



Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular

Maria J. Rodríguez-Shadow
Ricardo Avila
Compiladores

Colección
Estudios del Hombre
Serie Antropología

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular

María J. Rodríguez-Shadow
Ricardo Ávila
Compiladores

Colección
Estudios del Hombre
Serie Antropología

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Primera edición, 2010
D.R. © 2010, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Producción

*Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades*
Editorial CUCSH-UdeG
Guanajuato 1045
Col. La Normal
44260, Guadalajara, Jalisco, México

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN 978-607-450-238-1

Visite nuestro catálogo
www.cucsh.udg.mx

Portada: “La Dolorosa”
Imagen de la Catedral de Guadalajara, México.

ÍNDICE

Presentación	9
<i>María J. Rodríguez-Shadow</i> <i>Ricardo Ávila</i>	
El Santuario de Tonicato	13
<i>María del Pilar Iracheta Cenecorta</i>	
“Madre, Reina y Victoriosa, tres veces admirable” El Santuario a la Virgen de Schoenstatt	47
<i>Luis Arturo Jiménez Medina</i>	
El culto al Niño de Belem	65
<i>Erwin Stephan-Otto Parrodi</i> <i>Aurora Zlotnik Espinosa</i>	
“Los fiesteros de Chalma”. Peregrinación y migración internacional	83
<i>María Leticia Rivermar Pérez</i>	
Santo Toribio. De mártir de Los Altos a santo de los emigrantes	107
<i>Renée de la Torre</i> <i>Fernando Guzmán Mundo</i>	
Exvotos, súplicas femeninas y respuestas celestiales	129
<i>María J. Rodríguez-Shadow</i> <i>Lilia Campos Rodríguez</i>	
Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador	157
<i>Alejandro Vázquez Estrada</i>	
Imaginario cultural e identidad devocional en el Santuario de Otatitlán	183
<i>José Velasco Toro</i>	

Juan Soldado. La canonización popular de un violador y asesino confeso <i>Paul Vanderwood</i>	207
Morir peregrinando a Talpa <i>Ricardo Ávila</i> <i>Martín Tena</i>	231
Reseñas	
Rita Kelkheim (2002) <i>Santuarios marianos mexicanos</i> <i>Maria J. Rodríguez-Shadow</i>	263
San Agustín (2000) <i>Confesiones</i> <i>Altagracia Martínez Méndez</i>	269
Autores e instituciones	277

Presentación

El pensamiento mágico y religioso es inherente a la naturaleza humana. Sus manifestaciones son incontables. Oscilan entre funciones básicas y precisas del cerebro, y las más azorantes y múltiples expresiones socio-culturales. En particular en México, estas últimas expresiones tienen como marco general la conjunción de dos grandes cauces ideológico-religiosos que han dado pie a una ritualidad compleja y rica. La primera de esas vertientes es la prehispánica, propia del proceso civilizatorio mesoamericano; la segunda está constituida por el cristianismo católico, a su vez subsidiario de una de las principales religiones monoteístas del planeta, la cual fue traída a América por los europeos a fines del siglo XV. Porción importante de ese fenómeno biológico-cultural que es el pensamiento religioso y sus numerosas expresiones, se manifiesta, entre otros, en la constitución de santuarios, en la organización y práctica de multitudinarias peregrinaciones y rituales asociados, así como en muy variadas formas de religiosidad popular. En México existen cientos de santuarios reconocidos y bien constituidos la mayoría de ellos, donde son veneradas diversas imágenes que “aparecieron” en algún momento, que fueron “encontradas” al azar por alguna persona o que fueron llevadas o donadas por algún devoto deseoso de impulsar algún culto.

Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular son fenómenos socio-culturales que han sido estudiados en México desde hace años. Con todo, los temas no se agotan y las preguntas por responder aún son numerosas. Aquí algunas de ellas: ¿Cuáles han sido los motivos que han alentado la fundación de *equis* o *ye* santuario y qué razones explican su permanencia o su desaparición? ¿Cuáles han sido las razones para fundar un santuario en un lugar en particular y en una coyuntura socio-política dada? ¿Qué circunstancias han influido en la distribución, en el paisaje nacional, de las imágenes milagrosas, los lugares sagrados y su culto? ¿Cuál es la articulación de un determinado santuario con su entorno regional y que fenómenos de identidad propicia a partir de los rituales que en él se practican? ¿Cómo diversos factores –cambios sociales, crisis económicas, coyunturas políticas, migración, trabajo, género, clase social, identidades comunitarias y/o étnicas– afectan la creación, permanencia o decadencia de los lugares sagrados? ¿Qué factores explican el

carácter y el género de las imágenes veneradas? ¿Qué causas determinaron la devoción popular a una imagen –femenina, masculina o infantil– en un determinado santuario o grupo de ellos? ¿De qué tipo son las relaciones que se establecen entre el espacio social y las prácticas religiosas que se desarrollan en esos centros de culto? ¿Qué características específicas adoptan las diferentes manifestaciones religiosas –exvotos, mandas, promesas, danzas, peregrinaciones– en un santuario? ¿Qué factores sociales o culturales han transformado las devociones populares en los diversos santuarios? ¿Qué enfoques teóricos y recursos metodológicos se han empleado en el estudio de la religiosidad popular?

A partir de las preguntas precedentes nos dimos a la tarea de propiciar la elaboración de algunos textos y la compilación de alguno más, para entregar al lector este volumen de *Estudios del Hombre*, donde se tratan temas relativos a santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular en México.

Los artículos han sido elaborados a partir de dos perspectivas disciplinares mayores: la Historia y la Etnografía. En los tres primeros se describen, primero, el culto a Nuestra Señora de Tonatico, en el santuario del mismo nombre, situado en el Estado de México; luego la adoración a la Virgen María que se realiza en el santuario de Schoenstatt, ubicado en Querétaro; el tercero aborda el tema del santuario “móvil” de Xochimilco, en el Distrito Federal, cuyo culto es consagrado al Niño de Belem.

El cuarto trabajo describe la peregrinación anual que realizan al antiguo Santuario de Chalma, situado al sur del Estado de México, los miembros de una comunidad nahua del estado de Puebla. Punto de interés en esta descripción es la relación que establecen los comuneros entre peregrinación y migración internacional, pues los pobladores de Santa María de la Encarnación Xoyatla, nombre de la comunidad nahua en cuestión, como ocurre en otras muchas comunidades rurales de esa región y de todo México, expulsa mano de obra, en particular a Estados Unidos. El quinto trabajo, también aborda el tema de la migración pero desde otra perspectiva, la de la veneración a una entidad divina que protege a los migrantes. Antes de su muerte, durante la Guerra Cristera, Toribio Romo era un modesto cura de pueblo. A poco de su muerte, considerada martirio por sus fieles, comenzó a ser venerado como mártir de esa conflagración. Con el paso del tiempo la religiosidad popular lo convirtió en patrono de los migrantes, quienes acuden a reverenciarlo a su Santuario antes de partir al “Norte” o a su regreso, el cual está situado en Santa Ana de Guadalupe, pueblo de Los Altos de Jalisco.

El sexto trabajo de este volumen aborda el tema de los exvotos hechos -o mandados a hacer- por mujeres que han suplicado, durante décadas, protección o alivio, a diversas deidades, en particular a María en sus varias advocaciones. En él se hace un recorrido panorámico de numerosos santuarios donde han sido ofrecidos los exvotos en cuestión, explicando las causas que propiciaron su fabricación.

El séptimo trabajo y el octavo, exponen el importante tema de la relación que se establece entre un santuario, donde mora y es venerada una deidad determinada, y un territorio determinado. Esta relación entre el estatus de la deidad y el espacio, influye de modo significativo en la creación, recreación y consolidación de las identidades étnicas y devocionales, pero también en el imaginario de peregrinos y devotos. En el primero de estos dos trabajos se describe la peregrinación que hacen muchos al Santuario del Cerro del Frontón, en Querétaro, donde se venera al Divino Salvador; mientras que en el segundo, se habla de las peregrinaciones que se hacen al Santuario del Cristo Negro de Otatitlán, en Veracruz, donde, por cierto, se expresan con mayor nitidez las identidades de tipo étnico.

En todos los textos está presente el tema de la religiosidad popular, pero en los dos últimos la perspectiva desde la que se aborda es apenas usual. El primero de ellos trata el insólito caso, pero a fin de cuentas comprensible -por su muerte misma y por el contexto social en que ocurrió su supuesto crimen y su muerte, ejecutada por medio de la ley fuga-, de la “conversión” que hicieron los devotos de un sujeto -soldado él- que habiéndose confesado violador y asesino, luego de su muerte comenzó a ser venerado por una masa de individuos que vieron en ese acto una ostensible penitencia y una indiscutible redención, lo que valió a aquel sujeto su posterior y actual veneración. El segundo ensayo trata el tema de la muerte, la muerte como evento inevitable que, imaginada por quienes peregrinan, es percibida y formulada por medio de visos sugerentes, los cuales son, a fin de cuentas, elaboraciones y representaciones culturales que se crean en el sujeto social a partir de ese fenómeno bioquímico que ocurre en el cerebro humano y que es llamado pensamiento religioso.

Culminan este número de *Estudios del Hombre* dos reseñas de sendos libros que, desde perspectivas muy diferentes, abordan el amplio tema religioso. El primero de ellos es de Rita Kelkheim, *Santuarios marianos mexicanos*, donde se describen profusamente los espacios, las construcciones y la estética de numerosos santuarios mexicanos. El segundo son las *Confesiones*, de San Agustín, texto centenario de corte teológico-metafísico que sigue inspirando y guiando a muchos creyentes.

Las expresiones ceremoniales en los santuarios, los fenómenos de la identidad social, los conflictos interétnicos, el distanciamiento social producido por los antagonismos de clase, la competencia económica y política entre los diversos grupos que se reúnen en los centros de peregrinaje y los cultos inaugurados recientemente a partir de las necesidades prácticas de los devotos, son algunos de los temas que se abordan en los análisis aquí presentados.

En la mayoría de ellos se emplean enfoques funcionalistas, pero no se obvia la perspectiva diacrónica. Se observa que los rasgos distintivos de la religiosidad popular dependen en parte del carácter de los religiosos que evangelizaron las diversas regiones del país, de los grupos étnicos establecidos en el lugar en que ocurrió la epifanía y de quienes llegan a rendir culto a la imagen sagrada. Asimismo, son determinantes el tipo de asentamientos, ya sean urbanos o rurales, y el desarrollo histórico de las creencias religiosas, las prácticas económicas, las fuerzas políticas y las tendencias ideológicas de la población. También se observa que el catolicismo popular mexicano es muy dinámico, sus contenidos y expresiones están cambiando permanentemente; está compuesto por un conjunto de prácticas, creencias y devociones mediante las cuales los grupos desprotegidos, campesinos, obreros y asalariados, solicitan ayuda a vírgenes y santos para resolver sus problemas: enfermedades, desempleo, accidentes o violencia, entre otros. La religiosidad popular no sólo constituye una manifestación ritual del sector social más desprotegido, también es evidente que en los santuarios y en los ritos que allí se celebran, se expresan las relaciones asimétricas presentes en la estructura socioeconómica de la sociedad.

El análisis de los procesos rituales es complejo, especialmente el vinculado con la religiosidad popular, ofrece múltiples facetas y comunica mensajes polisémicos. Parte de su complejidad estriba en el hecho de que son expresados, a un tiempo, mensajes relacionados con lo sobrenatural, lo económico, lo social, lo lúdico, lo político o lo étnico. A fin de cuentas se trata de fenómenos relacionados con todo el sistema cultural.

Abrigamos la esperanza de que los ensayos contenidos en este volumen, contribuyan a la reflexión en torno a las devociones populares y alienten otros estudios sobre el fascinante fenómeno de la religiosidad popular.

María J. Rodríguez-Shadow
Ricardo Ávila

El Santuario de Tonatico

María del Pilar Iracheta Cenecorta

A mi madre, devota de María

INTRODUCCIÓN

El Estado de México es sede de santuarios marianos importantes: el de la Virgen de los Ángeles de Tecaxic, cercano a la ciudad de Toluca, los de la Virgen de la Piedrita y de Los Remedios, al norte del territorio estatal, y al sur, el de Nuestra Señora de Tonatico. Este último es un centro numinoso que cubre una amplia zona de influencia, que se extiende a todo el sur y parte del centro del Estado de México. Rebasa también sus límites para captar fieles oriundos de los estados de Morelos, Guerrero, y, en menor medida, del Distrito Federal y otras entidades federativas. La devoción alcanza hasta los Estados Unidos, donde existen comunidades tonati-quenses de devotos, en California, Milwaukee o Chicago.

El objetivo de este artículo es ofrecer al lector un panorama de una tradición religiosa, expresión de la devoción popular mexicana: la del Santuario, en este caso el de Nuestra Señora de Tonatico. Consideramos que dicho lugar sagrado cuenta con los seis elementos enumerados por Giménez (1978:14-15) y Díez Taboada (1989: 274), los que permiten caracterizarlo como santuario: primero lo fue por tradición popular y luego por decreto eclesiástico. Así, el lugar santo donde se venera la imagen de la Virgen, localizado en la cabecera del actual municipio de Tonatico fue declarado Santuario Diocesano en 1968. Segundo, la legitimidad como espacio sagrado proviene de varios hechos milagrosos: aparición, portento, maravilla y milagro, en los que se funden el mito y el espacio. Tercero, desde finales del siglo XVI, pero con más fuerza desde el XVII y hasta la actualidad, el santuario de la Virgen de Tonatico es meta de peregrinaje. Cuarto, los peregrinos provienen de diversos puntos de México y del extranjero. Quinto, el carácter de la mariofanía del Santuario de Nuestra Señora de Tonatico determinó, por razones geográficas

y económicas, el contar con fama regional. Sexto, los peregrinos, venidos desde diversos puntos geográficos son eslabones que unen diversos espacios, urdiendo una *región devocional*, misma que se refiere a. “[...] un ámbito espacial, cuya dimensión es variable y en la que el elemento articulador es un santuario” (Velasco Toro, 1997:120). En este sentido, el estudio de los santuarios es relevante, por cuanto abarca el ámbito devocional, pero también articula elementos histórico-geográficos y económicos, pues el santuario enlaza, “a través del flujo de peregrinos y comerciantes a individuos, localidades y regiones” (*Ibid.*: 119).

Abordo el objeto de estudio, el Santuario de Nuestra Señora de Tonicato, como un fenómeno de importancia socio-religiosa, realizando un análisis en tres planos: primero el histórico-social, visualizando este centro religioso como elemento articulador, que, a lo largo del devenir histórico, ha tejido a su alrededor un entramado de relaciones culturales, sociales, comerciales y laborales. Todas ellas desarrolladas a partir del nacimiento del mito de la aparición de la Virgen y su refuerzo a través de la tradición, agigantada por el milagro, el portento y la maravilla de la imagen en cuestión. El segundo plano de análisis es el del ámbito territorial, partiendo del hecho de que son las relaciones de diversos tipos, tejidas en torno al Santuario a lo largo de los años, las que han construido un territorio propio, que no se constriñe a la región donde se ubica aquel centro religioso. Por lo tanto, propongo, con base en el postulado teórico de José Velasco Toro, la construcción hipotética de la región devocional, cuyo contorno es variable y articulado por el Santuario de Tonicato. En dicha región se fue tejiendo un entramado complejo de relaciones pluri-culturales, pluri-étnicas, sociales y ocupacionales, identificadas por el sentimiento mediador de la fe. El tercer plano es el simbólico. En él enfatizo el papel del Santuario como un factor de identificación religiosa y sentimental de individuos o grupos, quienes, a través de ritos y códigos simbólicos, buscan la comunicación divina como fuente de sentido, alivio y protección. En consecuencia, presento dos tipos de manifestaciones devocionales de los peregrinos al santuario, mismas que, vistas en general, pueden ser de tipo local, pero también se relacionan con los ritos desarrollados en el marco de la religiosidad popular, adscrita a la religión católica.

EL ESPACIO DEL SANTUARIO DE NUESTRA SEÑORA DE TONATICO

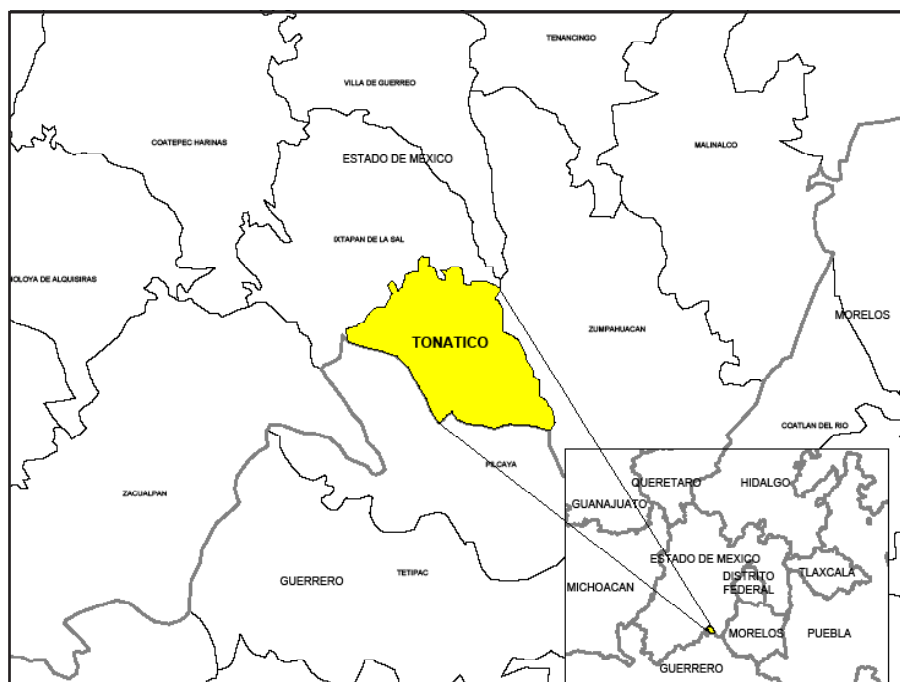
El lugar donde se asienta el Santuario se ubica en el centro del pueblo de Tonatico, cabecera del municipio del mismo nombre. El de Tonatico es parte de una red de varios santuarios locales y regionales, los que son visitados por los mismos peregrinos que acuden a venerar a la Virgen tonatiquense. De este modo, durante la Semana Santa, pero también en otras épocas del año, los devotos se aglomeran en los santuarios, como el del Cristo Negro de Chalma; el del Señor del Perdón en Ixtapan de la Sal -muy cercano al de Tonatico-; el del Señor de Tejupilco; el del Cristo de Zacualpilla; el Cristo de la Santa Veracruz en Sultepec y en Malinaltenango; los santuarios del estado de Guerrero, en San Francisco Acuitlapan, Paintla, Tecapulco y Mazatepec, así como la ermita de Nuestra Señora de Tonatico en el Zapote, municipio de Coyuca de Benítez. Puede notarse que, en la región, el de Nuestra Señora de Tonatico es el único santuario mariano. Sólo rivaliza con el del Santo Señor de Chalma. Este hecho podría hablarnos del poder y la influencia regional de la imagen de la Virgen de Tonatico.

Tonatico es una palabra de origen náhuatl: *Tonatiuhco*, que significa donde va calentando el sol, lugar del sol o lugar consagrado al sol (Vázquez Illana 1999:15). El municipio se ubica al suroeste del estado de México, a 1650 m.s.n.m. Esta situación permite al municipio gozar de un clima subtropical de altura (*Ibid.* 25), con una temperatura media anual de 25 grados centígrados (Andrade Galindo, 2003:26).

Tonatico mismo está formado por una cabecera municipal y cuatro barrios principales, así como doce rancherías y un nuevo caserío: El Paso de San Juan. La orografía del municipio de Tonatico está formada por cerros, lomas, barrancas y barranquillas. Hay abundancia de árboles de distintas especies. También existen árboles frutales y una gran variedad de flores silvestres y de cultivo, como gladiola, clavel y nardo. Tanto el clima como la precipitación pluvial de junio a septiembre propician la fertilidad del suelo. De hecho, la actividad principal en todo el municipio es la del campo. La mayoría de la tierra es de temporal. Se siembra maíz, para el autoconsumo, la cebolla de sabor dulce que, siendo muy abundante, no siempre encuentra mercado. En menor escala se siembra: pepino, frijol, jitomate, tomate, chile, alfalfa y hortalizas. Existen tierras de riego que llegan a rendir hasta tres cosechas al año (Vázquez Illana, 1999:22, 25, 56 y 57).

Otras actividades económicas en Tonatico son la ganadería y la pequeña industria: una mina de arena, una fábrica de tabique, otra de losetas de barro, así

MAPA 1. MUNICIPIO DE TONATICO



como elaboración artesanal de alimentos (*Ibid.*: 58-60). Desde la época prehispánica, la actividad comercial ha sido importante en Tonicato. Al mercado de la cabecera municipal acuden comerciantes y consumidores de muchos pueblos lejanos (*Ibid.*: 58-59). Los peregrinos y visitantes que acuden al Santuario dejan ingresos importantes, i bien, hay que mencionar que durante la feria organizada en honor a la Virgen, los comerciantes de otros puntos del estado y de la República, rivalizan con el comercio establecido en la cabecera municipal.

El comercio y el culto articularon, como veremos, no sólo a los habitantes de las rancherías y poblados de Tonicato, sino a una cadena de pueblos, rancherías y espacios semi-urbanos y urbanos. Ellos se extienden desde el sur y centro del Estado de México, hasta la Sierra Madre del Sur, en Guerrero, así como por diversos rumbos del estado de Morelos y numerosos espacios de la Zona Metropolitana del Valle de México, sin contar varios lugares de los Estados Unidos.

EL MITO¹

Thomas Calvo comenta que “es casi imposible concebir un santuario [novohispano] sin milagro, incluso antes de su fundación” (Calvo, 1994:122). Este hecho podría insertarse en el contexto de “juventud” del medio americano, en materia de tradición y milagros fundacionales. Calvo explica que un porcentaje considerable de imágenes marianas novohispanas no cuentan con un origen explícito y otro porcentaje tiene una procedencia que no oculta un gran misterio. No es sino *a posteriori* cuando la imagen santa se afirma a través del milagro o es inventada o reinventada. Es entonces cuando la Virgen adquiere el carisma, que implica tauturgia, la cual, en sentido amplio, se expresa en la intercesión y, sobre todo, el milagro como revelador del poder de Dios sobre la imagen santa (*Idem*).

Este fenómeno puede visualizarse en el mito fundador de la aparición de Nuestra Señora de Tonatico. El mito está compuesto de tres historias, a lo largo de las cuales destaca la versión de *el simbolismo de la mariofanía*, que enfatiza el milagro, la maravilla y el portento de la imagen y el poder intercesor de la virgen ante los hombres.² Pero, en las tres historias, la versión central (*el simbolismo de la mariofanía*) mezcla otras versiones colaterales. Una, incorporada en la primera historia, es la *alegoría épica de la mariofanía*: en el milagro, portento y maravilla que obra la Virgen, hay una intervención de frailes misioneros agustinos, lo que afirma la voluntad religiosa misional a favor del nuevo culto católico.

Es pertinente hacer un largo pero necesario paréntesis para dilucidar qué orden misionera fue la que impulsó el culto a la Virgen. En el perímetro de la zona arqueológica de Tonatico se encuentra vestigios de construcciones coloniales, entre ellas una iglesia, tal vez edificada por los frailes franciscanos. Tal afirmación se hace a juzgar por las dos tallas estucadas empotradas en la portada que representan, al parecer, flores de lis, emblema adoptado por la orden de San Francisco. Otra hipótesis sobre el origen franciscano de la primera iglesia católica en Tonatico “El Viejo”, es que, desde su llegada, los regulares, diseminados por muchos lugares

-
1. Los conceptos utilizados para explicar el papel del mito en la historia y la consolidación del culto de Nuestra Señora de Tonatico fueron tomados de José Velasco Toro, ya citado.
 2. Luis Mario Schneider (1995: 297-299) realiza una sistematización de los principales relatos. Están contenidos en la obra del párroco de Tonatico, don José Cardiel y Anguiano, (1994: 5-11, 14, 16-17, 30-38 y 40-47).

de la Nueva España, se dedicaron a evangelizar y aculturar a diversos grupos indígenas.³ La orden construyó tempranamente iglesias pueblerinas –separadas de un convento– mismas que eran el centro de evangelización y de celebración de fiestas religiosas. Varias de estas iglesias fueron levantadas sobre las ruinas de los templos prehispánicos (Frost, 1998:139).

Quizá este sea el caso de la edificación a la que nos referimos, pues se trata de una iglesia sin convento, o una “visita”, la cual se halla dentro de la zona arqueológica prehispánica. César Quijada aventura la posibilidad de que los franciscanos impulsaran la veneración a la imagen de la Virgen desde la iglesia construida en Tonatico “El Viejo”.⁴ En efecto, aquéllos difundieron la devoción a la Purísima Concepción, que fue una de las advocaciones de la Virgen de Tonatico. En principio nos adherimos a esa hipótesis; sin embargo, hace falta investigar en archivos franciscanos y agustinos, así como en otros repositorios documentales.

La segunda historia retoma *el simbolismo de la mariofanía*, que enfatiza el milagro como maravilla y portento de la imagen y el pacto entre la Virgen y los hombres. Una tercera historia incluye la *alegoría del aparicionismo* teniendo como fondo una escena campestre de raigambre española. Pero la versión central, el *simbolismo de la mariofanía*, también está presente. Esta historia incorpora también el *mito historizado*, donde los acontecimientos simbólicos remiten a la circunstancia histórica del nacimiento del Santuario, en el territorio donde quedó asentado el pueblo de Tonatico “El Nuevo”.

En el *simbolismo de la mariofanía*, la historia parte de una versión colateral, *la alegoría épica de la mariofanía*, que sirve como introducción: los padres

-
3. El cronista de Tonatico, don Oscar Vázquez, se inclina por la versión de que fueron los franciscanos los primeros evangelizadores en aquel lugar. En su monografía, Vázquez Illana (1999: 84) menciona que: “un retablo o exvoto que se encuentra en el Santuario de Ixtapan de la Sal [vecino de Tonatico], pero que hace referencia también a Tonatico [dice]: *En 1529 de abril, llegaron los Santos Padres Franciscanos ha ésta a dar el Santo Bautismo, los primeros evangelizadores de los reinos de Castilla trajeron al Señor de los Tormentos el 30 de abril dieron el primer sacramento del santo bautismo y quitaron la idolatría que adoraban aquí al Dios del Sol según escrituras aclaradas.*”
 4. Quijada López (1984: 327) recopiló la versión de los lugareños que cuenta que la Virgen de Tonatico desapareció de la primera iglesia que construyeron los franciscanos en el siglo XVI, en la parte norte del asentamiento prehispánico, pero la imagen apareció nuevamente en el sitio que actualmente ocupa en el altar principal de la iglesia del pueblo actual.

agustinos habían emprendido una cruzada evangelizadora desde el Santuario de Chalma. Aquellos frailes levantaron un templo provincial en un sitio que había sido señalado por Dios, Los Sabinos, por los frondosos árboles que crecían en el lugar. En el paraje los religiosos se dispusieron a descansar, posando ahí varias imágenes que portaban. De pronto, de la espesura surgió un león feroz que sobresaltó a los padres, quienes invocaron a Dios. El león se acercó a la fogata encendida y desapareció tranquilamente. Los frailes convocaron a los lugareños recién convertidos en Los Sabinos, repartiéndoles imágenes destinadas a iglesias de sitios cercanos: dos Vírgenes, la Inmaculada para Pilcaya, “para sustituir el culto a la culebra”, y la de la Asunción para Ixtapan de la Sal, que reemplazaría “el culto a la rana”. A Tonicato le tocó en suerte el Señor de la Salud, imagen que fue retirada del altar en 1918.

La segunda parte de la historia presenta la versión central del *simbolismo de la mariofanía*. Paralelamente a la entrega de la imagen del Señor de la Salud, se extendió la noticia de que una anciana, habitante de la ranchería El Terrero, tenía en su poder una imagen de la Santísima Virgen María. Los milagros de la Virgen incrementaron el número de fieles, que agradecían con exvotos los favores divinos. Desde principios del siglo XVII los exvotos narran los milagros, sobre todo los ocurridos en el mejoramiento de la salud de los fieles.

De esta historia nos interesa destacar que, paralelo al despliegue del carisma de la Virgen —a través de su poder taumaturgo manifestado en los milagros operados— se da la repartición de imágenes religiosas a los lugareños, hecha por los misioneros. Tal acción se encaminaba a desterrar la veneración de símbolos de deidades prehispánicas. Esta historia retoma la forma narrativa española que liga a la Virgen con un ermitaño, en el marco de la identificación Cristo/vida eremítica. El ermitaño está de alguna manera representado en los frailes evangelizadores de la orden agustina.

Según el padre Francisco de Florencia, la tradición del origen de la imagen decía que antiguamente un indio vecino de Tonicato poseía la imagen, la cual realizaba “muchas maravillas” (Florencia y Oviedo, 1995:186).⁵ Al morir el dueño de la

5. Una variante de esta versión es la recogida por don Óscar Vázquez Illana, hacia 1525: una persona, que vendía imágenes de santos, llevaba la de la Virgen María bajo su advocación de la Purísima Concepción. El poseedor de la imagen dejó la casa donde la tenía. Esta persona veneraba a la Virgen que llevaba el nombre de Nuestra Señora del Rosario. La imagen pasó luego al templo del pueblo un 2 de febrero, tomando entonces el nombre de Nuestra Señora de la Candelaria. Otra versión oral, consignada por Vázquez, cuenta que

imagen, los padres agustinos consideraron que era mejor que la Virgen fuera depositada en un nicho de la iglesia. Ahí era visitada por un número creciente de devotos, testigos de los milagros que realizaba. La apropiación de la imagen por parte de la esfera eclesiástica rebasa el carácter anecdótico. Remite al tema del control ideológico de la población colonizada en el campo de lo sagrado. En este contexto, asumimos que la religiosidad, como parte de la producción cultural, se inscribe en el contexto de relaciones de poder. Así, la enseñanza religiosa, como parte de la cultura, quedó en manos de los frailes, quienes tenían recursos para posibilitar su reproducción y transmisión a quienes no contaban con ellos.

La segunda historia destaca *el simbolismo de la mariofanía*: desde su altar en el templo, la Virgen realizaba “maravillas”, milagros, como devolver la vista a los ciegos o la cura de enfermos desahuciados. La imagen iba afirmando su carisma a través de sus dotes taumaturgas, que incluían la intercesión ante Dios y los milagros consecuentes, sobre todo los de sanación. Pero Nuestra Señora obró una maravilla consigo misma. Según la historia, el templo se incendió –según el padre Florencia (1995:187) fue un derrumbe–. La Virgen quedó intacta después del siniestro. Pero su semblante se modificó: sus ojos, que antes miraban al suelo, hacia donde estaban sus devotos, volteó su vista hacia el cielo. De esta manera, la imagen selló su pacto con los hombres, al manifestarles su papel intercesor ante el Altísimo.

Una variante de esta versión⁶ relata que cierta noche llegó a una casa de la ranchería El Terrero, un viajero que pidió hospedaje. La dueña de la casa recibió al hombre, quien llevaba un bulto en un saco de manta. Al día siguiente, la señora fue a ver al viajero para ofrecerle agua para el aseo y comida. Cuál sería su extrañeza al no hallar al señor. Pero encontró aquel bulto tapado con una manta blanca. Lo destapó y, ¡oh sorpresa!, era la escultura de la Virgen de Tonatico, de talla entera. La dueña de la casa le hizo un altar a la imagen y le rindió veneración. El forastero jamás volvió. La señora platicó lo sucedido a los vecinos. Todos se reunían para rezarle a la Virgen. Así se fue extendiendo la veneración a esta bendita imagen, la cual hizo varios milagros.

una vecina de la ranchería El Terrero fue la dueña original de la imagen de Nuestra Señora de Tonatico, y que al pasarla a Tonatico “El Viejo” sucedieron maravillas en la barranca que hay que atravesar entre los dos lugares. Según esta versión, Vázquez Illana (1999: 72 y 83) menciona que la imagen de la Virgen María habría llegado al pueblo hacia 1553.

6. Esta versión aparece en el cartel alusivo a las fiestas del Santuario, de enero y febrero de 2004.

La comunidad quiso levantarle un templo en un lugar donde están las ruinas arqueológicas. Terminaron el templo con muchos esfuerzos y sacrificio. Organizaron un gran festejo para estrenar el templo y trasladar a la imagen a su nueva morada. Los sacerdotes agustinos que estaban en Chalma, vendrían a hacer la bendición de la iglesia. Pero cuando los padres y la población estaban almorzando, llegó un pastorcito que les dijo “se está quemando la iglesia”. Corrieron todos y encontraron el techo del templo ya caído, consumido por las llamas, y a la Santísima Virgen fuera del templo, sin sufrir una sola quemadura. Miraba al cielo, aunque antes tenía la vista mirando abajo. Luego, se le trasladó al Santuario.

