



*Las imágenes que ilustran este artículo son de ©Juan César Astudillo,
Departamento de Fotografía del Museo Histórico Nacional.*



PEREGRINACIÓN RELIGIOSA EN CHILE, UN CASO DE RELIGIÓN COMO ESPACIO DE MEMORIA

POR MAUREEN NECKELMANN*

La peregrinación religiosa es una de las formas primordiales que asume el catolicismo popular en el Chile contemporáneo, especialmente aquella que se produce como forma de retribuir un favor o de pagar una manda, en general en torno a santuarios dedicados a la devoción mariana. Como muestran los datos de la Encuesta Nacional Bicentenario, se trata de una práctica que se ha mantenido estable en el tiempo, con cerca de un 24% de la población que declara tener la costumbre de realizar mandas a la Virgen que luego paga con oraciones, homenajes o peregrinaciones¹.

Esta estabilidad contrasta tanto con el declive de la autoidentificación con el catolicismo y de la observancia expresada en la asistencia semanal a misa, es decir, con los indicadores propios de la religiosidad institucional. La peregrinación, a pesar de tener puntos de vinculación significativos con la institucionalidad a través del

¹ www.encuestabicentenario.uc.cl

* Maureen Neckelmann es socióloga y Magíster en sociología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctora y Máster en estudios socioculturales por la Universidad de Edimburgo.

santuario, se distingue de aquellas prácticas propias de una religiosidad de templo o parroquial, como lo son la observancia semanal o el cumplimiento de obligaciones sacramentales. Peregrinar consiste primariamente en un acto que depende de la iniciativa voluntaria del individuo, en una expresión fuertemente marcada además por una relación personal con la Virgen, elementos centrales que en principio quedan fuera de mediaciones institucionales significativas.

Sin embargo, este artículo propone que la peregrinación contiene una capacidad simbólica y cultural que nos hace suponer que su sentido no se agota en la expresión individual de una conciencia religiosa subjetiva. Desde la religiosidad popular, que en este caso remite especialmente al trabajo de Pedro Morandé, la individualización de la experiencia religiosa tiene límites en términos de su pertinencia cultural, ya que se constituye desde un *ethos* y forma común de habitar el mundo. La peregrinación no es ejemplo de individualización religiosa en el sentido moderno del término: no se rechaza a través de esta práctica la tradición heredada y tampoco se orienta a la búsqueda de la perfección individual, sino que en general se remonta fuertemente a la tradición familiar y se realiza en principio por una manda ofrecida para otros. La combinación de un sentido afín con la modernidad cultural centrada en el individuo y de una fuerte capacidad de generar pertenencia le da fundamento a la indagación sobre la naturaleza de la creencia, de su apego a una tradición y las obligaciones que produce la peregrinación religiosa.

Indagando en la experiencia peregrina

A partir de entrevistas en profundidad realizadas a peregrinos en la fiesta religiosa del Santuario de la Virgen de lo Vásquez en diciembre de 2022², indagamos en las motivaciones, experiencias e historia peregrina de veinte peregrinos, hombres y mujeres, de distintas edades y ocupaciones, que llegaron caminando al Santuario. Lo Vásquez es la peregrinación más masiva de Chile, adonde se estima que anualmente llegan alrededor de 800.000 personas. Se trata de una caminata en general de larga distancia, con peregrinos que arriban principalmente desde Santiago y también desde otras ciudades y comunas de las regiones Metropolitana y de Valparaíso. La caminata se realiza normalmente durante las noches del 6 y 7 de diciembre, para llegar al Santuario el día 8, fecha de la celebración de la Inmaculada Concepción. En el santuario se observan diversos rituales de devoción a la Virgen, como

encender velas, aportar dinero al santuario, pedir la bendición del sacerdote, y también prácticas de mortificación religiosa, como entrar al templo de rodillas o arrastrando todo el cuerpo, o cargando peso en la espalda.

