

PEREGRINACIÓN, TURISMO Y DESDIFERENCIACIÓN. UNA EXPERIENCIA DE VIAJE AL CERRITO DE TEPEXPAN, MÉXICO

PILGRIMAGE, TOURISM AND DEDIFFERENTIATION. A TRAVEL EXPERIENCE TO THE HILL OF TEPEXPAN, MEXICO

VICTOR MANUEL MORA TORRES ¹
ROCÍO DEL CARMEN SERRANO BARQUÍN ²
MARTHA GARDUÑO MENDOZA ³
HÉCTOR JAVIER FAVILA CISNEROS ⁴

Recebido em 04.09.2016
Aprovado em 20.02.2017

Resumen

El artículo explica la desdiferenciación entre la peregrinación y el turismo a partir de la interpretación que diversos individuos dan a su experiencia de viaje al Cerrito de Tepexpan, santuario ubicado en el Estado de México. El estudio es de corte cualitativo basado en el método etnográfico a través de observación participante y entrevistas semi-estructuradas aplicadas a los viajeros. La desdiferenciación se manifiesta en cuatro interpretaciones diferentes del viaje hacia el lugar referido: la peregrinación religiosa, la peregrinación social, el viaje por tradición y el viaje por recreación.

Palabras clave: Turismo; peregrinación; desdiferenciación; experiência; Cerrito de Tepexpan.

Abstract

The article explains dedifferentiation between pilgrimage and tourism from interpretation that many individuals give to their travel experience to the Hill of Tepexpan, a sanctuary located in the State of Mexico. The study is qualitative, based on ethnographic method through participant observation and semi-structured interviews with travelers.

¹ Licenciado en Turismo. Actualmente, candidato a Maestro en Estudios Turísticos por la Facultad de Turismo y Gastronomía (UAEMex), México. victor.mora.torres@gmail.com

² Doctora en Ciencias Ambientales por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesora de Tiempo Completo, Centro de Investigación y Estudios Turísticos, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México con Nivel 1. rocioserba14@gmail.com

³ Maestra en Estudios Socioeconómicos y Físicos del Turismo por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesora de Tiempo Completo, Centro de Investigación y Estudios Turísticos, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. margm000@yahoo.com.mx

⁴ Doctor en Antropología Física. Profesor de Tiempo Completo, Centro de Investigación y Estudios Turísticos, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. xifavc@hotmail.com

Dedifferentiation is evident in four different interpretations of travel to the place referred: religious pilgrimage, social pilgrimage, traditional journey and recreational journey.

Keywords: Tourism; pilgrimage; dedifferentiation; experience; Hill of Tepexpan.

1. INTRODUCCIÓN

La peregrinación ha sido y es una de las formas más antiguas de movilidad humana vigente hasta nuestros días. En prácticamente todas las religiones, existen espacios que los feligreses consideran más sagrados o saludables que el entorno de la vida cotidiana (Margry, 2008) y que, por tanto, vale la pena visitar. Ejemplo de ello son las peregrinaciones hacia la Basílica de Guadalupe en México; el *Hajj*, viaje tradicional a La Meca que realizan los musulmanes al menos una vez en la vida (Timothy e Iverson, 2006) o los recorridos por El Camino para llegar a Santiago de Compostela (Millán, Morales y Pérez, 2010). Más aún, debido a sus características, la peregrinación ha sido comparada y asociada con otra forma de desplazamiento propia de las sociedades modernas: el turismo. Si bien desde una perspectiva clásica, el turismo surge en el siglo XIX derivado de la industrialización y las nuevas condiciones laborales (Osorio, 2010), autores como Collins-Kreiner y Gatrell (2006) y Sharpley (2009) consideran que los orígenes del turismo están íntimamente ligados a los viajes de peregrinación. Los viajes por motivos religiosos o espirituales se han popularizado en décadas recientes, ocupando un segmento importante del turismo internacional (Olsen y Timothy, 2006). De acuerdo con la Organización Mundial del Turismo (OMT, 2014), entre 300 y 330 millones de turistas visitan los principales enclaves religiosos cada año, haciendo del turismo espiritual una parte significativa tanto del turismo nacional como internacional. Este tipo de viajes varían en número de participantes y duración dependiendo de la ubicación de los santuarios con respecto al lugar de origen de los visitantes, pudiendo ser tanto locales como transcontinentales. Se destaca su pluralidad, siendo tan diversos como las religiones y contextos en donde se llevan a cabo.

Debido al incremento y heterogeneidad de los viajes religiosos, el vínculo del turismo con la peregrinación ha sido una constante en la investigación turística en el contexto anglosajón desde la década de los 70s del siglo pasado (Collins-Kreiner, 2010). Como indican Olsen y Timothy (2006), el principal punto de debate entre diversos investigadores de los viajes religiosos ha sido la dicotomía del turista y peregrino, como principales actores de la relación entre religión y turismo. Dichos actores pueden ser vistos desde dos perspectivas. La primera, y mayormente difundida, señala que los turistas y peregrinos son similares, sino es que idénticos, ya que la motivación del viaje no es una parte integral de la definición de turismo. Desde esta lógica, la peregrinación es una forma de turismo y el peregrino sería el equivalente a un turista religioso, al ser la religión el motivo de su desplazamiento. La segunda perspectiva postula que los peregrinos no son turistas, pues los primeros son viajeros motivados por profundas convicciones religiosas o espirituales, mientras que los segundos se desplazan incitados por el placer, la curiosidad o la relajación. La primera postura podría denominarse de “no-diferenciación” y la segunda de “diferenciación”.

Al respecto, la realidad actual muestra que muchos lugares sagrados se han transformado en puntos de encuentro de visitantes, movidos tanto por la peregrinación y la búsqueda de experiencias religiosas, como por la apreciación del lugar, su significado cultural y la curiosidad hacia lo sagrado (Cànoves y Blanco, 2011). La diversidad de contextos en donde confluyen los turistas y peregrinos implica una investigación empírica más extensa para contrastar la realidad que se presenta en diferentes sitios religiosos con las connotaciones sagradas-seculares asignadas a estos tipos de viajeros en la literatura. A través del análisis de la experiencia que los individuos tienen cuando se desplazan a determinados sitios religiosos es posible comprender la convergencia entre el turismo y la peregrinación, es decir, la des-diferenciación entre estas dos formas de viaje.

En este sentido, el objetivo del artículo es explicar la relación entre peregrinación y turismo a partir de la interpretación que los individuos dan a su experiencia de viaje al Cerrito de Tepexpan, ubicado al norte del Estado de México, Este sitio es un santuario católico de gran valor histórico y cultural al que acuden, desde tiempos coloniales, peregrinaciones de las etnias mazahua y otomí (De la Cruz, 2010). También, a lo largo de todo el año pero principalmente durante sus festividades, el Cerrito de Tepexpan es

visitado por un sinnúmero de individuos que no arriban en peregrinación. Estos individuos son visitantes cuyos desplazamientos son motivados por la riqueza cultural del lugar. De esta manera, el Cerrito de Tepexpan poco a poco se ha convertido en un espacio receptor de personas cuyas motivaciones van más allá de las religiosas tradicionales; es decir, cada individuo asume un comportamiento diferente, dependiendo de la interpretación de su experiencia de viaje.

El artículo se estructura en cinco apartados. En primera instancia, se presentan los fundamentos teórico-conceptuales para comprender la relación turismo-peregrinación desde el enfoque de la desdiferenciación y la experiencia de viaje. En un segundo momento, se refiere el procedimiento metodológico utilizado en la investigación, el cual es de corte cualitativo basado en el método etnográfico a través de observación participante y entrevistas semi-estructuradas. Continuando con la descripción del contexto del Cerrito de Tepexpan, santuario al que llegan los viajeros. Así mismo se presentan las interpretaciones de la experiencia de viaje de los individuos, resultado del trabajo de campo y con base en ello se discute la desdiferenciación que se presenta en torno al turismo y la peregrinación. Se finaliza con un apartado de conclusiones.