La tercera historia incorpora *la alegoría del aparicionismo*, cuando relata que la Virgen desapareció inexplicablemente del templo. Fue buscada sin resultado alguno, hasta que un tiempo después un pastorcillo (la escena campestre) la halló al pie de un frondoso árbol “adornado con adorno desconocido y a ella revestida con una infinidad de rayos como con alas abiertas” (Cardiel y Anguiano, 1994). El portento se manifiesta ante el pastorcillo, quien “oye cantares de distintas y nunca oídas aves, percibe un aroma de embriagantes flores y nunca sentido y, ante ese panorama radiante de esplendor, queda atónito, desconcertado y asustado...” (*Idem*).

El *mito historizado* aparece cuando la historia relata que con júbilo, el pueblo se dispuso a regresar a la Virgen a su templo. Los hombres intentaron llevarla en andas. Pero el peso de la imagen se los impidió. Después de varios intentos, se comprendió que era voluntad de la Virgen permanecer en ese lugar, donde se decidió erigir el templo. La versión de *el simbolismo de la mariofania* subyace en el fondo de la de *el mito historizado*: de nueva cuenta, Nuestra Señora confirmó el pacto con los hombres, al permanecer con ellos en el nuevo paraje elegido por ella y realizar milagros a favor de la población. Vino entonces la continuidad en la devoción a Nuestra Señora en el pueblo Tonatico “El Nuevo”.

Puede observarse que algunas de las versiones, en especial la del *mito historizado*, incorporan elementos históricos ligados al establecimiento del pueblo de Tonatico “El Nuevo”. En este sentido, Mircea Eliade (1972:385) observa que

la mayoría de los mitos, por el solo hecho de que enuncian *lo que sucedió ‘in illo tempore’*, constituyen a su vez una *historia ejemplar* del grupo humano que la ha conservado y del cosmos de ese grupo humano. Hasta el propio mito cosmogónico es también una *historia* [no en el sentido moderno, sino *ejemplar*], puesto que relata todo lo que sucedió *ab origine*. [Esta historia ejemplar] puede repetirse (periódicamente o no) y [...] encuentra su sentido y su valor en la repetición misma.

Como una historia, si bien de un carácter peculiar (historia *ejemplar*), el mito, tal como lo señala Lévi-Strauss (1986:116), tiene una estructura que es constante, pero los elementos de dicha estructura pueden contener variantes, cuya función en el relato es definida según la posición que tales variantes ocupan en dicho relato. De este modo, Lévi-Strauss (1972:42) afirma que “las variantes de un mito corresponden a posibles y diferentes organizaciones de los restos de sucesos históricos”.

En este sentido, queremos poner en evidencia la relación que se hace de algunos elementos históricos residuales, relatados en las versiones del mito, como la del *mito historizado*, mezclados con sucesos en los que interviene la acción divina. La relación que nos interesa resaltar es la de la emigración y selección del sitio sagrado en Tonatico “El Nuevo”.

EMIGRACIÓN Y SELECCIÓN DEL SITIO SAGRADO EN TONATICO “EL NUEVO”

La congregación

En la época prehispánica, Tonatico “El Viejo” tenía categoría de cabecera; por lo tanto, podía considerarse centro de poder político con varios sujetos.⁷ En la actualidad, este antiguo asentamiento está localizado a cinco kilómetros del poblado actual, es decir, Tonatico “El Nuevo”. Durante la conquista mexicana por Axayácatl, se dio la refundación del pueblo con el nombre de Tonatihuco. Posteriormente el conquistador español Andrés de Tapia sometió a la cabecera de Tonatihuco. Los españoles fundaron un primer asentamiento, llamado por los conquistadores Tonaltinco o Tonaltiuco (Vázquez Illana, 1999:71), que se ubicó dentro del perímetro del área arqueológica Tonatico “El Viejo”.

No abundan las fuentes que nos informen sobre las causas del traslado de la población indígena de su antiguo asentamiento, Tonatico “El Viejo”, edificado sobre el complejo prehispánico –sitio original de veneración a la Virgen– al que luego se llamó Tonatico “El Nuevo”. Sin embargo, nuestra hipótesis apunta a que el traslado al nuevo asentamiento y la congregación de las estancias sujetas a la cabe-

7. La cabecera era el lugar de residencia del cacique o de la autoridad local del pueblo. Los sujetos eran los antiguos *calpolli* “barrios” o “estancias”, situados a cierta distancia de la cabecera, pero manteniendo lazos políticos con ella (García Castro, 1998: 130-131).

cera de Tonicato, entre 1593 y 1594, conformó la fisonomía definitiva de Tonicato “El Nuevo” y el despegue del culto a la Virgen en el santuario que hoy conocemos.

A fines del siglo XVI, entre 1593 y 1594, la congregación de las estancias sujetas a la cabecera de Tonicato se llevó a cabo en el contexto de un nuevo programa oficial de reubicación física de las localidades subordinadas de los pueblos, bajo normas precisas y detalladas (García Martínez, 2000:294). Es probable que uno de los factores más importantes de la congregación haya sido el control de la producción de sal. Dicha actividad se realizaba desde la época prehispánica.⁸ Durante la colonia el grano sirvió como insumo en el proceso de amalgamación de metales llevado a cabo en las minas, entre ellas la de Zacualpan. Así, en la cabecera de Tonicato y en su sujeto San Francisco (seguramente la antigua zona de El Salitre), que es donde se beneficiaba la sal, se congregaron las estancias de San Sebastián, San Gaspar, San Felipe y San Miguel.⁹

Pero Tonicato, junto con otros pueblos cercanos a ese mineral, fue incorporado rápidamente al sistema colonial por encontrarse dentro de una de las zonas mineras más importantes en el siglo XVI, que involucraba a Zacualpan, Sultepec y Temascaltepec. Los tonatiquenses laboraron en las minas bajo el sistema de repartimiento forzoso de trabajo.¹⁰ El deseo de congregar a los indígenas obedeció también a la necesidad de reorganizar la mano de obra indígena para las minas de Zacualpan, la cual, como el resto de la población nativa novohispana, había sido diezmada por las epidemias.

-
8. La importancia de la zona de El Salitre (localizada en la actualidad entre las poblaciones de Ixtapan de la Sal y Tonicato, si bien dicho sitio corresponde territorialmente a Tonicato), es conocida porque Tonicato aparece representado como tributario en el *Código Mendocino* y en la lámina XIV de la *Matrícula de Tributos*, como integrante de la Provincia de Ocuilan, la cual tributaba a los señores de Tenochtitlan (Quijada López, 1984: 3 y 81).
 9. México, Archivo General de la Nación (AGN), ramo Indios, vol. 6, Primera Parte, exp. 612, ff.162 vta-163. “Mandamiento del Virrey Luis de Velazco II a Diego Jiménez para congregar a los pueblos de Tenancingo, Iztapa, Tonicato y Zacualpan, México, 1593-1594”.
 10. México, AGN, ramo Indios, v.2, exp. 965, f. 22 vta. “Orden de la Audiencia de México al alcalde mayor de Zacualpan para dar a Juan Ortiz y Juan Gómez, mineros de Zacualpan, 20 indios por seis meses de los pueblos de Tonicato, Zumpahuacan, Ixtapa, Malinalco y Ocuilan. México, 1583”. Otros ejemplos sobre el repartimiento forzoso de los indios de Tonicato se encuentran en: México, AGN, ramo Indios, v. 4, exp. 354, f. 11 vta. México, AGN, ramo Indios, v. 4, exp. 355, f. 117. México, AGN, ramo Indios, v. 25, exp. 470, fs. 324-324 vta.

La congregación de las estancias en la cabecera contribuyó a delinear la fisonomía definitiva de Tonatico “el Nuevo”, de modo que el culto a la Virgen parece haberse reafirmado en el lugar a principios del siglo XVII, a juzgar por varios exvotos de esa época que se encuentran en un anexo del templo de la Virgen. Sin embargo, por la dificultad de fechar con precisión el año de la entronización del culto, lo que merece destacarse es que la tradición se internalizó pasando de generación en generación. Tonatico “El Nuevo” se convirtió en la sede del Santuario de la Virgen, llamada de El Rosario, la Purísima Concepción, como se le nombra en un documento de 1800 (Schneider, 1995:299), posteriormente de la Candelaria, para luego tomar el nombre actual de Nuestra Señora de Tonatico.

En suma, varias eran las condiciones estratégicas de Tonatico que pudieron haber influido en las autoridades eclesiásticas y novohispanas para erigir el Santuario. Como ya lo señalamos al principio, y según la hipótesis de Quijada López, en la época prehispánica Tonatico fue un centro de control político y religioso (en menor medida, a juzgar por los pocos vestigios religiosos o de centros ceremoniales) de la zona que lo rodeaba. Probablemente el asentamiento era el que regulaba las actividades económicas de la misma zona o, al menos, de los sitios próximos. Esto debido a la existencia de la zona de El Salitre.¹¹ La producción de la sal era para los pobladores de la región, no sólo para los del sitio de Tonatico, sino para los de otros lugares que dependían de su control. También lo era para el intercambio comercial en el ámbito regional e interregional. En este sentido, las relaciones externas de Tonatico se multiplicaron con grupos del Altiplano Central, como los de Zumpahuacan y Tenancingo, así como con pueblos asentados en el actual estado de Morelos (Coatetelco y Coatlán). Al suroeste se estrecharon con grupos del actual estado de Guerrero donde, al parecer, existía una red de intercambios con los grupos de la Sierra Madre del Sur, tales como los asentados en Pilcaya y Teticpa (Quijada López, 1984:320-326).

En suma, Tonatico fungió como centro político, económico y rector de población; también lo hizo como productor de sal, insumo esencial para la minería y como proveedor de mano de obra. También fue lugar de mercado y de frontera

11. Ésta funcionó como el área industrial dedicada a la producción de sal desde la época prehispánica y quizá era una zona dependiente de Tonatico “El Viejo” (Quijada López, 1984: 318). Las huellas de la existencia de El Salitre son evidentes desde el actual pueblo de Ixtapan de la Sal, por el sur, hasta el pueblo de Tonatico, por el norte. La parte más importante del sitio, la central, se localiza en el área que hoy ocupa el balneario municipal (Castillo Tejero, 1998: 91-93).

para el intercambio con grupos de la zona, y lugar de asiento del santuario. Todo ello convirtió a aquel pueblo en un espacio de confluencia de individuos e intercambios comerciales y un centro aglutinante de una devoción que rebasó las fronteras del pueblo. Así se explica la reelaboración del mito fundador en las versiones de *la alegoría del aparicionismo* y *el simbolismo de la mariofanía*, incorporadas en la tercera historia. Ambas implicaron la refundación del Santuario en Tonicato “El Nuevo”. La mezcla de ambas versiones reunidas en la de *el mito historizado* remite a la recreación de un tiempo primigenio, fijado por la misma Virgen. Encontrada la imagen por el pastorcillo, al pie de un frondoso árbol “con adorno desconocido y a ella revestida con una infinidad de rayos como con alas abiertas”, la Virgen se negó a moverse de allí. De este modo, el espacio del Santuario se delimitó en dicho sitio, que quedó situado en la plaza principal del pueblo, lo que ya nos habla de la importancia del templo en el conjunto de las instituciones político-religiosas-civiles del nuevo pueblo. Luego, como relata el mito, *la población empezó a cambiarse al territorio sagrado*, que coincidiría, según nuestra hipótesis, con la erección de Tonicato “El Nuevo” y la posterior congregación de las estancias sujetas a la cabecera, entre 1593-1594, bajo los auspicios divinos de Nuestra Señora.

EL FORTALECIMIENTO DE LA TRADICIÓN

A partir de la refundación del Santuario, la gente de la región, con el concurso de religiosos y sacerdotes, promovió y agigantó la devoción a una imagen, que dio a Tonicato un carácter distintivo frente a otros pueblos. El sentimiento religioso popular y la acción continuada de las prácticas devocionales fortalecieron la tradición de Nuestra Señora, entronizando una conciencia colectiva, la cual desembocó en una expresión de la identidad local.

En 1672 Tonicato “El Nuevo” ya era conocido como “Pueblo, Gobierno y Cabecera de San Felipe y Santiago de Nuestra Señora de Tonicato, de la Doctrina de Nuestra Señora de la Asunción de Iztapa” (Schneider, 1995:299). Esto nos habla del creciente prestigio de ese Santuario. En 1660 se estaba construyendo el templo ex profeso para la veneración de la Virgen (Florencia y Oviedo, 1995:188).¹² Durante

12. De ello da constancia el milagro obrado por la Señora de Tonicato a favor de dos obreros del templo, que cayeron de un andamio “destrozándose las piernas”. Al invocar a la Virgen

varios años, a partir de 1679, la iglesia fue reparada por los indios de Tonatico, causa por la cual estuvieron reservados del repartimiento a las minas de Zacualpan.¹³ A fines del siglo XIX, entre 1885 y 1897, se rehizo prácticamente el templo, construyéndose nuevos muros y bóvedas, y edificándose altares de cantera. Hasta 1951 se terminó el Altar Mayor, el Camarín y el trono de la Virgen (Cardiel y Anguiano, 1994:97-98, 102 y 115-116). Desde 1631 se fabricó la campana más pequeña de las torres del Santuario (Vázquez Illana, 1999:72). A finales del siglo XVIII, en 1793, se fabricó e instaló la campana mayor del templo, dedicada a “Nuestra Señora” (*Idem*).

En el siglo XVIII, el Santuario de Tonatico era uno de los más importantes de entre los existentes en el Arzobispado de México, según lo menciona el jesuita Francisco de Florencia en su *Zodiaco Mariano*:

El pueblo de Tonatico está más adelante de Zumpahuacan, tres o cuatro leguas, y dista de México como diecinueve leguas. En él se venera una imagen de la Santísima Virgen con la advocación del Rosario [*sic*]. Viendo los milagros que hacía de ordinario con los que imploraban a su favor en sus necesidades, la colocaron en un nicho de la misma iglesia, en donde es visitada por los fieles con mucha devoción: la cual cada día crece más a vista de las maravillas, que Dios obra por ella. [Por los milagros y portentos que obró la Virgen] creció tanto la devoción para con esta soberana imagen, que hoy es uno de los santuarios de mayor veneración y estima que tiene el arzobispado (Florencia y Oviedo, 1995:186-187).

Nuestra Señora cuenta por esta época con un mayordomo, Juan Hernández Candela, quien funge con este cargo entre 1748 y 1752; asimismo, el Templo es reparado. Durante el siglo XIX el Santuario siguió creciendo en la captación de fieles y limosnas. Entre 1877 y 1878, varios pobladores encabezados por Sebastián Vera Lealva, solicitaron al Arzobispado de México la erección de una parroquia en Tonatico, para dejar de depender de la parroquia vecina de Ixtapan de la Sal. En la

sanaron, agradeciendo el favor divino con un exvoto que todavía se conserva. El exvoto en cuestión se encuentra depositado en el cuarto de exvotos y milagros, anexo al templo.

13. México, AGN, ramo Indios, v.25, exp. 470, fs. 324-324 vta. “Solicitud de reserva de repartimiento para los naturales del pueblo de Tonatico, a fin de que reparen su iglesia. Solicitud de información. Tonatico, 1679”. México, AGN, ramo Indios, v. 25, exp. 483, fs. 334-334 vta. “Información enviada por la Justicia y el Ministro de Doctrina del pueblo de Tonatico, referente a la reserva pedida por los naturales para reedificar su iglesia. Tonatico, 1679”.

época colonial, Tonatico estuvo bajo la jurisdicción de la doctrina de Zumpahuacán hasta 1569 (Gerhard, 1987:407). Hacia 1594, Ixtapan de la Sal dependía del juez y cura vicario de las minas de Zacualpan.¹⁴ El cura de Ixtapan también decía misa en los pueblos de Tonatico y Coatepec. De este modo los dos pueblos pertenecían al partido eclesiástico de Ixtapan de la Sal.

La dependencia en materia religiosa de Tonatico con respecto a Ixtapan de la Sal había creado fricciones y rivalidad entre los dos pueblos.¹⁵ Avivó este problema la administración del Santuario de Nuestra Señora de Tonatico. En efecto, en Tonatico se había establecido una obra pía con limosnas de los peregrinos devotos de la imagen, pero estaba encargada al párroco de Ixtapan. De este modo, la petición de erigir una parroquia tenía un trasfondo religioso, pero también económico. Había gran interés por controlar la obra pía administrada por el párroco de Ixtapan y coordinada por un mayordomo. La causa de este interés eran las limosnas de los fieles peregrinos, visitantes “desde tiempo inmemorial” de la venerable imagen de María Santísima, bajo la advocación de la Purísima Concepción.¹⁶ El Arzobispado de México sólo concedió a Tonatico la erección de una vicaría fija. Hasta 1921 el pueblo tuvo su primera parroquia, independiente de la de Ixtapan de la Sal (Vázquez Illana, 1999:74).

La creación de la vicaría fija, con la consiguiente independencia de la parroquia de Ixtapan, pareció dar buenos resultados. A finales del siglo XIX la Archicofradía de la Santísima Virgen de Tonatico tenía un fondo “de mucha cuantía”. Producía anualmente 2 200 pesos, aproximadamente. En 1898 se mencionaba

-
14. México, AGN, ramo Bienes Nacionales, v. 546, exp. 1; “Doctrina de los indios de Iztapan”, y v. 910, exp. 11, fs. 6 y 9. “Doctrina de los indios de Iztapan”.
 15. Por ejemplo, los solicitantes argumentaban que: “penoso era decirlo”, pero que la “gente de razón” de Tonatico contribuía con la limosna de cinco y medio reales para el sostenimiento del culto a “Nuestro Amo”, en la parroquia de Ixtapan. Además, los tonatiquenses se veían obligados a pagar un peso más al sacerdote que venía de Ixtapan de la Sal para officiar misas en el Templo, que por esa razón las funciones eran menos solemnes “y no se diga en nuestros altares las muchas misas que pagan los devotos de la portentosa Imagen de María Santísima que se venera en este Santuario”. México, Archivo Histórico del Arzobispado de México, (AHAM), Fondo E, Sección SA, Serie Parroquias, caja 230, exp. 1, f.2. “Petición de vecinos del pueblo de Tonatico para que se erija una parroquia en el pueblo”. Tonatico, 29 de noviembre de 1871-febrero de 1872.
 16. México, AHAM, Fondo E, Sección SA, Serie Parroquias, caja 230, exp.1, ff.28vta-31 vta. “Informe del vicario foráneo de Ixtapan, Juan N. Pichardo. Ixtapan, 27 de febrero de 1877”.

que durante los 16 años anteriores, el fondo se había acumulado hasta alcanzar los 35 200 pesos que no habían sido utilizados en mejoras y debían hallarse guardados en la tesorería de la Archicofradía.¹⁷

Además de lo producido por los peregrinos para la Archicofradía, el Santuario recibía beneficios en limosnas y cera por parte de los peregrinos que acudían a la feria comercial, celebrada en honor a la virgen. Así lo deja ver un informe escrito en 1877:

El municipio de Tonicato goza de tranquilidad [...] se venera la milagrosa imagen de la Purísima Concepción, a cuyo Santuario ocurren los moradores de tierras lejanas y distintas en el mes de enero, en que se celebra la fiesta titular, por lo cual hay una feria que dura más de cuatro días, en cuyos días hay un comercio muy activo y se recogen muchas limosnas, ya de dinero, ya de cera que da la gente para el consumo del templo, que anualmente se reúnen cinco arrobas de cera, las que se consumirán al culto [...].¹⁸

Esta feria es uno de los dos eventos paralelos que aún se celebran en honor a Nuestra Señora de Tonicato. El primer evento es la Festividad de la Santísima Virgen María, que va del 11 de enero al 2 de febrero, cuando se celebra “el día” de Nuestra Señora de Tonicato. Este evento consta de un novenario solemne, con misas, salvas, llegada de peregrinaciones, danzas y la tradicional procesión de los faroles (que antes se hacía con antorchas) y que se realiza todos los días del novenario. El segundo evento es la feria comercial, cuyo día principal es el 25 de enero, donde a la par de los actos religiosos (llegada de peregrinaciones, misas, danzas, castillos de fuegos artificiales, bandas de música) se llevan a cabo espectáculos culturales y diversiones públicas.

17. México, AHAM, Fondo E. Sección SA, Serie Parroquias, caja 230, exp. 11, f.15. “Informe del párroco sobre la Archicofradía de la Santísima Virgen. Tonicato, 1898”.

18. México, AHAM, Fondo E, Sección SA, Serie Parroquias, caja 230, exp. 1, f. 39Vta. “Noticia Estadística del Pueblo de Tonicato, realizada por Sebastián Vera y Lealva y otros. Tonicato, 7 de julio de 1877”. Cabe comentar que Sebastián Vera y Lealva es considerado como uno de los hombres ilustres de Tonicato, quien en 1865 realizó importantes mejoras en el pueblo. En el marco de la rivalidad entre Tonicato e Ixtapan de la Sal, Lealva y su gente lograron la erección del municipio libre de Tonicato en 1870, mismo que antes dependía del de Ixtapan de la Sal, y el establecimiento de la vicaría fija en 1878 (Vázquez Illana, 1999: 73, 87-88).

EL ÁMBITO REGIONAL

Ya desde la segunda década del siglo XVII, y claramente durante el siglo XVIII y hasta la actualidad, el Santuario de Nuestra Señora de Tonatico se convierte en un punto de confluencia de manifestaciones devocionales de individuos y conglomerados que asisten al lugar sagrado en peregrinación o de forma individual. El Santuario también devino en un centro articulador regional y de diversidad de localidades, que, en sí mismas, son ámbitos política, social, económica y culturalmente diferenciados.

Puede notarse que una de las manifestaciones de la religiosidad popular, una forma de expresión plural y colectiva que busca bienestar espiritual más allá de la religión oficial, es la peregrinación a los santuarios. Estos flujos de personas al lugar sagrado pueden contener elementos para establecer “ciertos contornos regionales desde la perspectiva de la manifestación devocional” (Velasco Toro, 1997:117). Es el peregrinar de personas procedentes de varios puntos hacia el Santuario, uno de los elementos principales que permiten delinear lo que José Velasco Toro denomina una región devocional, definida como

una región conformada por [un] ámbito [variable] en el que se observa la influencia devocional de un santuario católico [...] [centro de convergencia] de individuos devotos que se desplazan en peregrinación desde sus lugares de origen [que] tienen una memoria histórica familiar y colectiva que reactualiza y reinterpreta el mito de la epifanía, tejiendo un complejo entramado de relaciones pluriculturales, pluriétnicas, sociales y ocupacionales, identificadas por el sentimiento mediador de la fe (*Ibid.*: 113-120).

Partiendo de la definición precedente, así como de la aseveración de que el estudio de la región “puede abordarse desde múltiples posiciones dependiendo del objeto de estudio” (*Ibid.*: 154), intentaremos delinear el ámbito de influencia del Santuario de Nuestra Señora de Tonatico, que conforma la región devocional de este culto. Tal ámbito es hipotético, dado que las fuentes a las que acudimos para hacer la lista de los lugares de donde provienen los peregrinos (exvotos, carteles de invitación a la Función de Nuestra Señora, datos de la parroquia, entrevistas personales) no nos dan el universo aproximado de las poblaciones que acuden al Santuario. La lectura del mapa 2 nos permite advertir tres elementos:

- 1) El Santuario capta un mayor número de peregrinos procedentes de espacios articulados a la región del Valle de Tenancingo, y al de algu-

nas poblaciones de los estados de Guerrero y Morelos. Las ligas de los pueblos de esas circunscripciones, entre ellos el de Tonatico, tienen su precedente en la época prehispánica.

- 2) La dinámica de las relaciones interétnicas de los peregrinos en el Santuario es un factor que ciertamente está presente, pero no tiene la magnitud de otros santuarios, por ejemplo, el de Otatitlán, Veracruz.¹⁹
- 3) Observamos que el ámbito espiritual comprende diversas regiones que contienen, en su mayoría, espacios rurales, pero en ocasiones las zonas rurales están subsumidas en los espacios que se encuentran inmersos en un proceso de urbanización o que ya experimentan una rápida transformación urbana, o son francamente urbanos como la Zona Metropolitana del Valle de México.

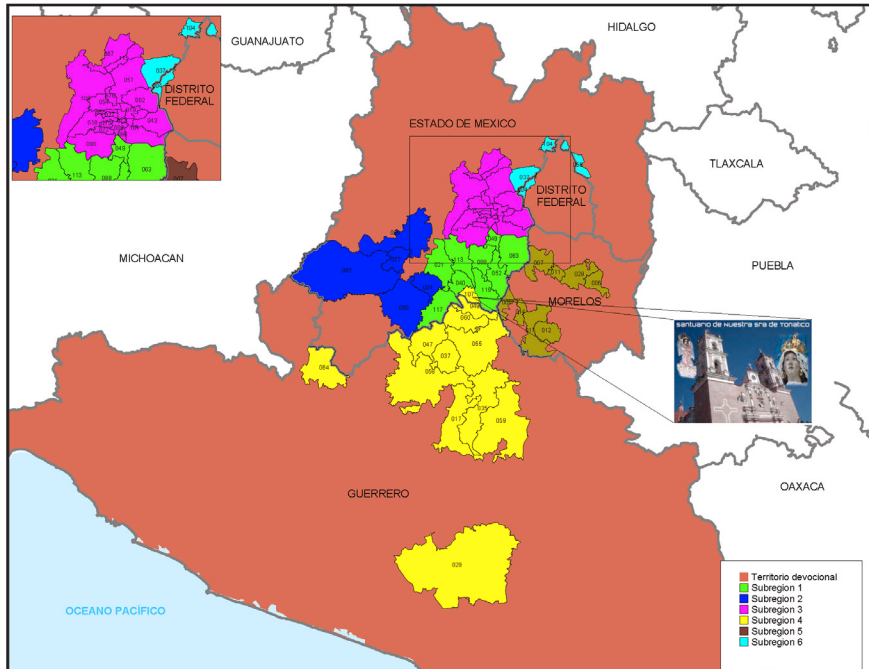
De la unión de los contornos de los municipios de los cuales proceden las peregrinaciones, puede apreciarse una escala macro-regional que comprende subregiones al sureste, suroeste, y parte del centro del Estado de México, e involucra municipios del Valle de Toluca, Así como la subregión de la Sierra Madre del Sur, en el estado de Guerrero y la del centro, centro oeste, centro norte, suroeste y este (en menor número) del estado de Morelos.

La escala macro-regional

A partir de Tonatico, la subregión del sureste comprende tres valles: el Valle de Tenancingo, que abarca Tenancingo, Coatepec Harinas, Ixtapan de la Sal, Joquicingo, Malinalco, Villa Guerrero y Zumpahuacan; el de Tonatico, que por su ubicación ha sido incluido en el de Tenancingo; y el de Zacualpan (Sánchez Colín, 1993:45 y 362). El valle de Tenancingo coincide con una zona geoeconómica que limita con los estados de Morelos y Guerrero. Esta región se caracteriza por ser la más calurosa del Estado de México. Toda la zona, incluyendo los pequeños valles de Tonatico y Zacualpan, es eminentemente agrícola. La producción florícola es

19. En su estudio Velasco Toro destaca la importancia del factor étnico en la dinámica religiosa del Santuario de Otatitlán y las múltiples interacciones de los grupos étnicos de Veracruz, Puebla y Oaxaca, que peregrinan a ese lugar sagrado.

MAPA 2. REGION DEVOCIONAL DEL SANTUARIO DE NUESTRA SEÑORA DE TONATICO



importante en Tenancingo y Villa Guerrero, las cuales registran un lento pero seguro proceso de urbanización. Tonatico y Zacualpan presentan una urbanización medianamente desarrollada, con un sector terciario en crecimiento (Hoyos, 1998:322). En general, la zona no cuenta con industria desarrollada, salvo pequeñas plantas textiles y de preparación de frutas (Giménez, 1978:61).

Como lo indicamos, esta subregión es la que registra el flujo más importante de peregrinos procedentes de la cabecera y las rancherías de Tonatico, así como de otras cabeceras municipales, pero también de poblados y rancherías sujetos a ellas. La tradición de peregrinar es muy antigua en algunas de estas poblaciones. Por ejemplo, en la última semana de enero de 2004, el pueblo de Santa María Asunción, municipio de Zumpahuacan, realizó su centésima trigésimo quinta peregrinación, mientras que Ixtapan de la Sal, practicó su cuadragésima octava. Por su parte, los mayordomos de la Santa Veracruz, del pueblo de Malinaltenango, perte-

neciente al municipio de Malinalco, cumplieron su décimo segunda peregrinación al Santuario. De Ocuilan de Arteaga acudió una peregrinación de ciclistas y otra más partió de Progreso de Hidalgo, del municipio de Villa Guerrero.

La segunda subregión, localizada al suroeste del Estado de México, comprende municipios del Valle de Sultepec. También se incluyen los municipios de Temascaltepec y Tejupilco. Las subregiones una y dos, la del sureste y la del suroeste, todavía pueden caracterizarse como un territorio rural. El proceso de modernización del Estado de México, específicamente su industrialización, ha seguido una dirección que parte del Valle de México hacia el Valle de Toluca y luego hacia el noroeste del estado. Por tanto, el sur estatal permanece todavía fuera del área de interés de los centros de poder político federal y estatal (Papousek, 1998:250). En esas subregiones se asienta una sociedad pueblerina tradicional, que forma parte de la macro-región centro-este de México (Giménez, 1978:9). Ese territorio manifiesta una práctica religiosa en el Santuario de Nuestra Señora de Tonicato, que, junto con el Santuario del Señor de Chalma, son los lugares sagrados más importantes.

La tercera subregión, pero que es la segunda en afluencia de peregrinos, abarca varios municipios del Valle de Toluca. Esta subregión ha registrado un proceso de urbanización hasta llegar a conformar lo que ya se conoce como la Zona Metropolitana de Toluca.

También en algunos lugares de esta subregión existe una larga tradición de peregrinaje. En enero de 2004 los peregrinos de San Gaspar Tlahuelilpan, municipio de Metepec, realizaron su quincuagésimo cuarta peregrinación ciclista. Por su parte, el pueblo de Coatepec de las Bateas, municipio de Santiago Tianguistenco, emprendió su octogésima quinta peregrinación al Santuario, como también lo hizo el pueblo de San Francisco Tepexoxuca, del municipio de Tenango del Valle y la cabecera de Villa Guerrero, cuyos peregrinos, año tras año, realizan ofrendas de flores a la Virgen de Tonicato.

La cuarta subregión de influencia del Santuario de Tonicato, corresponde a la zona del estado de Guerrero conocida como la Sierra Madre del Sur. Esta zona forma parte de la cuenca del Balsas, habitada en la época prehispánica por los chontales, quienes colindaban con los matlazincas del sur del actual Estado de México. La región se distingue por la actividad relacionada con la explotación de la madera (coníferas, encino, limoncillo, palo mulato y mora) y de carbón, así como por la producción y artesanía de plata.

Las peregrinaciones al Santuario también salen de diversos sitios del estado de Guerrero. En enero de 2004 los jumileros de Taxco realizaron su peregrinación anual a pie hasta el Santuario de Tonatico. Por su parte, Iguala realizó su décima peregrinación; Tlacuichalpa su décimo sexta *Promesa*.