En este contexto conversamos con Pamela. Ella tenía 25 años en el momento de la entrevista, vivía en Quilicura con su hija y trabajaba atendiendo un local de comida rápida. El 8 de diciembre es para ella el día más importante del año, lo espera con ansias. Ese día, cada año, peregrina al Santuario de Lo Vásquez. Lo hace desde muy pequeña, tanto que se considera devota de la Virgen “desde que nació”. Fue su padre quien le inculcó la práctica, a ella y a sus hermanos: “...es que de chicos, siempre mi papá nos motivó, siempre lo vimos que venía... En esa época él caminaba y nosotros veníamos en bus”. Como es tradición, este año ella también peregrina en familia: con su papá, su hermana, su hija, sus sobrinos y primos. Su hija, que ahora tiene cinco años, la acompaña desde que nació; Pamela la lleva al santuario igual como la llevaban a ella cuando era niña. A Pamela le gusta enseñarle esta tradición de fe, que para ella consiste en una manera particular de creer, distinta a la participación institucional: “...le estoy enseñando ... La Virgen. Dios también. Pero le estoy enseñando a mi manera, no como que sea necesario ir a una iglesia. Como dije, no me gusta mucho eso. Le enseño a ella a creer con fe”. Lo más importante del día para Pamela es cumplir con la manda, la que ha ido renovando a lo largo del tiempo. El contenido ha cambiado a lo largo de su ciclo de vida: desde pasar de curso cuando era niña hasta la salud de su hija actualmente. Hacer esta manda es para Pamela algo que en principio es voluntario, pero a la vez siente que debe hacerlo todos los años, ya que se ha transformado en una especie de necesidad vital.

La experiencia peregrina relatada por Pamela incluye una serie de significados e interpretaciones que hacen de la peregrinación religiosa un caso tremendamente interesante de una religiosidad relativamente autónoma respecto del orden institucional. Por un lado, la peregrinación podría describirse fácilmente como una expresión religiosa altamente individualizada, que depende de un acto voluntario que no responde a las obligaciones impuestas desde la institución³. Desde este punto de vista, la peregrinación podría interpretarse como un fenómeno compatible con las descripciones actuales del panorama religioso a nivel global, que muestran que, más que un proceso de secularización en el sentido original del término, lo que se observa es un fuerte proceso de desinstitucionalización de la experiencia religiosa y de las creencias. En este marco, es posible suponer que esta

3 Hervieu-Léger, Danièle; *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Flammarion, Paris, 1999.

forma de expresión religiosa se ajusta a las características culturales de las sociedades contemporáneas, donde la individualización del sentido encuentra un lugar preponderante, y donde la creencia persiste, a pesar de no estar ordenada por criterios institucionales. Sin embargo, la peregrinación aparece al mismo tiempo como capaz de producir obligaciones que se fundamentan en una memoria familiar. Aparecen en este y otros testimonios rasgos afines entre una religión que se individualiza y que se expresa fuera de las obligaciones institucionales, y una religiosidad fuertemente vinculada con la tradición. Como intentaré mostrar en las siguientes páginas, la creencia expresada en la peregrinación, en contraste con otras creencias o preferencias individuales, sigue exigiendo la referencia a la memoria como confirmación para su afirmación.

El testimonio de Pamela, y los otros que pudimos recoger, permiten identificar tres ejes que en general estructuran la experiencia peregrina en este contexto, los cuales expresan las afinidades y contrastes entre una

La creencia expresada en la peregrinación, en contraste con otras creencias o preferencias individuales, sigue exigiendo la referencia a la memoria como confirmación para su afirmación

religiosidad desinstitucionalizada y centrada en la experiencia autónoma del individuo, y la afirmación de un sentido específico de la obligación religiosa en referencia a una tradición y memoria familiar que opera como el fundamento del sentido vinculante y colectivo de esta expresión de la religiosidad popular. En primer lugar, observamos que la obligación religiosa expresada en la peregrinación se experimenta como compromiso, lo que permite su apropiación individual. En segundo término, veremos que se trata

de un compromiso que hace referencia a una tradición familiar, experimentándose como memoria y permitiendo su transmisión. En tercer lugar, explicaremos cómo la manda permite que la obligación se perpetúe, en un círculo de reciprocidad que incluye siempre a otros.

