas buscadas por sus familiares, lo cual refiere a una crisis que trasciende lo personal y toca lo social.

²⁹ “Diario de campo” (2016-2018), en Macías González, *Así en la Sierra* [n. 1], p. 303.

De ahí que en el proceso reflexivo de nuestros datos estén implícitos las condiciones y los contextos bajo los cuales se producen y reproducen los fenómenos que abordamos. Es decir, que la construcción que se hace de un problema antropológico va acompañada de las experiencias diversas que la pueden cruzar, que atraviesa desde lo que vive y percibe el investigador hasta lo que observa en otras personas.

El cuerpo peregrino

LA movilidad es parte inherente del conjunto santuario-peregrinación que se presenta y ha podido ser observada no sólo por medio de los objetos, el dinero y las mercancías que circulan antes y después de la fiesta,³⁰ sino por el ritmo de la marcha, las huellas, las rutas y el camino que emprenden para venerar la imagen del Señor de la Buena Muerte. La movilidad influye en el radio devocional del santuario, pues éste ha ido cambiando históricamente e indica la reconfiguración del entorno y el incremento en la cantidad de personas que se trasladan de sus lugares de origen al santuario, entre otros.

En el presente apartado se hará mayor énfasis en la peregrinación, la cual “es un complejo de comportamientos y rituales en el dominio de lo sagrado y lo trascendente, es un fenómeno global, en el que la religión y *a fortiori* las personas religiosas a menudo se manifiestan de la manera más poderosa, colectiva y performativa”.³¹ Asimismo, tienen sus propias formas de organización, jerarquías y ritmos.

En la organización de las peregrinaciones a pie que acompañé y de las de a caballo y en bicicleta con cuyos participantes platicué, hay un líder que generalmente solicita las cooperaciones económicas de las familias para el transporte, que los acompaña en caso de algún percance. Él coordina a las mujeres y los hombres que cocinan o preparan fruta para las paradas que se hacen, y de alguna manera, vela por la seguridad de todos durante el camino. En el caso de la peregrinación de El Fresnillo, Teziutlán, Santiago,

³⁰ La basura, por ejemplo, es observada como un marcador negativo-positivo de la peregrinación. Negativo por la contaminación, tanto en el traslado como en Texocuíxpan; pero positivo porque muestra las ritualidades de la peregrinación, como limpias, lugares de la memoria, cruces y árboles que marcan el descanso.

³¹ Peter Jan Margry, “Secular pilgrimage: a contradiction in terms?”, en *id.*, *Shrines and pilgrimage in the modern world: new itineraries into the Sacred*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2008, p. 14. La traducción es mía.

el organizador era dueño de una maquila, mientras que la de Santa Anita, Veracruz, fue organizada por Miguel.

Gracias al camino recorrido con esta última peregrinación me di cuenta de las paradas, la basura, las ritualidades y las problemáticas internas; asimismo, fui consciente de cómo un acto que de origen es colectivo, al mismo tiempo se vuelve completamente personal, pues cada individuo lleva consigo cargas emocionales y afectivas por las cuales peregrina.

Al llegar a Texocuixpan se condensan todos los momentos vividos durante el trayecto: algunos peregrinos sostienen sus estandartes, velas y flores, entran de rodillas, rezan y lloran frente al Cristo. Después de la catarsis descansan, recorren el pueblo y los puestos y compran, comen y beben. Algunos se quedan esa noche y se preparan para el retorno al siguiente día.

Las peregrinaciones se hacen de día y de noche. En la noche hay que ser más cautelosos, pues no hay visibilidad en el camino. Es necesario llevar lámparas, se hacen menos paradas de descanso e incluso el tiempo es un poco más corto. Durante el día hay que llevar gorras, sombrillas, se hacen más paradas debido a los rayos del sol. Desde mi perspectiva, es más cansado, es necesario hidratarse más. En el día los peligros son visibles y puede identificarse la fauna que habita en estos lugares. A nosotros se nos apareció una viborilla sobre las piedras y eso me hizo pensar que cuando hice la peregrinación de noche no pensé en los animales que habitaban ahí.

Se trazan líneas imaginarias, huellas que se van quedando como parte del paisaje del espacio peregrino. En el caso de las cruces, se pueden leer agradecimientos, los nombres de las peregrinaciones, de dónde provienen y cuántos años han peregrinado. Las cruces son colocadas en árboles o bien en rocas, algunos peregrinos se detienen justo ahí para hacer algún tipo de ritual, como limpiarse con ramas sobre el pie o el lugar donde tienen ampollas para sanar o quitar el dolor. También se limpian con piedras para quitarse el cansancio y seguir. Cuando se realizan estas paradas, generalmente se resguardan del calor, beben agua o refresco, si la peregrinación lo permite, beben pulque. También comen fruta o tostadas, pan, frituras. Después siguen el camino.