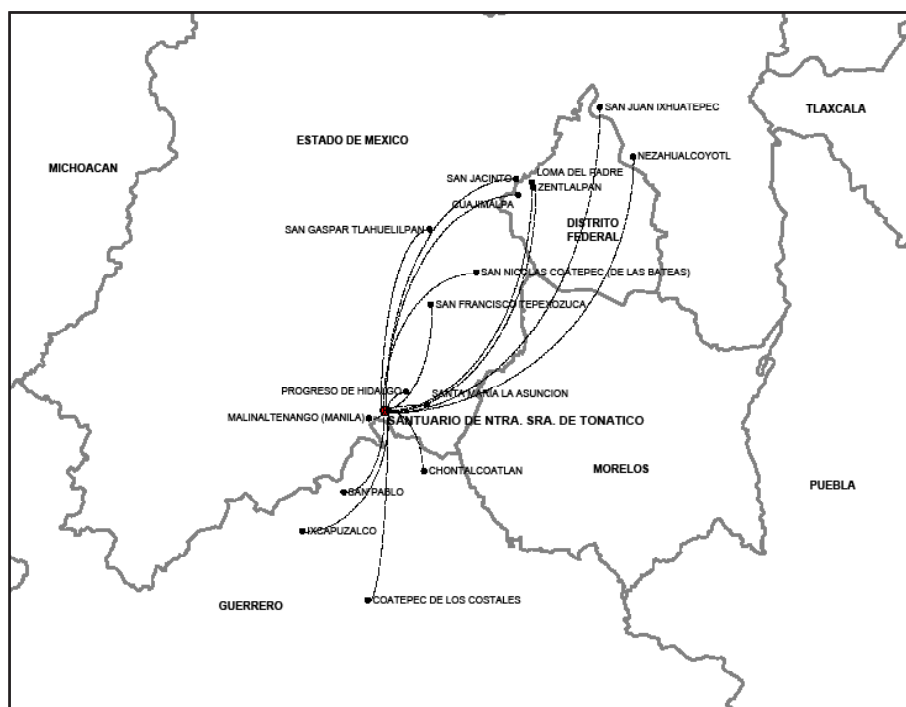
La quinta subregión se conforma con las poblaciones ubicadas en el centro, oeste y este del estado de Morelos, que incluye desde centros urbanos regionales hasta poblaciones todavía de carácter semi-rural o rural. Los peregrinos al Santuario de Tonatico son grupos de asalariados en industrias o servicios, pequeños comerciantes, etcétera, que provienen de las ciudades regionales de Cuernavaca, centro de la región económica del oeste y Cuautla del este (Lomnitz, 1982). Pero también peregrinan personas provenientes de centros urbanos menores y otros pueblos. Cabe señalar que estos núcleos de población integran una zona de campos fértiles alrededor de Cuernavaca y Cuautla, aptos para la agricultura comercial a gran escala, ejercida por ejidatarios y pequeños propietarios (*Ibid.*: 44, 56-58). En suma, estos peregrinos al Santuario de Tonatico son grupos aún integrados a la producción agrícola.

La sexta subregión se integra por varios lugares -“unidades político-administrativas”- que han sido integrados a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), como la delegación de Cuajimalpa y los municipios de Nezahualcóyotl, Huixquilucan y Tlalnepantla (Iracheta Carroll, 2000:90), en cuya jurisdicción se encuentra San Juan Ixhuatepec, uno de los lugares de donde salen peregrinos al Santuario. Estos tres municipios pertenecen al territorio del Estado de México y su índice de urbanización es muy alto.

Pero, a despecho del estatus urbano de los espacios pertenecientes a la ZMVM, no pocos habitantes de ellos participan de lo que Iracheta Carroll define como una *metrópolis fragmentada*, “Donde, por un lado, encontramos un sector moderno y global y por el otro el gran sector tradicional y excluido [...] se trata de una ciudad dual que aún sin poder resolver problemas históricos, se enfrenta a una creciente desigualdad entre la mayoría de su población y las elites dominantes en el contexto de la globalización” (*Ibid.*: 120). En este contexto, si bien los peregrinos al Santuario de Tonatico provienen de lugares con alto índice de urbanización, pertenecen a espacios donde subsiste un sector tradicional y excluido de la modernidad. Núcleos de estos sectores todavía conservan elementos de identidad indígena, como la lengua.²⁰

20. Por ejemplo, es significativo que en el municipio de Huixquilucan existieran, en 1995, 2 704 personas mayores de cinco años que hablaban lengua indígena (otomí 1020, náhuatl 455,

MAPA 3. PEREGRINACIONES AL SANTUARIO DE NTRA. SRA. DE TONATICO, 2004



En enero de 2004, grupos de personas pertenecientes a sectores subalternos del poblado de Cuajimalpa cumplieron su cuadragésima octava peregrinación anual. Lo mismo hicieron los habitantes de San Juan Ixhuatepec. En el caso de San Jacinto, Huixquilucan y Nezahualcóyotl, varios tonatiquenses radicados ahí le rindieron salvas y misa de acción de gracias a la Virgen.

mixteco 441). Lo mismo que en Nezahualcóyotl, donde existían, en 1995, 15 078 personas mayores de cinco años que hablaban lengua indígena: (náhuatl 3 830, mixteco 3 342, zapoteco 2 201 (Musacchio y Granados, 1999: 218). Tanto en Huixquilucan como en Nezahualcóyotl la presencia de personas hablantes de lenguas del estado de Oaxaca indica la atracción que la ZMVM tiene para los migrantes oaxaqueños. Quizá sería entonces posible hablar del dinamismo persistente de los pueblos indígenas de México, quienes, provenientes de zonas tradicionales, rurales, se insertan en espacios penetrados por la modernidad, conservando elementos de identidad tan importantes como la lengua indígena.

La séptima subregión se conforma con los migrantes tonatiquenses residentes en varios lugares de los Estados Unidos.²¹ En 2004 la peregrinación de tonatiquenses radicados en Waukegan, Milwaukee y Chicago fue recibida con una misa en el Templo de la Virgen. Los peregrinos sufragaron los gastos del castillo que se quemó en la noche del sábado 31 de enero. Por su parte, los tonatiquenses de California, también celebraron la misa y quemaron un castillo al día siguiente. Estas peregrinaciones se están haciendo tradicionales en Tonicato, permitiendo afirmar los múltiples lazos de los migrantes (de parentesco, compadrazgo, etnicidad o económicos) con su comunidad de origen. En otro orden de cosas, queremos destacar que el número y la antigüedad de las peregrinaciones al Santuario en 2004, muestran la persistencia de una tradición que, aún hoy, tiene un ámbito de influencia que se despliega en un espacio muy amplio, que rebasa el ámbito meramente regional.

Hicimos la observación de que la dinámica de las relaciones interétnicas de los peregrinos que visitan el Santuario de Nuestra Señora de Tonicato no tiene la magnitud que se manifiesta en otros santuarios mexicanos. Con referencia a las subregiones de peregrinaje que se encuentran dentro del Estado de México, Dick Papousek (1998:238-239) explica que en la sociedad pueblerina tradicional de esta entidad federativa se registra una desaparición lenta, pero segura, de la diferencia entre mestizos e indígenas.

Un ejemplo temprano nos lo proporciona el mismo pueblo de Tonicato, sede del Santuario. En 1866 la cabecera del pueblo de Tonicato registraba 774 habitantes, sin distinguir entre gente “de razón” e indígenas.²² En 1872 el número de familias “de razón” era de 395 y de “raza indígena” 82, lo que sumaba 2 044 personas.²³ En

-
21. El caso del culto a la Virgen de Tonicato por parte de los migrantes merece un estudio aparte, aquí nos limitamos a hacer notar la presencia de los tonatiquenses, provenientes de los Estados Unidos, quienes peregrinan al Santuario en las fechas de la celebración de las fiestas en honor de Nuestra Señora. Un trabajo que se ha acercado al tema es el de Jorge Andrade Galindo, ya citado.
 22. México, AHAM, Fondo E, Sección SA, Serie Parroquias, caja 230, exp. 1, f.12. “Estadística de Ixtapan y Tonicato, sacada del Juzgado de Ixtapan en 1866”. Ixtapan, 1866.
 23. México, AHAM, Fondo E, Sección SA, Serie Parroquias, caja 230, exp. 1, ff. 8-12. Noticia Estadística del Municipio de Tonicato, escrita por el padre Antonio Solalinde. Toluca, 7 de marzo de 1872”.

la actualidad las estadísticas censales del municipio tonatiquense no manifiestan la presencia indígena.²⁴

Pero Soledad González explica que la identidad indígena se manifiesta aún en varios aspectos fundamentales de la cultura de los pueblos, los que permiten la reproducción de las relaciones internas y de identidad de grupo. Dice González (1998:259)

...la pérdida de la identidad india, paralela a la profunda crisis de la economía campesina y a la transformación de la estructura ocupacional del campo mexicano en nuestro siglo, no significa necesariamente una pérdida equivalente de la identidad comunitaria. Esta identidad ha seguido recreándose y reafirmando sobre la base de una serie de instituciones y dinámicas comunitarias cuya continuidad no hubiera sido posible sin constantes adaptaciones a condiciones cambiantes, que en ocasiones han provocado rupturas y han requerido reorganizaciones sustanciales...

Una de las dinámicas comunitarias es, sin duda, la tradición antigua y muy fuerte de la organización social del culto religioso. Ella es: “una de las manifestaciones más ricas de la cultura campesina, por sus múltiples simbolismos y sentidos” (Papousek, 1998:238;²⁵ González Montes, 1998:271). Estos argumentos coinciden con los de Gilberto Giménez (1978:66-67), en su estudio sobre el Santuario del Señor de Chalma, cercano al de Tonicato, realizado entre 1974 y 1975. Este autor observa el proceso de invasión a la sociedad rural por las fuerzas de la modernización. Éstas empezaron a fomentar la tendencia a la desintegración de las comunidades campesinas tradicionales. Empero, conservan aún su estabilidad secular, gracias a la presencia de varios elementos. Dos de ellos, muy importantes, son la posesión de las tierras del pueblo, que es elemento de identidad comunitaria, y el desarrollo de un poderoso sistema de integridad y solidaridad con fundamentos religiosos. En el centro de éste se encuentra el culto al santo patrono, un elemento poderoso de identidad y continuidad de las comunidades campesinas.

24. Véase la *Monografía de Tonicato*, ya citada, que clasifica a la población por sexos, sin que aparezcan variables como la etnia y la lengua, entre otros (Vázquez Illana, 1999: 31).

25. El autor señala que la organización social del culto religioso es observado por los grupos mazahua y otomí en las zonas que todavía ocupan estos grupos en el Estado de México.

En este contexto, el Santuario de Nuestra Señora de Tonatico se presenta como un punto de convergencia de grupos sociales que en un primer momento llamaríamos comunidades campesinas de raíz indígena, si bien en la actualidad muchas de ellas se encuentran integradas a la sociedad mestiza. Ello no obsta para que estas comunidades conserven tradiciones comunitarias, como el culto al Santo Patrón o el peregrinaje a los santuarios.

Pero la presencia de comunidades de corte campesino en el Santuario, tanto de las subregiones del Estado de México, como de las de Guerrero y Morelos, las de la ZMVM y hasta las de los Estados Unidos, no agota el espectro social que converge en ese lugar sagrado. Se observa una heterogeneidad de grupos, casi todos pertenecientes a las clases subalternas, cuyos espacios rurales tradicionales conviven con o están subsumidos en los que se encuentran en proceso de urbanización o con los que son plenamente urbanos.

LAS MANIFESTACIONES DEVOCIONALES EN EL CULTO DE NUESTRA SEÑORA DE TONATICO

El peregrinar es un acto obligatorio o semi obligatorio para quienes han recibido el beneficio de la imagen sagrada. Pero más allá de esto, es también “una forma cultural y un rito de paso mediante el cual el peregrino abandona temporalmente su comunidad y emprende un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado, donde reina lo insólito, para retornar moral y espiritualmente fortalecido” (Shadow y Rodríguez-Shadow, 1994:28).

Ya sea de manera individual, en familia o en grupos, transportados a pie, de rodillas (dentro del templo), en burro, caballo, bicicleta, camión de carga, transporte urbano o automóvil; por barrancas, caminos de terracería o carreteras, los peregrinos arriban al Santuario de Nuestra Señora de Tonatico en busca de ayuda espiritual, un favor divino o un milagro. Pero también para fortalecer lazos de amistad, de etnia, parentesco, sociales o comerciales.

Algunas manifestaciones devocionales de los peregrinos que van al Santuario revisten tonos locales; sin embargo, se enmarcan en la circunscripción de la religiosidad popular adscrita a la religión católica. De las múltiples manifestaciones devocionales de los peregrinos que acuden al Santuario de Nuestra Señora de Tona-

tico, hemos considerado, por ahora, dos: la manifestación corporal y la manifestación sígnica-simbólica.²⁶

1) La manifestación corporal

La corporalidad de los peregrinos se manifiesta en gestos, posturas y movimientos, así como en la comunicación verbal. Según sea la intención de los devotos, los gestos van desde la fe a la devoción, la alegría por el favor recibido y el arrepentimiento por un mal comportamiento. Otro gesto es el de ruego para pedir un favor o milagro. El máximo gesto es el de recogimiento al recibir la comunión en la misa.

Dentro de la manifestación corporal está la del movimiento, en especial las danzas dedicadas a Nuestra Señora de Tonicato, tradición sincrética de raíz indígena e hispana. Lo importante de la danza es que es un lenguaje del cuerpo, una manera de comunicación con la divinidad y una forma de pasar de una realidad material a una divina, sacra (Velasco Toro, 1997:110-111). De este modo, por medio del baile ceremonial manifestado en la danza, el peregrino establece una comunicación corporal con Nuestra Señora. Algunas de las danzas bailadas por los peregrinos son: “Las Pastoras” de Zumpahuacan y Coatepec de los Costales; la de los “Apaches” y “Moros y Cristianos” de Coatepec Harinas, todas ellas del Estado de México. La de “Las Tres Potencias” de Ichcateopan, estado de Guerrero; la de los “Chinelos” de Cuernavaca, en Morelos, la de los “Voladores de Papantla”, de Veracruz.

2) La manifestación sígnica-simbólica

Como lo explica José Velasco Toro, la comunicación se establece con la imagen sagrada, en este caso la de la Virgen, y con ella se da un intercambio simbólico. En este contexto,

26. Retomamos dos tipos de manifestaciones, de las varias que Mario Alberto Nájera Espinoza considera en su análisis sobre la Virgen de Talpa (2003: 105-136), pues por ser su objeto un santuario mariano, con resonancia local y regional, como es el de nuestro caso, varias de esas manifestaciones son semejantes a las que se llevan a cabo en el Santuario de Nuestra Señora de Tonicato.

El código es de señales y símbolos. Se busca mediante la señal desencadenar un mecanismo de respuesta inmediata recurriendo al mensaje simbólico cuya dimensión es personal y social; íntima en cuanto refiere al drama individual, social en tanto que se comparte la fe con todos aquellos que van al Santuario. Los devotos piden o agradecen. Solicitan un don, y, a cambio, hacen una promesa, pero a la vez exigen una respuesta. Es una relación de causa-efecto en la que devoción y fe se corresponden con la generosidad y el milagro concedido (*Ibid.*: 184-185).

En el Santuario de Tonatico el intercambio simbólico se expresa en dos órdenes. El primero es el ritual religioso: misa, cantos, ruego y alabanzas, llanto, sacrificio corporal, danza por varios días consecutivos. Un elemento del ritual, que el devoto considera con gran poder persuasivo para la recepción de la gracia o el milagro, es el rezo de la novena a la Virgen, en el día y en la tarde o en periodos de tres, ocho o quince días. El segundo orden, el del ritual material, se expresa en toda la gama de ofrendas a la Virgen: veladoras o velas,²⁷ limosnas, aceite, cera, objetos de oro, (rosarios, medallas, monedas), arreglos florales, “milagritos” (corazones, piernas, brazos), cabelleras, fotografías y otros objetos que el devoto ofrece para pedir, pagar una manda o una promesa o para agradecer a Nuestra Señora un favor concedido.

El culto a la Virgen tiene una expresión devocional particular en los votos y exvotos. De la lectura de una muestra a la que tuvimos acceso²⁸ se desprende que las peticiones y agradecimientos a Nuestra Señora se relacionan con problemas de la vida cotidiana, como la salud, el trabajo, problemas familiares o personales. Así destacan, en primer lugar, las peticiones relativas a la salud. Hay que recordar que el elemento más importante del carisma de Nuestra Señora de Tonatico es el de sus dotes taumaturgas en materia de sanación. De este modo, se ruega por la salud ya sea física o mental. Pero puede verse que en el fondo de estas peticiones se halla un sustrato bio-psicosocial, reflejado en el anhelo de conservar la salud física y mental para lograr el equilibrio personal e interpersonal, familiar, la conservación

27. Estos objetos tienen una significación especial dentro de la liturgia católica. Por lo tanto, el 2 de febrero en las misas del Santuario hay una ceremonia de bendición de las velas y veladoras, porque vela es un homónimo de Candela, que remite a la Virgen de la Candelaria, cuyo día se celebra precisamente en 2 de febrero. Entrevista con el párroco don José Cardiel y Anguiano, 12 de junio de 2004.

28. Esta muestra fue de 232 exvotos que van de 1600 a 1990, cuyos textos están incluidos en el folleto escrito por el párroco actual (2004), don José Cardiel y Anguiano, ya citado.

de los lazos parentales o amistosos y la ausencia de conflicto o la pérdida del trabajo. Llama la atención la cantidad de peticiones para recuperar la salud después de un accidente laboral, tanto en personas que trabajan en el medio urbano o en el rural. Se solicita el mantenimiento o la recuperación de la salud individual, de los hijos o parientes o la del bebé que está por nacer.

En segundo lugar encontramos las peticiones de protección o ayuda y el agradecimiento por este beneficio que puede ser espiritual o material. En ellas el denominador común es la idea de la salvación, a través de la exaltación del poder divino de Nuestra Señora. Las personas invocan a la Virgen en caso de acontecimientos que pueden poner en peligro la vida individual y de la familia, como accidentes domésticos, laborales o viales, o de carácter campestre, que son un número considerable, sobre todo en el periodo colonial y durante el siglo XIX. También los problemas judiciales, riñas, conflictos de pareja, conmociones sociales. Sobre esta materia es interesante la invocación de los devotos para salvarse de perder la vida a manos de las facciones revolucionarias, o las de la guerra cristera, etcétera. En el orden espiritual se encuentran la solicitud de perdón por los pecados cometidos, por la manda no cumplida, la duda o la blasfemia en contra de Nuestra Señora.

Pero también, como un reflejo de la condición humana, los devotos conciben a la Virgen como poseedora de un poder terrible, que puede actuar en contra de las personas que intentaron o profirieron un daño físico, moral o material en contra del devoto. Varios exvotos expresan el agradecimiento a Nuestra Señora que, al ser invocada por rezo y hasta con gritos, contuvo al agresor, al calumniador, al ladrón, al asesino, quienes recibieron el mal que querían hacer a sus víctimas.

CONCLUSIÓN

Una consideración última respecto al significado del culto de Nuestra Señora de Tonatico y la persistencia de esta tradición religiosa en el presente. La pregunta que me hago es: ¿Cómo subsiste esta tradición en la sociedad moderna mexicana? Danièle Leger-Hervieu (1996:38-41) postula que la religión hace referencia a la continuidad necesaria de un “linaje creyente”, que pueda constituir el eje organizador de una creencia. Esta continuidad se asienta sobre la base de una autoridad legitimadora de una tradición, a la cual se afilia expresamente el creyente (individual o colectivo). Tal situación hace al creyente miembro de una comunidad que

forma un “linaje de creyentes”, al reunir a los creyentes pasados, presentes y futuros. El acento en la construcción simbólica y práctica de un “linaje creyente” asigna una importancia particular a la relación que hay entre religión y memoria.

En este contexto, considero que la relación entre religión y memoria se condensa en la tradición, es decir, “los signos, símbolos, marcas y formas que se entretajan y se van organizando siguiendo el hilo del tiempo” (Nájera, 2003:95). La tradición “viene del pasado y se sincroniza con el presente, dando sentido y seguridad de ser al individuo, al grupo, a la comunidad, de la misma forma que prepara su ruta hacia el futuro” (*Idem*). Creo que la persistencia de la tradición se encuentra bien ejemplificada en el caso de Nuestra Señora de Tonatico.

El culto se asentó sobre la base de una autoridad legitimadora de la tradición. Según mi hipótesis, bajo los auspicios de los franciscanos el relato del mito historizado, construido con elementos históricos y reales, fue legitimado e interiorizado por el “linaje de creyentes”. La nueva tradición cristiana, erigida sobre la prehispánica, se institucionalizó en el curso de los siglos y hasta nuestros días. La razón del éxito inicial y posterior del mito historizado es poderosa: la historia de la aparición de Nuestra Señora es el de la creación de un nuevo núcleo de población, Tonatico “El Nuevo”, y la congregación de las estancias indígenas. La peculiaridad de este relato fundacional reside en que el nuevo pueblo se asentó en un territorio sacralizado por la voluntad de la Virgen y conformado bajo su protección divina.

Asimismo, el culto creó una organización socio-espacial diferenciada. En efecto, siendo Nuestra Señora una Virgen “ranchera”, propia de un contexto rural, provinciano, asiento de comunidades campesinas de raíz indígena, expandió su devoción a espacios semi-urbanos, urbanos y hasta los Estados Unidos. La ritualización del culto creó un sistema generador de prácticas y esquemas de percepción transmitidos por el “linaje de creyentes”, el cual funcionó (y funciona) como legitimador de la creencia. Pero también como principio de identificación social (al interior de la comunidad creyente) y por fuera, al crear identidades individuales, de grupo y colectivas, diferentes, por su origen y creencia, a las de otras comunidades.

En otro orden de ideas, vimos cómo la modernización y la globalización afectan a la tradición.²⁹ Pero la realidad es que ésta sigue vigente. Descansa en el

29. En este contexto, Léger advierte que las sociedades modernas tienden a liberarse de las cadenas de la tradición (que no de la religión). Este proceso lleva a la desestructuración y atomización de la memoria colectiva, hasta el punto en que dichas sociedades “parecen

vínculo entre *religión y memoria*, manifestado en la transmisión de un *código de sentido, heredado por la tradición* (Léger-Hervieu, 1996:31). A través de este código, el “linaje de creyentes” de Nuestra Señora produce sistemas de significación que le son necesarios. La continuidad de la tradición, portadora de memoria, identidad y sentido para los creyentes, se vuelve más importante en nuestro tiempo. Un tiempo en que la modernidad obliga a las personas a situarse en un universo complejo y cambiante, desligado de la tradición como referente del pasado y el presente. Y, lo más grave, como una guía para la trascendencia en el futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade Galindo, Jorge
2003 *Tonatico Illinois: Una comunidad transnacional*. Tesis de licenciatura. México, ENAH.
- Calvo, Thomas
1994 “El zodiaco de la nueva era: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara García y Manuel Ramos Medina (coords.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, Condumex/INAH/Universidad Iberoamericana, vol. 2.
- Cardiel y Anguiano, José
1994 *Un devoto. Breve historia de Nuestra Señora de Tonatico, que se venera en su Santuario de Tonatico, México*. Toluca, s/e.
- Castillo Tejero, Noemí
1998 “Tonatico, México. Un sitio salinero de épocas prehispánicas”. En: Juan Carlos Reyes (comp.) *La Sal en México*. Colima, Gobierno de Colima/Universidad de Colima/CNCA, t. 2.

cada vez más incapaces de pensar en su propia continuidad, y en consecuencia incapaces de representarse su futuro”. En suma, las sociedades modernas se encuentran hoy privadas de un recurso capital de la identidad: el recuerdo común (Léger, 1996:42).

- Díez Taboada, Juan María
 1998 “La significación de los santuarios”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular*. Barcelona, Fundación Machado/ Editorial Anthropos, vol. 3.
- Eliade, Mircea
 1972 *Tratado de historia de las religiones*. México, Era.
- Florencia, Francisco de y Juan Antonio de Oviedo
 1995 *Zodiaco Mariano*. México, CNCA.
- Frost, Elsa Cecilia
 1998 “La evangelización del Valle de Toluca”, en Teresa Jarquín y Manuel Miño (coords.) *Historia General del Estado de México*. México, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, A. C., t. 3.
- García Castro, René
 1998 *Indios, territorio y poder en la Provincia Matlazinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVIII*. Zinacantepec. México, El Colegio Mexiquense/ CNCA/CIESAS/ IMC.
- García Martínez, Bernardo
 2000 “La creación de la Nueva España”, en José Luis Lorenzo *et al.* *Historia general de México*. México, El Colegio de México.
- Gerhard, Peter
 1987 *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1582*. México, UNAM.
- Giménez, Gilberto
 1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos.

- González Montes, Soledad
1998 "La comunidad campesina de raíz indígena en el siglo XX: el caso de Xalatlaco", en Manuel Miño y Teresa Jarquín (coords.) *Historia General del Estado de México*. Toluca, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, A. C., t. 6.
- Hoyos, Guadalupe
1998 "La terciarización del Estado de México". En: Manuel Miño y Teresa Jarquín (coords.) *Historia General del Estado de México*. Toluca, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, A. C., t. 6.
- Iracheta Carroll, Jimena del Carmen
2000 *Las grandes ciudades en el contexto de la globalización: el caso de la Zona Metropolitana del Valle de México*. Toluca, UAEM, Colección Tesis Universitarias.
- Léger-Hervieu, Daniëlle
1996 "Por una sociología de las nuevas formas de religión", Gilberto Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México, IFAL/UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude
1972 *El pensamiento salvaje*. México, FCE.
1986 *Antropología estructural*. México, Siglo XXI editores.
- Lomnitz, Claudio
1982 *Evolución de una sociedad rural*. México, SEP/80.
- Musacchio, Humberto y Luis Fernando Granados
1999 *Diccionario enciclopédico del Estado de México*. México, Hoja Casa Editorial.
- Nájera Espinoza, Mario Alberto
2003 *La Virgen de Talpa. Religión local, identidad y símbolo*. Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara.

- Papousek, Dick
 1998 “La historia rural en el Estado de México”, en Manuel Miño y Teresa Jarquín (coords.) *Historia General del Estado de México*. Toluca, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, A. C., t. 6.
- Quijada López, César Armando
 1984 *El Salitre. Una salina prehispánica en Tonatico, Estado de México*. Tesis de licenciatura. México, ENAH.
- Sánchez Colín, Salvador
 1993 *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos*. Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura/Gobierno del Estado de México.
- Schneider, Luis Mario
 1995 *Cristos, Santos y Vírgenes. Santuarios y devociones en México*. México, Planeta.
- Shadow, Roberto y María Rodríguez-Shadow
 1994 “La peregrinación religiosa en América Latina, enfoques y perspectivas”, en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas, una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa.
- Vázquez Illana, Prisciliano Óscar
 1999 *Tonatico, monografía municipal*. Toluca, Gobierno del Estado de México/Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A. C.
- Velasco Toro, José
 1997 “Vamos al Santuario del Señor de Otatitlán. Expresión numinosa de un ámbito regional”, en José Velasco Toro (coord.) *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. Xalapa, Universidad Veracruzana.



“Madre, Reina y Victoriosa, tres veces admirable”
El Santuario a la Virgen de Schoenstatt¹

Luis Arturo Jiménez Medina

“La gente llega a Schoenstatt atraída, normalmente, por sus ideas, por su espiritualidad y, sobre todo, por el ambiente de recogimiento que reina en nuestra Familia... Pero los recién llegados deben saber que no van a ser verdaderos schoenstattianos, sino a partir del día en que acepten el Santuario como indispensable para poder cumplir con la misión de Nuestra Familia”.

Hernán Alessandri M., 1990: 20

INTRODUCCIÓN

Desde la perspectiva de la cultura y de las creencias religiosas, México es uno de los países que presenta gran variedad de cultos a vírgenes, cristos y santos, en ámbitos específicos que comúnmente se les denomina santuarios y que se les puede definir como espacios o lugares sagrados. Generalmente se accede a dichos lugares en peregrinación y en ellos se expresa y realiza de manera *sui generis* una serie de cultos, ceremonias y actitudes religiosas dedicadas a una entidad divinizada. La génesis de buen número de santuarios mexicanos se puede ubicar en narraciones míticas que luego se van secularizando, creándose en torno a los lugares sagrados una cultura popular diversificada que se convierte, con el paso del tiempo, en focos privilegiados del ser, el sentir y el expresarse de un pueblo (Diéz Taboada 1989).

El estudio de los santuarios en México ha sido uno de los temas privilegiados por el análisis antropológico desde hace muchos años y la producción de textos al respecto es muy variada, pero no por ello se ha dado cuenta de la pluralidad de

1. Este trabajo forma parte de una investigación más amplia para la tesis doctoral en Antropología por la ENAH. Agradezco a CONACYT el apoyo recibido para desarrollar dichas actividades.

expresiones que se dan en nuestro país en torno a dicho fenómeno sociocultural. Como sugiere y advierte Báez-Jorge (1998:63), los resultados en los estudios sobre santuarios en nuestro país, son todavía limitados por cuanto hace a sus alcances teóricos y factuales, e igualmente, las pesquisas se han enfocado más en torno al Santuario del Tepeyac y son muy escasas las investigaciones sobre las manifestaciones en otros lugares sagrados.

El objetivo de este trabajo es contribuir al conocimiento de los santuarios en México, a partir de la descripción y el análisis de algunos aspectos obtenidos en el Santuario de Schoenstatt,² que fue fundado en el estado de Querétaro en 1975. El culto a la virgen que ahí se venera se ha extendido por casi todo el país, principalmente y de manera notable en varios estados del norte del país, como Nuevo León, Coahuila, Zacatecas, Durango y San Luis Potosí, así como en los del centro y occidente: Guanajuato, Aguascalientes, Hidalgo, Michoacán y Jalisco. Cabe señalar que el culto a la virgen de Schoenstatt, del santuario erigido en Querétaro, procede de Alemania y es parte de un movimiento religioso internacional.

En este trabajo se presentan algunos resultados, aún parciales, de una investigación más amplia sobre el propio santuario, el movimiento religioso de inspiración católica al que pertenece y el impacto que éste ha tenido en México. Están organizados de la siguiente manera: en un primer apartado se realiza una breve explicación sobre el origen del movimiento y del santuario de Schoenstatt, en Alemania, durante la Primera Guerra Mundial hasta la llegada de aquél a América Latina, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. También se mencionan algunos aspectos básicos de su doctrina y forma de trabajo, principalmente. En un segundo apartado se muestra cómo inició dicho movimiento en México y cuál ha sido su desarrollo y difusión. En un último apartado se presentan algunas prácticas religiosas características que se realizan en el santuario queretano.

ORÍGENES DEL MOVIMIENTO DE SCHOENSTATT

De acuerdo con documentos de ese movimiento religioso, la Virgen de Schoenstatt es “hija de la guerra” porque su origen se da en el contexto de la Primera Guerra

2. El significado de Schoenstatt es “hermoso lugar”: schoen = hermoso; statt = lugar. Tomado de Kley, 1999.

Mundial. En efecto, en 1901 la Orden de los Palotinos³ adquirió la propiedad del antiguo convento de Schoenstatt para habilitar el viejo edificio y convertirlo en centro de enseñanza para sacerdotes y misioneros. En 1911 el sacerdote José Kentenich,⁴ miembro de la mencionada Orden, es nombrado profesor de latín y alemán en el Seminario Menor de los Padres Palotinos en la ciudad de Ehrenbreitstein, Alemania. Dicho personaje comienza a tener contacto con los estudiantes que se estaban formando como sacerdotes.

En 1912 el sacerdote Kentenich pronuncia un discurso a los estudiantes en donde esboza los elementos básicos de lo que será la fundación de Schoenstatt. Dicha alocución es considerada, tanto por los seguidores del movimiento como por el propio autor del discurso, como “el programa y acta de pre fundación” de Schoenstatt. Dos años después, el mencionado personaje y un grupo de jóvenes deciden “consagrarse a la Santísima Virgen, sellando con ella una Alianza de Amor”. Restablecen y reparan una capilla abandonada ubicada en la ciudad de Vallendar, a las orillas del río Rhin, en Alemania, y solicitan a “la Virgen María que desde allí distribuyera los abundantes dones y gracias que su hijo Jesucristo le concede” (Monnerjahn 1985; Uriburu 1981).⁵ De hecho, esa capilla reparada se convierte en el primer Santuario y símbolo de Schoenstatt.

Desde entonces la “obra de Schoenstatt” se comienza a difundir por todo el mundo. En efecto, en 1942 y en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, llega el movimiento de Schoenstatt a América Latina, llevado por un grupo de religiosas que huyen de Alemania por los problemas de la guerra y fundan el primer santuario filial en la región, en un lugar llamado Nueva Helvecia, Uruguay. Desde 1947 y con

-
3. La Orden de los Palotinos fue fundada en el año de 1835 por Vicente Palloti.
 4. Nace en 1885 en la ciudad de Colonia. En el año de 1941 es hecho prisionero por la *Gestapo* y recluso en el campo de concentración nazi de Dachau. En el año 1951 es suspendido por la iglesia católica y se le exilia a Milwaukee, EE UU; en 1965 se le suspende el exilio y vuelve a Alemania. Muere en Schoenstatt a la edad de 83 años.
 5. Sobre la formación de Schoenstatt existe la siguiente narración, elaborada por uno de sus biógrafos: “Respondiendo a una inspiración interior, el Padre Kentenich pidió a la Santísima Virgen que se manifestara en forma especial desde Schoenstatt. El pensamiento tomó forma concreta gracias a la lectura de un pequeño artículo aparecido en la revista *Visión panorámica*, donde se relataba el origen de un lugar de peregrinación en Italia: en 1872 el abogado Bartolo Longo había fundado un santuario mariano en el valle de Pompeya. Con fe en la Divina Providencia, el Padre Kentenich vio en el citado artículo un indicio de las intenciones de Dios para con Schoenstatt, y un camino para realizarlo.” (Kley, 1999:14).

motivo de los “viajes apostólicos” de su fundador, la “obra” comienza a proyectarse en Brasil, Uruguay, Perú, Argentina y Chile, principalmente (“Schoenstatt: movimiento de santuarios”: www.conoce.com).