La experiencia de la obligación como compromiso

Pedro tiene 31 años, vive en Peñaflor y trabaja como guardia de seguridad. Es soltero, pero vive en pareja y tiene una hija. Se declara católico por herencia de sus padres y abuelos, de quienes también dice haber heredado la devoción a la Virgen de Lo Vásquez. Peregrinó por primera vez a los 13 años con su padre, en bicicleta. El año 2010 peregrinó para pagar una manda por la salud de su madre, y desde ese momento lo hace todos los años. Ha renovado la manda y piensa seguir asistiendo al santuario, caminando hasta que pueda; si no, en bus. No asiste regularmente a misa ni reza todos los días, pero en ocasiones especiales va a la iglesia con su pareja y su hija, a quien le gustaría inculcarle



la religión y que en un futuro peregrinara con él. Para él, la fe se demuestra peregrinando, no tanto yendo a la iglesia, que no exige mucho sacrificio.

El caso de Pedro muestra una forma particular de interpretar la motivación peregrina, que permite distinguir con claridad la religiosidad de santuario de la religiosidad propiamente institucional, o de templo. Pudimos constatar en estos relatos algo que ya suponíamos, y es que el peregrino por lo general es alguien que no combina su piedad popular con prácticas institucionales: la peregrinación constituye muchas veces la única forma de expresar su devoción religiosa, por lo que no demuestra una valoración de las obligaciones institucionales, las que considera menos genuinas al depender de un mandato externo a la propia convicción. Así, al menos desde la experiencia relatada, peregrinar no constituye una obligación sancionada institucionalmente, sino una decisión autónoma del creyente, quien motivado primordialmente por la fe decide expresar su devoción de esta forma. Esta distinción entre las prácticas obligatorias, mandatadas desde fuera, y la propia voluntad e interioridad de la fe expresada en la peregrinación, sirve también para reforzar el carácter especialmente valioso del esfuerzo del peregrino,

La peregrinación constituye muchas veces la única forma de expresar su devoción religiosa, por lo que no demuestra una valoración de las obligaciones institucionales, las que considera menos genuinas al depender de un mandato externo a la propia convicción.

quien no se acomoda a las directrices dictadas “desde arriba”, sino que expresa su devoción ofreciendo su esfuerzo extraordinario, es decir, no ordenado por reglas exteriores a la propia convicción o fe.

De hecho, Pedro valora más la exigencia física de la peregrinación que la obligación constante de la asistencia a misa: “Con el peregrinaje tú *demostraré* más la fe hacia la Virgen, porque a la iglesia, cualquier persona puede ir a la iglesia. Tú con esto demuestras realmente que eres devoto de la... Como en este caso, de la Virgen de Lo Vásquez”. “...Porque ir a la iglesia... Uno se levanta temprano y va. Es como ir a trabajar. Pero acá, hay que caminar, hay que sacrificarse, pasar la noche... Durmiendo adonde te pille el sueño no más”. Pedro contrasta la obligación del templo con el valor religioso de la peregrinación: “Es algo mío, propio, de que tengo que hacerlo todos los años porque me nace a mí. Nadie me obliga y nadie me va a obligar a venir. Yo vengo por las mías”.

Más que una imposición heterónoma, la obligación que impone la religiosidad de santuario se internaliza desde una lógica individual que, sin embargo, responde siempre a un compromiso con otros, que son los que en general dan sentido a la manda religiosa y al círculo de reciprocidad que se pone en marcha a través de ella.

Si bien peregrinar es en principio siempre una práctica voluntaria, el compromiso que produce esconde un fuerte sentido de obligación, aunque no sea explícito. La voluntariedad y autonomía expresadas esconden una experiencia de obligatoriedad, en la forma específica del compromiso libremente asumido. Más que una imposición heterónoma, la obligación que impone la religiosidad de santuario se internaliza desde una lógica individual que, sin embargo, responde siempre a un compromiso con otros, que son los que en general dan sentido a la manda religiosa y al círculo de reciprocidad que se pone en marcha a través de ella. La tensión paradójica entre voluntariedad y obligación hace del compromiso religioso peregrino un mecanismo altamente potente de mantención de una memoria religiosa, cuyo contenido es principalmente el de una

tradicción familiar que se hereda y se transmite, y que se traduce en un compromiso fuertemente internalizado. La tradición se reinventa, haciéndose compatible con la expresión religiosa crecientemente individualizada propia de las sociedades contemporáneas. El caso de Boris ilustra esta reinterpretación de la tradición familiar, donde hay cabida para una “elección”.