El ritmo de la marcha es muy importante. Hay quienes prefieren “ir lento pero seguro” y quienes prefieren hacerlo más rápido y constante. Lo más importante en la peregrinación de día es evitar las horas de intenso calor, no obstante, en algunos casos no ocurre así.

Entre las recomendaciones —además de llevar sombrero, lámparas, medicinas y/o ropa ligera— algunas caen en el orden de los mitos en torno a las peregrinaciones, por ejemplo, no arrepentirse porque si lo haces no vale y el Señor de la Buena Muerte puede enojarse. Tampoco es bueno mirar atrás porque sólo te dará más cansancio o bien “te convertirás en piedra”. Si alguien se arrepiente significa que no va con la suficiente devoción, pues uno de los objetivos de hacer la senda es “sufrir para que cuente”.³²

Un peregrino de Amaxac, Tlaxcala,³³ decía que no se puede hacer camino sin sufrir. En tal sentido, durante el camino se hacen pequeñas penitencias: en algunos casos hacen el último tramo descalzos. En otros, van rezando, cantando y meditando. El cuerpo es percibido como una ofrenda, una especie de alabanza para la imagen que veneran.³⁴

Un grupo de jóvenes provenientes de Grajales, Puebla, llevaba consigo unas pequeñas bocinas que conectaban a la memoria USB (siglas de Universal Serial Bus) o a sus celulares, y escuchaban música. Esto de alguna manera genera un ambiente sonoro durante el camino y propicia otro tipo de emociones. Cabe insistir en que principalmente son jóvenes quienes cargan con estas bocinas. Durante el camino se oyen distintos ritmos musicales: reguetón, rock en español, metal, pop y hip-hop, sonidero, rancheras y banda, entre otros. Al hacer referencia al cuerpo peregrino se incorporan elementos rituales y simbólicos, pues dicho cuerpo “está investido de un sacrificio corporal y espiritual que implica la marcha [como] la ofrenda más preciada por excelencia [...] para redimir el alma”.³⁵

El cuerpo y la agencia se constituyen a partir de la movilidad. Lo anterior me remite a lo que David Le Breton dice acerca de la caminata, en donde durante el viaje el cuerpo interpela el entorno a través de los cinco sentidos: el oído, el gusto, el olfato, la vista y el tacto.³⁶ A partir de lo anterior, se infiere que para el caso de la movilidad religiosa, el caminar, trotar, cabalgar o andar en bicicleta durante la peregrinación es una manera de apropiación del “mundo”. No es lo mismo realizar una caminata o cabalgata por diver-

³² “Diario de campo” (2016-2018), en Macías González, *Así en la Sierra* [n. 1], pp. 204 y 220.

³³ Entrevista, mayo de 2018, *ibid.*, p. 230.

³⁴ Neyra Patricia Alvarado Solís, *El laberinto de la fe: peregrinaciones en el desierto mexicano*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2008, p. 131.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ David Le Breton, *Caminar, un elogio: un ensayo sobre el placer de caminar*, México, La cifra, 2011.

sión, que llevar una carga afectiva en torno a una fe o una creencia. Es decir, cuando se emprende la marcha para visitar al santo de su devoción, los peregrinos llevan consigo una motivación personal que va desde agradecer por el milagro concedido hasta el pago de una manda. Asimismo, llevan a cabo rituales que sacralizan el viaje que realizan cuando se limpian con piedras para quitarse el cansancio, o utilizan hierbas para “ramearse”, es decir, pasarse hojas por alguna parte del cuerpo afectada. A la par de estas expresiones, que de alguna manera refieren a la peregrinación desde su característica devocional, también se encuentra un aspecto de recreación, si así se le puede nombrar, en el que algunos peregrinos, sobre todo los más jóvenes, hacen la senda porque es una forma de paseo o de aventura. Generalmente van en grupo y con sus bocinas escuchan todo tipo de música, como ya señalé.

Al referirme al cuerpo peregrino, hago alusión a los cinco sentidos puestos al emprender el camino. Sin embargo, tal conciencia sobresale a partir del proceso reflexivo implícito al hacer etnografía, donde la observación participante es rebasada por la memoria, el recuerdo de los olores, la escucha, la vista y el tacto. Desde esta perspectiva hago una referencia a cada sentido a partir de la experiencia del camino peregrino.

Algunas reflexiones

A lo largo del texto he considerado que tanto la creencia como la fe impulsan la movilidad religiosa, la cual se propicia a partir de la devoción a una imagen que han visitado por años; pero ambos motores refieren también a un tipo de “tradición familiar”, como la denominan esas personas, pues la mayoría de ellas recuerda haber visitado por primera vez Texocuijpan en compañía de su familia.