Los más de 150 santuarios construidos a “imagen y semejanza” del original alemán, están presentes en más de 40 países de los cinco continentes. Cuentan con más de ochenta mil afiliados y casi cinco mil personas consagradas, a los que hay que agregar los participantes de los diferentes santuarios y comunidades organizados en estructuras jerárquicas, todos los cuales suman más de dos millones de militantes en todo el mundo. Evidentemente, cada uno de los santuarios y comunidades se convierten, de acuerdo con los postulados de Schoenstatt, en un “centro especial” del Movimiento Apostólico Internacional de Schoenstatt (www.conoce.com).

Los elementos básicos de la doctrina de Schoenstatt (*Documentos de Schoenstatt* 1971; Alessandri 1996; Fernández 1995) se pueden resumir en los siguientes puntos:

- a) Schoenstatt es un centro religioso, un lugar de peregrinación y un santuario consagrado a María; pero también constituye una comunidad especial abierta a cualquier católico interesado en una intensa vida espiritual.
- b) El movimiento de Schoenstatt involucra a católicos de todas las vocaciones, de todas las edades y de todas las culturas. Sus fieles se ponen como meta la renovación moral y religiosa del mundo entero en el espíritu de Cristo, de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia. Así, el cuerpo principal del movimiento está formado por laicos, quienes trabajan en colaboración con sacerdotes.
- c) La estrategia pedagógica que utiliza Schoenstatt para formar a los fieles que desean pertenecer al movimiento es lo que ellos denominan autoeducación y/o autoformación, es decir, el de Schoenstatt es un movimiento de educación y de educadores.
- d) Por otro lado, Schoenstatt es también un movimiento que se nutre de los documentos que la iglesia católica considera tradicionales, así como los de la doctrina social cristiana.
- e) Al mismo tiempo, Schoenstatt es un movimiento de carácter familiar ya que une a diversas familias para conformar grandes comunidades a partir de ellas; el Santuario es considerado como el hogar espiritual y el centro de la familia Schoenstatt.

- f) La doctrina de Schoenstatt brinda dirección a todos aquellos laicos que pretenden incorporarse a una vida de santidad cotidiana por medio de los votos evangélicos.
- g) El movimiento opera por medio de grupos pequeños, generalmente de diez a 20 personas o de cinco a diez parejas. En dichos grupos se realizan reflexiones y discusiones mensuales sobre la espiritualidad de Schoenstatt y acerca de la aplicación de ésta a la vida diaria. También se difunde la doctrina de Schoenstatt a través de retiros anuales, días de recogimiento, campamentos de verano y picnics familiares.

Es importante señalar que dicho movimiento ha tenido un impacto significativo en el catolicismo mundial. Así, el 8 de septiembre de 2004 fue bendecido el santuario internacional *Omnia Matri-Eclesiae* en Monte Belmonte, Roma, con la presencia de schoenstarianos de todo el mundo (www.schoenstatt-mty.org).

EL MOVIMIENTO DE SCHOENSTATT EN MÉXICO

De acuerdo con los testimonios recabados, así como con la información encontrada en diferentes páginas web, existe una narración de cómo fue que la virgen de Schoenstatt llegó a México: un estudiante mexicano que se estaba formando como sacerdote en Roma, es invitado por un compañero de clase a que conozca la obra de Schoenstatt, en Alemania. Dicho estudiante acepta la invitación y se traslada al lugar donde se fundó dicho movimiento. El estudiante conoce la obra en varios lugares de Alemania y queda impactado por el desarrollo de dicho fenómeno. La narración indica que dicho estudiante, frente al altar original de la virgen, hace la promesa de llevar dicho culto a México. Una vez que concluye sus estudios, el ya sacerdote mexicano regresa a su país, en 1975, con una imagen de la virgen. A su llegada al aeropuerto de la Ciudad de México, coincide con el arribo de dos religiosas de Schoenstatt, cuyo objetivo era iniciar el culto a dicha advocación mariana en el país. A instancias y recomendaciones del reciente sacerdote, trasladan la imagen de la virgen de Schoenstatt al estado de Querétaro para buscar un lugar para su residencia y así iniciar su culto.⁶ En 1980 es bendecido el primer santuario de Schoenstatt en México, el cual se ubica en la

6. El sacerdote en cuestión es actualmente responsable de uno de los santuarios que existen en Querétaro.

colonia Los Olvera, del municipio de Corregidora, a cinco kilómetros de distancia de la ciudad de Querétaro, capital del estado del mismo nombre, en un corredor conurbado contiguo al camino que lleva a Celaya, Guanajuato.

Cabe señalar que en el mismo municipio en donde se ubica el Santuario de Schoenstatt también se localiza el Santuario de Nuestra Señora del Pueblito, en donde se venera, desde el siglo XVII, la imagen del mismo nombre.⁷ Este último santuario ha sido, desde aquel entonces, lugar de peregrinación y de expresión de diversas manifestaciones de religiosidad popular, tanto de habitantes de Querétaro como de otros lugares.

El santuario está construido en un terreno de más de cuatro hectáreas. En dicho predio existe una infraestructura donde caben peregrinos, zonas de esparcimiento, estacionamientos, librería, restaurante, espacios para retiros espirituales, una capilla abierta para los servicios religiosos, una pequeña construcción en donde está instalado un altar en memoria al fundador del movimiento, el sacerdote José Kentenich, y la capilla que alberga a la Virgen de Schoenstatt, con una capacidad para acomodar a poco menos de 40 personas. El santuario permanece abierto al público de las 8:00 a las 20:00 horas los 365 días del año. Los servicios y funciones religiosos son los que marca el calendario litúrgico de la iglesia católica. Sin embargo, existen algunas ceremonias especiales que hacen que el santuario sea especialmente atractivo para los fieles. Por ejemplo, cada mes una de las misas dominicales —ya que cada domingo se celebran dos servicios religiosos— está dedicada a diferentes grupos de creyentes: los niños, la familia, los jóvenes y los enfermos. Todos los primeros viernes de cada mes se lleva a cabo una adoración en el santuario que comienza a las 15:00 horas y termina a las 7:00 de la mañana del día siguiente. Los días 18 de cada mes están dedicados al “día de la alianza”, con una adoración en el santuario, de 16:00 a 17:00 horas, así como dos misas, una a las 17:00 horas y otra a las 21:00 horas.

La primera semana de los meses de febrero, junio y septiembre son significativos en el santuario porque asisten varios grupos originarios de diferentes lugares del país,⁸ quienes renuevan sus compromisos con el movimiento y evalúan sus

7. Además de los santuarios de Schoenstatt y de Nuestra Señora del Pueblito, existe otro sitio de veneración religiosa, Soriano, en el municipio de Colón (Castillo, 1987).

8. En septiembre de 2002 se identificaron grupos provenientes de las ciudades de León y Celaya, Guanajuato; Guadalajara, Jalisco; Monterrey, Nuevo León; Aguascalientes, Aguascalientes; Chilapa y Chilpancingo, Guerrero; Ciudad Satélite, México, y Distrito Federal.

acciones de cara a su coherencia con el espíritu de Schoenstatt. El 18 de octubre es la fiesta principal del santuario. Algunos grupos del movimiento reciben invitaciones para participar en las fiestas patronales de otras parroquias de los municipios vecinos del mismo Querétaro y de Guanajuato.

La estructura de participación y militancia que existe en el santuario queretano es como sigue:

Los peregrinos o movimiento popular. Éstos se componen de dos tipos de fieles: aquellos que asisten de manera periódica y/o eventual, por algún servicio religioso; y los fieles que asisten por simple curiosidad. Los primeros tienen el interés de participar en la misa mensual de los enfermos o de la familia, así como en algunas de las festividades religiosas del calendario litúrgico, por ejemplo, semana santa o navidad. En cambio, los fieles que asisten al santuario por curiosidad, se debe más bien a que se han enterado de la existencia del santuario y les han informado que dicho espacio es muy atractivo. Asimismo, existe el interés de grupos de turistas por conocer el lugar y de otros más que tienen curiosidad por ver cómo se celebran en ese espacio sagrado los oficios religiosos más importantes del calendario litúrgico. En esta misma categoría están los fieles que asisten con regularidad a los diferentes servicios religiosos que se ofrecen en el santuario, aunque no participan en ninguno de los grupos. Algunos asisten cada domingo a la celebración de la misa, mientras que otros asisten a otras celebraciones propias del santuario. El número de participantes en esta categoría es muy variable. Empero, un número significativo habita en la colonia Los Olvera, donde está situado el Santuario, así como en colonias vecinas, incluidas las de la zona de influencia inmediata del Santuario de la Virgen del Pueblito. Sin embargo, llegan fieles de Querétaro y de Celaya. En términos generales, los peregrinos pertenecen a todas las clases y estratos sociales.

La comunidad apostólica de matrimonios o de familias. Se trata del segundo nivel de participación y es conocido como los “militantes del movimiento de Schoenstatt”, que según fuentes de los propios religiosos y feligreses son casi 5000. De ellos, casi el 75% son trabajadores calificados, así como profesionales o semi-profesionales que cuentan con estudios de preparatoria o equivalente, cuando menos, con ingresos superiores, en general, a diez salarios mínimos. Los matrimonios

y familias que participan en este nivel conforman lo que es llamado Comunidad Apostólica Amplia, y constituyen un poco más del 40% de los cinco mil fieles reportados. Participan en el movimiento y se comprometen oficialmente a un apostolado ocasional o eventual.

Comunidad apostólica militante de familias y matrimonios. En este grupo ya existe un compromiso religioso permanente que practican en los ámbitos donde se desenvuelven: el hogar, el trabajo, el negocio, la empresa, el taller, etcétera. La mayoría de los militantes de este nivel tienen estudios similares a la anterior categoría; hay administradores, abogados, médicos, ingenieros, maestros, contadores y especialistas en oficios técnicos. Sus ingresos son variables. En términos generales están por arriba de los diez salarios mínimos. Conforman casi el 15% de los militantes mencionados.

Federación Apostólica de Familias. Ésta se compone de poco más del 10% del total de militantes. Forman este grupo algunos gerentes de empresas de la iniciativa privada o funcionarios del sector público, así como algún empresario, además de profesionistas y trabajadores calificados. Este tipo de militantes tienen la misión de dirigir el movimiento de Schoenstatt y han viajado, cuando menos una vez, al santuario primigenio, en Alemania, y a otros lugares de América del Sur.

Miembros del Instituto de las Familias. Finalmente, con cerca del 10% de participantes y con características socioeconómicas semejantes los miembros del anterior grupo, están los miembros del Instituto de las Familias. Éstos viven una vida consagrada, es decir, observan y se practican los llamados consejos evangélicos, que son la pobreza, la obediencia y la castidad. Sus funciones principales son la dirigencia del movimiento y la instrucción, conjuntamente con los sacerdotes y las religiosas.

La mayoría de los militantes del movimiento schoenstattiano son miembros de familias que viven en las ciudades de Querétaro, Celaya y Salamanca, y que asisten de manera frecuente al Santuario. Pero dicho patrón de organización se está reproduciendo de manera significativa en las ciudades de San Luis Potosí, Monterrey, Guadalajara, Ciudad Satélite, en el Estado de México y otros lugares. Hoy en día existen santuarios en: Chilapa, Guerrero; Monterrey, Nuevo León; San Luis Potosí, San Luis Potosí, y Jiménez, Chihuahua. También existen capillas y

parroquias en donde se venera la imagen de la Virgen de Schoenstatt en diferentes ciudades de todo el país.

El paso de simple peregrino a las categorías de militantes, está determinado por la presencia constante del creyente en las actividades del movimiento, en el aprendizaje de los principios básicos de la doctrina schoenstianiana y en el deseo de ser parte de alguna de las ramas. El acceso a otras categorías estaría determinado por el tiempo de pertenencia al movimiento, por el dominio de los principios del espíritu de Schoenstatt, por la capacidad de comunicar dichos principios a otros fieles y por los deseos de un compromiso mayor con el movimiento. Además de los aspectos anteriores, el acceso de los militantes a las categorías superiores estaría calificado, de manera no formal, por otros militantes que conocen y dominan los contenidos del movimiento y, hasta cierto punto, por el grado de simpatía y prestigio logrado dentro del mismo grupo.

Todos los militantes conforman la Liga Apostólica o Comunidad Apostólica, que está estructurada por siete grupos o ramas:

- i) La rama de los niños, compuesta por dos secciones, la de los niños, propiamente, y la de las niñas, hasta que alcancen los 14 años de edad, aproximadamente. Éstos se hallan bajo la responsabilidad de jóvenes y adultos. La mayor parte de los miembros de esta rama son hijos de los adultos que participan en otros ámbitos del movimiento.
- ii) La de los *cruzados*. Se trata de jóvenes de hasta 18 años de edad que están bajo la responsabilidad de adultos; se compone también de dos secciones.
- iii) La rama de los jóvenes que todavía no contraen nupcias, que están organizados en dos secciones. La responsabilidad de esta sección recae en algunos de los mismos jóvenes, principalmente los hijos de las parejas que ya militan en la categoría de la Federación.
- iv) La rama de los adultos, divorciados o viudos, y de personas que asisten a título personal. Se compone de una sola sección.
- v) Las parejas forman una de las ramas más importantes del movimiento; está formada por matrimonios que llevan una vida apegada a los principios católicos.
- vi) Los denominados profesionistas componen otra rama del movimiento. Son aquellos adultos solteros que son efectivamente

profesionistas o empleados en el sector público o privado, y que actualmente están en funciones; solamente existe la sección femenina.

- vii) Por último, se encuentra la rama de los religiosos, formado por las secciones de sacerdotes y religiosas.

La difusión del movimiento se realiza principalmente a través de los santuarios y ermitas que existen en el país. Sin embargo, el santuario queretano funciona como “el centro [más importante] de peregrinación” a escala nacional, ya que la mayor parte de los miembros militantes y consagrados, así como los peregrinos, simpatizantes y curiosos de diferentes lugares de México, se organizan para hacer el viaje a Querétaro en diferentes épocas del año. Como señala un simpatizante de la virgen radicado en la ciudad de Guadalajara: “yo nací en un pueblito de Los Altos pero desde hace doce años radico en la ciudad de Guadalajara y pues nos organizamos varios vecinos y algunos familiares para salir de paseo hasta acá y de paso vamos a ver a la virgencita de Schoenstatt, ya que es muy milagrosa y pues nos hemos encariñado mucho con ella”.⁹

Además de que el santuario mencionado es el “centro de peregrinación” por excelencia del movimiento de Schoenstatt en México, también funciona como centro de capacitación y formación, principalmente para los militantes y en menor medida para los peregrinos. Ahí, dichos grupos reciben formación y educación en los valores y la doctrina schoenstania por medio de retiros de uno a tres días, encuentros generales de todas las ramas de la organización, así como por medio de reuniones dirigidas a grupos específicos, como la rama de familias, la de señoritas o la de jóvenes.

Es importante hacer notar que los que visitan a la Virgen de Schoenstatt en su santuario son aquéllos que tienen más posibilidades económicas para solventar los gastos que implica hacer un viaje hasta él, sobre todo para los que radican en ciudades lejanas de Querétaro, como Monterrey, Saltillo, Torreón, Chihuahua, Zacatecas o aun la Ciudad de México. La mayoría viaja al santuario de Schoenstatt por medio de autobuses turísticos y organizados en excursiones, lo que resulta más barato. Por otro lado, son notables las familias y grupos de amigos o conocidos que se trasladan en vehículos particulares.

Otro mecanismo utilizado para difundir el movimiento religioso en cuestión es el de la “virgen peregrina”, así llamada. La Virgen de Schoenstatt es sacada

9. Entrevista realizada en el verano de 2003.

de su recinto para que “recorra” las colonias y los barrios, más bien marginales y de carácter popular, de numerosas ciudades y ciertas áreas rurales de diversos estados del país. Tal se hace por medio de la visita a “casa por casa”, donde se forman espontáneamente pequeños grupos de oración y reflexión. Dentro de la estructura de organización de Schoenstatt, ya existe un grupo de más de 500 personas que se aglutinan precisamente en torno a la “virgen peregrina” y están adscritos al santuario queretano. Los miembros de dicha organización provienen de diferentes colonias y comunidades cercanas al santuario, tanto del municipio de Corregidora, como del de Querétaro, así como de las ciudades vecinas de Salamanca, Celaya y aun de León, en Guanajuato. El mecanismo para aglutinar a fieles y formar grupos de reflexión, así como de oración en torno a la “virgen peregrina”, en las comunidades y colonias de las ciudades mencionadas, es por medio de invitación a parientes y vecinos de quienes se comprometen a llevar a la virgen peregrina a sus lugares de origen.

Es importante agregar que el modelo de trabajo del movimiento de los responsables y feligreses de Schoenstatt tiene un papel destacado entre numerosas familias, lo que le ha valido ser considerado, entre funcionarios eclesiásticos, como relevante en la pastoral familiar de la diócesis de Querétaro.

LAS EXPRESIONES SOCIO-CULTURALES Y RELIGIOSAS EN EL SANTUARIO DE SCHOENSTATT

La figura de la Virgen María es, sin duda, el centro explícito de los rituales, festividades y reuniones de Schoenstatt. Se trata de una serie de eventos religiosos y sociales en torno a dicha figura que son elementos centrales del catolicismo. Ellos no sólo tienen contenidos emocionales –por ejemplo, los sentimientos de protección, cuidado o amor maternal–, sino también simbólicos, todos los cuales actúan sobre el inconsciente. En este sentido, se puede decir que la Virgen de Schoenstatt funciona como un dispositivo simbólico, una suerte de pantalla en la que las personas y los grupos sociales proyectan sus propias vidas y donde se identifican con ella.

La participación variada y pluriforme en los diferentes eventos que ocurren en el Santuario de Schoenstatt, constituye para los individuos que se acercan a él un medio privilegiado gracias al cual pueden integrarse al grupo todo. Schoenstatt es, pues, una plataforma y un mecanismo de integración social, con una eficacia acentuada entre estratos sociales medios que se encuentra buscando satisfactores

espirituales, porque los tradicionales ya no son eficaces: se trata de niños, jóvenes, matrimonios, solteros, viudos, ancianos. Esto explica que esos sectores sociales participen con mayor motivación. Para expresar esa participación motivada, utilizan imágenes como la del santuario, con las que se identifican, convirtiéndolas en emblemas que los acreditan como pertenecientes al movimiento. Incluso, a muchos visitantes, turistas o curiosos, la peculiar dinámica que existe en el santuario les produce una sensación de pertenencia y de sentimiento de bienestar, al menos momentánea. Algunos ejemplos de este sentimiento de pertenencia se dan en las misas que se ofrecen en el santuario queretano.

Como se ha dicho, se ofrecen en Schoenstatt dos misas dominicales, una a las 10:00 y otra a las 12:30 horas. La concurrencia a dichos eventos ceremoniales se ha calculado en más de 700 personas, al tiempo que otras 200 deambulan en los diferentes espacios del predio que alberga el santuario. La participación de la gente es significativa y devota en las diferentes etapas que componen la celebración litúrgica. Específicamente, más de la mitad de los asistentes participan en la comunión. De ellos aproximadamente el 60% son mujeres y el 25% está formado por niños menores de 12 años. Es notable que la edad de la mayor parte de los asistentes, alrededor de 55%, fluctúa entre los 25 y los 60 años, y casi el 70% de los participantes en dichas celebraciones asiste en familia o en grupo.

Durante la celebración, es muy notable la participación del lego en todos los momentos del evento. Por ejemplo, los cantos son dirigidos por un coro, la comunión es distribuida también por personas sin estatuto religioso, el orden y acomodo de las personas, así como la solicitud de la ofrenda monetaria es también realizado por no religiosos. Al final de cada celebración se realiza una procesión al santuario que sale de la capilla abierta, para hacer un recorrido de casi 100 metros. Dicha procesión es también organizada por otro grupo de legos.

Al concluir todos los actos de la misa dominical, los participantes visitan a la virgen en el santuario, platican entre familiares, amigos o vecinos; también consumen lo que se ofrece, tanto en los puestos de comida, fruta, dulces o botanas, como lo que se vende en el restaurante del lugar. Otros más visitan la librería del santuario y acaso adquieren, cuando menos, una imagen de la virgen.

Quienes asisten a esos eventos dominicales en el Santuario de Schoenstatt, realizan estancias de diversa duración. Hay al menos tres tipos de ellas: la primera, que practican los militantes veteranos es de poco más de tres horas en promedio. La segunda, que es la que realizan “todos los domingos” los peregrinos,

dura de tres a cuatro horas. La tercera corresponde al visitante ocasional o al primerizo y suele durar más de cuatro horas. La mayoría de estos últimos y algunos del segundo grupo aprovechan la ocasión para hacer “día de campo”; consumen lo que ellos mismos preparan o adquieren los alimentos que se ofrecen *in situ* a precios accesibles. Es también notable que en el contexto de las celebraciones dominicales, los sacerdotes que ofrecen los servicios religiosos en el santuario, así como las religiosas que participan en él, se involucren en la convivencia que se hace al final de cada acto litúrgico. Hay domingos en que se organizan juegos, pláticas, proyecciones de videos, exposiciones de fotos, entre otros, todos relacionados con la Virgen de Schoenstatt.

En términos antropológicos, las misas dominicales son una especie de fiesta, donde todo el mundo está invitado y puede participar, sin importar la edad, el dinero, la clase social u otros marcadores sociales. Y como toda fiesta, es esperada. Esas concentraciones/fiestas dominicales en Schoenstatt se dan en un ambiente de alegría, convivialidad, comunicación y calor humano, sin faltar el elemento lúdico. Todo ello hace que los asistentes al santuario perciban una fiesta que nadie quiere perderse.

La fiesta anual es otro de los eventos más significativos. No sólo se trata del aspecto festivo, sino también de los relativos al culto religioso. Como ya se ha indicado, la celebración anual se realiza el 18 de octubre. Si dicho día no coincide con el domingo, aquélla se posterga para el siguiente domingo. Los preparativos se realizan con meses de anticipación pero la semana anterior a la festividad es cuando se aceleran los trabajos respectivos. Por ejemplo, se colocan los adornos alusivos, las flores, se acomodan las sillas y se instala para la ocasión un altar frente al santuario; se ensayan cantos, se imprimen y reproducen las letras de los cantos y de las oraciones con motivo de la coronación de la Virgen de Schoenstatt, los cuales son distribuidos durante las celebraciones litúrgicas pertinentes. Se organizan los juegos y concursos para niños, jóvenes y adultos; se instalan los módulos de información sobre la “obra de Schoenstatt” en México, por rama y nivel de compromiso; se colocan los puestos de comida, antojitos, fruta, dulces y botanas. También se remarcan los espacios del estacionamiento, tanto para automóviles como para autobuses. Y por supuesto, se adorna el santuario. Todos esos preparativos deben estar concluidos el viernes previo al día de la fiesta.

El día sábado, víspera de la fiesta, desde las 10:00 de la mañana comienzan a llegar los peregrinos al santuario. Casi todos se colocan en el umbral del predio y desde allí inician una corta procesión hasta el santuario, propiamente dicho.

Durante ella los participantes entonan cantos alusivos a la Virgen María, que concluyen en la entrada del pequeño santuario. De manera organizada, silenciosa y respetuosa, cada uno de los recién llegados se introduce al templo y, en un promedio de tres a cinco minutos, se detiene frente a la imagen de la Virgen venerada. Una vez que se encuentran frente a ella, los visitantes se postran, permanecen de pie o se hincan. Algunos dejan escapar alguna lágrima, otros se postran, otros más mantienen los ojos abiertos, con expresión de sorpresa, impacto o alegría, otros más esbozan discretas sonrisas. Las actitudes que los devotos expresan cuando están frente a la imagen venerada son susceptibles de múltiples interpretaciones. Obviamente, también se perciben murmullos, llamados de atención dirigidas principalmente a los niños y, por supuesto, una variedad de olores. Durante ese día y el siguiente, lo descrito antes se repite y repite, pues los peregrinos fluyen al santuario. La mayor parte de quienes ahí asisten, llega en autobuses de diversos lugares del país, no pertenecen a la estructura de militancia del movimiento de Schoenstatt, más bien son parte de su movimiento popular, es decir, son peregrinos.

Pero, ¿qué pasa con los militantes, en particular con los que residen a corta distancia del santuario queretano? Pues también peregrinan y lo hacen en la víspera de la fiesta mayor. Se trata de un evento organizado por los responsables del santuario, en particular, las religiosas de Schoenstatt, aunque también participan los militantes sin estatuto religioso. Se cita a los asistentes a las 16:00 horas del sábado. El punto de reunión es el sitio donde está localizada la plaza de toros, casi en los límites municipales de Querétaro y Corregidora, sobre la carretera libre a Celaya. De esta suerte, peregrinan numerosos miembros de la estructura de militancia de Schoenstatt, así como las religiosas y los sacerdotes que dan servicios en el santuario. Evidentemente, también participa la gente que desee hacerlo. El recorrido es vigilado por patrullas de ambos municipios hasta la llegada al santuario. Ese peregrinar tiene una duración aproximada de dos horas. Entonces se entonan diversos cantos alusivos a la Virgen así como oraciones que promueven y animan las religiosas por medio de altavoces portátiles. La columna es encabezada por otra imagen de la Virgen de Schoenstatt, la cual va colocada en una estructura de madera y montada en un vehículo. Inmediatamente después sigue un grupo de mujeres que se denomina “la corte de honor” y que se identifica con una falda negra, blusa de color blanco y un listón que cruza el pecho en forma diagonal. Después sigue la gente, la cual lleva ramos de flores. Mientras tanto, otro grupo está a la espera de la peregrinación que partió de la plaza de toros y que va a la entrada del santuario.

La mayoría de esos grupos son miembros de la estructura de militancia del movimiento. Cuando llega la peregrinación al santuario, se celebra la misa y con ese acto concluye el día. Al siguiente día el espacio sagrado de Schoenstatt se convierte en un “ir y venir” de peregrinos procedentes de todo el país. Cabe señalar que han llegado peregrinos de otros países; por ejemplo de Chile, Costa Rica, Estados Unidos y de Alemania, para participar en las festividades.

De acuerdo con lo anterior, se deduce que el patrón de comportamiento de los peregrinos, durante los dos días que dura la fiesta principal, es más o menos como sigue:

- i) Llegada de los peregrinos al santuario, organizados en grupos de procedencia.
- ii) Visita a la Virgen en su capilla.
- iii) Si es el caso, participación en alguno de los servicios litúrgicos.
- iv) Comida. Ésta puede ser llevada a cabo de dos formas: la primera es cuando el grupo se ha organizado desde su lugar de origen: ocupan, entonces, un espacio adecuado para ello que puede ser bajo la sombra de un árbol o en los espacios techados y equipados con sillas y mesas para la ocasión. Ahí preparan sus alimentos. Hay otros grupos que consumen los alimentos que se ofrecen en los diferentes lugares del santuario, cuyos puestos se han colocado para la ocasión, y ofrecen productos a precios accesibles.
- v) Luego se continúa con los momentos de esparcimiento y la convivencia. Los peregrinos organizan juegos, pláticas y otras actividades, o de plano participan en los que ya han sido organizados en el santuario por los laicos y las religiosas, como concursos, exposiciones, presentación de videos, juegos y otras actividades. Algunas familias y grupos recorren varias veces los diferentes espacios del predio en cuestión.
- vi) Casi todos los asistentes procuran visitar la librería con el objetivo de comprar imágenes, libros, medallas, folletos de oraciones y otros artículos que se ofrecen ahí. Muchos de los peregrinos adquieren cantidades importantes de artículos para venderlos en sus lugares de origen, otros para cumplir encargos y compromisos, y otros más para hacer obsequios. Por ello se hace una larga fila para ingresar en dicho lugar.

- vii) Finalmente, el mayor número de los peregrinos emprenden el regreso a sus lugares de origen al caer la tarde del domingo.

Al igual que las misas dominicales, las peregrinaciones con motivo de la celebración anual en Schoenstatt tienen carácter festivo; asumen aires de un gran teatro, donde hay actores, espectadores y protagonistas: toda la gente que participa cumple un papel y busca conseguir sus metas. Considerar eventos de este tipo bajo la categoría de teatro, aclara en buena medida su posible percepción absurda y sin sentido.

Por otra parte, tanto las misas dominicales como los eventos en torno a la fiesta anual pueden considerarse como actos pluridimensionales, pues en ellos están presentes muchas dimensiones: la religiosa, tanto por el tema, como por una serie de actividades ascético-místicas que ahí se practican; la cristiana, porque todas las temáticas del calendario litúrgico están presentes y giran en torno a la adoración de la Virgen María en la trasmutación de la Virgen de Schoenstatt; la teatral, porque una peregrinación o una procesión, e incluso una misa, son como un gran teatro al aire libre en el que hay una trama y unos actores que producen una acción dramática. También es perceptible lo lúdico y el uso del tiempo libre: el ocio, el juego, la convivencia y la diversión, que ocupan importantes momentos durante las actividades anuales y semanales que se realizan en ese santuario, tanto por sus militantes como por sus visitantes consuetudinarios y ocasionales. Evidentemente, también está presente lo mágico, porque en muchas ocasiones, tanto los ritos como las ceremonias religiosas rozan lo mágico, precisamente. También frisan en esos ritos lo simbólico, lo poético, lo estético y lo emocional, que se repiten año con año, así como semana a semana, cuando provocan grandes emociones entre los participantes. Finalmente, se puede afirmar que desde la perspectiva de lo social, lo que sucede en Schoenstatt, todas las semanas y todos los años, es un “acto total”, en el sentido de que en él se dan cita todas las categorías de individuos y grupos, fundidos en una especie de masa global.

CONSIDERACIONES FINALES

En Schoenstatt se puede constatar un hecho: hay una tendencia hacia la revitalización del catolicismo en las ciudades cercanas a ese santuario. Otro aspecto considerable es que, ante la destrucción que provoca la civilización moderna en gran parte del tejido social, Schoenstatt se está convirtiendo en una opción real de convivencia para mucha gente de Querétaro, Celaya y varias ciudades más. En esta

revalorización de la convivencia y lo festivo, muchas familias de estratos sociales medios se están convirtiendo en militantes del movimiento y asiduos visitantes del santuario de Schoenstatt. Por otro lado, en el contexto del ocaso de lo racional y lo de utilitario propio de la civilización moderna, lo así llamado “irracional” toma auge y fuerza poco a poco. Se renuevan las experiencias de lo lúdico. Y Schoenstatt se está convirtiendo en una alternativa para quienes prefieren privilegiar los aspectos irracionales y lúdicos de la vida.

Desde la perspectiva del prestigio social, habría que indicar que la influencia del Santuario de Schoenstatt se está desarrollando en muchos sitios, principalmente en las ciudades y sus clases medias. En este sentido, las actividades que comenzaron con la bendición de ese santuario se han convertido en referencia y modelo para muchas familias y grupos sociales que han asumido la difusión del espíritu de Schoenstatt, no sólo para fundar un nuevo santuario, sino para entronizar grupos de reflexión, como ya se ha hecho en San Luis Potosí, Nuevo León y Chihuahua, o bien para establecer ermitas y capillas en otras ciudades del país.

Finalmente, es importante señalar que Schoenstatt también está impulsando el desarrollo turístico de ciudades como Querétaro y Celaya, cercanas a ese santuario, y que él mismo se está convirtiendo en centro de atracción turística: ya aparece en los folletos turísticos del estado de Querétaro, así como en los paquetes que ofrecen el llamado “turismo religioso” en varios portales electrónicos

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alessandri M., Hernán
- 1990 *¿Qué significa el Santuario de Schoenstatt?* Santiago de Chile, Ediciones Patris.
- 1996 *La propuesta evangelizadora de Schoenstatt.* Santiago de Chile, Ediciones Patris.
- Baéz-Jorge, Félix
- 1998 *Entre los nagueles y los santos.* México, Biblioteca Universidad Veracruzana.

- Castillo, Aurora y Genoveva Orvañanos
1987 *La Virgen del Pueblito: Historia y Culto*. México, Edición de la Universidad Autónoma de Querétaro.
- Diéz Taboada, Juan María
1989 “La significación de los santuarios”, en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, Fundación Machado y Anthropos, vol. 3.
- Documentos de Schoenstatt
1971 Santiago de Chile, Ediciones Paulinas.
- Fernández, Rafael
1995 *En busca de la propia identidad. Crecer en humanidad*. Santiago de Chile, Editorial Patris.
- Kley, M.
1999 *En alianza con ella. Introducción en Schoenstatt*. Argentina, multicopiado.
- Monnerjahn, Engelbert
1985 *José Kantenich. Una vida para la Iglesia*. Madrid, Encuentro.
- Movimiento Católico de Schoenstatt en Monterrey. Portal electrónico:
www.schoenstatt-mty.org
- Uríburu, Esteban
1981 *Un padre para muchos. Biografía del Padre José Kantenich*. Buenos Aires, Impresora Arturo Villanueva.