2. LA DESDIFERENCIACIÓN Y EL TURISMO RELIGIOSO

Uno de los campos explorados en las investigaciones que vinculan al turismo con la religión es la distinción que se hace entre el peregrino y el turista. Si se plantea la motivación y significado del viaje en lugar de las actividades y patrones del desplazamiento para definir a estos tipos de visitantes, los peregrinos y turistas son diferentes. De acuerdo con esta perspectiva, los primeros son viajeros motivados por profundas convicciones religiosas y espirituales, mientras que los segundos son motivados por el placer, la educación, la curiosidad, el altruismo y la relajación (Olsen y Timothy, 2006). Por consiguiente, tanto peregrinos como turistas parecen tener diferentes virtudes: el peregrino es visualizado como pío, humilde y sensible con la cultura receptora, en contraste con el turista, quién parece ser hedonista y cada vez más exigente en

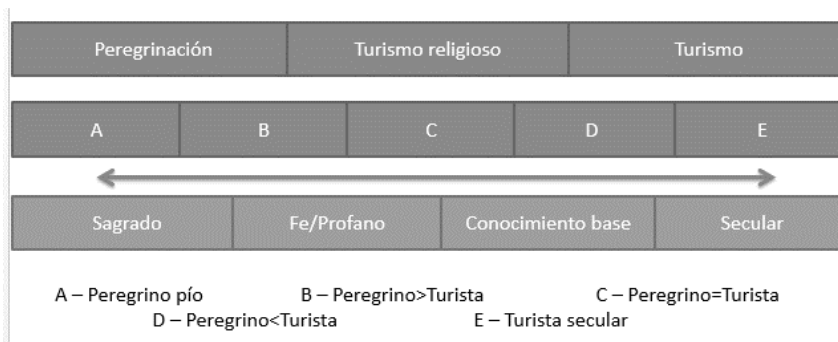
términos de servicios, necesidades y deseos en el destino (de Sousa, 1993; Gupta, 1999). La aparente contraposición entre las categorías de peregrino y turista es una derivación de las concepciones tradicionales de la peregrinación y el turismo.

Con relación a la peregrinación, usualmente se define como un viaje que se emprende para llegar a un lugar considerado sagrado. Para Margry (2008), es un complejo de comportamientos y rituales en el dominio de lo sagrado y lo trascendente, en el que la religión y las personas religiosas se muestran en una forma poderosa y colectiva. Lo sagrado puede ser entendido como una manifestación de una realidad que no pertenece a este mundo en objetos que forman parte del mundo natural o profano, siendo lo sagrado la realidad por excelencia (Eliade, 1998). En este tipo de desplazamiento destaca la búsqueda de un encuentro trascendental con un objeto de culto específico, con el propósito de adquirir beneficios espirituales, emocionales o de curación física. La peregrinación es, además, una experiencia social de movimiento y transición en la que los individuos voluntariamente abandonan las estructuras y patrones de la vida social normal y emprenden un viaje extraordinario por un paisaje sacro. Para autores como Turner y Turner (1978), esta antiestructura social se relaciona con el concepto de *communitas*, una relación liberadora de comunalidad, universalismo y fraternidad entre los participantes del viaje, cuyos lazos son igualitarios, no diferenciados, directos, no racionales y existenciales. En este sentido, la peregrinación implica una ruptura de las estructuras de la vida cotidiana, posibilitando una convivencia entre individuos que sería prácticamente imposible en otros contextos.

Por su parte, el turismo es una forma de viaje asociada con el tiempo libre, el ocio y la recreación, siendo considerado como “un fenómeno social derivado de otro fenómeno social: el tiempo libre institucionalizado” (Boullón, 1983: 89). El turismo tradicional es consecuencia de las civilizaciones industriales, ya que la institucionalización de las vacaciones pagadas permitió la expansión de la práctica turística a diversos estratos de la sociedad (Álvarez, 1994). Esta discontinuidad en el tiempo de trabajo es donde gran parte de la literatura inserta la actividad turística, bajo el supuesto de que se aprovecha ese periodo de libertad para poder viajar, por lo que el turismo sería un rasgo de elecciones o estilo de recreación expresada por medio de viajes de corto tiempo (Mathieson y Wall, 1990). La propuesta de Smith (1992), más allá de visualizar al turismo y a la

peregrinação como dos formas de viaje irreconciliables, las coloca en un continuo para poder explicar su interrelación. Si bien reconoce el carácter sagrado y secular de la peregrinação y el turismo respectivamente, así como la diferencia en el lenguaje simbólico que representa la fe y la recreación para el turista y el peregrino, su modelo incluye un espacio central denominado turismo religioso. Dicha posición refleja las múltiples y cambiantes motivaciones del viajero, cuyos intereses y actividades pueden moverse del turista al peregrino y viceversa, incluso sin que el individuo se dé cuenta del cambio (ver figura 1). De acuerdo con esta propuesta, el turismo religioso es definido como un punto intermedio entre la peregrinação y el turismo en su forma convencional, por lo que es un concepto útil para denominar las confusas relaciones intrínsecas entre las peregrinação y el turismo (Monterrubio, 2013).

Figura 1 - El continuo turismo- peregrinação



Fuente: Smith, 1992

Ante la realidad compleja en los espacios religiosos, que evidencia las cambiantes motivaciones, intereses y actividades de los visitantes, se reconoce que “las dicotomías rígidas entre la peregrinação y el turismo o los peregrinos y los turistas ya no parecen defendibles por mucho tiempo” (Badone y Roseman, 2004:2). Lo anterior ha propiciado el surgimiento de un enfoque en la investigación sobre el turismo y la peregrinação que reivindica la convergencia de ambos tipos de movilidad: la desdiferenciación (*dedifferentiation* en el original en inglés). La desdiferenciación postula que las diferencias entre el turismo y la peregrinação tradicional se están reduciendo, mientras que

numerosos aspectos de similitud están surgiendo; esto quiere decir que los viajes a centros de peregrinación populares a menudo se caracterizan por una combinación de rasgos típicos tanto de la peregrinación como del turismo (Collins-Kreiner, 2010). Dada la situación concurrente de la peregrinación, este proceso ocupa un espacio único en el imaginario tanto del turismo religioso como secular, lo que se ha denominado un "tercer espacio". Al percibir a los lugares religiosos como un "tercer espacio", los investigadores pueden deconstruir las prácticas sociales de los turistas en los sitios religiosos, evitando las nociones simplificadas de "viajero religioso" o "vacacionista" como peregrino y turista respectivamente. Este enfoque revisado para el turismo religioso, basado en parte en el concepto de "tercer espacio" reconoce, tanto implícita como explícitamente, el carácter interdependiente de los dos actores y la construcción social de un sitio que es a la vez sagrado y secular (Gatrell y Collins-Kreiner, 2006).

Considerando al turista y al peregrino, no como conceptos opuestos, sino como dos "axes" (ejes de análisis) dentro de un modelo teórico para comprender al turismo y a la peregrinación (Cohen, 2006), la desdiferenciación reconoce que la experiencia de los visitantes en general, ya sea que se refiera a ella como peregrinación o turismo, de hecho no es homogénea e incluye diferentes tipos. Las experiencias individuales pueden cambiar de un momento a otro, dando lugar a que no haya distinciones bien definidas entre los lugares de peregrinación y las atracciones turísticas. El enfoque propone una transformación hacia la investigación de la experiencia que permita analizar a la peregrinación como un fenómeno individual, y por tanto más pluralista. La experiencia depende del viaje, pero también de los propios visitantes y sus percepciones de la visita y la experiencia en general. Se subraya la importancia de lo que los peregrinos mismos dicen acerca de su peregrinación, ya que son su principal componente. Como resultado de dicha percepción, cada persona puede interpretar su propia experiencia de forma diferente, ya que no es suficiente centrarse exclusivamente en la experiencia ofrecida por el objeto (es decir, la peregrinación); enfatizando la subjetividad (Collins-Kreiner, 2010).

En consideración con la importancia que tiene la experiencia de viaje para el análisis de la desdiferenciación entre el turismo y la peregrinación, se retoman los elementos teóricos de la propuesta fenomenológica de Cohen (1979). Para este autor, ninguna concepción del "turista" como tipo es universalmente válida, ya que las personas pueden tener

diferentes tipos de experiencias al viajar. Dichas experiencias se derivan de la visión del mundo que tiene el hombre moderno y dependen especialmente de si éste se adhiere o no a un “centro” y de la localización de este “centro” con respecto a la sociedad en la que vive. Las distintas formas de experiencias de viaje están en función de las diferentes relaciones que puede tener una persona con una variedad de “centros”.