Boris tiene 39 años, vive en Quilpué, es casado y soldador en una faena minera. Se declara católico por herencia familiar, herencia que reconoce haber adaptado a sus propias circunstancias: “siempre he estado obligado con la religión católica, pero no es algo que lo llevo plasmado en la sangre, ni soy religioso 100%. Pero cada vez que necesito de mi fe, voy a la

iglesia”. Su creencia en la Virgen se activó cuando realizó una manda por la salud de su hija. En ese momento “eligió” a la Virgen de lo Vásquez, ya que esta devoción estaba presente en su familia: “yo tengo un tío que cuando estábamos chicos, mi prima, su hija, comió veneno de ratón, pensando que eran golosinas. Y él hizo esa manda. Y siempre vi a mi tío; entonces por eso la elegí”. Peregrinar es para Boris una obligación contraída voluntariamente: “es voluntario y obligatorio a la vez porque al fin igual tienes que devolver en este caso la manda, si la manda es para eso. Es para que yo mismo me tenga que autoobligar para venir el próximo año. Para que después la virgencita me dé otro año más”.

La referencia a una tradición religiosa fundada en la herencia familiar

Mario tiene 63 años y vive en Maipú. Su caminata hacia Lo Vásquez comienza, sin embargo, en la comuna de Lo Prado, donde estaba la casa de su madre, quien comenzó la tradición familiar de peregrinar. Ella hizo una manda por la salud de su esposo, padre de Mario, y luego por el mismo Mario, cuando él tenía 15 años. En ese momento Mario comenzó a peregrinar con una cruz en la espalda. Desde que nació su segunda hija, que ahora tiene 38 años, lo acompaña su esposa. Juntos hicieron una manda por la salud de la recién nacida, en la que él prometió caminar ya no con una cruz, sino con una maqueta del santuario en la espalda. La construyó él mismo con madera. Este año, camina con gran parte de su familia: su señora, su hija y dos hijos, sus nueras, su yerno y uno de sus nietos.

El caso de Mario es un buen ejemplo de la capacidad de la peregrinación de vincular entre sí a distintas generaciones de una familia. Así, se trata de una forma de religiosidad tal y como la define la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, quien, más que identificar un contenido específico de la creencia, destaca su forma, que para ella requiere el anclaje a una tradición⁴. Para esta autora, la observación de la religión como un fenómeno centrado en el individuo y su trayectoria, aunque considere un contexto cultural, diluye su sentido de obligación y la consiguiente posibilidad de transmisión intergeneracional. Para Hervieu-Léger, la legitimidad de la religión individualizada se hace problemática: la pura convergencia entre individuos es un fundamento débil⁵. La religión es para ella un “hilo

4 Hervieu-Léger, Danièle; *La religion, hilo de memoria*. Herder, Barcelona, 2005.

5 Hervieu-Léger, Danièle; “Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”, en Fenn, Richard K. (ed.); *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, 2003.



de memoria”, que tiene la capacidad de conectar pasado, presente y futuro, ya que la tradición solo es tal cuando tiene autoridad en el presente, al ser capaz de incorporar las interpretaciones actuales. Pero no toda tradición es religiosa; de ahí el lugar de la creencia, pero tampoco cualquier creencia es religiosa, ya que esta requiere para eso el anclaje a una tradición que le dé sustento vinculante. La importancia del linaje es para ella central, pero no requisito para la constitución de una tradición. De hecho, en el caso del catolicismo francés, observa la relación entre el declive de la familia rural de varias generaciones y la debilidad de las sociedades modernas en su capacidad de producir memoria. En este marco, un rasgo característico de la cultura religiosa latinoamericana, expresada en la religiosidad popular, es su fuerte arraigo familiar, expresado en este caso en la peregrinación como tradición familiar.

La obligación religiosa producida por la experiencia peregrina remite a una memoria, que persiste notablemente en una sociedad cada vez más

individualizada en términos religiosos. La peregrinación puede entenderse en el marco de lo que Hervieu-Léger denomina “espacio de memoria”, y que asocia a la religión en una sociedad que se moderniza y deja de constituirse como una “sociedad de memoria”, es decir, dominada por la tradición. El compromiso peregrino, en apariencia libremente asumido, supone sin embargo un fuerte sentido de protección de una memoria creyente, que en prácticamente todos los casos corresponde a la referencia a una tradición familiar, como muestra el caso de Humberto y su reconocimiento de la herencia familiar mariana.