El culto al Niño de Belem

Erwin Stephan-Otto Parrodi

Aurora Zlotnik Espinosa

INTRODUCCIÓN

La zona de Xochimilco, ubicada al sur de la ciudad de México, es un sitio especial. No sólo por sus características físicas que favorecen la llamada “cultura del agua” (Stephan-Otto y Zlotnik, 2001:14), sino por las diversas y arraigadas manifestaciones de religiosidad popular que ahí se suceden. Organizada la región en numerosos barrios y pueblos, cuenta con dos iglesias principales, la de San Bernardino de Siena, en pleno centro de Xochimilco, y el Santuario a la Virgen de Dolores, en el barrio de Xaltocán. Estas iglesias son importantes sitios de veneración, especialmente el Santuario de Xaltocán y su Virgen de Dolores. Por otra parte, es innegable que más allá de sus confines, ocurre un fenómeno de veneración tan particular, que convierte a la zona en su conjunto en un gran santuario o, visto desde otra perspectiva, en un santuario móvil. Por esto nos referimos al modo en que se lleva el culto a los Niños Dios del lugar que, en orden de importancia son el Niño pan, el Niño de Belem, el Niño de San Juan y el Niño Dormidito.

En este trabajo se describe el culto al Niño de Belem, imagen milagrosa que es patrimonio de los habitantes del barrio del mismo nombre. Se ofrecen datos sobre la historia del culto y sobre el modo en que actualmente se lleva a cabo la mayordomía de este Niño Dios.

NOTA METODOLÓGICA

Los datos presentados en este texto han sido recopilados mediante la metodología antropológica denominada observación participativa. Ésta forma parte de las

estrategias de estudio en el trabajo de terreno, las cuales consisten en la observación de la conducta humana en el ambiente natural donde los sujetos de estudio se desenvuelven. En el caso particular de la observación participativa, el investigador se involucra en las actividades que está estudiando (Anónimo, 1999). De este modo, se ha tenido interacción estrecha con distintas personas, tanto ajenas como pertenecientes al barrio de Belem, pero en especial con los mayordomos del Niño. Ellos son la señora Juana Altamirano y el señor Benito Gómez, mayordomos entre 2003 y 2004; y la señora Guadalupe Jiménez y el señor Sergio Torres, encargados del mismo puesto en 2004-2005. Los informantes en cuestión son los que mayor cantidad de datos nos aportaron. A partir de sus dichos y nuestras observaciones ha sido posible elaborar este documento.

EL NIÑO DE BELEM

Contexto histórico

En lo referente a la historia de la imagen del Niño de Belem, debe señalarse que, así como en el caso del Niñoapan, no existen registros fehacientes sobre su antigüedad y origen. En el ámbito de la historia oral, sin embargo, los informantes consultados coinciden en señalar que el Niño de Belem es una imagen de gran antigüedad, que data de siglos. Guadalupe Jiménez, por ejemplo, refiere, a manera de presentación del Niño, que “tiene 534 años y es el ‘hermanito’ del Niñoapan”.

Versiones más amplias de la historia, en apariencia entrelazan al Niño de Belem y al Niñoapan. Señalan que “Martín Cortés tenía tres Niños Dios y al morir los legó, cada uno con sus tierras y bienes, para que se pudiera seguir su culto”.¹ De acuerdo con esta información, estos Niños eran “uno grande, uno mediano y otro pequeño”, de modo que el mediano sería el Niñoapan y el Niño de Belem el pequeño, aunque es incierto el destino de la tercera imagen. Es interesante observar cómo estos pronunciamientos coinciden en lo general con la versión de algunas fuentes (Cordero López, 1996:31), en el sentido de que el último tlatoani de Xochimilco, bautizado como Luis Serón, así como su hijo, Martín Serón, fueron los que legaron

1. Datos aportados por Luis Luna, habitante de Tlalpan, en entrevista en el año de 2002.

varios santos niños a sus familiares. En este caso se sugiere, respecto del Niñoopan, que la imagen pudo haber sido elaborada en los talleres de ebanistería del Convento de San Bernardino de Siena, por lo que podría sugerirse que ese fue el sitio de origen del Niño de Belem. El umbral compartido, tanto del Niñoopan como del Niño de Belem, según estas versiones, explicaría el por qué de la semejanza de sus rasgos, así como la idea de que son “hermanitos”.

En lo referente a la pertenencia del Niño de Belem al barrio, es también difícil ubicar desde cuándo se encuentra ahí. Benito Gómez refiere que el Niño ha sido del barrio de Belem “desde siempre”, siendo difícil conseguir datos acerca de la fecha en que se le empezó a llevar la mayordomía a la imagen. No obstante, los informantes refieren que al Niño de Belem se le ha venerado “igual que al Niñoopan”, e incluso algunos señalan que el culto al Niñoopan surgió como estrategia para “proteger” a la imagen del Niño de Belem. Es decir, según esta versión, el Niño de Belem sería anterior al Niñoopan, y la idea de la gente de la zona fue sacar al nuevo Niño Dios –el Niñoopan– y empezar a decir que ése era el milagroso, para lograr que se desviara la atención de la milagrosísima imagen del Niño de Belem, cuya fama era tan grande que había interés de las autoridades eclesiásticas del Vaticano por quitárselo a la gente y llevárselo a Roma.²

Si bien todo esto no aporta mayor precisión a la reconstrucción histórica, sí da cuenta de la importancia de la imagen en relación con la más conocida imagen del Niñoopan. Como mencionábamos en el principio de este trabajo, el Niño de Belem es el segundo en importancia después del Niñoopan, por lo que incluso se le llega a catalogar como “competidor” o “rival” del primero. Esto se aprecia, en ocasiones, por lo que se invierte en organizar las fiestas que se le ofrecen al Niño de Belem, fiestas que tratan de ser tan grandes y vistosas como las que se le ofrecen al Niñoopan.

La organización de la mayordomía

Las mayordomías en la zona de Xochimilco, sean para los Niños Dios o para alguna de las otras imágenes religiosas que se veneran en la zona, se adquieren por voluntad propia, es decir, porque los interesados se ofrecen para llevarla. Distintos tipos de

2. Datos aportados por Sergio Torres, en entrevista en el año de 2005.

“comités” o “patronatos” son los que llevan el control de quienes han de ser mayordomos de las imágenes de un año a otro.

En el caso del Niño de Belem, la lista de los mayordomos la llevan los sacerdotes del Santuario de Xaltocán. A decir, por ejemplo, de Guadalupe Jiménez, la primera vez que ella decidió solicitar la mayordomía del Niño de Belem “fui con mi esposo con el Padre Enrique a Xaltocán, a decirle que queríamos apuntarnos”. Esto sucedió a principios de los ochenta, tocándole entonces la mayordomía a Guadalupe y a su esposo para los años 1991-1992. En esa época, aparentemente la mayordomía del Niño de Belem era bastante solicitada, aunque la lista a futuro no era tan abultada como la que siempre ha tenido el Niñoapan. Por eso, hacia fines de los noventa, se dio la situación de que para los años inmediatos ya no había apuntados mayordomos, lo cual significó un problema para la continuidad del culto. Es por ello que, tal como lo refieren los familiares de los mayordomos del periodo 2002-2003, que viven en el barrio del Rosario, justo en la colindancia con el barrio de Belem, “los sacerdotes nos solicitaron que recibiéramos al Niño porque para el 2002 no había mayordomos apuntados”.³ Guadalupe Jiménez también ha mencionado que, para este segundo evento de mayordomía que recientemente ha terminado de gestionar, se apuntó cuando supo que ya no había mayordomos para el Niño. Actualmente, sin embargo, hemos sabido que la mayordomía ya está comprometida por varios años, pues ya hay gente apuntada por lo menos para los años de 2006-2007, 2007-2008 y 2008-2009.

El sentido de la mayordomía entre los habitantes del barrio de Belem, es el de “servir al Niño”⁴ por un año. El año de servicio comprende del 2 de febrero de un año al 2 de febrero del año siguiente. Durante la fiesta de la Candelaria se da el cambio de las mayordomías de todos los Niños Dios de la zona. El rito involucra una misa solemne en que se da el cambio de la mayordomía, para luego dar paso a la comida que organizan los nuevos mayordomos. A este evento suele acudir una gran cantidad de gente y, de acuerdo con los mayordomos consultados, “hay que darle de comer a todo el que vaya”.

3. Datos aportados por Alma Montes de Oca, hija de la mayordoma del periodo 2002-2003, en entrevista en el año de 2002.

4. Datos aportados por Adela, mayordoma para el año 2005-2006, en entrevista en 2004.

A partir del cambio de la mayordomía, los mayordomos se involucran en muy diversas actividades relacionadas con la imagen del Niño de Belén, mismas que se pueden conceptualizar de la siguiente manera: ritos cotidianos; visitas tradicionales; rosarios de mayo; visitas especiales; visitas de enfermo; peregrinaciones. A continuación se describen las particularidades de cada una de estas actividades.

Ritos cotidianos

Este tipo de ritos involucra las actividades de culto que se dan sobre una base regular, sin calendario establecido. De diario, por ejemplo, tal como nos lo han explicado Juana Altamirano y Guadalupe Jiménez, al Niño hay que “levantarlo” (se le acomoda a dormir en una cunita de madera, esto con ropa especial para dormir); “bañarlo” (aseo que se le hace con algodones); vestirlo (el guardarropa del Niño, que pasa de mayordomo a mayordomo, cuenta con más de 300 vestiditos); arreglarlo (colocarle joyería y potencias); darle de desayunar; colocarlo en su altar (si es que no tiene salida fuera de casa); darle de comer; recibir por la tarde a las personas que acuden a que se le rece el rosario (entre seis y ocho de la noche, dependiendo de la decisión de los mayordomos); cantarle para que se vaya a dormir; cambiarlo a sus ropas de cama; y, finalmente, colocarlo en su cuna para que pueda descansar hasta el otro día.

En los días en que el Niño no tiene programada salida, misma que se le apunta en la agenda especial que para él se lleva, es posible visitarlo en la casa de los mayordomos, que se abre para recibir a todo el que solicita verlo. En este sentido, la casa de los mayordomos se convierte en una capilla provisional. En ciertos casos, de hecho, algunos mayordomos conservan el sitio donde al Niño se le ha acondicionado su altar. Por ejemplo, Benito Gómez refiere que en su casa, efectivamente, van a dejar el cuarto del Niño como capilla permanente, pues “aunque ya no está con nosotros el Niño, hay gente que todavía viene y toca en la casa para que la dejemos pasar un ratito”. Otro rito cotidiano es el de la misa dominical, a la que se lleva al Niño todas las semanas –salvo cuando llega a haber algún otro acontecimiento religioso de gran envergadura–, la que tiene lugar en la pequeña capillita del barrio.

Un elemento constante en la mayor parte de estos ritos cotidianos es el de la hospitalidad que los mayordomos ofrecen a los participantes. Todas las tardes, por ejemplo, una vez concluido el rezo, se ofrece algún tipo de merienda o refrige-

rio a todas las personas que asistieron. De la misma forma, al concluir la misa los domingos, a aquellas personas que acompañan a la imagen y a sus mayordomos de regreso a su casa, se les ofrece algún tipo de almuerzo ligero. De ahí se deriva la concepción de que cuando alguien se apunta para la mayordomía debe de “prepararse” para ella, refiriéndose esto a que, durante un tiempo considerable, la familia involucrada debe ahorrar lo suficiente para afrontar los gastos que supone recibir a los visitantes de la imagen.

Cabe señalar, sin embargo, que si bien las familias se preparan económicamente con miras a la mayordomía, es mucha la ayuda que reciben de distintos personajes de su comunidad. Tal ayuda no es exclusivamente monetaria, en forma de limosnas que se depositan en la alcancía especial que tiene la imagen —“el cofrecito del Niño”—, sino que toma muy diversas modalidades que incluyen desde las donaciones en especie hasta el trabajo que, sin costo, realizan muchas personas para auxiliar a los mayordomos. De este modo, lo que se aprecia es cómo se tejen relaciones sociales muy diversas, relaciones que son fuertes y duraderas ya que en ellas media un elemento de reciprocidad muy importante. Este sentido de la reciprocidad, lo que favorece es que se fortalezca la cohesión del grupo social, entendida ésta como el componente relacional de la solidaridad social: las conexiones observadas entre los miembros de un colectivo (Moody y White, 2003:6).

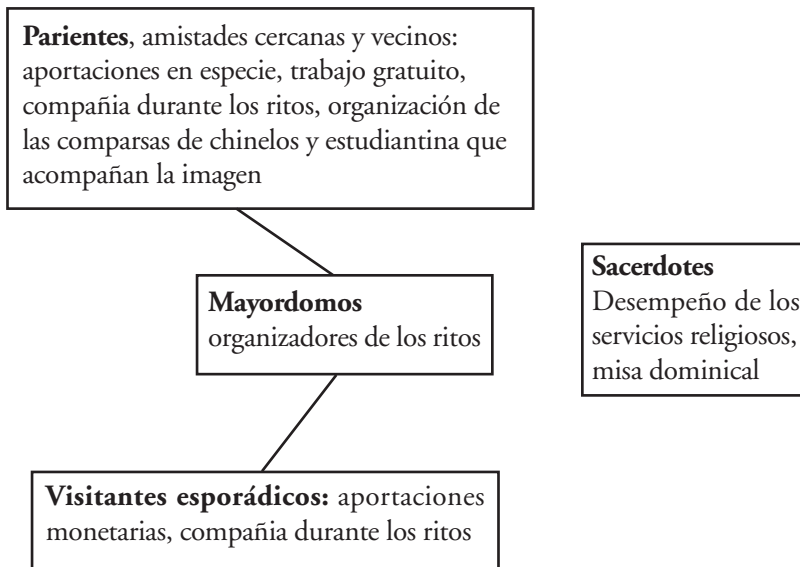
De manera esquemática, las relaciones que se establecen entre los mayordomos y los distintos miembros de la comunidad pueden ser representadas como se muestra en el diagrama 1.

Visitas tradicionales

Bajo esta denominación se conceptualizan aquellas visitas que hace la imagen a hogares o sitios de trabajo, por petición expresa de quien lo solicita, acompañada de sus mayordomos. La tónica de estas visitas tradicionales, que usualmente se dan de las nueve de la mañana a las cinco de la tarde, aproximadamente, es la de organizar en el sitio de la visita una fiesta para recibir al Niño. Las dimensiones de dicha fiesta varían de acuerdo a las posibilidades del que pide la visita. De esto mismo depende el número de invitados que asisten.

Entre las visitas tradicionales las hay que son muy modestas en cuanto a lo que se organiza, mientras que en otras lo que se hace es una verdadera fiesta infantil, muy estructurada, incluso con la presencia de payasos, por ejemplo. El ofrecimiento de una misa es opcional, ya que esto depende de la disponibilidad de los sacerdotes para oficiarla fuera de las iglesias. Por ello, en ocasiones lo que se hace cuando se desea ofrecerle la misa a la imagen, es concertar que se oficie en una iglesia cercana al sitio de la visita, para llevar allá a la imagen a la hora pactada, y que esté presente durante el servicio religioso. Por lo demás, la fiesta involucra, como en cualquier otra celebración de esa naturaleza, ofrecer de comer, tanto a la imagen como a los invitados, así como amenizar la convivencia con música. Al respecto, cabe señalar que el ofrecimiento de alimentos a las imágenes religiosas es un ritual de gran arraigo en Xochimilco. En el caso de los Niños Dios, lo especial es que se suelen buscar trastes de tamaño pequeño, adecuados al tamaño de la imagen. A

Diagrama 1
Relaciones de los mayordomos con otros miembros de la comunidad durante los ritos cotidianos



veces, los alimentos también se le preparan en pequeño; esto sucede mucho con los tamales o el pan. De hecho, la creencia entre la gente es que la imagen no sólo va a degustar la comida, sino que, al ofrecérsela antes que a nadie han de suceder dos cosas: una, que quedará bendito el resto de la comida de la que participarán los comensales, y otra, no menos importante, que la comida ha de alcanzar para todos.

En cuanto a la música, es también una tradición muy fuerte en la zona el hecho de ofrecérsela a las imágenes religiosas. Grupos organizados de jóvenes y niños se dedican a acompañar a las imágenes para brindarles su música. Relacionada a esta tradición se encuentra, desde luego, la de los *chinelos*. Éstos son adultos, jóvenes y niños que, ataviados con traje y tocado de terciopelo, bailan al compás de una música *sui generis* para agradar a la imagen.

El baile de los *chinelos* suele darse como acompañamiento de las procesiones que hace el Niño en el curso de su salida o llegada, tanto a la casa de los mayordomos como a los lugares que visita. Durante las visitas tradicionales, son los solicitantes quienes expresamente deciden si ha de haber o no participación de los *chinelos*. Algunos de estos grupos se contratan para las visitas; muchos otros, sin embargo, acuden por invitación, y se les considera como invitados de la visita, pues lo que hacen es parte de una “promesa” a la imagen, de ahí que no media pago monetario alguno por su labor.

De igual modo, las estudiantinas juveniles que acompañan las misas y otros servicios religiosos, lo hacen también con el sentido de halagar a la imagen, sin pago. Los mariachis, marimberos y bandas que se ven en muchas visitas, en contraste, sí trabajan por contrato, sabiéndose, sin embargo que, en ocasiones especiales, ofrecen su música sin cobro alguno, ya que con esta ofrenda buscan que la imagen les ayude a que el resto del año tengan siempre buen trabajo y buena paga.

En este contexto, lo que puede comentarse es que el sentido general de estas visitas es el de recibir la bendición de la imagen a través del acto ritual que ello implica, y organizarle una fiesta para halagarla. En el pensamiento de la gente de la zona está bien establecido el concepto de que lo que se le ofrezca al Niño, él ha de devolverlo aumentado, siempre y cuando lo que se le ofrezca sea de corazón. Por este motivo, Guadalupe Jiménez expresa con convicción que “el Niño no pide, acepta lo que se le puede dar”.

Si se compara con lo que sucede en el caso del Niño pan, es posible señalar que las visitas tradicionales que hace el Niño de Belem son similares a las del Niño pan, aunque en estas últimas suele evidenciarse un mayor derroche de recursos.

Algunas de las fiestas que se le ofrecen al Niño de Belem, sin embargo, son muy grandes, sucediendo también el hecho curioso de que algunas personas piden a las dos imágenes de los Niños juntas para una misma visita. En tales ocasiones, el problema llega a ser que, dada la envergadura y fama del Niñoapan, muchos de los invitados se inclinan por halagarlo más a él que al Niño de Belem. De ahí que entre la gente se diga entonces que el Niño de Belem se molesta y “voltea la carita enojado para no ver al Niñoapan”.⁵ De acuerdo a esta misma línea de pensamiento se dice, en contrario, que cuando al Niño de Belem se le da gusto, “echa sus sonrisitas”.⁶

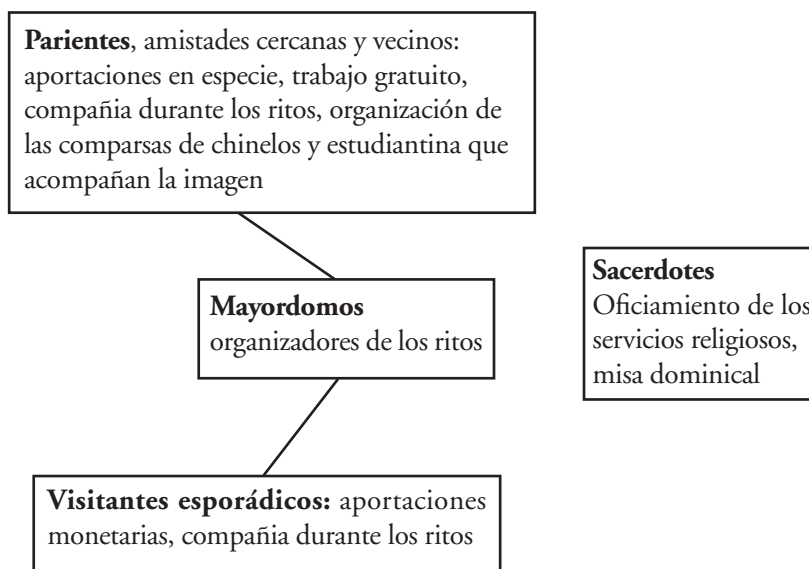
En todo el ritual que las visitas tradicionales involucran, cabe apuntar que el papel de los mayordomos es el de invitados muy especiales. La mayor parte de las veces, es la señora mayordoma la que acompaña a la imagen ella sola, esto porque el esposo suele tener ocupaciones de las que, entre semana, le es difícil desprenderse. Hay ocasiones, no obstante, en que la pareja junta acompaña al Niño a sus visitas. En dichas visitas, como se comentaba, el papel de los mayordomos como organizadores de los rituales cambia; ahora son invitados, pero su papel es también el de estar vigilantes a que las actividades de la visita se den de tal modo que no resulten ni inconvenientes ni ofensivas para la imagen. En estas visitas, mientras el Niño esté presente, no debe de haber ningún tipo de desorden o desavenencia, pues esto se percibe como una forma de maltrato emocional hacia la imagen; tampoco se debe maltratar físicamente a la imagen. Por ello, es característico protegerla de los rayos del sol con una sombrilla, evitar que le caiga directamente agua bendita en el rostro pues esto daña sus pestañas, y solicitar de las personas que se acercan a pedirle que no le toquen el rostro o las manitas, permitiéndose solamente que se bese el vestido del Niño como forma de expresar devoción y afecto. Cargar al Niño durante las procesiones es también una deferencia muy grande, misma que la mayordoma regula. Es ella la que ayuda a la persona a prepararse para cargar al Niño y quien cercanamente la acompaña, para evitar cualquier tipo de accidente que ponga en riesgo la integridad física de la imagen.

En un comparativo esquemático con lo presentado antes en relación con los ritos cotidianos, en el diagrama 2 se muestran las relaciones que se establecen durante las visitas tradicionales.

5. Datos aportados por Rosario de Coquis, habitante del barrio de la Asunción, en entrevista en 2002.

6. *Ibidem.*

Diagrama 2
Relaciones de los mayordomos con otros miembros de la comunidad durante los ritos tradicionales



Rosarios de mayo

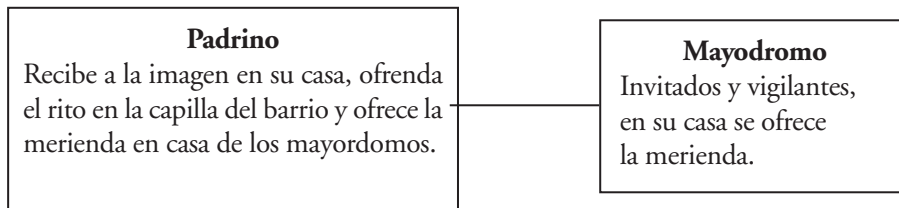
Si bien, como ya se comentaba, diariamente se organiza el rezo del rosario para la imagen del Niño de Belem, durante el mes de mayo este ritual religioso toma un cariz muy particular. Esto sucede porque para todos los rosarios de ese mes se apuntan, a manera de “padrinos” del rito, distintos personajes cercanos a los mayordomos, como parientes, amistades cercanas y vecinos. El “apadrinamiento” u “ofrecimiento” del rosario es lo que implica que, temprano por la mañana, la persona involucrada recoja al Niño y lo lleve a su casa. Ahí no se organiza una fiesta como en las visitas tradicionales, sino lo que se hace es preparar un sitio especial donde colocar a la imagen, ofrecerle desayuno y regalos, y acompañarla durante toda la mañana. Los ofrendantes invitan a acompañar al Niño a algunas amistades cercanas, pero, nuevamente, cabe señalar que esto, más que una fiesta o convivio, es un ritual de introspección y de hacer compañía a la imagen.

Al mediodía suele organizarse una comida familiar, de la que departen también la imagen y los mayordomos. En este sentido, la mística de este tipo de visita es la de unir a la familia en torno a la imagen, a la que se le ofrece más que fiesta, como decíamos, el ambiente del hogar de la familia en turno.

Tras la comida y al filo de las seis de la tarde, la imagen es llevada a la capillita del barrio, sitio donde se reza el rosario. De ahí, la imagen regresa a la casa de los mayordomos, donde se ofrece el tradicional refrigerio del que ya habíamos hablado en la sección “Ritos cotidianos”, siendo lo interesante en este caso que el refrigerio corre por cuenta de quien ofrece el rosario; es decir, durante este mes en ello no invierten los mayordomos. Nuevamente se evidencia cómo el papel de los mayordomos cambia de acuerdo al tipo de actividad que se está llevando a cabo. En este caso son invitados y vigilantes de las formas, como sucede en las visitas tradicionales, pero a la vez, en la última parte del rito, establecen una relación estrecha de colaboración con quien ofrece el rosario, pues ellos ofrecen su casa para recibir a la gente, mientras que la merienda la aporta la persona que apadrina.

De manera esquemática lo anterior se representa en el diagrama 3.

Diagrama 3
Relaciones de los mayordomos con los padrinos durante los rosarios de mayo



Visitas especiales

Bajo esta denominación incluimos aquellas visitas que, por sus características, no encajan en las visitas que hemos descrito con antelación como “tradicionales”. El caso es que, en ocasiones, llegan grupos organizados de gente a ver a la imagen a la casa de los mayordomos, mismos que los reciben de manera especial. Como ejem-

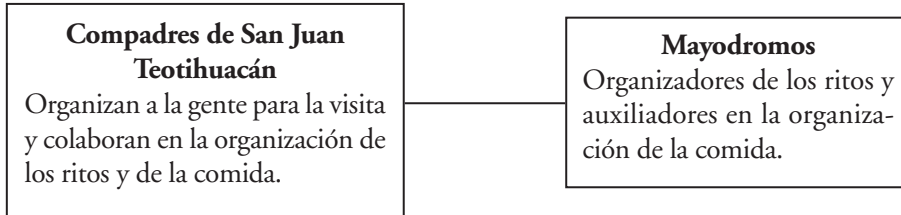
plo podemos referir la visita que en julio de 2004 hiciera a la casa de Guadalupe Jiménez, un nutrido grupo de personas provenientes de San Juan Teotihuacán. En ese lugar, al Niño de Belem se le tiene gran devoción: los teotihuacanos: ante la mera presencia de la imagen, lloran conmovidos sin el menor dejo de vergüenza. Guadalupe Jiménez refiere que el cariño por la imagen de la gente de ese sitio, tiene su origen en el hecho de que, en los años cincuenta, muchos xochimilcas se prepararon como profesores normalistas y salieron de su terruño a trabajar en otras zonas del país. Este fue el caso de un profesor que fue a dar precisamente a San Juan Teotihuacán, donde se casó y estableció. Mantenía él sus nexos con la gente de Xochimilco y fue él quien “tuvo la idea de pedir que se le prestara la imagen para que fuera a visitar su casa allá en San Juan Teotihuacán”.

Recordando la mayordomía de 1991, Guadalupe Jiménez indica que entonces a ella la invitaron a “pasar quince días allá en San Juan Teotihuacán con el Niño”. Luego, esta tradición declinó, toda vez que algunos de los mayordomos de la imagen no accedieron a llevarla a esta visita foránea. En el caso de la señora Jiménez, sin embargo, ella estableció nexos cercanos con varias familias de San Juan Teotihuacán, siendo los señores que apadrinaron la primera comunión de uno de sus hijos, quienes en la visita de julio de 2004, organizaron a la gente para traerla de visita a la casa del Niño. Esta visita comenzó con la llegada de los visitantes de San Juan Teotihuacán en dos camiones de línea, cerca de las diez de la mañana. Se sucedió el saludo al Niño y luego toda la gente marchó en procesión hasta el Santuario de Xaltocán, donde se ofreció la misa a la imagen. De vuelta a la casa de los mayordomos se organizó la comida para todos los asistentes; en la organización de este evento colaboraron tanto los mayordomos como sus compadres de San Juan Teotihuacán.

Consideramos esta visita como “especial”, ya que su patrón de actividades es singular en comparación con lo que cotidianamente se da como rito en torno a la imagen. La visita, desde la perspectiva de la gente de San Juan Teotihuacán, es equiparable a hacer una peregrinación a un santuario; en este caso, la casa de los mayordomos en el barrio de Belem. El elemento de la misa en Xaltocán y luego de la comida, le aporta un perfil *sui generis* a esta visita que, en su concepción es única por la colaboración entre las partes, tal y como se muestra en el diagrama 4.

Otro ejemplo de visita especial fue la que se organizó en marzo de 2004, y que consistió en ir a la inauguración de la casa parroquial de los sacerdotes del Santuario de Xaltocán. En este caso, la imagen del Niño de Belem tuvo oportunidad de juntarse con las otras tres imágenes de Niño Dios de importancia en la zona, que

Diagrama 4
Relaciones de los mayordomos con sus compadres de San Juan
Teotihuacán en el contexto de una visita especial

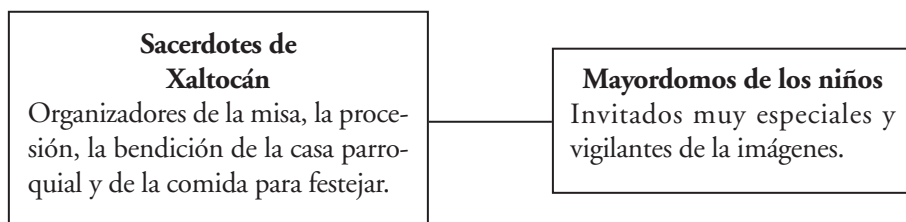


como ya habíamos señalado son el Niño pan, el Niño de San Juan y el Niño Dormido. El conjunto de los cuatro santos niños formó parte de la procesión en la que la patrona de Xaltocán, la Virgen de Dolores, recorrió todo Xochimilco para llegar a la casa parroquial a otorgar su bendición.

Por sus características, este evento fue muy llamativo. Su inicio fue la misa solemne que se ofició en el Santuario de Xaltocán y que sirvió de antesala a la procesión en la que el lugar de honor lo ocuparon la patrona de Xaltocán y los cuatro santos niños que fueron invitados en conjunto para la ocasión. En la organización de la visita a la casa parroquial tuvieron un papel muy importante los sacerdotes del santuario, de quienes fue la idea de la procesión, así como de la comida que se organizó después, como ellos mismos dijeron, “al estilo del pueblo”. Nuevamente, por todo esto es por lo que esta visita se califica como “especial”. Se ofrece de esto un esquema conceptual en el diagrama 5.

Otro tipo más de visita especial es el que recientemente realizara la imagen del Niño de Belem al barrio de la Candelaria, en Coyoacán. En el marco de las fiestas que se organizan para celebrar que el Señor de la Misericordia –proveniente del barrio de los Santos Reyes, también en Coyoacán– el Niño visitó por quince días la iglesia de la Candelaria; se invitó al Niño por tres domingos consecutivos a participar en los festejos. El primer domingo, 22 de agosto, la imagen del Niño de Belem fue la que dio la bienvenida a la imagen del Señor de la Misericordia que recién llegaba a la Candelaria. El siguiente domingo, 29 de agosto, la imagen del Niño peregrinó por las calles del barrio de la Candelaria; la intención era que visitara los

Diagrama 5
Relaciones de los mayordomos con los sacerdotes de Xaltocán
en el contexto de una visita especial.



sitios donde viven las familias que más aportaciones habían hecho para las fiestas. El último domingo, 5 de septiembre, la imagen del Niño despidió a la imagen del Señor de la Misericordia cuando éste partió hacia su sitio de origen en los Reyes.

En este tipo de eventos, nuevamente los mayordomos acuden como invitados muy especiales y vigilantes de la imagen en su resguardo. A ellos y a la imagen se les atiende con esmero. A la imagen en la iglesia de la Candelaria se le ofrecen sus misas especiales, en su honor. Estas misas son emotivas y muy preparadas, ya que el día 5 de septiembre, por ejemplo, la oficiaron en conjunto el párroco de la iglesia y el obispo de la diócesis.

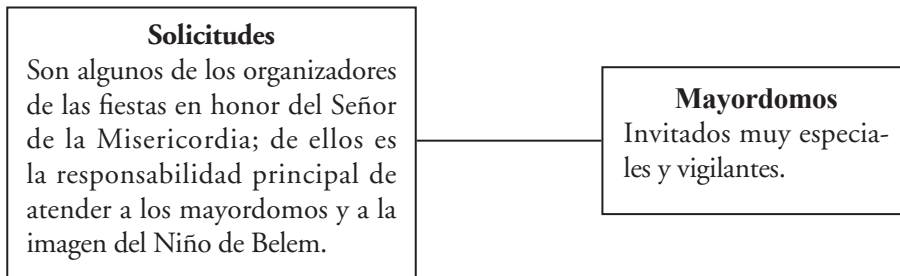
De manera esquemática, este tipo de visita puede ser representada de acuerdo al diagrama 6.