El concepto de centro al que se refiere Cohen (1979) representa el nexo carismático de una sociedad con sus valores morales supremos y fundamentales, un objeto que representa significados fundamentales, que puede ser no solo religioso sino también cultural. El centro no se encuentra necesariamente en el espacio de vida de la comunidad de creyentes, más bien como indica Turner (1973) su localización excéntrica puede ser significativa para orientar un viaje. Generalmente se asume que el centro del hombre moderno se localiza dentro de los confines de su sociedad, por lo que se “alineará” con sus valores fundamentales. La conformidad derivada de la alienación puede generar tensiones e insatisfacciones que se atenderán a través de mecanismos de “mantenimiento de patrones” y “gestión de la tensión”. En varias actividades recreativas y de ocio, que se enmarcan dentro del turismo, el individuo puede encontrar liberación y alivio. El turismo es una forma de entrada temporal a un centro pero en relación con la biografía individual, su plan de vida y aspiraciones, permanece en un significado periférico. De hecho, el turismo solo permanece funcional mientras no se convierta en algo central dentro del plan de vida y aspiraciones del individuo, en tanto regule sus tensiones e insatisfacciones, refrescándolo y restaurándolo, sin destruir su motivación para desempeñar las tareas de la vida cotidiana. En palabras de Cohen (1979), viajar por placer (de manera opuesta a que por necesidad) más allá de las fronteras del espacio de vida, implica que hay algunas experiencias disponibles “fuera” que no pueden ser encontradas dentro del espacio de vida y que hacen que viajar valga la pena. En el caso de la peregrinación tradicional, el centro está localizado dentro del “mundo” del peregrino, pero más allá de las fronteras de su espacio de vida inmediato; esta contingencia se afirma sobre una separación entre el espacio de vida limitado y su “mundo”: la imagen de este último es más extensa y abarca un gran número de espacios de las comunidades individuales o de las sociedades. La peregrinación es esencialmente un movimiento de la periferia profana hacia el centro religioso o “cosmos” religioso. En contraste, el turismo

masivo moderno es asumido sobre un desarrollo diferente: el abandono gradual de la imagen sagrada y tradicional del cosmos, y el despertar del interés por la cultura, vida social y entorno natural de otros. En esta forma extrema, el turismo moderno implica un interés generalizado en la apreciación de lo que es diferente, extraño o novedoso en comparación con lo que el viajero está familiarizado en su mundo cultural. Por lo tanto, esto conlleva a un movimiento fuera del centro espiritual, cultural o incluso religioso de alguien, dentro de su periferia, hacia los centros de otras culturas y sociedades (Cohen, 1979).

Se aprecia que los postulados teóricos de Cohen tienen cierta coincidencia con el continuo de Smith (1992), al definir significados sobre los que se construye la experiencia del turismo y la peregrinación. Sin embargo, desde el enfoque de la desdiferenciación, estos postulados sirven de base para el reconocimiento de las interpretaciones de las experiencias de viaje que se construyen en torno al turismo y la peregrinación.

3. PROCESO METODOLÓGICO

En primera instancia se expone la forma en que se han abordado las investigaciones sobre turismo y peregrinación, principalmente en México y España, destacando algunos aportes de la metodología cuantitativa. Como ejemplo se citan los estudios de Poria, Butler y Airey (2003) sobre los patrones de viaje de los turistas que visitan Jerusalén, en Israel; Millán, Morales y Pérez (2010), quienes recurren a un modelo econométrico de elección binaria para analizar la satisfacción del turista-peregrino que visita la catedral de Santiago de Compostela, España; y el de Propin y Sánchez (2011), que revela los tipos de visitantes que acuden al Santuario del Santo Niño de Atocha, en Zacatecas, México. Estos estudios han sido útiles para establecer y comparar el perfil de visitantes que acuden a diversos santuarios, recurriendo a datos estadísticos. Este tipo de investigaciones ha aportado poco sobre los significados y experiencias derivados de los viajes a sitios religiosos, siendo necesario un acercamiento desde un paradigma diferente. Por ello, el abordaje metodológico para este estudio se eligió desde una perspectiva

qualitativa, que incluye información en forma de palabras o ilustraciones (Ginoris y Oramas, 2010), refiriéndose no solo al estudio de cualidades separadas sino más bien a un todo integrado que hace que algo sea lo que es (Martínez, 2008). Además del método etnográfico, que conlleva una descripción e interpretación de un grupo social y cultural (Govea, Vera y Vargas, 2011); en este caso, la interpretación reconoce los marcos dentro de los cuales los actores clasifican el comportamiento y le atribuyen sentido (Guber, 2001). El trabajo etnográfico permite al investigador insertarse en la realidad social que se desea conocer, de manera que pueda experimentar, como participante, los sucesos en torno a los cuales se construye la experiencia de los individuos.

El estudio se dividió en tres fases. La primera, de carácter documental, incluyó la consulta de diferentes publicaciones que abordan al turismo, peregrinación, turismo religioso y al Cerrito de Tepexpan; continuando con la selección y análisis de la información de acuerdo a las necesidades del estudio. La segunda, que implicó el trabajo de campo, se dividió en dos etapas. Del 1 al 4 de mayo de 2015, se participó en la peregrinación que va de San Pedro Cholula, en Ocoyoacac, Estado de México, hacia el Cerrito de Tepexpan, que se organiza por motivo de la Festividad del Señor del Cerrito. Durante estos días se registraron los acontecimientos observados en un diario de campo y se realizaron cinco entrevistas semi-estructuradas a personas que viajaban en peregrinación. Teniendo en cuenta la poca disponibilidad de las personas para ser entrevistadas durante el tiempo de fiesta, entre septiembre y diciembre de 2015 se concertaron otras 12 entrevistas semi-estructuradas. La aplicación de las técnicas referidas facilitó la obtención de información necesaria para el análisis posterior, ya que en este caso no se pretende obtener un cuerpo nomotético en la forma de generalizaciones universales, sino más bien desarrollar un cuerpo ideográfico de conocimientos capaz de interpretar el caso concreto de indagación (González, 2000). La tercera fase corresponde al análisis de la información recabada durante el trabajo de campo. Las entrevistas se grabaron en formato de audio y se transcribieron, definiendo una narrativa por cada entrevistado. Se analizaron las narrativas y el diario de campo para identificar las unidades de análisis, integradas en tres dimensiones, que pudieran ser interpretadas mediante los referentes teóricos, distinguiendo las siguientes (tabla 1):

Tabla 1: Dimensiones y unidades de análisis

1. Aspectos previos al viaje	2. Desarrollo del viaje	3. Viaje en retrospectiva
1.1 Vida cotidiana 1.2 Adherencia a la religión 1.3 Organización del viaje 1.4 El viaje en la vida del visitante	2.1 Sentido de pertenencia 2.2 Motivación 2.3 Convivencia 2.4 Elementos asociados al viaje 2.5 Esfuerzo y cansancio 2.6 La ruta 2.7 Manifestaciones culturales	3.1 Valoración general 3.2 Recuerdos del viaje 3.3 Efectos en la vida cotidiana

Fuente: Elaboración propia

A través del análisis de las dimensiones y unidades se reconocieron diferentes interpretaciones asignadas a la experiencia del viaje hacia el Cerrito de Tepexpan, facilitando su explicación.

4. CONTEXTO DEL CERRITO DE TEPEXPAN

El Cerrito de Tepexpan es una elevación de 3009 metros sobre el nivel del mar, pertenece a la Sierra de las Cruces (De la Cruz, 2010); dicha elevación se ubica en la comunidad de Santa Cruz Tepexpan, que a su vez forma parte de Jiquipilco, uno de los 125 municipios en los que se divide el Estado de México, entidad que se sitúa en el centro de México (INEGI, 2010). El Cerrito alberga especies de flora características del bosque de tipo mixto, como oyamel, ocote y cedro, propias de las serranías del municipio (Ayuntamiento de Jiquipilco, 2013). En la cima, se encuentra un santuario de estilo barroco en su interior y neoclásico en su exterior, el santuario resguarda la imagen de un cristo conocido como el Señor del Cerrito. Hernández (2013:1) refiere que “el Santuario del Cerro de Tepexpan es el segundo más visitado en la región del Valle de Toluca, después del Santuario del Señor de Chalma”, debido a las peregrinaciones, mayoritariamente indígenas, que tradicionalmente acuden a las diferentes celebraciones. Al respecto, se han identificado dos grupos indígenas que visitan desde antaño el Cerrito de Tepexpan: los mazahuas y los otomíes. Estos grupos han habitado, desde tiempos ancestrales, el territorio de diversos municipios que forman parte del actual Estado de México (Barrientos, 2004a). De

ahí que el Cerrito de Tepexpan sea un punto geográfico sobresaliente que los mazahuas y otomíes han significado a partir de sus prácticas ceremoniales (Barrientos, 2004b). Las prácticas rituales llevadas a cabo en el Cerrito por estas etnias tienen un profundo significado agrícola y acuático, proveniente de sus raíces prehispánicas. Los cerros, en la cosmovisión precolombina, eran concebidos como contenedores de agua y fertilidad, en cuya cima habitaban las deidades de la lluvia (De la Cruz, 2010). Con la llegada de los conquistadores, algunos santuarios fueron construidos en las cimas de los cerros con la finalidad de implantar el culto católico en los antiguos lugares de adoración. Dos son las principales festividades en ocasión de las cuales se llevan a cabo peregrinaciones hacia el santuario: la del 3 de mayo, en honor al Señor del Cerrito, y la del 15 de octubre, en honor a Santa Teresa de Jesús (De la Cruz, 2010). Dependiendo del lugar de origen de las peregrinaciones, el viaje puede durar desde dos hasta siete días. Algunos municipios donde provienen las peregrinaciones son Almoloya de Juárez, Temascalcingo, Almoloya del Río, Ixtlahuaca, Ocoyoacac, Huixquilucan, Lerma y Santiago Tianguistenco, ubicados en el Estado de México (Hernández, 2013).