En la discusión general sobre las peregrinaciones y los santuarios, el fenómeno que se aborda está constreñido a un tipo de *religiosidad popular* debido al perfil social que peregrina; no obstante, la devoción no únicamente trastoca a esos sectores³⁷ sino que se presenta en distintos estratos de la sociedad. Lo anterior remite a la escala, relacionada también con el grado de influencia: hay santuarios de gran escala como el de Santiago de Compostela en España, que es internacional; el de la Virgen de Guadalupe o el

³⁷ En este caso quienes generalmente peregrinan al santuario de Texocuijpan son obreros, comerciantes, amas de casa, campesinos y campesinas, jóvenes estudiantes o trabajadores de la construcción.

Señor de Chalma, cuya influencia es nacional; y otros de menor escala, como el del Texocuiapan, que es regional. Es decir que la práctica religiosa en torno al conjunto santuario-peregrinación, es distinta en cada ocasión. Las especificidades propias de toda persona proveen un tipo de teoría religiosa que se construye a partir de los espacios, los cuerpos y las múltiples escalas bajo las cuales se reproducen estos cultos. En dicha teoría religiosa también se pueden develar las resistencias hacia imposiciones propias del Estado o de la Iglesia, como ya mencioné. A propósito retomo la idea de Echeverría acerca de que la práctica religiosa del santuario-peregrinación es, de alguna manera, un obstáculo y una resistencia frente a las imposiciones de dichas esferas de poder, debido a las diversas agencias de los actores involucrados que son los que reivindican y perpetúan este tipo de manifestaciones culturales y religiosas.³⁸

A manera de cierre, considero pertinente enfatizar que el análisis multiescalar y el conocimiento relacional del conjunto santuario-peregrinación que abordé se dio a partir del diálogo con otras disciplinas, entre ellas la cartografía, así como con el análisis regional. Y que en el proceso reflexivo de la propia investigación, en el ir y venir, en la dificultad para hablar de las motivaciones de las personas, había un lenguaje que hablaba casi por sí solo: el corporal y el espacial. De alguna forma, son narrativas propias de este tipo de fenómenos. En ese proceso fui sensible al llanto, al hecho de que la persona no respondiera una pregunta: aprendí a interpretar su silencio; a observarlos callados cuando rezan, o en movimiento cuando pasan una vela, o flores, en torno a su cuerpo; a verlos marchar descalzos durante la peregrinación; lo anterior me permitió conectarme con los elementos de la fe y la experiencia de hacer la senda y presentarse frente al santo de su devoción.

En el mar de historias y experiencias se encontraban los cuerpos peregrinos que, junto con las múltiples agencias, presentaban una relación intrínseca traducida en contingencias humanas que interpelan territorios pero también a sus interlocutores: el Cristo, la Iglesia, su religión.

Ninguna peregrinación será igual a otra ni tampoco la experiencia vivida será la misma, sino que cada vez tendrá su propio ritmo. En este sentido, utilizar conceptos como el *dwelling*, la agencia y las movilidades me permite ser flexible para proponer y generar líneas de conocimiento que van más allá de la descripción

³⁸ Echeverría, “Modernidad y antimodernidad en México” [n. 16], pp. 235-236.

densa etnográfica. Aún falta camino por recorrer, pero al menos para el caso de Texocuíxpan, cada vez que el cuerpo y el espacio peregrino se encuentran, se cumple un ciclo ritual que le otorga una continuidad histórica al culto del Señor de la Buena Muerte.

RESUMEN

El giro móvil permite analizar flujos e interacciones entre humanos, objetos, mercancías y territorios. Dentro de los tipos de movilidad se presenta aquí la religiosa, en torno a la imagen del Señor de la Buena Muerte, venerada por cientos de peregrinos en Texocuíxpan, Puebla. Tanto el *cuerpo peregrino* como el *espacio peregrino* son los engranes de la marcha hacia el santuario, donde la agencia y la forma de habitar el espacio se presentan en los ritmos y los lazos afectivos con el Cristo.

Palabras clave: perspectiva multiescalar, perspectiva relacional, *dwelling-movilidad* religiosa, cuerpo peregrino, espacio peregrino.

ABSTRACT

The “mobile turn” in the social sciences makes it possible to account for flows and interactions between human beings, objects, goods and territories. Of the multiple types of mobility we present here religious mobility, which revolves around the image of the Señor de la Buena Muerte (Lord of Good Death) venerated by hundreds of pilgrims in Texocuíxpan, Puebla. Both the *pilgrim body* and the *space* form the gears of the walk towards the sanctuary, where agency and dwelling (as a way of inhabiting space) appear in the rhythms and the emotional bonds with Christ.

Key words: multi-scale perspective, relational perspective, dwelling-religious mobility, pilgrim body, pilgrim space.