Visitas de enfermo

Una de las actividades de gran importancia que realizan las imágenes de Niño Dios de la zona de Xochimilco es la que recibe la denominación, de boca de la gente, de “visita de enfermo”. Estas visitas las solicitan los parientes de personas que se encuentran muy graves de salud y tienen como objetivo brindar esperanza y alivio a la persona quebrantada; suelen realizarse por las tardes o noches, ya que se busca que no interfieran con las actividades que las imágenes tienen programadas durante el día.

Una visita de enfermo se solicita directamente con los mayordomos de la imagen, quienes no ponen más condición para acudir que la de que el solicitante

Diagrama 6
Relaciones de los mayordomos con los solicitantes de la Candelaria
en el contexto de una visita especial.



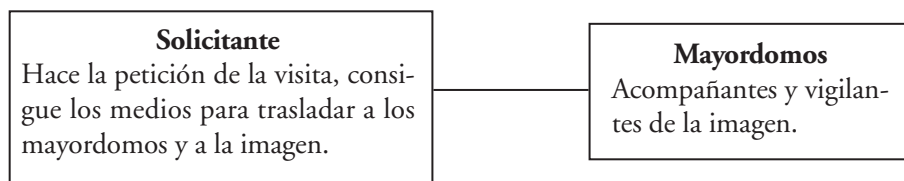
consiga los medios adecuados para llevar a la imagen hasta el sitio donde se encuentra el enfermo. Estas visitas no se apuntan en la agenda y no se tiene programación de ellas, ya que se entiende que no obedecen a horarios establecidos, por la gravedad de la situación en que se encuentra la persona enferma.

Este tipo de visita puede conceptualizarse gráficamente de acuerdo con el diagrama 7.

Peregrinaciones

En este rubro incluimos aquellas actividades de la imagen que involucran su visita a los santuarios donde residen otras imágenes religiosas. En algunos casos, estas peregrinaciones se pactan a modo de visita, pues la organización de la peregrinación la realizan, no los mayordomos sino otras personas. No obstante, algunas de las peregrinaciones las organizan directamente los mayordomos, siendo ellos los que se responsabilizan de la adecuada consecución de las mismas. En estos casos, el papel de los mayordomos varía de acuerdo a la circunstancia en que se organiza la peregrinación. Como ejemplo podemos referir lo que sucedió recientemente (agosto de 2004), cuando en el marco de las fiestas de Xochimilco en Chalma –“la Chalmeada”– la imagen del Niño de Belén visitó en dos ocasiones, durante la misma semana, el Santuario del Señor

Diagrama 7
Relaciones de los mayordomos con los solicitantes
en el contexto de una visita de enfermo



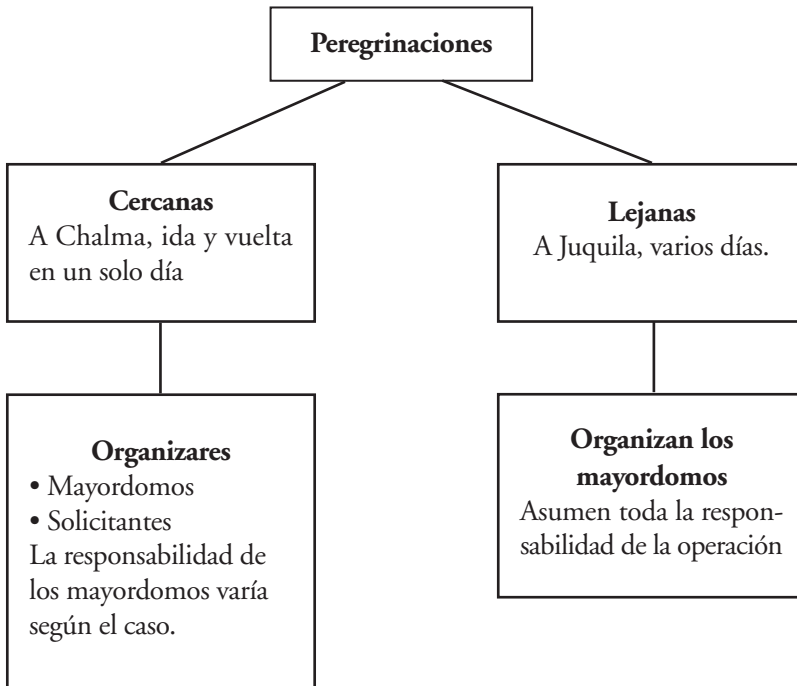
de Chalma. En la primera ocasión, el 26 agosto, la organización de la peregrinación estuvo a cargo de un grupo de promotores turísticos que se dedican a ofrecer servicios, tanto en Xochimilco como en Chalma. Fueron ellos los que contrataron el camión para llevar la imagen a Chalma, así como a la mayordoma, a los acompañantes de la mayordoma y a los invitados del grupo. También fueron ellos los que organizaron la procesión, con el Niño, desde el Ahuehuate hasta el santuario. Asimismo, organizaron y ofrecieron la comida, siendo también los responsables del regreso de la imagen a Xochimilco a tiempo, dado que la señora mayordoma había prometido a los interesados en asistir al rosario de las ocho de la noche, que la imagen estaría de vuelta a esa hora para celebrar este rito.

En contraste, el día 28, día de la fiesta grande, la peregrinación hasta Chalma la organizaron los mayordomos, que fueron los que contrataron el camión y organizaron al grupo de personas que habría de acompañar a la imagen en su peregrinar a aquel santuario. De la misma manera, esta peregrinación fue de un solo día. Sin embargo, la misma señora Jiménez ha llevado a la imagen en peregrinaciones más elaboradas, como la que organizó a fines de julio de 2004, para llevar al Niño hasta el Santuario de la Virgen de Juquila en Oaxaca. Por estar distante ese santuario la bitácora de esa peregrinación fue programada con más precisión que la anterior pues se trató de un viaje de cinco días.

Cabe señalar que en esta última peregrinación, si bien la parte fundamental del viaje la constituyó el llevar la imagen del Niño de Belem hasta el Santuario de la Virgen de Juquila, todas las demás actividades giraron en torno no sólo a que los peregrinos disfrutaran del paseo, sino de que la imagen misma disfrutara. De ahí

el deseo de la Guadalupe Jiménez de “llevar al Niño al mar”, pues fueron visitados algunos puntos de la costa del Pacífico antes de regresar a su sede. Así, más allá del contexto recreativo-lúdico del grupo humano en lo referente a integrarse a un viaje de este tipo, el sentido que prevalece –y que se pueda disfrutar conociendo, haciendo compras o bañándose en el mar–, es el de la obligación lúdica frente a la imagen: “lo importante es que lo acompañamos a él”. Por este motivo, la lista de invitados a una peregrinación semejante suele ser bastante selecta, pues de la misma manera que comentábamos en el rubro de las visitas tradicionales, el comportamiento ante la imagen debe de ser ejemplar, por lo que en un viaje de esta naturaleza no se permite ningún tipo de desorden.

Diagrama 8
Papel de los mayordomos en la organización de peregrinaciones



CONCLUSIONES

La exposición realizada acerca del culto al Niño de Belem revela cómo un santuario no es, necesariamente, un sitio fijo, inamovible, sino que puede rebasar límites espaciales preestablecidos y “moverse” para establecerse dondequiera que se encuentre la imagen, objeto de la veneración. En la concepción de los xochimilcas de que los santos niños son “del pueblo”, el pueblo mismo es el gran santuario, lo que hace que casas, calles, callejones y plazuelas adquieran una dimensión mística difícil de entender para quien no percibe la concepción del santuario como un sitio de culto amplio, tanto espacial como temporalmente. En este sentido, la religiosidad popular de la zona de Xochimilco muestra este matiz especial, y es un fenómeno cuyo estudio, más que agotarse a medida que se tiene mayor conocimiento de él, ofrece cada vez mayores posibilidades de análisis e interpretación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anónimo
1999 *Proyecto de Investigación para Psicología del Desarrollo I*, (11 pp.). Disponible en: http://www2.udec.cl/~gnavarro/1999_1/invest.html (Consulta: 03.09. 2005).
- Cordero López, Rodolfo
1996 *El Niñopan: creación costumbrista de Xochimilco*. México, Edamex.
- Stephan-Otto, Erwin y Aurora Zlotnik
2001 *La Chinampa: evaluación y sustentabilidad*. México, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C./Universidad Autónoma Metropolitana.

“Los fiesteros de Chalma” Peregrinación y migración internacional

María Leticia Rivermar Pérez

INTRODUCCIÓN

En este trabajo hablaré de la peregrinación que los pobladores de la comunidad nahua de Santa María de la Encarnación Xoyatla llevan a cabo el Miércoles de Ceniza al Santuario del Señor de Chalma. Xoyatla es una Junta Auxiliar del municipio de Tepeojuma –ubicado en el suroeste del estado de Puebla–, cuyos habitantes se han involucrado en un proceso de migración hacia los Estados Unidos durante los últimos 25 años.

En un primer apartado hago un somero esbozo de las características que la migración internacional ha adoptado en el estado de Puebla. En segundo lugar, caracterizo la comunidad de estudio, ponderando el sistema de cargos tradicional. En un tercer momento llevo a cabo una sucinta revisión de algunas de las definiciones que sobre las peregrinaciones han hecho diversos autores. Finalmente, describo la peregrinación de los xoyatecos al Santuario de Chalma, haciendo uso del testimonio de don José, viejo ejidatario xoyateco, que es reconocido en el pueblo como poseedor de un cúmulo de conocimientos sobre “la tradición y el costumbre”.¹

LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL DE POBLANOS EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Durante los años que van de 1955 a 1995, el estado de Puebla fue una de las doce entidades donde la migración interna neta acumulada fue negativa (véase Cuadro 1), lo

1. Es importante señalar que, en la medida de lo posible, se ha evitado la edición de este material.

que lo caracterizó como una entidad expulsora de migrantes. El origen de los emigrantes poblanos fue predominantemente rural y sus principales lugares de destino fueron, por orden de importancia, la zona metropolitana de la ciudad de México, los estados de México, Veracruz, Morelos, Hidalgo y Oaxaca (Banco Nacional de México, 1998; UNAM 1988).

Cuadro 1. Tasa anual neta de migración interna del estado de Puebla, 1955 a 1995

Quinquenio	Porcentajes por cada mil habitantes
1955-60	4.7
1960-65	4.7
1965-70	5.8
1970-75	4.1
1975-80	3.4
1980-85	2.1
1985-90	-0.8
1990-95	1.6

Fuente: Banco Nacional de México, 1998.

Como se puede observar en el Cuadro 1, entre 1980 y 1995 la tasa neta de migración interna en el estado de Puebla bajó considerablemente. Esto puede ser explicado si se remite al hecho de que es precisamente a inicios de la década de los años ochenta cuando los poblanos que deciden abandonar la entidad en busca de mejores condiciones laborales y de vida dirigen sus pasos hacia Estados Unidos. Se ha anotado que este cambio de dirección del flujo migratorio de interno a internacional, “tiene que ver con la contracción del mercado de trabajo de los recién llegados al Distrito Federal” (Durand y Massey, 2003:86), que desde los años cuarenta del siglo pasado fue el centro de atracción de las entidades que conforman la que ha sido definida como “región central”, tanto como otras capitales estatales, aunque en menor medida (*Ibid.*).

De 1960 a 1990 la migración hacia Estados Unidos desde los estados de Puebla, Tlaxcala, e Hidalgo y el Distrito Federal aumentó sistemáticamente con dos peculiaridades: una, que sus tasas de migración respecto a sus poblaciones residentes permaneció por debajo de la media nacional en las tres décadas. Dos, que en razón del gran volumen de población que habitaba en estas entidades (8.5% del total de residentes en el país en 1990), su presencia se incrementó notablemente, tanto en los flujos decenales de migración (pasando de 2.9% en los sesenta a 16.5% en los ochenta), como entre los mexicanos que residían en Estados Unidos (de 2.8% en 1960 se incrementó a 12.5% en 1990) (Corona, 1993).

Esta situación se mantuvo a lo largo de la década de los años 90, lo que es corroborado en el análisis que Sergio Cortés (2003) hace de la información arrojada por las encuestas sobre migración en la frontera norte de México, llevadas a cabo entre 1993 y 1998, en donde se da cuenta de un aumento de los deportados provenientes de entidades como Puebla, Guerrero, Oaxaca, Tlaxcala, Veracruz, Hidalgo, Morelos, Estado de México y el Distrito Federal. De 1980 al 2000 la tasa de migración internacional en el estado aumentó en 26 veces, cuando del total de poblanos que vivían fuera del municipio en que habían nacido, 65.9% radicaba en el extranjero (Cortés, 2003a).

Con excepción de algunos municipios de la Mixteca, entre los que destacan Piaxtla (Smith, 1998) y Chila de la Sal, y algunos habitantes de comunidades del Valle de Atlixco (Marrón, 2000) y de la Cordillera del Tenzo (D'Aubeterre, 2000) que se incorporaron a la migración a Estados Unidos en la época del Programa Bracero, los últimos 25 años han caracterizado a la entidad por la incorporación masiva de sus pobladores al flujo migratorio hacia el país del norte, llegando a ocupar para el año 2000 el lugar número 17 de la escala nacional, con un 8.6% de su población involucrada en este flujo migratorio (INEGI, 2001).

Si bien los poblanos que migran salen de manera significativa de las zonas rurales y son fundamentalmente varones con bajos niveles de escolaridad, desde hace algunos años empieza a ser notoria la presencia en Estados Unidos de poblanos provenientes de zonas urbanas, con mayores niveles de escolaridad. Éstos se han elevado en comparación con los que tenían las generaciones precedentes, lo que explica que una proporción considerable de quienes han migrado en las últimas décadas tienen la educación primaria concluida y, cada vez un número mayor, ha cursado la educación secundaria (Cortés, 2003 Binford, 2003).

Cortés (2003a) señala que para el periodo de 1995 a 2000, el 24% de los migrantes originarios del estado de Puebla fueron mujeres y 76% fueron hombres. Destaca asimismo la juventud de estos individuos: una proporción importante realiza su primer viaje entre los 15 y los 18 años de edad (Rivermar, 2005). Al respecto, la CONAPO (2005) anota que el 84.5% de la población emigrante de la entidad –tanto interna como internacional– se ubica entre los 5 y los 39 años de edad.

Los niños que son llevados por sus padres o que han nacido en el vecino país del norte, han engrosado este flujo migratorio. Al respecto, el Departamento de Salud de la ciudad de Nueva York registra que entre 1988 y 1996 hubo un aumento de un 232% en los nacimientos de niños de origen mexicano en la ciudad de Nueva York (Rosenbaum, 2003), uno de los lugares de destino privilegiado por los poblanos. Esto alude, igualmente, al importante número de mexicanas en edad reproductiva que hoy en día se encuentran residiendo en aquella ciudad.

La migración de indígenas hacia Estados Unidos se remonta a la época del Programa Bracero, cuando pobladores de la Mixteca se integraron como jornaleros agrícolas a este Programa. Para la década de los años 90, se refiere que “se incorporaron al flujo migratorio internacional indígenas totonacos y nahuas de la Sierra Norte radicados en los municipios de Pahuatlán, Huachinango, Honey y Zacatlán” (Cortés, 2003a:169). Un ejemplo más de la migración de indígenas desde el estado de Puebla es la que se da desde la comunidad nahua de Santa María de la Encarnación Xoyatla, cuyos habitantes se integraron a la migración internacional a mediados de la década de los años ochenta (Riverman, 2005).

Es importante destacar que la condición migratoria de la mayoría de los poblanos es de indocumentados, lo que propicia que su residencia en Estados Unidos sea acentuadamente vulnerable. Por otro lado, sus estancias en aquel país tienden a hacerse cada vez más permanentes. En este sentido, se ha indicado (Cortés, 2003a) que del total de poblanos que han migrado hacia Estados Unidos en cualquier época y desde cualquier localidad, no ha retornado el 72%. Este último hecho se ha potenciado a raíz del recrudecimiento de la política anti-inmigrantes del gobierno estadounidense durante la última década, desplegada a través del programa *Operación Guardián*. La consecuencia de ello ha sido el aumento de las “tarifas” que “coyotes” y “polleros” cobran para pasar a los poblanos a Estados Unidos: se habla de hasta 2 500 dólares por “pasada”.

El área conformada por los estados de Nueva York, Nueva Jersey y Connecticut destaca como el lugar de destino privilegiado por los poblanos, en

donde el 50.78% de los mexicanos que viven en esta área proviene de esa entidad (Durand y Massey, 2003:131). También el estado de California ha sido un lugar de destino importante para los poblanos, desde la época del Programa Bracero (D’Aubeterre, 2005).

En el estado de Nueva York vive el 64% del total de los poblanos que han migrado hacia Estados Unidos (Cortés, 2003a). Robert Smith (en prensa) calcula que en el año 2000 la población de origen mexicano en la ciudad de Nueva York —incluida tanto la de inmigrantes como la nacida ahí— era aproximadamente de 250 mil a 275 mil personas, lo que la hacía la tercera población de origen latino más numerosa después de los puertorriqueños y los dominicanos. De esas cantidades, dice Smith² que aproximadamente 50% provenía del estado de Puebla. Esta cifra representa, por otro lado, un azorante incremento de aproximadamente 35 mil a 40 mil mexicanos en 1980 a 100 mil en 1990. Una última referencia de la cada vez más numerosa migración de poblanos al estado de Nueva York, son los resultados arrojados por una encuesta aplicada en 2003 a 560 trabajadores agrícolas en cinco comunidades rurales del estado de Nueva York (Pfeffer y Parra, 2004), la cual revela que alrededor del 95% de esos trabajadores es mexicano y que uno de cada cuatro es originario del estado de Puebla.

Entre las actividades económicas a las que los poblanos se dedican en Estados Unidos destacan el trabajo como jornaleros en campos agrícolas, el comercio informal, el trabajo como obreros en fábricas, el de la industria maquiladora textil —en este último nicho laboral sobresale la participación de las mujeres como trabajadoras a destajo—, el servicio doméstico, el cuidado de niños, ancianos y enfermos, los ayudantes de cocina, los lavaplatos y garroteros en los restaurantes, los trabajadores de la industria de la construcción y los de la jardinería. También se da cuenta de mujeres que, a cambio de un pago por hora trabajada, cuidan a los niños de parientas, paisanas o amigas que trabajan fuera de casa.

Vale la pena anotar que todas estas actividades se caracterizan por su bajo nivel de calificación, los bajos salarios devengados, las largas jornadas laborales —que suelen prolongarse hasta por catorce horas al día, seis días a la semana— y, en algunos casos, como parte de lo que se ha denominado trabajo sucio y de alto riesgo. Estas características hacen a estas actividades poco atractivas, no sólo para los ciudadanos

2. Leigh Binford, comunicación personal.

estadounidenses, sino aun para migrantes de otras nacionalidades que gozan de ciertos privilegios en el terreno laboral, de los que no son partícipes los mexicanos en general y los poblanos en particular.

En cuanto a los recursos monetarios que los poblanos envían a sus comunidades de origen, el Banco de México (González Amador, 2004) indica que el estado de Puebla recibió en 2003, 782 millones de dólares (mdd) y, en 2004, 955.6, lo que representó el 5.8% de todas las remesas enviadas al país por migrantes mexicanos, lo cual sumó en ese año 16 612.9 mdd. Abstracción hecha de la importancia que para muchas familias ha tenido la llegada de dinero para gestar un considerable mejoramiento de su nivel de vida, ni que algunas de ellas dependen en buena medida de los dólares que sus parientes les envían de “el otro lado”, considero que uno de los impactos fundamentales de las remesas se da en el orden de la reproducción de la identidad cultural y étnica de las comunidades —en donde la migración hacia el norte ha sentado sus reales—, en la medida en que ellas son invertidas de manera importante en la reproducción de relaciones sociales que marcan la vida de los habitantes de estos lugares.

Para dar cuenta del vertiginoso crecimiento de la migración de poblanos hacia Estados Unidos en las últimas décadas, Leigh Binford adopta el concepto de *migración acelerada*, que caracteriza como “un proceso migratorio que se desarrolla en un periodo corto de tiempo y que incorpora una parte significativa de la población adulta local. En líneas generales, dice que la migración adopta un carácter acelerado cuando el 30 por ciento o más de la población adulta adquiere experiencia migratoria internacional en diez años o menos” (Binford, 2003:58).

Un intento de explicación del aumento de la migración de poblanos hacia Estados Unidos en las últimas décadas debe tomar en consideración no sólo la crisis de la agricultura a nivel nacional y estatal, sino también la crisis que la industria y la economía nacional padecen desde fines de los años 70, en el marco de la puesta en marcha de las políticas neoliberales a escala mundial, lo que ha entrañado, entre otras muchas cosas, el reordenamiento del mercado laboral internacional y, como corolario, la migración masiva del sur al norte y del este al oeste del planeta. En el caso de Puebla, esta situación se manifiesta a principios de los ochenta con una fuerte reducción del producto *per cápita*, la pérdida generalizada de empleos, la contracción del gasto público y un extendido deterioro de los niveles de vida de la población (Cortés, 2003).

EL PUEBLO Y SU GENTE

Santa María de la Encarnación Xoyatla es una Junta Auxiliar del municipio de Tepeojuma, ubicado al suroeste del estado, a 50 kilómetros de la ciudad capital. De acuerdo con los Censos de Población y Vivienda del INEGI (1991 y 2001), para 1990 la población total de Xoyatla era de 1 798 habitantes y para el año 2000 de 1 303. Estas cifras permiten observar que la comunidad tuvo en esa década una pérdida notable de población, resultado fundamentalmente de la migración hacia Estados Unidos.

Según el Censo de Población aplicado por personal de la Unidad Médica de la SSA, en 1996 el 95% de la población de Xoyatla era bilingüe de náhuatl y español, el 4% monolingüe de náhuatl y el 1% monolingüe de español. A partir de la experiencia de campo, defino este bilingüismo como de funcionalidad limitada, que fundamentalmente alude al uso del español cuando los xoyatecos se relacionan con gente que llega de fuera a su comunidad –de manera especial funcionarios públicos, comerciantes y los antropólogos que hemos empezado a llegar en la última década–, en la escuela, en las misas y los rosarios, en los mercados regionales y cuando migran.

La principal actividad económica de los xoyatecos es la agricultura de temporal, que es practicada en terrenos de propiedad privada, ejidales y comunitarios; en ellas se cultiva maíz para autoconsumo, básicamente. En torno a esta actividad gira una serie de labores entre las que destacan la confección y venta de petates y cestos de palma y de oate, la cría y venta de ganado caprino, la fabricación y venta de mezcal, el comercio de productos básicos en pequeños tendejones *in situ* y el trabajo asalariado como jornaleros, en la construcción en la propia comunidad y en el transporte público local, como empleados o como dueños.

En Xoyatla prevalece el modelo de familia extensa, el que ha tenido en los últimos tiempos una serie de reacomodos como resultado de la migración internacional. La mayoría de estos grupos están presididos por los padres viejos, quienes tienen a su cargo el cuidado de las tierras, las casas, los animales, los negocios, las mujeres y los niños, así como el cumplimiento de las obligaciones con las autoridades políticas y religiosas de quienes se encuentran del otro lado.

Hoy, como antes de la generalización de la migración internacional, cuando un varón contrae matrimonio o se “arreja”, la mujer pasa a formar parte de su grupo doméstico. Si bien puede verse a algunas jóvenes parejas emprendiendo el camino al norte a las pocas semanas de iniciada su unión conyugal, la

mayoría de las mujeres se quedan bajo el cuidado de sus suegros y muchas de las que parten con sus maridos, regresan al pueblo cuando los hijos que han procreado en Estados Unidos empiezan a crecer. También existen parejas que dejan a los niños al cuidado de los abuelos.

Bajo esta modalidad de organización del grupo doméstico, el trabajo se lleva a cabo con el concurso de todos los que lo conforman, que son definidos como “cuenta de la casa”. Este trabajo no sólo alude a las actividades propiamente económicas, también hace referencia a aquél que se despliega para cumplir las obligaciones que se tienen con las autoridades políticas y religiosas locales. Son aquéllos que se quedan en casa, quienes cubren estas obligaciones de los que viven del otro lado de la frontera. Son también ellos quienes viven en carne propia las sanciones a las que se hacen acreedores sus parientes por “no haber cumplido”.

DE LA MILPA A NUEVA YORK

El primer xoyateco que salió del pueblo en pos del “sueño americano” lo hizo en 1977. Pocos hombres siguieron sus pasos en el siguiente quinquenio; fue hacia mediados de la década de los años ochenta cuando el proceso migratorio se generalizó en el pueblo. En la actualidad, más del 80% de las unidades domésticas de la localidad (Binford, 2003) tiene cuando menos un miembro que es o ha sido migrante internacional. Hoy en día el pueblo está habitado, de manera fundamental, por niños, mujeres de todas las edades y hombres de más de cuarenta años. Quienes están en Estados Unidos, son, en su gran mayoría, migrantes indocumentados y varones solos. Sin embargo, en los últimos años la presencia de mujeres y niños xoyatecos o de origen xoyateco que han nacido en aquel país, empieza a cobrar notoria importancia.

Mi experiencia en la comunidad de estudio me permite plantear que, en términos históricos y dados las condiciones geográficas y ecológicas del territorio en que se asienta Xoyatla, sus habitantes han tenido que recurrir al trabajo asalariado fuera de la comunidad para satisfacer sus necesidades básicas. Hasta 1980 se emplearon en las zonas cañeras de la región, en los estados aledaños y en la ciudad de México; ahí se ocuparon como peones de albañil y obreros con baja calificación, principalmente. Desde entonces han dirigido sus pasos hacia Estados Unidos. En este sentido, considero que la migración ha sido adoptada por los xoyatecos como parte importante

de su vida y utilizada, por un lado, para satisfacer sus necesidades económicas vitales y, por otro, para mantener una identidad étnica y cultural local que le ha permitido al grupo identificarse como xoyateco y diferenciarse de los habitantes de pueblos vecinos, especialmente de los de la cabecera municipal, quienes se identifican a sí mismos y son identificados por los xoyatecos, como mestizos.

“NOSOTROS SOMOS MUY CATÓLICOS”

Aunque la mayoría de la población de Xoyatla se define como católica, lo que observamos en este terreno es que los xoyatecos hacen una interpretación del catolicismo a la luz de una cosmovisión que se caracteriza por sus profundas raíces mesoamericanas, lo que marca su acentuada religiosidad. Por ello, la iglesia aparece como el centro de reunión cotidiano más importante de la comunidad. En ella y en su atrio se dan cita desde temprana hora los xoyatecos, no sólo para participar en los rosarios que se celebran a lo largo del día, en la doctrina o en las misas, sino de manera fundamental para cuidarla, adornarla y limpiarla. Los domingos, antes de que den las siete de la mañana, llega hasta el atrio la banda del pueblo para llevarle música a la Santa Patrona y con ello iniciar el día de descanso.

La intensa vida ceremonial de los xoyatecos, además de expresarse dentro de la iglesia, también está presente en las largas y continuas procesiones que recorren el pueblo, las que, desde la perspectiva de los pobladores, representan la visita que la virgen y los santos hacen a sus hijos. Dicha ritualidad también es evidente en los rituales agrícolas y domésticos que se celebran en los campos de cultivo, en los estanques, cerros, ojos de agua y en las casas. Asimismo se expresan en las peregrinaciones que a lo largo del año emprenden los xoyatecos para dar sus saludos y presentes a los Santos Patronos de la región y de los estados vecinos, tanto como a los de los santuarios de Chalma y de la Virgen de Juquila, a donde realizan peregrinaciones año con año.

Esta vida ceremonial se vive de manera cotidiana tanto a nivel comunitario como familiar y culmina entre el sonido de los cohetes, la música de la banda y en grandes comilitonas, durante las que se ingieren importantes cantidades de mezcal, pulque y cerveza, y en las que la presencia de la música y el baile es imprescindible. Parfraseando a Eric Wolf (2000), puedo decir que la vida en Xoyatla se mueve indefinidamente en un círculo, en el que el trabajo diario desemboca en el

momento mágico de los rituales religiosos, los que, a su vez, son seguidos por la labor cotidiana que inició el círculo.

A partir de entrevistas con xoyatecos que han vivido en Estados Unidos y de la observación de videos grabados por quienes viven en el otro lado de la frontera y envían a sus parientes en el pueblo, puedo concluir que la vida de los xoyatecos en aquel país se centra de manera fundamental en el trabajo y que sus pocos momentos de divertimento se dan, de manera esencial, durante las fiestas familiares que celebran los quince años de las jóvenes, las fiestas para conmemorar los tres años de los niños, así como los bautizos. Fiestas a las que son invitados paisanos, parientes, compadres y amigos, quienes se organizan siguiendo el patrón de ayuda mutua del grupo y en las que se recrea en buena medida la vida festiva y ceremonial del pueblo. Lugar importante en las actividades de los xoyatecos que viven en el área de Nueva York, es su asistencia a la peregrinación que el 12 de diciembre se lleva a cabo a la Catedral de San Patricio, para dar sus saludos a “la madrecita de todos los mexicanos”, evento durante el cual los xoyatecos reconocen su pertenencia a un grupo más amplio: el de los mexicanos.

EL CABILDO Y EL SISTEMA DE CARGOS

La vida política y religiosa de los xoyatecos es organizada a través del tradicional sistema de cargos. En dicho sistema los varones adultos desempeñan una serie de cargos jerárquicamente organizados, tanto civiles o políticos como religiosos o ceremoniales. Esta jerarquía establece tareas fijas de servicio a la comunidad a las que los hombres tienen que dedicar un importante número de años de su vida adulta. Cada hombre que ocupa un oficio es, fuera de los cargos de más baja jerarquía, representante de un grupo doméstico. En este último sentido, son estos grupos, más que los individuos, los que pasan por el ciclo de servicios públicos. Sin embargo, son los varones -depositarios reales del cargo y los que toman las decisiones- quienes reciben, en última instancia, los beneficios que implica hacerse de importantes cuotas de prestigio y poder dentro de la comunidad.

En Xoyatla todos los varones de entre 18 y 65 años son “ciudadanos del pueblo”; después de esta edad son “rebajados” o “dados de baja”, es decir, quedan exentos de pagar impuestos o cooperaciones, tanto como de las obligaciones públicas comunitarias. A diferencia de otras comunidades en donde el estatuto de ciu-

dadano del pueblo se alcanza con el matrimonio o con la separación de la casa paterna, en Xoyatla los varones llegan a este rango cuando cumplen 18 años, independientemente de su estado civil o del hecho de compartir el techo paterno.

Las autoridades civiles, quienes junto con las autoridades religiosas son conocidos como los *tiaxcas* o principales y conforman la Junta Auxiliar de Santa María de la Encarnación Xoyatla, son: Presidente Auxiliar, Regidor del Presidente, Suplente del Presidente, Jueces de Paz –Primero y Segundo–, Secretario, Tesorero, Agente del Ministerio Público, Inspector de Calles, Comandante de Policía y once regidores. Estas autoridades se aglutinan en lo que los xoyatecos denominan “el cabildo”. En esta organización también se encuentra “la ordenanza o la ronda”, la cual cumple funciones de vigilancia nocturna en algunos puntos centrales del pueblo y de ayuda a las autoridades, servicio que es prestado por todos aquéllos que no tienen ningún cargo civil.

Dentro de este grupo de autoridades se encuentran también quienes se encargan de los asuntos públicos de la comunidad a partir de la organización del ejido, de las tierras comunales y de diversos comités. Así, el Comisariado Ejidal está conformado por los siguientes puestos: comisario ejidal, regidor, tesorero, secretario, encargado de la vigilancia y alrededor de diez ayudantes. El representante de bienes comunales es auxiliado en sus tareas por un tesorero, un secretario y doce ayudantes. Dentro de los comités están el del agua, de la luz, del *kínder*, la primaria, la telesecundaria, la clínica de salud, el drenaje y la carretera.

Salvo aquellas mujeres que tienen derechos ejidales y participan, por tanto, en el Comisariado Ejidal, en donde tienen voz y voto pero no ocupan cargos de dirección, el resto de ellas está excluido de los cargos civiles. A pesar de su importante participación en los comités, especialmente en los de las escuelas y de la clínica, en donde cubren los cargos en nombre de sus parientes varones ausentes, no ocupan puestos de dirección.