A lo largo de todo el año, pero especialmente durante sus festividades, el Cerrito de Tepexpan es visitado, además, por un sinnúmero de individuos que no arriban en peregrinación. Es decir, son personas que viajan en solitario, en familia o con amigos, sin ceñirse a las implicaciones de un viaje organizado de carácter religioso. Estos individuos no se identifican como miembros de las comunidades indígenas mazahua u otomí, por lo que generalmente arriban al santuario por comentarios que han escuchado en torno a la riqueza cultural del lugar. De esta manera, el Cerrito de Tepexpan poco a poco se ha transformado en un espacio receptor de personas cuyos motivos van más allá de las muestras de fe y agradecimiento al Señor del Cerrito y/o a Santa Teresa.

Ciertamente, la estancia en el Cerrito de Tepexpan constituye solo una parte de la experiencia tanto de quienes viajan en peregrinación como de aquellos que no. En ese sentido, es importante señalar las características en torno al viaje de peregrinación, así como las de aquel que podría considerarse como “de visita”, puesto que en el marco de la experiencia en general es posible explicar las convergencias y divergencias entre la peregrinación y un desplazamiento más cercano al turismo. Las peregrinaciones se conforman por personas, provenientes de un mismo lugar, que acuden al santuario para

pedir o agradecer favores ya sea al Señor del Cerrito o a Santa Teresa. Usualmente son acompañadas por uno o más líderes religiosos de su comunidad (mayordomos), las imágenes santas o estandartes que veneran en su lugar de origen y, por danzantes. La organización de la peregrinación está a cargo de las mayordomías, conformadas por miembros originarios de la comunidad, quienes coordinan las diferentes actividades que se realizan previo al viaje y durante éste. Casi todas las mayordomías se conforman por parejas de peregrinos (el esposo o “compadrito” y la esposa o “comadrita”), el número de parejas varían dependiendo de cada localidad.

Los peregrinos suelen llevar ofrendas que pueden ser: veladoras, flores, listones, ramas de árbol, o prendas de vestir para agradecer los favores recibidos o para pedir por las necesidades que tienen en su vida cotidiana. A lo largo del recorrido algunas peregrinaciones son acompañadas por personas que tocan guitarra, violín, o por mujeres que cantan alabanzas. Por el periodo de tiempo que dura el trayecto de la peregrinación, los mayordomos gestionan permisos ya sea con iglesias, escuelas o casas de particulares, espacios que desde hace décadas reciben a los peregrinos para que pasen la noche y descansen. Una vez que los peregrinos llegan al Cerrito, se trasladan al sitio que les corresponde para poder descansar; ya que, por tradición, cada comunidad tiene asignado un espacio en un albergue o a la intemperie. Con respecto a los visitantes, la mayoría viaja en familia cuyos miembros son adultos (ya sea jóvenes o de la tercera edad), adolescentes y niños, aunque hay personas que viajan con amigos; para su desplazamiento utilizan automóvil propio o transporte público. También son recurrentes los viajes organizados por miembros de diferentes comunidades. Los visitantes permanecen en el Cerrito, unas horas o máximo un día y, generalmente no planean su visita.

Al subir al santuario la mayoría de los peregrinos realizan algunas prácticas. Por ejemplo quienes caminan por la ruta de Santa Cruz Tepexpan, frente al árbol de las ofrendas se “limpian”. La limpia consiste en frotar su cuerpo con ramas de arbustos y una piedra pequeña, esta práctica es para liberarse de la fatiga. Otros peregrinos usan ramas para “pegarse” en tobillos y piernas, esta práctica les ayuda a disminuir el dolor o la fatiga. La participación de los visitantes en este tipo de prácticas se reduce a efectuar la “limpia” por curiosidad, tomar fotografías a los peregrinos para captar el momento en que se “limpian”

o pegan, y en muchos casos ignoran esos acontecimientos. En la cima del cerro se aprecian otros espacios asociados a la fe y devoción que los peregrinos y algunos visitantes tienen por el Señor del Cerrito y Santa Teresa. El más representativo es el santuario donde se venera la imagen del Cristo, así como el área donde colocan las veladoras que ofrendan a las distintas divinidades. En el santuario, los santos que representan a cada localidad “pasan la noche” acompañando al Señor del Cerrito; además de oficiar misas para dar la bienvenida y despedir a las peregrinaciones, se bendicen los objetos sagrados que llevan los peregrinos y se hace el cambio de algunas mayordomías. Otro espacio es el atrio del santuario, donde se presentan las danzas de las Pastoras, los Concheros y los Arrieros, los grupos de danzantes están conformados por peregrinos, es decir no son originarios de Santa Cruz Tepexpan.

La llegada de peregrinaciones y visitantes ha originado la creación de dos zonas comerciales que ofrecen servicios tanto a peregrinos como a visitantes. La primera se ubica justo al lado del santuario, en esta zona predominan locales en los que venden alimentos y bebidas y funcionan la mayor parte del año. La segunda zona comercial se sitúa en la parte posterior del Cerrito, aquí también hay locales que venden alimentos y bebidas, así como puestos de artesanías entre las que destacan juguetes de madera y cestería. En esta área los peregrinos y visitantes pueden fotografiarse montados en un burro o caballo, esto lo hacen principalmente los niños y constituye un recuerdo del viaje ya popular en muchos santuarios mexicanos. La información expuesta en el apartado anterior, es una descripción general de la realidad visible con respecto a la peregrinación y al turismo en el Cerrito de Tepexpan, durante el tiempo de fiesta. En el siguiente apartado se profundiza en las subjetividades del viaje a partir de la interpretación de la experiencia de los actores involucrados.

5. INTERPRETACIÓN DE LA EXPERIENCIA DE VIAJE AL CERRITO DE TEPEXPAN

De manera general, se reconocen cuatro interpretaciones en torno a la experiencia de viaje hacia el Cerrito de Tepexpan, mismas que se sustentan en el análisis de la

información proporcionada por los peregrinos y visitantes, a partir de los postulados teóricos ya referidos.

5.1 La peregrinación religiosa

Esta interpretación de la experiencia corresponde a los viajeros que muestran adherencia al Cerrito de Tepexpan como centro, el cual es físicamente externo a su ámbito de residencia, considerado generalmente como una periferia profana. El valor del centro reside en su significado sagrado, por lo que el sentido de las actividades del viaje es la veneración al Señor del Cerrito. La peregrinación como forma de viaje comunitario se inscribe dentro de esta interpretación. En las actividades de la vida cotidiana, tanto del tiempo de trabajo como del tiempo libre, permea el aspecto religioso. Las actividades agrícolas y/o comerciales necesitan de la intercesión de la divinidad para poder desarrollarse de manera adecuada, haciéndose necesario el contacto con el centro religioso a través del viaje. Las actividades en el tiempo libre se llevan a cabo en el lugar de residencia y se relacionan con eventos sociales originados por una ceremonia religiosa (bautizos, bodas, etc.). El tiempo en que se enmarca el viaje no es considerado como libre, puesto que la ida al Cerrito representa un acto cuya finalidad es asegurar el bienestar en la vida cotidiana.

Existe una marcada devoción por los santos patronos de la comunidad donde se habita, cuyas representaciones juegan un rol importante en la peregrinación. Para los peregrinos, el acompañamiento de los santos durante toda la peregrinación, significa que están en contacto con el Señor Cerrito, lo que a su vez crea un vínculo muy estrecho entre el centro y la devoción por esas imágenes durante el resto del año. El Cerrito al representar al centro, permite comprender a la peregrinación como una costumbre perdurable a lo largo del tiempo, ligada a la vida religiosa de la comunidad. Quien asume el viaje como una peregrinación tradicional se siente integrado al grupo de personas con las que viaja, en razón de su relación con el santo patrono de su comunidad, ya que se distinguen como sus “hijos” o “hijas”. Debido a ello, a lo largo de su estancia en el Cerrito de Tepexpan, la convivencia únicamente se da al interior del grupo con el que se viaja, evitando el contacto con personas ajenas a su comunidad. Esta conducta exterioriza elementos

identitários que les permiten diferenciarse del resto de personas que acuden al Cerrito en días de fiesta.