Humberto vive en Santiago Centro, tiene 52 años, es soltero y trabaja en una imprenta. Se considera católico y “marianista”, es decir, devoto de María. Se trata de una tradición familiar: sus abuelos peregrinaban a Yumbel, luego conoció a la Virgen de Lo Vásquez: “Bueno, mi familia es marianista, yo voy a la Virgen de Lo Vásquez como a Santa Teresita de Los Andes, como también voy a Iquique, a La Tirana. Yo me encuentro marianista porque voy a todas las fiestas religiosas, pero esta es la más importante para mí, porque camino todo un día”.

La peregrinación religiosa, especialmente en su dimensión de reconocimiento de una tradición familiar, puede interpretarse en continuidad con una religiosidad del don, que es fuertemente afín a la figura mariana que da sobreabundantemente⁶. La referencia maternal propia de la devoción mariana se refleja en la afirmación de la pertenencia natural a una familia creyente, la que, sin embargo, se expresa en el contexto peregrino como la afirmación de una pertenencia que es también electiva, al ser apropiada y significada individualmente. Se trata así de un tipo de tradición religiosa que se entiende en el marco de una cultura donde la familia sigue siendo experimentada como el lugar de los vínculos que se dan por sentado, que se reciben y heredan, y donde la elección queda en un segundo plano. Sin embargo, la familia también aparece como el espacio de formación del individuo y su propia identidad, la cual en gran medida es recreada sobre la base de lo recibido.

Manuel, por ejemplo, reconoce su religión como herencia de sus padres. A los cinco años peregrinó por primera vez con ellos, por una manda que

Como señala Danièle Hervieu Léger, la creencia religiosa se distingue de otras creencias por su inserción en una tradición que le sirve de legitimación social, lo que la lleva a definir a la religión como un “hilo de memoria”, que tiene la capacidad de conectar pasado, presente y futuro.

6 Valenzuela, Eduardo y Aranís, Daniela; “La manda religiosa en santuarios de baile”. *Teología y Vida* 59(4), 2018.

realizaron por la salud de su madre, que tenía cataratas y podía quedar ciega. Su padre murió, pero él sigue peregrinando, para pedir por su hija y su madre, en una manda que se va renovando:

Desde que tengo memoria que vengo para acá. Ahora, como te decía, yo venía con más gente, con las tías, primos, primas. Y este año no vinieron, no pudieron venir. Mi mamá me dijo “¿Vas a ir solo?”. Sí, voy solo igual. “Pero si la manda ya la cumplimos”. No, dije yo, igual voy a ir porque tengo que ir a pedir por ti misma que estás medio enferma, por mi hija, que le vaya bien en la escuela. Y por uno también, po, por salud. Y la Virgen es milagrosa, si viniendo con fe...

El peregrino reconoce la asistencia al santuario como una religiosidad heredada, reformulada en el presente y transmitida hacia el futuro. El deber de protección de esta herencia, que es apropiada en una interpretación propia e individualizada de la experiencia peregrina, introduce un aspecto adicional al sentido de obligación de la religiosidad de santuario, que se expresa en la expectativa de transmitir esta herencia a las nuevas generaciones, sean hijos, sobrinos o nietos. Esta obligación de transmisión religiosa, cada vez más atenuada en la religiosidad institucional, aparece anclada en la aspiración de mantener viva una forma de creer, que es aquella que se hereda de los padres o abuelos.

Pablo tiene 23 años y peregrina desde los nueve, acompañando a su papá. Cuenta que cuando era niño, le pidió a la Virgen que su papá y su hermana se reconciliaran, porque llevaban mucho tiempo sin hablarse. Desde entonces que camina con un santuario de cartón en la espalda. Su padre los confecciona y entre los dos han ido perfeccionando la técnica y los detalles. Pablo incluso se tatuó la imagen de la Virgen en el brazo. Este año camina con su padre y su polola. A pesar de que considera que su manda está pagada, camina para acompañar a su papá, y le gustaría seguir haciéndolo en el futuro: “claro, mi manda ya terminó, pero ahora vengo más que nada a acompañarlo a él [su padre], y si pudiera seguiría los pasos de él, cuando él ya no pueda venir, tratar de venir yo solo, como él también lo hizo en un principio”.