Los hombres que hoy viven en Estados Unidos, a pesar de estar a miles de kilómetros de distancia de la comunidad, interpósita persona siguen cumpliendo con sus obligaciones para con el pueblo, tanto civiles como religiosas; es decir, en su ausencia son sus parientes, los viejos o las mujeres del grupo doméstico, quienes en su nombre cumplen con sus obligaciones. Este es uno de los elementos centrales que definen la pertenencia a la comunidad. En este sentido se expresó un xoyateco: “aquí todos cumplen, aunque no estén. Porque además, siempre regresan, aunque sea muertos, pero regresan; y si no han cumplido con el pueblo, no tendrán un

lugar en el panteón”. Al respecto podemos decir que lo que asegura los derechos de los xoyatecos que hoy viven en Estados Unidos es el hecho de que “trabajan juntos”, con su grupo doméstico, para cumplir con sus obligaciones con el pueblo. Esta situación ha sido documentada por Catherine Good (2000) para el caso de los nahuas que habitan las márgenes del río Balsas en el estado de Guerrero.

Las autoridades religiosas máximas en Xoyatla son los *huehues*, quienes, en palabras de un xoyateco, “aunque son sólo invitados, son también quienes forman y enseñan a las nuevas autoridades”. Al respecto, doña Anastasia, una de los dos *huehues* de la comunidad, refiere que ella tiene “el conocimiento” en su cabeza y es quien lo transmite a los jóvenes. Estos cargos son vitalicios y quienes los ocupan, como lo ha anotado Andrés Medina, son sujetos que poseen “los espíritus de mayor poder, la máxima profundidad para ver y el máximo calor para proteger”. Siguiendo a este mismo autor, podemos definir a los *huehues* como “consejeros rituales”, en la medida que “son ellos quienes actúan como maestros de ceremonias y guías de los responsables del cargo en las diferentes etapas, públicas y privadas, que componen el ciclo ceremonial.” (Medina, 1987:166).

En esta jerarquía sigue el Presidente Eclesiástico, quien es auxiliado por un tesorero, un secretario, once vocales y alrededor de 20 a 22 *topiles*. El cargo de *topil* es con el que los varones inician su servicio en el pueblo, por lo que ellos no son considerados *tiaxcas*. En el mismo rango de jerarquía del Presidente Eclesiástico se encuentran el Fiscal, su segundo y 34 mayordomos, rimeros y segundos; estos últimos son encabezados por el Mayordomo Mayor, quien es el encargado de la Santa Patrona y encarna la autoridad máxima dentro de la comunidad, al ser él quien, por encima de las autoridades civiles, decide los asuntos relacionados con la fiesta patronal y con el ciclo festivo y ritual del pueblo.

Los criterios que se deben cumplir para ocupar el cargo de mayordomo son, en palabras de un xoyateco:

Que sea católico, que vaya al corriente de todas las cooperaciones y de los servicios civiles y eclesásticos, que tenga disponibilidad [y que esté casado por la iglesia]. Cuando alguien que es designado para ocupar el cargo de mayordomo se niega a ocupar[lo], tiene que dar un argumento de peso, pero si la negativa es sólo porque no quiere, se toman medidas de presión, como, por ejemplo, se le corta el servicio de agua potable o se le amenaza con quitarle su casa si ésta está en un terreno comunal.

Este tipo de sanciones se aplica también a quienes se niegan a ocupar los otros cargos. Una xoyateca se expresó al respecto en los siguientes términos: “Si uno no cumple con el servicio, lo corren a uno del pueblo, como le pasó a mi hijo, el que ahora vive allá en Los Cañaverales, allá en Tepeojuma, quien por no haber querido ser fiscal ya no puede vivir aquí”.

Los jueces de paz designan a un número determinado de individuos por cada uno de los mayordomos, quienes tienen la obligación de ayudar a estos últimos con recursos económicos y trabajo. A estos grupos se les conoce con el nombre de “la compañía”, y a los miembros que lo conforman como “dibutados”. Por cada dibutado hay una dibutada, quien generalmente es la esposa de aquél; pero si el dibutado es viudo o soltero, este puesto es cubierto por alguna parienta de primer grado. Los Mayordomos Primeros, junto con sus Mayordomos Segundos y su compañía constituyen un grupo de 235 personas. El número de dibutados varía de acuerdo al rango del mayordomo, rango que está relacionado con la importancia de la imagen celebrada.

LA PEREGRINACIÓN

Engelman (citado por Quiroz Malca, 2000) señala que desde el principio de la historia, diversos grupos de seres humanos han caminado hacia distintos lugares privilegiados, en donde suponían encontrar con más facilidad a la divinidad. Siguiendo esta perspectiva, Haydée Quiroz (2000) define la peregrinación como el viaje que se hace del lugar de origen a un sitio religioso, cuyo motivo es la piedad. Ésta puede ser puramente meritoria, satisfactoria o expiatoria y anteriormente contraída –una manda–, o puede tratarse de un acto de expiación en cumplimiento de una penitencia impuesta por quien tenga derecho para ello, una autoridad religiosa, o bien puede ser propiciada por el fuero interno de cada persona.

Beatriz Barba de Piña Chan (1998) plantea que la peregrinación también es un acto de arrepentimiento de los pecados y de piadosas ofertas de conducta para el futuro. Como resultado de la gran vitalidad que esos detalles guardan hasta hoy en día, Barba sostiene que es probable que algo similar ocurriese antes de la Conquista española. Por su parte, María Ana Portal (1994) sostiene que las peregrinaciones son reconocidas como un elemento central de la religiosidad popular y propone verlas como un sistema de intercambio simbólico que facilita la recreación de identidades sociales concretas, a través de la fijación de fronteras culturales que señalan el adentro y el afuera del grupo.

Partiendo de la afirmación de que el significado de la peregrinación reside en su contenido sociopolítico y en las implicaciones sociales de los valores y moralidad que simbólicamente y ritualmente encuentran su expresión en ella, Shadow y Rodríguez-Shadow (1994) plantean que la peregrinación, cuyo arquetipo estudiaron en el caso de Chalma, puede ser concebida como una serie de rituales y ceremonias expresamente conducidas a lo sobrenatural, pero asidas a estructuras materiales. Así, durante las peregrinaciones la gente transfiere sus percepciones de la realidad con el objetivo de modificarla, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades. Por ello, el mensaje de súplica y amparo que llevan los peregrinos en su camino hacia sus protectores espirituales, está relacionado con las desigualdades e incertidumbre características de su posición social en este mundo y de su estatus de subordinación ante los grupos dominantes (Shadow y Rodríguez-Shadow, 1994:85). Mientras en el carnaval se da rienda suelta al gozo de los sentidos y a la burla de las instituciones, en la peregrinación, anotan Shadow y Rodríguez-Shadow, se observa, además del castigo al cuerpo y de la negación de las pasiones, “la reafirmación del compromiso social con las instituciones comunitarias y con los principios morales arraigados en la recta conducta y la religiosidad popular” (*Ibid.*: 103).

En el contexto del catolicismo la peregrinación afirma la correspondencia simbólica entre la vida física y la espiritual, argumenta Félix Báez-Jorge: la peregrinación simboliza el viaje a través de la vida que el hombre, mediante una decisión consciente, puede orientar hacia una meta espiritual. “Por lo mismo, se considera que detrás de toda la parafernalia de las peregrinaciones hay una visión del mundo” (Báez-Jorge, 1998:70). En este tenor se expresa Johannes Neurath (citado por Broda, 2001) al señalar que entre los huicholes las fiestas y peregrinaciones forman una unidad y que en ellas se mantiene una relación de reciprocidad entre los seres humanos y sus antepasados deificados.

Por último, Jacques Galinier (1990:273) concibe las peregrinaciones como el último eslabón de una cadena imaginaria de rituales que va desde las formas domésticas más arraigadas en la tradición hasta los cultos nacionales. Ese tipo de prácticas ceremoniales, expresión abigarrada del catolicismo popular, puede observarse en todo ámbito campesino. Sin embargo, anota Galinier, las peregrinaciones también son uno de los síntomas más visibles de la integración nacional de las comunidades indias, a través de un aspecto específico de la ideología popular.

“LOS FIESTEROS DE CHALMA”

Desde tiempos inmemoriales los xoyatecos han recorrido el camino que lleva al Santuario de Chalma. Se conforman dos grupos de peregrinos: uno que va a pie y que sale después del medio día del sábado anterior al Miércoles de Ceniza, y otro que hace el recorrido en un microbús que es alquilado para la ocasión, el cual sale por la mañana del martes siguiente; la mayoría de la gente de Xoyatla va en este segundo grupo. Ambos arriban a su destino el martes después del medio día. Emprenden el regreso al pueblo al día siguiente, en el microbús, aunque hay personas que deciden quedarse unos días más y regresar por su cuenta. Los grupos son organizados por dos personas, a los que se conoce como *bolлерos* o *pastores*: un hombre –quien se hace cargo del primer grupo– y una mujer –quien organiza al segundo–. Sus cargos son vitalicios y ellos se propusieron para ocuparlos al momento de la muerte de los anteriores organizadores. Ambos grupos tienen un estandarte que los identifica como xoyatecos, estandartes que fueron adquiridos con la cooperación de varias personas.

Aunque la mayoría de los xoyatecos hacen la peregrinación en microbús, ellos consideran que el recorrido a pie “tiene más valor”, pues alude al gran sufrimiento de Jesucristo en su persecución por los judíos. Al respecto, don José se pregunta:

¿Por qué nosotros cuando sufrimos ahorita, ya con tantito ya duele, ya no queremos sufrir? ¿Por qué? Ya no queremos porque orita ya estamos viendo el camión. Pero anteriormente, yo cuando me fui de aquí hasta allá ¡andando! Y de regreso, de nuevo pa' cá, ¡bien apurado! Unos vienen llorando, unos vienen cargando. Como quien dice, buenos hombres, buenas mujeres, ¡allá sí lloraban!

En este sentido, Haydée Quiroz (2000:67) anota que el peregrino que hace el recorrido a pie se distingue por una mayor intensidad y radicalidad de la propia experiencia religiosa, en la que es más claro el sufrimiento, el sacrificio que permite la expiación de los pecados.

Los fiesteros de Chalma son despedidos por sus parientes entre la una y las dos de la tarde del sábado, por la carretera de Tepeojuma, con coheteros lanzados en la entrada del pueblo. En ese lugar se encuentra una cruz que es conocida como “la cruz de los chalmeros”. Para la ocasión el lugar es adornado con flores y globos. Los romeros emprenden su peregrinar encabezados por los *bolлерos* o *pastores* guiándolos, “uno va atrás y otro adelante”. Entre las seis y las siete de la tarde

llegan a Huaquechula, en donde cenan. Acto seguido rezan alabanzas dirigidos por el rezandero del pueblo. Entre la una y las dos de la mañana reinician su recorrido por las veredas de los cerros; se alumbran con lámparas de baterías, antes lo hacían con cera, “se veía más bonito”.

Llegan a Chicuilco alrededor de las cinco de la mañana del domingo. En este lugar se detienen unos momentos para tomar agua de

un ojito de agua. Encumbrando, a las siete de la mañana, llegamos a otra cañada, ahí es San Pedro, allá almorzamos, bebemos agüita, llenamos nuestra anforita para el camino. A las diez o a las once llegamos a San Felipe, como a las doce llegamos a Tlacotepec. [De aquí nos vamos a Yecapiztla, a donde llegamos entre las seis y las ocho de la noche. Aquí] unos ya van cansados, ya nada más van llorando, ya nada más van arrastrando sus pies y ahí se van. Unos se aguantan ese día, unos no. Allá pasamos a cenar y seguimos nuestro camino a Cocoyoc [adonde llegamos entre las once y las doce de la noche]. Ahí dormimos un rato, a las tres de la mañana los *bolteros* gritan: ¡Vámonos!

A las diez de la mañana del lunes llegan a Yautepec, donde pasan al templo a rezar un Santo Rosario. Al terminar se dirigen al mercado para comer. Luego de hora y media abordan un camión que los lleva a Cuernavaca. En esa ciudad se juntan con peregrinos de diversas comunidades. En su análisis sobre la participación en la peregrinación a Chalma de pobladores de la región de Cholula, Shadow y Rodríguez-Shadow señalan que los peregrinos no se juntan con las cuadrillas de otros pueblos, pues

aunque son partícipes de una orquestación mayor, unidos cultural y socialmente por condiciones objetivas de vida y por su fe y esperanza, cada contingente mantiene su propia identidad social, la de su pueblo y, conscientemente minimiza la interacción con sus congéneres. Organizada[s] alrededor de sus estandartes y su alcancía, las cuadrillas forman átomos en el paisaje ritual que guardan celosamente su singularidad e independencia (1994:124).

De esta ciudad se dirigen a Mexcapa. Para llegar a ese lugar

...agarramos montañas, cerros muy grandes, barrancas. Ora como ya vieron de la carretera, ya nomás lo siguen la carretera, pero anteriormente no. En Mexcapa hay un lugar que nosotros nombramos, con nuestro idioma *Tetetzintla Apanse-*

huitsin. [Al pie de la piedra/Sobre el agua.] Allá se descansó el Señor. Había un piedra grande, allá se sentó el Señor. Cuando sintió que los jodíos ya estaban cerca, dijo: "¡vámonos!" Entonces, un pájaro le anunciaba que los jodíos ya estaban cerca pegando con el pico en el árbol, es el pájaro carpintero. Pero los jodíos ya entendían, entons empezaron de tumbar el palo, pero no agarraron al Señor, pues Él ya había salido.

Como se puede observar, en esta parte del testimonio de don José, el camino al santuario de Chalma representa el *Via Crucis* que Jesús siguió en su escapatoria de los jodíos. Al respecto Quiroz (2000:27) ha anotado que el objetivo de estas peregrinaciones es "seguir los pasos de Cristo, poner los pies donde Él los puso".

En Mexcapa duermen unas horas para levantarse a la una de la mañana y seguir su camino hacia su destino final. En este trayecto pasan por "el Nogal, el Totoxtle, Ocuila, Doraznillos, Paraje de Capulín". En este último lugar se detienen unos minutos para comer y beber agua.

De allá ya agarramos hasta no llegar allá, a Chalma. Llega el martes al medio día. Los que van en el carro, allá lo espera hasta que llega los que van andando. Los del carro llevan un estandarte, los que caminan también llevan un estandarte. Ya se juntan toda la gente, de 200-300 gentes. Entons, ya llegando allá, unos también comen, lo arreglan sus cosas, lo arreglan su estandarte. Entons ya les buscan lo que van nuevos sus padrinos, [les] van a dar sus coronas, allá [las] venden, gente de allá de Chalma hacen su corona, nosotros nombramos de la bugambilia, diferentes colores: de rojo, amarillo, blanco, de otros florecitas. Si es jovencito, pus hombre es su padrino, si es mujer, pus también mujer es su madrina. Todo ya se forman, adelante [en] dos filas, puro los nuevos, se ponen su corona, ya se bajan hasta donde mero se mete.

Para Shadow y Rodríguez-Shadow las coronaciones, contienen

múltiples significados. [...] A un nivel representan la corona de espinas impuesta a Cristo y aluden a sus tres caídas; ritualmente nos identifican con Él y su Pasión. Además [...] son marcadores rituales empleados para subrayar y singularizar aquellos lugares y momentos de la peregrinación considerados especialmente insólitos y ritualmente importantes (1994:96-97).

Por otra parte, Beatriz Barba de Piña Chan (1998) refiere que cuando una persona se integra por vez primera a la peregrinación, requiere de alguien que lo vaya cuidando e instruyendo en el culto específico y que figure como su padrino.

Como una de las actividades centrales de la ritualidad mesoamericana, el baile ha sido analizado por Barrientos López (2001) y Hernández Azuara (2004) y puesto en relación con el culto agrícola y la fertilidad de la tierra. El baile, o *brinco*, como lo llaman los xoyatecos, representa el esfuerzo de los danzantes para dar fuerza a la tierra y a la semilla, por un lado, y por otro, es concebido como una ofrenda ritual. En la concepción de los nahuas, las ofrendas y las danzas, junto con los sacrificios y los cantos ofrecidos, “son factores causales dentro del cosmos, que tienen que interactuar sistemáticamente, coordinadamente, para que siga funcionando el orden natural” (Good, 2001:390).

[Al arribar a las inmediaciones del santuario] donde hay las cruces ahí bailan la gente. Son tres cruces allá en el camino. Allá todo el estandarte, allá empieza a bailar, allá hay un montón de gente, pus son del mismo camino y se va pos ya allá toda la gente, en un corralón y baila, ya no puede caminar la gente. Hay puros vendedores de pan, palanquetas, sombreros. ¡Mucha gente!

Quienes llevan los estandartes se forman en una larga fila para entrar a la iglesia. Los que portan su corona se la quitan antes de entrar a ella. Sus padrinos o madrinan han comprado antes su rosario, escapulario, medalla y su medida, objetos que les colocan en el cuello a sus ahijados dentro del mismo templo. El miércoles oyen misa y toman ceniza. Al medio día emprenden el regreso a Xoyatla, a donde llegan después de las seis de la tarde. Entonces son recibidos por sus familiares en la cruz de los chalmeros, con una procesión y cohetones, flores y ceras. Al llegar a la iglesia del pueblo se hace un Santo Rosario y se da inicio a la celebración de la Cuaresma, con la realización del primer *Via Crucis* de la temporada.

CONSIDERACIONES FINALES

Es lugar común decir que la migración, y de manera especial la migración internacional, es un fenómeno que irrumpe en la comunidad gestando cambios y procesos de aculturación. También se argumenta que las poblaciones involucradas en procesos migratorios reemplazan, tarde o temprano, sus prácticas culturales por aquéllas que adoptan de fuera. En oposición a estos planteamientos, he constatado que si bien la migración de xoyatecos hacia Estados Unidos marca cambios dentro de la

comunidad de origen, éstos son rápidamente adaptados a la costumbre y la tradición locales.

Esto me ha permitido concebir la cultura no como un repertorio fijo de prácticas y pensamientos, sino como un fenómeno en constante cambio. En este sentido, cada sociedad construye históricamente su propio perfil y definición, y acepta o rechaza las influencias externas de acuerdo con sus propios principios e intereses, pues, como bien lo señala Sydney Mintz, “[en] cualquier cultura estos procesos de asimilación lo son también de apropiación [es] la forma que tiene la cultura para hacer suyas las cosas nuevas e inusuales” (Mintz, 1996:166). Es precisamente esa gran capacidad de adaptación la que han desplegado, a lo largo de casi cinco siglos, los pueblos con raíz mesoamericana. Ello les ha permitido sortear los afanes homogeneizadores que en términos culturales ha desplegado el modelo social dominante.

La participación de los xoyatecos en una peregrinación tan importante como la del Santuario de Chalma –tanto en el ámbito regional como en el nacional–, les permite expresar su propia identidad, más allá de los límites territoriales de su comunidad, y les autoriza también a ser partícipes, como ya lo ha anotado Galinier (1990), de una identidad nacional que se expresa de manera fundamental en un catolicismo popular.

Por último, quiero anotar que el análisis de las migraciones de indígenas a Estados Unidos, tema que ha empezado a cobrar relevancia en los estudios sobre la migración mexicana transnacional (Fox y Rivera Salgado, 2004), tendría que tomar en cuenta que lo étnico no se reduce a lo lingüístico. Tendría también que explorar las formas de organización política y religiosa tradicional, y la vida ritual y festiva. Así, se comprenderían mejor, entre otras cosas, las consecuencias que esta migración ha tenido sobre la vida familiar y comunitaria de esas poblaciones, tanto en las localidades de origen como en las de destino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Báez-Jorge, Félix
1998 *Entre los naguales y los santos*. México, Universidad Veracruzana.

- Banco Nacional de México
1998 *México Social, 1996-1998. Estadísticas Seleccionadas.* México, Banco Nacional de México, S. A., División de Estudios Económicos y Sociales.
- Barba de Piña Chan, Beatriz
1998 “Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano”, en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.) *Caminos terrestres. Contribución al estudio del fenómeno romero.* México, INAH, Serie Antropología Social (Col. Científica).
- Barrientos López, Guadalupe
2001 *El cerrito Tepexpan, sustentador de vida ritual y reproducción cultural de mazahuas y otomíes en el altiplano de Iztlahuaca.* Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH.
- Binford, Leigh
2003 “Migración acelerada entre Puebla y Estados Unidos”, en Elio Masferrer Kan *et al.*, *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro.* México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, pp. 58-67.
- Broda, Johanna
2001 “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México.* México, CONACULTA/FCE, pp. 15-45.
- Consejo Nacional de Población
2005 *Geografía de la migración México-Estados Unidos:* www.conapo.gob.mx, consultado el 7 de septiembre de 2005.
- Corona Vázquez, Rodolfo
1993 “Migración permanente interestatal e internacional, 1950-1990”, en *Revista de Comercio Exterior*, pp. 750-762.
- 2003 *Cantidad de emigrantes mexicanos en Estados Unidos alrededor del año 2000.* Ponencia presentada en el Seminario Migración México-Estados Unidos: Implicaciones y retos para ambos países. Ciudad de México, 30 de noviembre.

CONAPO/El Colegio de México/CIESAS/Universidad de Guadalajara.

- Cortés Sánchez, Sergio
2003 "Asesinato premeditado", en *La Jornada de Oriente*. Puebla, 27 de mayo, p. 6.
- 2003a "Emigración de poblanos en el decenio de los noventa", en R Cortina y M. Gendrau (eds.) *Poblanos en Nueva York. Migración rural, educación y bienestar*. México, Universidad Iberoamericana Puebla, pp. 167-186.
- D'Aubeterre Buznego, María Eugenia
2000 *El pago de la novia*. México, El Colegio de Michoacán/BUAP.
- 2005 "Mujeres trabajando por el pueblo: género y ciudadanía en una comunidad de transmigrantes oriundos del estado de Puebla", en *Estudios Sociológicos*. El Colegio de México, vol. XXIII, núm. 67, enero-abril, pp. 185-215.
- Durand, Jorge y Douglas Massey
2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México, Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, librero-editor.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (coords.)
2004 *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California, Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, librero-editor.
- Galinier, Jacques
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM/CMCA/INI.
- Good Eshelman, Catherine
2000 *Los ejes de organización comunitaria entre los nahuas de Guerrero*. Mecanuscrito.

- 2001 “Oztotempan: El Ombligo del Mundo”, en Johanna Broda *et al.* (coords.) *La montaña en el paisaje ritual*. México, BUAP/UNAM/CONACULTA/INAH, pp. 375-393.
- Hernández Azuara, César
- 2004 *Danzas del costumbre como ofrenda ritual. Reproducción cultural de cuatro comunidades nahuas de la Huasteca*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
- 1991 *Tabulados Básicos. Estados Unidos Mexicanos. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*. México, INEGI.
- 2001 *Tabulados Básicos. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, Aguascalientes, INEGI.
- González Amador, Roberto
- 2004 “Las remesas de EU mantienen el consumo interno en México”, en *La Jornada*. México, 4 de febrero, p. 20.
- Marroni, María da Gloria
- 2000 “Él siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes...”, en D. Basols B. y C. Oehmichen B. (eds.) *Migración y relaciones de género en México*. México, GIMTRAP/UNAM-IIA, pp. 87-117.
- Medina Hernández, Andrés
- 1987 “Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en Los Altos de Chiapas”, en Barbro Dahlgren de Jordan, *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*. México, UNAM, pp. 153-198.
- Mintz, Sydney
- 1996 *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México, Siglo XXI editores.

- Pfeffer, Max J. y Pilar A. Parra
2004 *Immigrants and the Community*. Nueva York, Cornell University Press.
- Portal Eliorza, María Ana
1994 "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, pp. 141-151.
- Quiroz Malca, Haydée
2000 *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*. México, CONACULTA.
- Rivermar Pérez, María Leticia
2005 "Uno va agarrando otras culturas sin soltar la nuestra". *Migración internacional e identidad étnica y cultural en una comunidad nahua del estado de Puebla*. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- Rosenbaum, Emily
2003 "Social and Economic Wellbeing of Mexicans and Other Latinos in New York City", en R. Cortina and M. Gendreau (eds.) *Immigrants and Schooling: Mexicans in New York*. Nueva York, The Center for Migration Studies of New York, Inc., pp. 21-55.
- Shadow, Robert y María Rodríguez-Shadow
1994 "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, pp. 18-140.
- Smith, Robert
1998 "Transnational Localities: Community, Technology and the Politics of Membership within the Context of Mexico-US Migration", en *Journal of Comparative Urban and Community Research*, núm. 6, pp. 196-298.

E/p “Gender, Ethnicity and Race in School and Work Outcomes of Second Generation Mexican Americans”, capítulo a incluir en M. Suárez-Orozco y M. Páez (eds.) *Latinos in the Twenty-First Century*. University of California Press.

Universidad Nacional Autónoma de México

1988 *Atlas de migración interna en México*. México, UNAM.

Wolf, Eric R.

2000 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México, Editorial Era.

Santo Toribio De mártir de Los Altos a santo de los emigrantes

Renée de la Torre
Fernando Guzmán Mundo

Este artículo trata sobre la historia del culto popular a Santo Toribio Romo, quien fue canonizado en el año 2000 junto con otros 24 mártires. Su santuario, ubicado en Santa Ana de Guadalupe, municipio de Jalostotitlán, Jalisco, se encuentra en un lugar que hasta hace diez años no se localizaba ni en el mapa de carreteras (entre Jalostotitlán y San Miguel Alto) y al cual era muy difícil acceder porque no había camino asfaltado. Sin embargo, actualmente el rancho es visitado cada fin de semana por miles de peregrinos, que vienen desde distintos estados de México e incluso por emigrantes que lo visitan desde Estados Unidos para pedir un milagro o agradecer el ya concedido.

Es difícil entender a simple vista el éxito del culto a Santo Toribio, pues no se puede aludir a la tradición, ya que es uno de los santos más jóvenes, apenas canonizado en el año 2000. Tampoco a que su historia fuera única y extraordinaria, pues junto con él fueron canonizados otros 21 sacerdotes más tres laicos, quienes subieron a los altares por la misma causa: haber sido mártires durante la Guerra Cristera.

Actualmente, Santo Toribio ya no es solamente un santo local. Su imagen se encuentra en el recién edificado santuario en su honor en Jalostotitlán, en distintos templos donde ya se han diseñado altares especiales para venerarlo, e incluso ya tiene una capilla en el *Children's Hospital*, en San Fernando, California. Santo Toribio también tiene un templo en Guadalajara, en la esquina de las avenidas Alemania y Niños Héroe, donde llegó hace más de dos años debido a la devoción del sacerdote de la parroquia, quien ha transmitido su preferencia a los fieles asiduos a este recinto. También se ha reproducido en miles de estampitas que se venden en los mercados para ofrecer protección a los migrantes y a los enfermos. Hoy en día su imagen comparte espacio en los mercados y en los altares domésticos con la Virgen de Guadalupe, la de Zapopan y la de San Juan de los Lagos. Se ha convertido en

una de las más buscadas, porque sus seguidores han oído y creen que Toribio es un santo milagroso que ayuda a sanar a los enfermos, a pasar exitosamente la frontera, o que protege a los choferes en las carreteras. La imagen de Santo Toribio, desde diciembre del 2004, se produce en serie y porta la etiqueta “made in China”, y se distribuye tanto en las tiendas de artículos religiosos católicos, como en los mercados populares, en los tianguis y hasta en las tiendas de la calle Álvaro Obregón, famosas en la ciudad de Guadalajara por la venta de fayuca.¹

La imagen de Santo Toribio se ve por todas partes: en forma de disco colgando de los parabrisas de los camiones, taxis y autobuses; en forma de estampita en las carteras de los emigrantes; como calcomanía en las ventanas de las casas; como medalla colgando de los cuellos de sus feligreses y como estatuilla colocada en altares domésticos que pululan en casas y negocios de distintos poblados. En ciertos lugares, Santo Toribio comparte el estelar con la Virgen de Guadalupe, o junto a Juan Soldado (el santo secular de los emigrantes).

¿Cómo explicar la propagación del culto a Santo Toribio? ¿Qué elementos han hecho que este santo sea uno de los preferidos por miles de católicos? ¿Cómo se ha expandido territorialmente el culto del santo? ¿Por qué parece ser tan atractivo, no sólo para los lugareños, sino también para los mexicanos que viven “del otro lado”, el visitar el altar de Santo Toribio? En este trabajo se describirán tres etapas en la formación del culto popular a Toribio Romo, en las cuales se destacarán múltiples elementos que nos permiten hacer comprensible la propagación del culto al nuevo santo.

REQUISITOS PARA SUBIR A LOS ALTARES Y SER OBJETO DE CULTO

La tradición católica del culto a los santos se remonta al inicio del cristianismo. Los primeros santos reconocidos por la Iglesia fueron los mártires creyentes que murieron en defensa de la fe. Distintos elementos son indispensables en la creación del culto a los santos. Pero primero tenemos que distinguir entre los procedimientos eclesiales para la canonización, y los estilos populares para la testificación del

1. Los bustos de Santo Toribio, hechos con resina, se venden en distintos mercados, y sus precios van desde 22 a 45 pesos. En el reportaje de Orihuela (2004) se da cuenta de la mercancía del santo: “Los vendedores de la calle Álvaro Obregón ya lo tienen en sus vidrieras. Santo Toribio está de moda”.

milagro, del mantenimiento del culto y de la práctica religiosa, cuya autenticidad y eficacia simbólica está íntimamente ligada con las necesidades comunitarias de los creyentes. Tanto la intervención institucional como la devoción y el culto popular son indispensables para la autentificación de la santidad: estos dos procesos de autentificación están íntimamente relacionados, uno depende del otro, pero en ocasiones se disputan el contenido y la eficacia simbólica del culto al santo.

El primer requerimiento es la valoración del martirio, entendido como “la aceptación voluntaria de la muerte por la fe de Jesucristo o por otro acto de virtud referida a Dios” (Vázquez, 2004:109). Al inicio de la cristiandad, la pasión y muerte de los mártires establecían “una relación especial con Cristo, y [...] la celebración de su memoria no sólo implicaba las remembranzas del muerto, sino también la petición de que estos difuntos especiales continuaran intercediendo ante Dios por sus amigos del mundo de los vivos” (Geary, 1991:218). Por ejemplo, los promotores de las causas debían comprobar tres requisitos para la canonización: “haber muerto por odio a la fe, no negarse ni oponer resistencia a su muerte y no haber tomado las armas; y haber perdonado a los verdugos” (Híjar Ornelas², 2000a).

La segunda exigencia tiene que ver con que sea modelo de vida ejemplar, cuyas virtudes cristianas deberán ser modelos a imitar por el resto de los fieles. Estas historias son celosamente cuidadas por funcionarios eclesiales, que conforman la Congregación para la Causa de los Santos, que “investigan la vida y obra del postulado, posteriormente se conforma un tribunal que evalúa a través de documentos y testimonios la fama de santidad, heroicidad, martirio, calidad humana y cristiana” (Híjar Ornelas, 2000b).

Dentro de este proceso, un elemento clave es la producción de las hagiografías³ o vidas de los santos, basadas en destacar “un discurso de virtudes”, en donde a diferencia de la historia erudita, lo importante no se refiere a lo que pasó, sino a resaltar lo que es ejemplar” (De Certeau, 1993:258).

Un tercer elemento decisivo para la canonización de los santos es la existencia probada del milagro. La intervención milagrosa de los santos tiene sus raíces en las prácticas de la religiosidad popular basadas en el culto a las reliquias, del cual se desprende el culto popular medieval de la peregrinación a los santuarios. El histo-

2. Encargado de la Congregación para la Causa de los Santos.

3. Por hagiografías nos referimos a las historias eclesiales de los santos.

riador Geary las define así: “Las reliquias (trozos de tela u objetos que pertenecieron a los santos o sirvieron para su martirio, partículas de polvo o de otros materiales recolectados en el emplazamiento de sus tumbas, o incluso porciones de sus cuerpos) no tenían otro valor sino el basado en un conjunto muy específico de creencias compartidas” (Geary, 1991:217). La autenticidad de un santo no sólo se basa en el hecho del martirio, sino en la comprobación de la intervención milagrosa; es aquí donde el proceso de canonización eclesial requiere del culto popular, pues su eficacia está basada en un conjunto específico de creencias compartidas.

En este trabajo, analizaremos la dialéctica entre el proceso eclesial de canonización y el proceso popular de certificación de la santidad, no como dos procesos separados, sino como parte de un proceso dinámico donde las oposiciones y las implicaciones están íntimamente relacionadas: las hagiografías se van remodelando en la tensión permanente entre el relato eclesial y el culto popular.

SANTO TORIBIO: SU HISTORIA Y LA HAGIOGRAFÍA DE UN MÁRTIR CATÓLICO

Sobre la vida del padre Toribio existen diversas fuentes testimoniales:

- 1) Una primera versión de la biografía escrita por el padre Román Romo –hermano de Toribio– en 1947, con el título “Así murió el padre Serrano”, publicada en la *Revista Lluvia de Rosas*,⁴ y firmada bajo el seudónimo del padre Serranillo.
- 3) “Santo Toribio Romo”, publicada por la diócesis de San Juan de los Lagos, en 2001, y que está basada en los escritos del mismo padre Román Romo, pero haciendo algunas modificaciones a los textos previamente publicados en 1947. Esta biografía sirvió de fuente y sustento para la hagiografía de Santo Toribio promovida por la Iglesia católica. Este texto sirve de fuente al resto de publicaciones eclesiales sobre la vida del santo: folletos, revistas, estampas, etcétera.