La motivación para desplazarse hasta este lugar corresponde a la petición, es decir, el sentido del viaje es la solicitud de un beneficio o situación favorable que se obtendrá al regresar al lugar de origen. Tal reflexión lleva a comprender que el esfuerzo y las penurias que padecen los peregrinos durante el trayecto hacia el Cerrito significan una ofrenda para el Señor del Cerrito, por lo que deben soportar el sufrimiento sin quejas ni reclamos. La práctica de rituales a lo largo de las rutas, en esencia es una petición para tener las fuerzas necesarias que les ayuden a lograr el contacto con la divinidad para hacer la petición, objetivo por el que están ahí. Desde esta interpretación, las actividades que simbolizan adoración y sacrificio son aquellas que permiten el contacto con el centro, por lo que tienen prioridad a lo largo del viaje. Las actividades de convivencia y descanso revisten menor importancia, en la medida en que también puede realizarse en la periferia profana, es decir, en la vida cotidiana. En general, las manifestaciones culturales que se llevan a cabo durante las festividades, como las danzas y ofrendas, tienen la intención de complacer al Señor del Cerrito; además son consideradas “propias” de los peregrinos al ser parte de su cultura.

Al finalizar el viaje, se percibe una sensación de satisfacción, resultado del contacto con el centro. Este encuentro con la divinidad permite a las personas continuar con su vida normal en su día a día, ya que el haber concluido el viaje les representa una “renovación” con respecto a sus quehaceres cotidianos. Los elementos que les posibilitan recordar la experiencia, una vez que ha finalizado el viaje en peregrinación, se relacionan directamente con el significado divino del centro, como las estampas del Señor del Cerrito y los distintivos (listones con la imagen o simbología de los santos), pero también se relacionan con el vínculo entre el centro y la devoción por los santos de las parroquias a las que pertenecen, así como los estandartes que identifican a cada grupo. Con respecto a los días que dura la peregrinación y el número de mayordomos se aprecia una relación con los objetos sagrados que se llevan durante del viaje. Por último, la peregrinación religiosa como interpretación de la experiencia de viaje, representa una dependencia entre el centro y el actuar en la vida cotidianas, motivo por el que la participación en la peregrinación para estos individuos será prioritaria en años venideros.

5.2 La peregrinación social

En esta interpretación el Cerrito de Tepexpan y el lugar de origen de los peregrinos representan una adhesión sincrónica, en la que el lugar de origen no es concebido como una periferia profana, sino como un espacio en donde se manifiestan las relaciones sociales que los conectan con el Cerrito. Por tanto, el valor que le asignan al centro está vinculado a las interacciones sociales de la vida cotidiana que se proyectan durante el viaje. Gran parte de los viajes grupales hacia el Cerrito pueden inscribirse en esta interpretación, incluyendo a las peregrinaciones. Familiares, amigos y/o los compañeros de trabajo, miembros todos de la comunidad, son quienes comparten la importancia o beneficios de la visita al Cerrito de Tepexpan en ocasión de la festividad de su santo principal. Cabe destacar que desde esta interpretación no se aprecia una necesidad personal de acudir al santuario para asegurar un estado de bienestar futuro, la participación en este viaje simboliza una muestra de apoyo o beneplácito hacia los grupos sociales con los que se convive. Debido a que el tiempo libre no es disfrutado en otras salidas fuera del ámbito de residencia, poco a poco el viaje de peregrinación va significando el abandono de los quehaceres cotidianos.

La devoción católica en este caso no está centrada en los santos patronos de las comunidades de origen, hay una mayor apertura de adoración a otras imágenes religiosas, en tal sentido al Señor del Cerrito se le puede visitar porque encarna a Cristo, al igual que el Señor de Chalma y otras advocaciones. Por tanto, el acompañamiento de los santos patronos en la peregrinación, se interpreta como una forma de representar a la comunidad durante el viaje. Tampoco se aprecia una asociación de los objetos sagrados con la organización, es decir la mayordomía personifica un grupo social apreciado por los peregrinos debido a su desempeño en la organización y coordinación de la peregrinación. Durante el trayecto y estancia en el Cerrito de Tepexpan, las personas se sienten integradas a sus acompañantes de viaje, debido sobre todo a las relaciones que sostienen con ellos y que están presentes en diferentes ámbitos de la vida cotidiana, razón por la que se identifican o prefieren convivir con determinado grupo de personas.

Los elementos asociados con el viaje, están representados por prendas de vestir con colores propios de cada comunidad y pueden ser morrales, playeras o paliacates (pañuelo

grande de colores); estas prendas constituyen marcadores identitarios de una misma comunidad. El agradecimiento se percibe como el motivo principal para visitar al Cerrito de Tepexpan. Ello implica que no se espera recibir beneficios posteriores a la visita; es decir, que las actividades cotidianas no dependen directamente de la intercesión del Señor del Cerrito. La participación de los peregrinos en este viaje, es una muestra de solidaridad con la comunidad, como en el caso de quienes apoyan a los mayordomos en el cumplimiento de sus obligaciones. En el plano de lo social, las actividades que llevan a cabo durante el viaje, contribuyen a consolidar las relaciones que mantienen en la vida cotidiana. El sentido de participar en la práctica de rituales y de la actitud de resignación que manifiestan durante el peregrinaje, significa cumplir con la petición de la comunidad, principalmente de los viajeros más asiduos, con respecto a la asistencia.

En esta experiencia, la convivencia no se separa de los actos de devoción, pues se interpretan como actividades compartidas con los otros más que con la divinidad. Los momentos dedicados a la comida y al descanso simbolizan espacios en donde la conversación gira en torno a las actividades del día a día. Asimismo, las manifestaciones culturales que se realizan durante las festividades simbolizan lo “propio” de cada comunidad. Al término de la visita los peregrinos expresan una sensación de bienestar. Durante el periodo de tiempo que dura el viaje, la adhesión al Cerrito de Tepexpan pierde intensidad mientras aumenta el apego al lugar de residencia, donde se disfrutan las relaciones sociales afianzadas en el Cerrito. En la peregrinación social como interpretación de la experiencia de viaje, la convivencia e integración con determinados grupos de peregrinos, así como los lazos de parentesco y solidaridad con algunos miembros de la comunidad, constituyen lo más significativo para participar nuevamente en la visita al Santuario del Cerrito.

5.3 El viaje por tradición

Esta interpretación de la experiencia corresponde a los viajeros que muestran adhesión al entorno de su vida cotidiana que simboliza el centro, espacio en donde por habituación han aprendido a visitar el Cerrito de Tepexpan durante la festividad del 3 de mayo. En tal sentido, el Cerrito no se asume como una periferia profana y desconocida, de hecho les

resulta familiar porque ya es tradición visitarlo. Y es la tradición la que representa el valor del centro para explicar la relación entre el centro y el lugar de visita. El común de los viajes grupales y familiares, que no se conciben como peregrinaciones, se inscribe en esta interpretación.

Existe una separación entre el tiempo de la vida cotidiana con respecto al tiempo de visita al Cerrito. El santuario y la imagen del Cristo se recuerdan conforme se acerca la fecha de la festividad, es decir, no hay mayor relación con los grupos sociales ni con las actividades que realizan. La visita al Cerrito se inscribe dentro del tiempo libre, puesto que los individuos bien pueden desplazarse al Cerrito días antes de la festividad, sin que ello implique el abandono del trabajo y de otras ocupaciones propias de su vida cotidiana. En este tipo de viaje la motivación principal de los individuos no es la devoción por el Señor del Cerrito o por los santos patronos de su comunidad, más bien se remite a la celebración del día de la Santa Cruz, marcada en el santoral católico, y cuyas visitas anuales representan una costumbre heredada por la familia que además involucra a otras imágenes y festividades de la religión católica. Por lo que pueden ser viajes organizados que incluyen a la familia, amigos, compañeros de trabajo o conocidos originarios de la propia comunidad o de otros lugares. Además conllevan recorridos a pie para llegar al santuario que pueden durar varias horas, semejando a las peregrinaciones tradicionales. El significado de estas caminatas es el disfrute del paisaje natural del entorno.