La manda como estructura de obligación perpetua

Humberto peregrina hace 32 años, por invitación de su hermano. Para él, peregrinar es pagarle a la Virgen lo que ella hace por ayudarlo, para pedir por él, que es diabético, por su familia y por su comunidad. Comenzó pidiendo por la salud de su madre, pero luego la manda se hizo

permanente y se amplió a otros miembros de la familia e incluso a sus vecinos: “...después viene el atropello de mi sobrino, el gordo que tiene 30 años. Y son 32 años que llevo caminando. Así que tengo que cumplirlo, *po*. Tengo que cumplirlo y le pido por mis vecinos, por mis hermanas, por mis sobrinos, que les vaya bien en la vida, *po*. Tengo que cumplirlo”.

La manda puede insertarse en este marco interpretativo como un mecanismo especialmente adecuado para la producción de un “hilo de memoria” capaz de vincular el compromiso individual con la referencia a otros, en quienes en general recae la manda, y con la herencia de un pasado del cual se recibe la obligación de mantener viva la promesa. Se genera a través de la manda una estructura de obligación perpetua, capaz de encadenar a distintas generaciones en un círculo de reciprocidad, donde cada uno actualiza y reinterpreta aquello que se pidió y se prometió a cambio.

Pedro, por ejemplo, dice: “si me va bien en el año, le vengo a agradecer, si me va mal en el año, le vengo a pedir que el próximo año me vaya mejor”. Este año peregrinó con su pareja, ya que juntos hicieron una manda. Pidieron recuperar a la hija de ella, que estaba en tuición de su padre biológico. Pedro se refiere a ella como su hija. Su petición se cumplió, y en agradecimiento la llevaron en auto al santuario para presentársela a la virgen.

Esta “presentación” revela la intención de que la manda se transmita a quien ha beneficiado, que muchas veces son los hijos o nietos. Así, la referencia a la manda como algo que se hereda es común entre peregrinos jóvenes y no tan jóvenes, con familias propias recién en formación o con hijos adultos, y que la mayoría de las veces han sido de alguna forma beneficiarios de una promesa realizada por padres o abuelos. Esta herencia es la referencia primaria de motivación peregrina, donde de alguna manera son otros los que inician la tradición a la cual se pertenece por linaje. Sin embargo, no se trata de una imposición experimentada como forzosa, sino un marco interpretativo dentro del cual se insertan las propias significaciones del peregrino, que por lo general se relacionan con la mantención del círculo de favores y recompensas, que recaen sobre las nuevas generaciones, los propios hijos y nietos. A Manuel, por ejemplo, le gustaría que su hija menor siguiera con la tradición de peregrinar cuando él ya no pueda, renovando la tradición que siempre está en riesgo de desaparecer: “Así que ojalá ella siga, *po*; si no, se va a acabar toda la tradición no más”.

Se genera a través de la manda una estructura de obligación perpetua, capaz de encadenar a distintas generaciones en un círculo de reciprocidad, donde cada uno actualiza y reinterpreta aquello que se pidió y se prometió a cambio.





La manda se puede definir así como un círculo de reciprocidad⁷, que a la vez trasciende y produce el compromiso religioso individual del peregrino. Quien peregrina lo hace para cumplir una manda, para devolver el favor recibido, sabiendo que siempre esa devolución se queda corta frente a la inmensa gracia del favor mariano. A su vez, el favor recibido tampoco se agota, ya que en cada visita al santuario se reanuda la posibilidad de nuevos favores y se vuelve a producir la obligación, que se experimenta de esta manera como perpetua. Esta perpetuidad además se transmite intergeneracionalmente, ya que en prácticamente todos los casos el favor remite a otros, hijos, nietos, cónyuges, padres, que son de esta manera incorporados en la tradición peregrina y obligados a insertarse en la tradición, que se supone tampoco debe terminar con ellos.