Ya sea que el viaje por tradición integre a grupos numerosos o reducidos, existe una apertura con respecto a la convivencia e integración de otras personas, lo que representa un elemento positivo en la construcción de la experiencia. Asimismo, el viaje al Cerrito intensifica la convivencia con personas cercanas, con las que no se ha podido dialogar y compartir en el entorno cotidiano, ya sea por falta de tiempo o por otras circunstancias. También hay apertura para socializar con otras personas que se hallan a lo largo del camino y durante su estancia en el Cerrito. Estas conductas representan la adhesión del individuo al entorno cotidiano, ya que el viaje al santuario se significa como una ruptura de esa cotidianidad, que se aprovecha en otras prácticas diferentes. Al distinguir como motivo principal de viaje la celebración de la Santa Cruz en el Cerrito de Tepexpan, las personas adornan cruces de madera para llevarlas a bendecir al santuario. A estas cruces se les reconoce como importantes símbolos asociados al viaje y, significan la

perpetuación de una tradición heredada por generaciones. Las devociones instituidas en el contexto de su centro predominan sobre los rituales propios del Cerrito de Tepexpan. De ahí que las “limpias” y ofrendas que se practican frente a las cruces colocadas a lo largo de las rutas, no representen un contacto con lo divino, sino devociones extrañas y ajenas a lo que practican en su localidad.

El esfuerzo de los visitantes durante el trayecto hacia el santuario, ya sea que se refiera al ascenso al Cerrito, o a otros recorridos a pie, es llevadero y/o satisfactorio pues representa el contacto con la naturaleza y el disfrute de espacios más tranquilos que no son habituales en el ámbito cotidiano. Durante la caminata las personas pueden conversar libremente y sin restricciones acerca de sus problemas con la familia, en el trabajo, quejarse de situaciones adversas o de la fatiga del viaje. Esta parte simboliza un deshago de los acontecimientos en su vida diaria. En la cima del Cerrito las danzas y el paisaje que aprecian los visitantes, personifican al Cerrito y son ajenos al lugar en el que viven. En este viaje las actividades religiosas más representativas son entrar al templo y persignarse ante la imagen del santo, o incluso asistir a misa. El tiempo restante lo ocupan en recorrer el lugar, disfrutar del paisaje, convivir con la familia y amigos.

Al tener pocas oportunidades de viajar a otros destinos, el desplazamiento al Cerrito es un acontecimiento muy esperado por los visitantes, por lo que al finalizar el viaje, reconocen estar satisfechos de manera personal por haber alcanzado la cima del Cerrito, a pesar de las dificultades que ello implicó y, por haber cumplido con la tradición de asistir a la celebración de la Santa Cruz. Esto les permite renovarse y retomar sus actividades cotidianas bajo otra perspectiva. La interpretación de la experiencia de un viaje por tradición, implica que la visita al Cerrito en ocasiones posteriores, será motivada por elementos representativos en la vida cotidiana de las personas, enfatizando la tradición por la celebración de la festividad, la convivencia y el disfrute de la naturaleza. En este sentido la visita al Cerrito depende de la adhesión a las tradiciones religiosas del entorno cotidiano, que simboliza el centro.

5.4 El viaje por recreación

Esta interpretación de la experiencia de viaje corresponde a los viajeros que expresan adhesión al entorno de su vida cotidiana que simboliza el centro, pero desvinculado del Cerrito de Tepexpan, el cual representa un espacio desconocido con características diferentes a las de su ámbito de residencia, diferencia que da sentido al viaje que realizan al Cerrito. En el corto plazo, el contacto de los viajeros con el santuario fortalece la adhesión a su vida cotidiana, tal y como lo haría cualquier otra incursión a diferentes destinos turísticos. Por lo que el Cerrito puede ser visualizado como una periferia profana. En esta interpretación, la recreación explica la relación que se establece entre la visita al Cerrito de Tepexpan y el regreso al entorno de la vida cotidiana.

La vida cotidiana en ámbitos urbanos implica la realización de actividades que se insertan en las dinámicas propias de las instituciones y grupos que prevalecen en el centro. En el caso del tiempo de trabajo, los individuos están sometidos a grandes presiones que buscan desahogar durante el tiempo libre. Si bien no todo el tiempo libre se invierte en actividades fuera del centro, muchos individuos dedican una parte del mismo para visitar otros espacios ajenos al centro. Son estos interludios los que permiten visitar el Cerrito de Tepexpan, ya sea en fin de semana, días festivos e incluso en vacaciones.

En el viaje por recreación prácticamente no existe una devoción a las imágenes propias de la religión católica, condición que ha propiciado la dinámica social del centro. Por lo que el aspecto religioso no permea en la organización del viaje, ni en la forma en como las personas se enteran del Cerrito. Al respecto, hay personas que han visitado el Cerrito y proporcionan información a individuos con los que tienen algún tipo de relación, esta forma de comunicación ha coadyuvado a difundir este lugar. Es así que el motivo de viaje y los preparativos correspondientes, tienen la misma carga simbólica que cualquier otro paseo vinculado a la recreación. En este viaje, el sentido que se otorga a las festividades es la apreciación de manifestaciones culturales que se celebran en un espacio y tiempo determinado.

Por otra parte, los visitantes no se muestran muy dispuestos a convivir con otras personas, ya que el Cerrito simboliza una realidad externa a la propia que sólo se desea apreciar más no interactuar en ella. En tal sentido el motivo principal del viaje es el

contacto con una realidad cuyo entorno y manifestaciones culturales no se pueden encontrar en el lugar de residencia. En esta experiencia el esfuerzo físico se limita al recorrido que se hace caminando para subir y bajar del Cerrito, el cual resulta fatigoso pero se interpreta como un reto de resistencia física. Los rituales que se llevan a cabo sobre la ruta únicamente atraen la atención de los visitantes. Para ellos los rituales significan prácticas exóticas dignas de ser apreciadas. Los visitantes reconocen que la indumentaria de peregrinos y danzantes, así como la ejecución de danzas, son manifestaciones que identifican al Cerrito, ya que en las experiencias que han tenido en otros destinos no les brindan un referente similar. Debido a que muchas de estas manifestaciones se celebran fuera del santuario, no siempre hay interés por entrar a este recinto en donde se ubica el Señor del Cerrito. En todo caso, el significado que le dan al Cristo es artístico, sustentada en la ausencia de una devoción a este santo.

Las personas que hacen el viaje por recreación, en algunas ocasiones compran artesanías, artículos religiosos o se toman fotos en el Cerrito, acciones poco frecuentes o inexistentes en las otras interpretaciones. El sentido de estas acciones es preservar la experiencia de viaje en un objeto tangible. Una vez que el viaje ha concluido, si bien la experiencia en general es positiva con respecto a lo novedoso del destino, los visitantes perciben ciertos aspectos negativos como la gran cantidad de personas que se desplazan al santuario durante la festividad, la inseguridad de las rutas y la basura que dejan en el Cerrito. En la interpretación de la experiencia de un viaje por recreación no se percibe en los visitantes un sentido de pertenencia o marcadores identitarios, por lo que la decisión de regresar nuevamente al Cerrito, dependerá del interés que tengan los viajeros por visitar este espacio, elegido para escapar de la vida cotidiana y como una forma de recreación. En tal sentido, para viajes posteriores los visitantes valorarán si el santuario puede satisfacer sus necesidades, o eligen cualquier otro destino que les ofrezca las condiciones para ello.

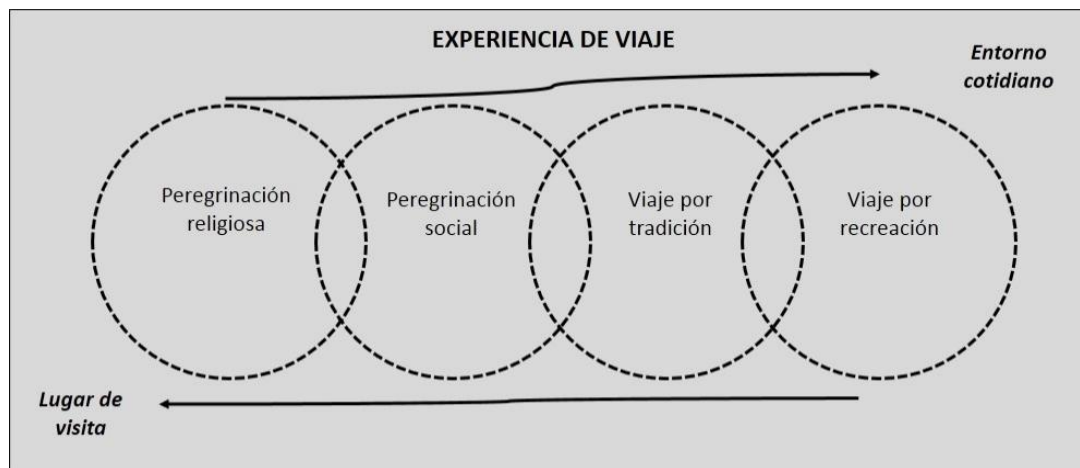
6. LA DESDIFERENCIACIÓN EN TORNO AL CERRITO DE TEPEXPAN

Es evidente que existen varias interpretaciones que se construyen a partir del significado que los individuos asignan al viaje que hacen al Cerrito de Tepexpan, así como a los acontecimientos que ocurren durante su desplazamiento y estancia. Por lo que las interpretaciones a las que se ha hecho referencia, no son exhaustivas ni representan categorías rígidas en las que se pueda encasillar el total de las experiencias vividas en torno al viaje hacia el Cerrito. Por el contrario, es indiscutible que pueden surgir otras a partir de las que aquí se reconocen, es decir la experiencia no es homogénea, pues la interpretación del viaje no está en función del Cerrito en sí mismo, sino de los sujetos que emprenden el viaje, ya sea en peregrinación o de otras maneras. El análisis de la experiencia no incluye únicamente los acontecimientos presentes durante el viaje, sino también ciertas condiciones previas a la salida, en las que se observa una estrecha relación entre el entorno cotidiano del viajero y la interpretación de su visita al santuario; así como la valoración que los individuos hacen al finalizar el viaje, pues una vez que se reincorporan a su vida cotidiana están en posibilidad de valorar la trascendencia del viaje. Aquí destaca la importancia del tratamiento cualitativo de la investigación, el cual permitió el reconocimiento de realidades que un estudio cuantitativo pasaría por alto.

La desdiferenciación, entendida en este caso como el acercamiento de la peregrinación con el turismo, implica la reinterpretación de la peregrinación en formas de viaje diferentes a aquellas relacionadas con lo sagrado y/o religioso. Las peregrinaciones hacia diferentes santuarios han dado pie a la aparición de nuevas formas de viaje con diferentes sentidos, que cada vez más se inscriben en el ámbito de los significados propios del turismo. Las interpretaciones aquí reconocidas entorno a la experiencia de viaje hacia el Cerrito, constituyen referentes explicativos que permiten comprender la pluralidad y complejidad de un fenómeno social relacionado con la intersección entre el turismo y la peregrinación (ver figura 2). Como se señala en la literatura sobre el tema, a lo largo de la experiencia las personas pueden asumir diferentes roles dependiendo de las circunstancias, moviéndose entre lo que podría considerarse como un peregrino tradicional y un turista. En ese sentido, el concepto de turismo religioso resulta útil para comprender las diferentes interpretaciones que se originan a partir de la experiencia de viaje a sitios

religiosos como el Cerrito de Tepexpan. Hacer referencia al turismo religioso significa asumir que hay una desdiferenciación entre la peregrinación y el turismo, acogiendo las diversas interpretaciones que representan la naturaleza cambiante de un fenómeno social de este tipo.

Figura 2: Desdiferenciación en la experiencia de viaje



Fuente: Elaboración propia

En el análisis que se hace sobre la desdiferenciación entre peregrinación y turismo, es trascendental tanto lo sagrado como lo recreativo del viaje, así como la categoría del centro, elementos que en su conjunto ayudan a explicar que en la experiencia de viaje al Cerrito de Tepexpan se distinguen interpretaciones vinculadas a las relaciones sociales y a la tradición, aparte de aquellas con connotación religiosa y recreativa. Es decir, que independientemente de la adhesión de las personas a determinado centro, cualquiera que éste sea, se involucran aspectos específicos que vinculan el entorno cotidiano y el destino de visita. En todo caso, resulta evidente que en las interpretaciones estén presentes, en menor o mayor medida, significados tanto sagrados como recreativos.

Dos cuestiones llaman la atención en la construcción de las interpretaciones: la ubicación del viaje en el tiempo libre y la interacción con otras personas como parte de la experiencia. En las interpretaciones que muestran una mayor tendencia hacia la peregrinación, simbólicamente el viaje parece inscribirse dentro del tiempo de trabajo; mientras que en las interpretaciones más cercanas al turismo, el viaje parece ubicarse

dentro del tiempo libre. Esta asociación del viaje con diferentes periodos del tiempo tiene relación con la adhesión al centro y su correspondiente interpretación, lo que de alguna manera condiciona las actividades que se perciben como prioritarias durante el viaje.

Con respecto a la interacción con otras personas durante el viaje, es posible afirmar que las interpretaciones que se decantan hacia el turismo y la peregrinación en sus formas extremas, limitan la convivencia con otras personas ajenas a los grupos con los que se realiza el viaje. Es en las interpretaciones intermedias donde se aprecia una mayor disposición para interactuar, representando una de las bondades del turismo religioso como medio para la convivencia de personas con interés y orígenes diversos.

Dicho lo anterior, el análisis del caso de estudio permite reflexionar en torno a la desdiferenciación desde un enfoque interpretativo. El turismo y peregrinación tienen en común la salida del entorno cotidiano (sea que represente una periferia profana o el centro de la sociedad en la que se vive) para estar en contacto con una realidad que es diferente al lugar de origen. La novedad de la experiencia genera un estado anímico que permite continuar con las desgastantes actividades de la vida cotidiana una vez que el individuo se reincorpora a su entorno. Por tanto, tanto el turismo como la peregrinación persiguen la re-creación, es decir, la generación de un estado de renovación que en el largo plazo evita que el individuo colapse ante la realidad constrictiva de la vida cotidiana. La re-creación, el “volver a crearse” gracias al viaje hacia determinado destino, tiene una connotación diferente a la recreación hedonista del turismo tradicional.

A partir de las interpretaciones que se entretajan durante el viaje hacia el Cerrito de Tepexpan, es posible aseverar que este santuario se configura actualmente como un “tercer espacio” (Gatrell y Collins-Kreiner, 2006). El que un santuario pueda concebirse como un “tercer espacio” no solo depende, tal y como lo muestra la evidencia empírica, de las prácticas inmediatas que en él se llevan a cabo, sino también de los significados que le asignan al santuario, con respecto a la experiencia de viaje en general (desde la fase previa hasta el regreso).

El entorno cotidiano de quienes se desplazan hacia el Cerrito influye en la interpretación de la experiencia del viaje y por consiguiente en los distintos significados que le asignan al espacio y que permiten su configuración. Se reconoce, entonces, que la interpretación del

Cerrito de Tepexpan como centro o espacio sagrado, que se confronta a la periferia profana de la cotidianidad, es la base de otras interpretaciones. En esta primera significación del espacio se interpreta al Cerrito como un santuario que alberga a las peregrinaciones tradicionales que lo caracterizan. Estas peregrinaciones dan origen a la interpretación de la peregrinación social, en la que el Cerrito representa un espacio donde se afianzan las relaciones comunitarias generadas en el entorno cotidiano. En las experiencias de viaje vinculadas a la devoción del Señor del Cerrito, las actividades que ahí se practican, han motivado a otros individuos a visitar al santo, manifestándose la interpretación del viaje por tradición. Por último, el Cerrito se ha convertido en un espacio turístico toda vez que la experiencia de viaje se concentra en la práctica de actividades vinculadas a la recreación y al uso del tiempo libre, es decir, no se aprecian actividades o acciones de carácter religioso en torno al santo, afianzando la interpretación del viaje por recreación.

7. CONCLUSIONES

Como se puede apreciar a lo largo del texto, la presente investigación logra explicar la desdiferenciación entre el turismo y la peregrinación en el contexto específico de un santuario mexicano, a partir de la interpretación que los individuos asignan a su experiencia de viaje. Si bien la desdiferenciación entre el turismo y la peregrinación puede manifestarse de diversas maneras, en este estudio se ha priorizado un enfoque interpretativo, asumiendo que la difuminación de las diferencias entre estas dos formas de viaje se hace evidente en el plano simbólico. Las diferentes interpretaciones en torno a un mismo objeto, permiten visualizar una transformación en la peregrinación en tanto se asumen diferentes experiencias de viaje de acuerdo al significado que le atribuye cada individuo. A su vez estos significados están estrechamente vinculados a los cambios que, a través del tiempo, han enfrentado los diversos grupos sociales, cambios que están presentes no sólo en su vida cotidiana, sino también en sus prácticas tradicionales fuera del entorno habitual, siendo la peregrinación una de estas prácticas. Entonces, es posible afirmar que el Cerrito de Tepexpan no representa únicamente a un santuario, sino que se

ha configurado en un destino de turismo religioso, es decir en un “tercer espacio”, en el que coexisten manifestaciones tanto religiosas como recreativas, que hacen evidente cada vez más la desdiferenciación entre peregrinación y turismo.