Conclusión

La observación cuidadosa y en profundidad del fenómeno de la peregrinación religiosa en Chile ofrece importantes luces para la reflexión sobre la desinstitucionalización de la religión y sus consecuencias en términos de la reproducción social de las creencias en cuanto ancladas a una tradición y productoras de memoria.

Por un lado, encontramos en la peregrinación ciertas características afines con las descripciones contemporáneas de la religión a nivel global. En general, estas descripciones reconocen que no es posible pronosticar el debilitamiento y desaparición progresiva de la religión, e intentan captar sus particularidades más que su necesario declive. En este esfuerzo, autores como Nancy Ammerman han acuñado la perspectiva de las religiones vividas, que propone definir lo religioso como una relación con lo sobrenatural que opera con independencia del contenido específico de las creencias o de su referencia a una institución⁸. En América Latina, esta perspectiva ha sido desarrollada especialmente por Gustavo Morello, quien observa la religión no desde supuestos institucionales, sino desde las experiencias cotidianas de las personas⁹. A pesar de que tanto Ammerman como Morello reconocen el anclaje de la religión a un contexto cultural que le da sentido, la observación de la religión como una relación subjetivamente mentada con lo sobrenatural acentúa su carácter de vivencia a nivel individual. Aunque desde la perspectiva de las

7 Mauss, Marcel; *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Buenos Aires, 2009.

8 Ammerman, Nancy T.; "Rethinking religion. Towards a practical approach". *American Journal of Sociology* 126.1, 2020, pp. 6-51.

9 Morello, Gustavo; *Lived religion in Latin America: an enchanted modernity*. Oxford University Press, Oxford, 2021.

religiones vividas se reconoce que la religión no es una categoría privada, se hace hincapié en su flexibilidad y posibilidad de cambio más que en su referencia a lo dado, y la comunidad se entiende como un contexto cultural, no siendo parte esencial de su definición. Ahora bien, frente a esta perspectiva, creo que la peregrinación religiosa puede seguir interpretándose de manera más fiel desde el concepto de religiosidad popular, que evita el reduccionismo del fenómeno a una cuestión subjetiva e individual¹⁰. La religiosidad popular se ha definido como un *ethos*, que se despliega al margen o en el límite del control institucional.¹¹ En este sentido, aunque presenta afinidades con el modelo desinstitucionalizado que asume la religiosidad contemporánea en otros contextos,¹² la religiosidad popular contiene una capacidad simbólica y cultural que nos hace suponer que su sentido no se agota en la expresión individual de una conciencia religiosa subjetiva.

El estudio de la religiosidad popular, tal y como esta ha sido definida en el contexto latinoamericano, permite comprender aquellos mecanismos que siguen siendo capaces de producir pertenencia y obligaciones, evitando la afirmación unilateral de la individualidad como fuente exclusiva de identidad. El problema de la transmisión intergeneracional de la religión y de la cultura como acervo de significados y de sentido revela la dificultad que tienen las sociedades contemporáneas para establecer un vínculo entre el pasado y el futuro, especialmente en un contexto de deterioro institucional. Los procesos de individualización del sentido tienden a debilitar la referencia a un linaje de creyentes y, por lo tanto, a poner en riesgo la capacidad vinculante de la religión, que se basa en una verdad compartida. En su extremo, la individualización de la experiencia religiosa, la afirmación unilateral de la autonomía individual y de la autenticidad como fundamentos de la experiencia religiosa que según Danièle Hervieu-Léger, inspirada en la experiencia europea, podría reflejar la disolución de la capacidad vinculante de la religión, necesariamente depende de su anclaje a una verdad heredada y transmitida¹³. En este marco, la peregrinación religiosa aparece como un caso cuyo interés radica en su capacidad de ofrecer un espacio de memoria y de protección de la tradición religiosa recibida que, sin embargo, por su naturaleza en principio extrainstitucional, permite la expresión individual de un significado recreado. **H**

10 Morandé, Pedro; *Ritual y Palabra: una aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2010.

11 Ver, por ejemplo, Morandé, Pedro; *Ritual y Palabra* (op. cit.) y Parker, Cristián; *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

12 Ver, por ejemplo, Davie, Grace; *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Blackwell, Oxford-Cambridge, 1994.

13 Hervieu-Léger, Danièle, op. cit., 2003.