En este estudio se aprecia información con respecto a la poca o nula interacción entre visitantes que interpretan de manera distinta la experiencia de viaje. Asimismo no se detectaron comentarios o percepciones negativas con respecto a los “otros”, por lo que se supone que hasta el momento no existen conflictos entre los diferentes grupos sociales que visitan el Cerrito de Tepexpan. Sin embargo, estudios futuros pueden retomar como base las interpretaciones aquí expuestas para proponer acciones orientadas a mantener la convivencia pacífica de todos aquellos individuos que por diferentes motivos se trasladan al Cerrito, sobre todo durante las festividades. Finalmente, se destaca que este estudio ha contribuido en la generación de conocimiento sobre la realidad vivida en santuarios donde se aprecia la existencia de un patrimonio cultural significativo, producto de la mezcla de tradiciones religiosas prehispánicas y católicas. Si bien las aportaciones aquí vertidas son resultado del análisis de un caso específico, no por ello se descarta la posibilidad de que las interpretaciones a las que aquí se ha hecho referencia puedan presentarse en otros santuarios mexicanos. Por lo que sería deseable que en un futuro como parte del turismo religioso, se implementará una línea de investigación para el análisis de la desdiferenciación en espacios religiosos con características similares a las del Cerrito. Aunque muchos de estos lugares pudieran carecer de la infraestructura necesaria y adecuada para ser considerados turísticos en el sentido tradicional, la riqueza cultural que albergan, así como el desplazamiento de personas, los hace candidatos potenciales para el estudio de la desdiferenciación a partir de la interpretación de las experiencias del viaje y, que posiblemente se ajusten a alguna de las interpretaciones que aquí se exponen.

8. REFERENCIAS

Álvarez, A. (1994). *El ocio turístico en las sociedades industriales avanzadas*. Barcelona: Bosch Casa Editorial.

Ayuntamiento de Jiquipilco (2013). *Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Jiquipilco*, [en línea], Ayuntamiento de Jiquipilco, México, [consultada 6 de abril 2016]. Disponible en: http://seduv.edomexico.gob.mx/planes_municipales/jiquipilco/DOCTO%20JIQUIPILCO%202003.pdf

Badone, E. y Roseman, S. (2004). *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Illinois: University of Illinois Press.

Barrientos, G. (2004a). “El Cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca”, en Broda, J. y Good Eshelman, C. (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 351-372.

Barrientos, G. (2004b). *Otomíes. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Boullón, R. (1983). *Las actividades turísticas y recreacionales: el hombre como protagonista*. México: Trillas.

Cánoves, G. y Blanco, A. (2011). “Turismo religioso en España: ¿La gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición, versus un turismo emergente”, *Cuadernos de Turismo*, (27), pp. 115-131.

Cohen, E. (1979). “A phenomenology of tourism experience”, *Sociology*, 132, pp. 179-201.

Cohen, E. (2006). “Religious tourism as an educational experience”, en Timothy, D.J. y Olsen, D. (eds.), *Tourism, Religions and Spiritual Journeys*. Nueva York: Routledge, pp. 78-93.

Collins-Kreiner, N. (2010). "Researching pilgrimage: Continuity and Transformations", *Annals of Tourism Research*, 37(2), pp. 440-456.

Collins-Kreiner, N. y Gatrell, J.D. (2006). "Tourism, heritage and pilgrimage: The case of Haifa's Baha'i gardens", *Journal of Heritage Tourism*, 1(1), pp. 32-50.

De la Cruz, P. S. (2010). *Rituales agrícolas y de petición de lluvia entre los otopanes en el Santuario del Señor del Cerrito, Estado de México*, tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Humanidades. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

De Sousa, D. (1993). "Tourism and pilgrimage: Tourist as Pilgrims?", *Contours*, 2, pp. 4-8.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.

Ginoris, O. y Oramas, J. R. (2010). *Los tres paradigmas científicos esenciales de las investigaciones educativas y pedagógicas*, [en línea]. Universidad de Matanzas Camilo Cienfuegos, [consultada 20 de septiembre de 2015]. Disponible en: <http://monografias.umcc.cu/monos/2010/CEDE/mo1012.pdf>.

González, J. (2000). "El paradigma interpretativo en la investigación social y educativa: nuevas respuestas para viejos interrogantes", *Cuestiones pedagógicas: Revista de ciencias de la educación*, 15, pp.227-246.

Govea, V.; Vera, G. y Vargas, A. M. (2011). "Etnografía: una mirada desde corpus teórico de la investigación cualitativa", *Omnia*, 2, pp. 26-39.

Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Gupta, V. (1999). "Sustainable tourism: learning from Indian religious tradition", *International Journey of Contemporary Hospitality Management*, 2/3, pp. 91-95.

Hernández, M. I. (2013). *La festividad del 3 de mayo en el Cerrito de Santa Cruz Tepexpan*, [en línea]. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, [consultado 21 de marzo de 2014]. Disponible en: <http://deas.inah.gob.mx/la-festividad-del-3-de-mayo-en-el-cerrito-de-santa-cruz-tepexpan/>

INEGI (2010). *Cuéntame. Información sobre los estados*, [en línea]. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México [consultada 6 de abril de 2016]. Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx>

Margry, P. J. (2008). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University.

Martínez, M. (2008). *Epistemología y metodología cualitativa en las Ciencias Sociales*. México: Editorial Trillas.

Mathieson, A. y Wall, G. (1990). *Turismo: repercusiones económicas, físicas y sociales*. México: Trillas.

Millán Vázquez de la Torre, M.G., Morales Fernández, E. y Pérez Naranjo, L.M. (2010). “Turismo religioso: estudio del Camino de Santiago», *Gestión Turística*, (13), pp. 9-37.

Monterrubio, J.C. (2013). *Turismo no convencional: impactos socioculturales*. México: Trillas.

Olsen, D.H. y Timothy, D.J (2006). “Tourism and religious journeys” en Timothy, D.J. y Olsen, D. (eds.), *Tourism, Religions and Spiritual Journeys*. Nueva York: Routledge, pp. 1-21.

OMT (2014). *El primer Congreso Internacional de la OMT sobre Turismo y Peregrinaciones explora el nexo entre el turismo y las rutas espirituales* [en línea], Organización Mundial del Turismo, [consultada 6 de abril de 2016]. Disponible en: <http://media.unwto.org/es/press-release/2014-09-16/el-primer-congreso-internacional-de-la-omt-sobre-turismo-y-peregrinaciones->

Osorio, M. (2010). “Turismo masivo y alternativo. Distinciones de la sociedad moderna/posmoderna”, *Convergencia*, 17 (52), pp. 235-259.

Poria, Y., Butler, R. y Airey, D. (2003). “Tourism, Religion and Religiosity: A Holy Mess”, *Current Issues in Tourism*, 6 (4), pp. 340-363.

Propin, E. y Sánchez, A. (2011). “Turismo y magnetismo espiritual: la devoción al Santo Niño de Atocha en el santuario de Plateros, Zacatecas”, en Martínez Cárdenas, R. (ed.),

Turismo espiritual. Una alternativa de desarrollo para las poblaciones. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 13-28.

Puebla, J.J. (2011). “Turismo religioso, el caso de San Juan de los Lagos”, en en Martínez Cárdenas, R. (ed.), *Turismo espiritual. Una alternativa de desarrollo para las poblaciones.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 63-76.

Sharpley, R. (2009). “Tourism, Religion and Spirituality” en Jamal, T. y Robinson, M. (eds.), *The Sage Handbook of Tourism.* Londres: Sage Publications, pp. 237-253.

Smith, V. (1992). “Introduction: The quest in guest”, *Annals of Tourism Research*, 19 (1), pp. 1-17.

Timothy, D.J. e Iverson, T. (2006). “Tourism and Islam: Considerations of Culture and duty” en Timothy, D.J. y Olsen, D. (eds.), *Tourism, Religions and Spiritual Journeys.* Nueva York: Routledge, pp. 186-205.

Turner, V. (1973). “The center out there: Pilgrim’s goal”, *History of Religions*, (123), pp.191-230.

Turner, V. y Turner E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives.* Nueva York: Columbia University Press.