4. La revista *Lluvia de Rosas* fue el Órgano de la Acción Católica Mexicana, de la Vicaría de Santa Teresita, donde el padre Román Romo fue párroco desde 1933 hasta 1981 (fecha en que murió). En esta revista se publicaron las primeras versiones de la biografía de Santo Toribio.

- 3) El video “La senda de un mártir” presenta una biografía que se construye de relatos de los parientes y coterráneos que lo conocieron en vida, y que se recogen en un video, producido y promovido por el patronato para la construcción de un santuario en honor a Santo Toribio, en Jalostotitlán, Jalisco.
- 4) Una biografía escrita por el padre xaveriano Tiberio Munari (2001) titulado “Santo Toribio Romo. Sacerdote y mártir de Jesucristo.”

Para los fines de este trabajo, nos basaremos en la versión de Román Romo, por haber sido la autorizada por la institución católica, pero nos referiremos a la otras biografías, con el fin de detectar la manera en que se construyen los rasgos de “ejemplaridad” omitiendo algunos pasajes, o incluso transformándolos, a fin de exaltar ciertas virtudes, y desdibujar otros elementos de la personalidad del santo.

Toribio era originario de Santa Ana de Guadalupe, una ranchería situada en la región de Los Altos de Jalisco, que fue fundada a mediados del siglo XVII por cuatro familias de españoles: los González, los Jiménez, los Martín del Campo y los Romo. Todas estas familias emparentadas consanguíneamente constituyen el árbol genealógico de Toribio Romo González. Recordemos que la región de Los Altos de Jalisco tiene particularidades históricas e identitarias: “Los Altos de Jalisco están poblados mayoritariamente por blancos que presumen su origen europeo (español o francés) y su escasa presencia indígena. Es tierra de rancheros (en su mayoría ganaderos), que lograron articular la sociedad mediante estrategias fincadas en relaciones de parentesco y en donde el catolicismo jugó un papel decisivo en el mantenimiento de un sistema oligárquico local” (De la Torre, 1992:60).

Toribio nació el 16 de abril de 1900, en el seno de una familia campesina, en una ranchería, donde prevalecía un ambiente campirano, donde la vida giraba en torno al trabajo agrícola y a las actividades religiosas de un catolicismo integral, que permeaba la totalidad de la vida cotidiana.

Así lo describe el padre Román Romo, su hermano menor, quien escribió las memorias de Toribio:

La casa del Padre Toribio era como todas las de los demás, el levanto al canto del gallo, cantar el Ave María Santísima [...] Gracias te doy gran Señor [...] los hombres a ordeñar y a las faenas del campo y los muchachos a cuidar el ganado y por la noche a rezar el rosario, cenar y a dormir se dijo” (Romo, 2000).

Dicen que desde su infancia Toribio se sintió atraído por la vocación sacerdotal y, siendo muy joven, a los nueve años de edad, se trasladó a Jalostotitlán para poder asistir a la escuela, en donde además ayudaba de acólito en la parroquia. Años después, en 1913, Toribio ingresaría al seminario de San Juan de los Lagos, ahí participaría en la formación de la Acción Católica de las Juventudes Mexicanas (ACJM),⁵ donde conoció a Anacleto González, quien fue uno de los principales líderes del catolicismo social de su época, por su liderazgo en la ACJM y como fundador de la Unión Popular que organizaba una resistencia cívica frente a las políticas anticlericales del Estado; y al final de su vida, como dirigente de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (1925), aceptó el recurso de la vía armada para defender la libertad religiosa de los mexicanos católicos.⁶

Toribio Romo fue también discípulo del controvertido obispo de la diócesis de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez. En 1922, Toribio recibió la ordenación sacerdotal, lo cual llenó de júbilo a sus familiares y a su pueblo natal, donde en 1923 se festejó la Primera Misa Solemne, y a la cual acudieron no sólo los vecinos de los pueblos cercanos, sino gente de San Juan de los Lagos, Aguascalientes, León, Guadalajara, México y hasta de Estados Unidos (Romo, 2000:35).

Siendo sacerdote, el padre Toribio fue encomendado a Tuxpan, a Yahualica y a Cuquío. En estos lugares, el padre Toribio propagaría las ideas de la Acción Católica, basada en la Encíclica *Rerum Novarum*, que se oponía a reducir el catolicismo a una práctica privada y devocional, y se proponía instaurar un catolicismo social para reconquistar cristianamente a la sociedad. Este catolicismo social-integral conformó un movimiento católico laical⁷ que inspiró la resistencia civil de los católicos frente a las políticas laicistas gubernamentales, que le restaban importancia y campo de acción a la religión: la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM).

-
5. La ACJM fue fundada en 1923 por el jesuita Bernardo Bergöen, a semejanza de la *Action Catholique de la Jeunesse Française*, y fue una de las organizaciones que más contribuyeron en el sostenimiento de la Guerra Cristera (Agustín Vaca, 1998:32).
 6. Anacleto González Flores ha sido recientemente beatificado por el martirio y la defensa de la religión católica, y aunque esta decisión ha causado polémica dada la participación del movimiento en el conflicto armado, la Iglesia esgrime que Anacleto murió antes de usar las armas. Incluso Jean Meyer lo compara con Gandhi, el gran luchador pacífico de los derechos humanos.
 7. Laical se refiere a que estaba formado por seglares o laicos (creyentes católicos no sacerdotes), aunque respondía a las directrices de los párrocos.

En la biografía escrita por Román Romo se exalta la cultura católica *alteña*, resaltando el orgullo por su conservadurismo católico y criollo. Recordemos cómo la definió el antropólogo Andrés Fábregas:

La iglesia mantenía una ideología religiosa que se manifestaba en un nacionalismo local, a través del cual defendía y legitimaba los intereses de la oligarquía a la que también pertenecía. Sobre el grupo oligarca recaía la tradición cultural, conservando así su posición de grupo de poder. La iglesia legitimaba y divinizaba las diferencias sociales, así, cualquier alteración a la norma implicaba una contradicción con lo sagrado (Fábregas, 1986:185).

También se resalta la vocación temprana del futuro sacerdote (que desde niño jugaba a ser sacerdote) y posteriormente se describe su etapa de formación educativa como un período de sufrimiento necesario para su superación y para acceder a su destino sacerdotal. En tercer lugar se narran detalladamente los distintos peldaños que Toribio tuvo que recorrer para recibir la ordenación sacerdotal, su actividad como sacerdote y finalmente el martirio. A lo largo de su biografía se exaltan las siguientes virtudes: la vocación temprana, su sencillez, la obediencia a sus superiores, la devoción a la virgen de Guadalupe y a Cristo Rey, su vocación de catequista infantil. Sólo menciona de pasada la inquietud y compromiso de Toribio con el catolicismo social,⁸ que en la biografía de Munari —después retirada del mercado eclesial—, ocupa un lugar central destacando el liderazgo del Padre Romo en la ACJM, su amistad con el líder católico Anacleto González, su labor en la promoción del sindicalismo católico obrero, etc. No obstante, Munari no menciona los pasajes de la infancia del santo (Guzmán, 2002). La hagiografía está confeccionada en un estilo cargado de metáforas, palabras grandilocuentes, que continuamente exaltan la santidad devocional y piadosa de la vida del padre Toribio, mientras que la biografía

8. “La *Rerum Novarum* (1891) inscribía un nuevo compromiso del católico con el mundo, el cual se ha conocido como Doctrina Social Cristiana. Su origen se explica como una medida urgente para contrarrestar la fuerza del socialismo y los nacionalismos en Europa, brindando una alternativa de acción e identidad social a los católicos, que ya no tenían necesidad de situarse en el péndulo de los liberales y los socialistas. El catolicismo social tuvo una importante acogida en la Región Occidente de México, no obstante, dadas las características históricas y el anticlericalismo que se vivía en el país, se constituyó en un catolicismo intransigente en su antiliberalismo y anti-socialismo, e integral porque se niega a dejarse reducir a prácticas de culto y convicciones religiosas” (De la Torre, 2002:46).

de Munari es más descriptiva y destaca el liderazgo social del sacerdote. En ella se señala que el padre Toribio, durante su estadía en Cuquío,⁹ fundó grupos infantiles de cruzada eucarística, estableció centros para obreros, impulsó a los laicos a organizar cooperativas de producción, se avocó a la labor catequizadora en la parroquia, abrió una escuela para catequistas e inculcó el fervor por Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe, símbolos de la identidad católica alteña, que posteriormente se convertiría en el grito de guerra de los futuros combatientes cristeros.

A finales de 1926, se inicia un sangriento capítulo en la vida de los católicos de la región de Los Altos de Jalisco: la Guerra Cristera, en la que los católicos –hombres y mujeres del pueblo– tomaron las armas para defender sus libertades religiosas, pues por un lado la Iglesia había suspendido el culto público y, por el otro, el Estado había prohibido el culto privado (Meyer, 1973). La aplicación de la Ley Calles restringía el número de sacerdotes por parroquia, no reconocía la personalidad jurídica de la Iglesia, y buscaba aplicar los artículos anticlericales y laicistas de la Constitución Mexicana de 1917. Estas políticas afectaban severamente el estatus social de la Iglesia, pues invertía la concepción social integral del catolicismo de subordinar la sociedad a la religión, subordinando ahora la Iglesia al Estado (González, 2001:29).

Como reacción enérgica a esta política, la Iglesia mexicana había emprendido la suspensión de los cultos. En este contexto histórico y regional, el catolicismo se transformó en una práctica clandestina. Los sacerdotes tenían que ofrecer los servicios litúrgicos y sacramentales a escondidas: en las casas, en las cuevas, o en las barrancas, pues en ese clima de confrontación, eran vistos como delincuentes o incitadores a la violencia, y en algunos casos eran perseguidos por los federales.¹⁰ Este fue el caso del padre Toribio Romo, quien en medio de la Guerra Cristera, por órdenes del arzobispo Orozco y Jiménez, tuvo que abandonar Cuquío en septiembre de 1927 y fue destinado a la parroquia de Tequila, Jalisco. A los pocos meses de su partida, el 9 de noviembre de 1927, los habitantes de Cuquío “anochecieron

9. Cuquío y Yahualica fueron de los poblados alteños donde se vivió más crudamente el enfrentamiento entre el gobierno federal y los cristeros. Estos dos poblados, junto con los vecinos de San Julián y Jalostotitlán, se constituyeron en una cantera de combativos guerrilleros católicos (Meyer, 1973).

10. En la coyuntura que desembocó en la lucha armada, las prácticas de piedad fueron adquiriendo otra dimensión, “ya que la defensa del ritual de la misa y los sacramentos se politizaron al máximo al tornarse contestataria...” (González, 2001: 44).

cristianos y amanecieron cristeros”. Como medida de escarmiento para los católicos sublevados, los federales asesinaron al cura Orona y a Atilano Cruz, joven sacerdote que llegó a Cuquío a sustituir a Toribio. El primero el 30 de junio y el segundo el 1 de julio de 1928. Los dos sacerdotes acompañan a Toribio en la canonización.

Como el resto de los sacerdotes, el padre Toribio llevaba los sacramentos de manera clandestina: celebraba misas en casas particulares, bautizaba en la barranca de Agua Caliente, pero además fundó centros de catequismo en los ranchos cercanos.

En la hagiografía católica, escrita por Román Romo, se resalta que la muerte del padre Toribio fue una muerte anunciada y que el sacerdote presentía el fin de su existencia con antelación, pues días antes de su muerte, al celebrar la misa de Primera Comunión de un grupo de 20 niños, dijo en voz alta: “¿Aceptarás mi sangre Señor, que te ofrezco por la paz de la Iglesia?” Citaremos el fragmento de la crónica de su muerte, sucedida el 25 de febrero de 1928 en la barranca de Agua Caliente, titulado “El sacrificio cruento” y publicado por la diócesis de San Juan de los Lagos en el 2001:

Son las *cinco* de la mañana, una tropa de federales y agraristas bajan calladamente por la Toma y silenciosamente llegan a la taberna, brincan las bardas; llegan hasta la habitación de D. León. ¡Este no es el cura! Luego abren la puerta donde está el P. Toribio; un agrarista, quitándole el brazo que le oculta la cara: “Ese es el cura, ¡mátenlo!” *En aquel momento despierta sorprendido* el P. Toribio y sentado en la cama, dice: *Sí soy, pero no me maten*, [...] suena una descarga y repercuten los gritos ¡Muera el cura! *Con pasos vacilantes camina*, cuando una segunda descarga lo hace caer en los brazos de su hermana, que con voz fuerte le dice: *Valor, Padre Toribio* [...] *¡Jesús misericordioso recíbelo* [...] ¡Viva Cristo Rey! Una última *mirada de aquellos ojos azules y agonizantes*, fue la despedida del P. Toribio, para aquella hermana que lo llevó al sacerdocio y al martirio (Romo, 2000:55).

En 1992 la Santa Sede beatificó a 25 mártires. Posteriormente serían canonizados en el año 2000. El proceso se realizó en grupo, y venía encabezado por el Santo Cristóbal de Magallanes y “24 compañeros mártires”. Sin embargo, aunque Santo Toribio desató polémica porque hay testimonios de que no se resignó a su martirio (fue el único que en lugar de gritar “¡Viva Cristo rey!”, dijo: “¡No me maten!”; y que no expresó palabra de perdón para sus verdugos –siendo requisitos fundamentales para la canonización–; no obstante, como veremos más adelante, es actualmente el santo preferido por el culto popular.

LAS RELIQUIAS Y EL CULTO POPULAR

Las reliquias se fueron configurando desde los primeros momentos después de su muerte. Los pobladores de Tequila empezaron a recoger con algodones la sangre del padre “que aún chorreaba de las heridas de las balas con que lo mataron” (Romo, 2000). Aunque en los primeros momentos fueron los federales quienes trasladaron el cuerpo del mártir y lo arrojaron en la plaza, los habitantes de Tequila consiguieron recuperar el cadáver y lo llevaron a velar a una casa y posteriormente fue enterrado en el cementerio del lugar.

Desde 1920 se instituyó la celebración anual de la nueva patrona, la Virgen de Guadalupe, y se cambió el nombre de la ranhería, que de ser Santa Ana de Abajo, ahora se llamaría Santa Ana de Guadalupe. A partir de su muerte, el padre Román Romo, hermano menor de Toribio, se encargó en vida de mantener tanto el culto local como el familiar a las reliquias de su hermano que siempre fue considerado como un santo mártir, y de promover su beatificación ante las instancias eclesiales.

Aunque la familia de Toribio había emigrado a Guadalajara en los años 30 a causa de los estragos de la Guerra Cristera, y posteriormente en los años 40 a razón de una sequía en la localidad, algunos habían decidido probar fortuna en el programa bracero. El padre Román Romo se encargó en vida de establecer un sistema de intercambio laboral entre la ranhería alteña y Santa Teresita, en Guadalajara. Y aunque la población de Santa Ana se redujo, la capilla “continuó siendo un símbolo importante de cohesión de muchas familias de Santa Teresita. Y la historia de Toribio Romo –cuya causa de canonización fue introducida en Roma por su hermano– se siguió repitiendo en el barrio tapatío como un ejemplo heroico de virtud y de resistencia ante los modernos Dioclecianos y Nerones” (De la Peña y De la Torre, 1992:119-138).

Veinte años después del asesinato del padre Toribio, en 1948, los familiares consiguieron trasladar los restos a la capilla de Santa Ana, donde hasta nuestros días se encuentra el ataúd de Toribio, labrado en madera fina y resguardado por cristales. Las paredes laterales de la capilla siguen siendo una expresión de la crudeza que se vivió en los tiempos de la persecución religiosa. En ellas se exhiben, en vitrinas, las reliquias del santo: las ropas ensangrentadas del mártir Toribio; el libro *La liturgia de las horas*, la Biblia, los algodones ensangrentados, su rosario y su morral.

El culto a las reliquias es la razón y finalidad de las peregrinaciones en el catolicismo medieval. El acercamiento hacia los santos se establece a través de la relación terrenal con las reliquias, a las que se les atribuye un poder según el prin-

cipio de que una parte representa el todo. Es por eso que los peregrinos buscan acercarse y tocar las reliquias pues con ello creen que adquieren la gracia y las bendiciones del santo; a la vez, los peregrinos validan la intervención divina, testimoniando los milagros obrados por el santo (Goody, 1999).

Las hoy consideradas reliquias son los artículos personales que fueron recogidos por sus parientes después de su muerte. Además se incluyen doce placas conmemorativas con las fechas clave en la vida del santo: nacimientos, bautizo, comunión, cantamisa, ordenación y muerte.

Su hermano Román, tras la muerte de Toribio, siguió ejerciendo gran influencia sobre Santa Ana, que llegó a convertirse en uno de los pequeños bastiones alteños con una identidad religiosa, política y social donde se conservó la identidad alteña con matices cristeros. Durante muchas décadas, hasta entrados los años 70, Santa Ana era un poblado no sólo de difícil acceso físico, sino cerrado hacia el mundo exterior y la modernización del país. Durante muchos años, después de la Guerra Cristera, los pobladores de Santa Ana siguieron viendo con hostilidad al gobierno y no permitían la presencia de las escuelas de gobierno, pues según ellos eran las culpables de transmitir ideas “rojas” y anticatólicas. Cuentan los pobladores que en una ocasión los padres de familia expulsaron a pedradas a los maestros federales. Eran las hermanas Estefanita y Asunción (primas de Santo Toribio) las que durante décadas se encargaron de la educación de los niños del pueblo, y ellas mismas fueron quienes daban el catecismo en sus pupitres.¹¹ Originarios de Santa Ana, que después emigraron a Jalostotitlán, los familiares de Toribio fueron importantes líderes del partido político de la corriente sinarquista: el Partido Demócrata Mexicano (PDM). En Santa Ana la luz eléctrica llegó hasta 1988, pues el cura Román Romo, hermano de Santo Toribio, durante su vida no permitió que electrificaran su pueblo natal, pues él pensaba que junto con la luz entraría la televisión a deformar la conciencia y a destruir las buenas costumbres, pero después de la muerte del padre Román ya nadie pudo detener la llegada de la televisión.

Desde años antes de que fuera beatificado, la Madre Asunción, tía de Toribio, fue la encargada del cuidado de la capilla y de mantener la devoción por el mártir. Ella guardaba un cuaderno en el que los devotos de Toribio registraban los

11. Notas de trabajo de campo sobre la visita a Santa Ana de Guadalupe, en febrero de 1992. Sobre la vida de Santa Ana, se puede leer la crónica de Renée de la Torre, 1992.

agradecimientos por los favores y milagros recibidos bajo su intercesión. Los primeros milagros sucedieron a los pocos minutos de su muerte; por ejemplo, Asunción en 1990 daba fe del poder milagroso del mártir:

Cuentan –porque yo no lo vi– que sobre el cuerpo de Toribio apareció una rama de azucena en flor y nadie vio quién la pudiera poner ahí...

Que cuando recogieron el cuerpo de Toribio se lo llevaron a la casa de una señora que tenía gangrena; su hija, que era ciega, se encargaba de hacerle las curaciones. Cuando llevaron a Toribio, la niña salió de la casa para conseguir auxilio y a su regreso ya había recobrado la vista y pudo ver cómo su mamá también recibió la gracia del milagro: sanó y la piel se le puso bonita, ya no se le notaba el mal....

También dicen que quien mató a Toribio era un señor de apellido Cuervo, de los de Tequila, y que al mes de que lo asesinó, murió del mal de lengua. La gente vio cómo se le salía la lengua [...] Dios lo castigó.¹²

Estos tres testimonios reflejan tanto la necesidad de reforzar la santidad de Toribio con un hecho sobrenatural (“la aparición de la azucena” que ayuda a forjar la creencia de la elección divina), el poder milagroso que interviene en la curación de quien le ayudó, y, tercero, el milagro como acto de justicia y sanción hacia los verdugos. Toribio no es un nuevo santo: sus devotos, conformados por una amplia red familiar y regional, y que vivían en distintos lugares, desde el momento de su muerte lo habían venerado como un santo mártir, y cada aniversario de su muerte confluían en su altar para rememorar los trágicos sucesos vividos durante la Cristiada y mantener vivos los valores de la cultura alteña. Para algunos alteños de la oligarquía local, la beatificación y canonización de Santo Toribio representó:

Un logro. Es un triunfo para nosotros, para nuestro modo de vida. Mucha gente de fuera llama a los alteños beatos, persignados, pero el tiempo da la razón. Creo que después de años de lucha, no sólo armada, y de cuidar los verdaderos valores católicos y familiares de cada individuo, vemos coronado este suceso histórico.¹³

12. Notas de trabajo de campo de Renée de la Torre, en Santa Ana de Guadalupe, junio de 1990.

13. Entrevista realizada por Fernando Guzmán a Luis Tarcisio González Ramírez, ex presidente municipal de Jalostotitlán, octubre del 2001.

LOS PEREGRINOS: DESDE EL “OTRO LADO” HASTA SANTA ANA

La ranhería de Santa Ana ha cambiado de fisonomía: el padre Gabriel González ha sido un moderno promotor del santuario, al que ya se puede llegar por una carretera que facilita el acceso desde Jalostotitlán. Un arco de cantera –que fue construido gracias a las donaciones de los migrantes en Estados Unidos– anuncia la entrada al santuario. Se han construido seis estacionamientos, restaurantes, un centro de retiro espiritual para sacerdotes, tiendas donde se venden los recuerdos de la visita al santuario, y la calzada de los mártires, que invita a los peregrinos a un recorrido de un kilómetro donde se pueden apreciar los bustos de los 25 santos mártires. El santuario de Santo Toribio forma parte de un circuito turístico religioso, que promueve el peregrinaje uniendo la ruta con San Juan de los Lagos y Fresnillo, Zacatecas, donde se encuentra el Santo Niño de Atocha (Elías y Contreras, 2004).

Cada fin de semana el santuario a Toribio es visitado por millares de mexicanos que trabajan del otro lado de la frontera. En un solo domingo se dan cita hasta diez mil peregrinos en busca del santo que intercede para ayudar a pasar la frontera. Todos han oído testimonios milagrosos, que multiplican el mito del santo pollero. El más difundido, y que dio origen a este culto, es el siguiente:

Algunos recuerdan que se llamaba José y llegó a Santa Ana de Guadalupe buscando a Toribio [...] Cuando José se dispuso a viajar a los Estados Unidos en busca de oportunidades, no contaba con la ayuda de nadie; como muchos otros se encomendó a la Virgen y dirigió sus pasos y esperanzas al vecino país; tres veces lo regresaron, se le acabó el dinero y las esperanzas, pero Dios no lo dejó solo. En busca de un último intento, José se encontró con un Señor de nombre Toribio, quien amablemente le ofreció pasarlo del “otro lado” y conseguirle una “chamba” y así fue, José pasó y consiguió trabajo. Lograda la hazaña le preguntó a su benefactor el nombre y el lugar donde podría encontrarlo: “soy Toribio y si me buscas, cualquier persona en Santa Ana de Guadalupe me conoce”, le respondió. Un par de años después José fue a Santa Ana a agradecer a Toribio su invaluable ayuda, pero de los pocos Toribios que ahí había ninguno era el generoso benefactor, “a no ser que sea el Padre Toribio de la capillita” le dijeron. Cuando entró a la capillita, José se encontró con Toribio; su foto estaba en el fondo, sus restos en el altar, sus ensangrentadas ropas colocadas en vitrinas.¹⁴

14. Véase www.lagosvirtual.com Este párrafo apareció en la página de internet dedicada a las Fiestas Patronales de Lagos de Moreno en octubre de 2001, en la sección dedicada a “los visitantes migrantes”, como una invitación para acercar a los paisanos a visitar el santuario.

Este relato milagroso, aunque es anónimo, ha corrido de boca en boca haciendo del mártir cristero un santo patrono de los migrantes. La iglesia ha sabido aprovechar el hecho, y en las publicaciones y estampitas ya lo llaman el santo de los migrantes. También ha sido adoptado como patrono de los choferes, y aunque inicialmente el párroco se obstinaba en destacar su vocación catequista por los niños, se le reconoce menos como el patrón de los niños enfermos. Otro intento de la iglesia fue erigirlo como el patrón de los notarios, resaltando que antes de morir estaba ordenando los documentos de su parroquia.

El padre Gabriel González dice que no tiene registro testimonial escrito de los milagros hechos a los migrantes, y que, por lo tanto, no se puede comprobar el milagro. Sin embargo, aunque no lo corrobora, él mismo platica de un nuevo relato milagroso:

Cuentan que dos muchachos se fueron a Estados Unidos y la familia supo del Padre Toribio y vinieron a encomendarlos y compraron un cuadrito que llevaron a su casa. A los quince días regresan los muchachos que no pudieron pasar la frontera, porque se les acabó el dinero. Llegaron, saludaron a los papás, y preguntaron que quién era el que estaba en el cuadro, dijeron: “es un santo a quien le fuimos a pedir por ustedes”. Los hermanos se abrazaron y comenzaron a llorar porque precisamente cuando no tenían dinero se les presentó este joven y les dio dinero para que se regresaran.¹⁵

Muchos fieles creen que Santo Toribio no sólo ayuda a los migrantes a pasar la frontera de forma ilegal,¹⁶ sino que cuentan que también ha intercedido por aquéllos que intentan pasar legalmente. Tal es el caso de Javier González, oriundo de Jalostotitlán, que a sus 27 años, tiene un año radicando en Michigan, y cuenta que Santo Toribio lo auxilió a conseguir sus papeles. Veamos su testimonio:

-
15. Entrevista realizada por Fernando Guzmán al párroco Gabriel González, Santa Ana, octubre de 2001.
 16. Los sacerdotes entrevistados y en especial en el Devocionario del Migrante, editado por la Diócesis de San Juan de los Lagos, hacen hincapié en que sí hay una ayuda en un momento de ilegalidad, como es el pasar la frontera sin documentos que lo permitan. Pero se justifica la acción argumentando que la necesidad los orilla a migrar, ya que van en busca de un mejor nivel de vida y por eso pueden pedir la intercesión de los santos y la ayuda de Dios.

No es que yo sea muy creyente en el padre Toribio, pero pues aquí se oye que ayuda a los migrantes para pasar del otro lado, así es que pues me fui a Santa Ana y le pedí que me ayudara a sacar la visa. Yo ya tenía dos años tratando de sacarla pero no podía. Después de ir a pedirle el favor, pues me fui a Guadalajara y me la dieron por diez años. Y eso que no creía. —¿Ahora si crees?— Pues sí, ya creo en él porque me ayudó a pasar del otro lado. —¿Cómo le agradeciste el favor que te hizo?— Pues nomás agradeciéndole, sólo fui a Santa Ana y le dejé un papel en el que escribí el agradecimiento.¹⁷

Hay casos donde Santo Toribio también ha auxiliado a los que ya radican en Estados Unidos. La señora Lucita, de 50 años, originaria de Jalostotitlán y que vive por temporadas en Estados Unidos con sus hijas e hijos, comenta lo siguiente:

Mi hija tuvo a su bebé en Estados Unidos, en California. Nació bien, pero al año de nacida se enfermó del estómago, no comía bien. Estuvo muy enferma y la hospitalizamos en el *Children's Hospital* de San Fernando. Ahí estuvo por más de tres meses. Yo le ayudaba a cuidarla. Me vine a "Jalos" por unos meses y al regresar les llevé una imagen del Padre Toribio y la pusimos en la capilla del hospital. Ahí le pedimos que mi nieta mejorara. Mejoró su estado de salud, la sacamos del hospital y ahí dejamos la foto del padre. Al mes que la sacamos se volvió a poner mala y falleció. Mi hija estaba muy triste porque no se había salvado, pero al mismo tiempo estaba muy agradecida con el Padre Toribio porque la mejoró para poder llevarla el último mes a casa. Estaba contenta por que la disfrutó un mes más. El cuadro de Santo Toribio lo dejamos en el hospital para que pues la gente le siga pidiendo su intercesión con Dios nuestro señor.

Aunque todos los peregrinos han oído hablar de la aparición de Toribio, a ninguno de los entrevistados se les ha aparecido. No obstante, se cree en el relato aparicionista, y lo reproducen no sólo con la creencia, sino visitando su santuario para pedir o agradecer los favores recibidos. Para los peregrinos, tocar las vitrinas de las reliquias se ha convertido en un rito que realizan a fin de obtener la gracia y las bendiciones del santo. Otra práctica que ya forma parte del ritual peregrino es la compra de imágenes de Santo Toribio, que una vez bendecidas por el cura al final de la jornada, adquieren poderes milagrosos y de protección volviéndose objetos de culto. Muchos

17. Entrevista realizada por Fernando Guzmán a Javier González, Jalostotitlán, noviembre del 2001.

de los peregrinos se llevan estas mercancías que, convertidas en reliquias, se usan a manera de talismán protector, o que contribuyen a ampliar la red de devotos, más allá de la frontera mexicana. Con estas imágenes, se construyen altares personales (en la casa, en las cabinas de los camiones, en los automóviles, en los negocios) y una vez que llegan a Estados Unidos, le dan continuidad al culto a Santo Toribio.

Aunque la Iglesia no ha confirmado oficialmente los milagros del paso de la frontera, ha favorecido su legitimidad, difundiendo diversos artículos donde aparece la imagen de Toribio junto con oraciones especiales para enfrentar las adversidades del cruce de la frontera. Además, la imagen del padre Toribio aparece en la portada del “Devocionario del migrante”. Este folleto contiene algunas oraciones para invocar los favores del santo:

Tomemos tu ejemplo, como tú hasta la muerte diciendo: ¡Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe! Dios Todopoderoso y eterno que concediste a Santo Toribio Romo luchar por la fe hasta derramar su sangre, haz que ayudados por su intercesión, soportemos por tu amor nuestras dificultades y con valentía caminemos hacia ti que eres la fuente de toda vida. Por Jesucristo, Nuestro Señor, Amén. Padre Celestial te damos gracias por nuestro Mártir Mexicano Santo Toribio Romo que con gran amor ofrendó su sangre por defender su fe. Así como Cristo, Tu Hijo, el Mártir de los Mártires derramó su sangre por nosotros, haz que nosotros con nuestra cruz de todos los días también nos sacrifiquemos, por tu amor, en estas lejanas tierras en donde buscamos un mejor vivir económico para nosotros y para nuestras familias. Te suplicamos Señor que por intercesión de la Santísima Virgen y de Santo Toribio Romo González nuestro hermano mexicano que tanto se preocupó en vida por los migrantes y ahora ha alcanzado de ti milagros en nuestro favor, que nos ayude en nuestras necesidades. A ti, Santo Toribio, encomendamos nuestra peregrinación por estas tierras para alcanzar el fin por el que hemos dejado nuestras familias, pidiéndote la protección para nosotros y para esos pedazos de corazón que dejamos en casa. Que nuestros afanes sirvan para ganar lo material para vivir mejor, como las gracias para alcanzar el cielo. Cuida nuestra fe, que por ningún motivo nos dejemos engañar por falsas doctrinas. Que tomemos tu ejemplo, como tú hasta la muerte diciendo: ¡Viva Cristo Rey y Santa María de Guadalupe!

Esta oración sintetiza los sufrimientos y dificultades que el trayecto migratorio representa para los mexicanos. Se establece además una analogía con el martirio de la vida del santo y de Jesucristo. También invoca al santo frente a los riesgos de la pérdida de la fe católica.

El que Santo Toribio Romo haya sido apropiado por sus devotos como patrón de los migrantes, no es azaroso. La región alteña tiene una larga historia de migración y su cultura presenta un gran dinamismo en su relación con los Estados Unidos. Jorge Durand menciona que los factores que propiciaron la migración alteña a los Estados Unidos fueron: a) la conexión ferroviaria de la región con El Paso, Texas; b) el exceso de población en el estado, y c) la demanda de mano de obra mexicana en Estados Unidos (desde la década de los 40 los enganchadores de empresas estadounidenses para ampliar la red de ferrocarril y el programa bracero).¹⁸ Otra causa que explica la migración alteña hacia Estados Unidos fue que al final de la Guerra Cristera la región terminó con actividades económicas casi nulas, aunado al clima de inseguridad que vivía la población, pues temía las represalias del ejército por haber participado en la Guerra Cristera. Lo que importa resaltar es que los índices de migración en Jalisco son muy dinámicos. Para el año 2000 se contabilizaban 835 121 jaliscienses en Estados Unidos,¹⁹ de los cuales la población fluctuante que regresaba anualmente era de 726 021. En ese mismo año la cantidad total de remesas en el país ascendía a 8 895.3 millones de dólares, de los cuales 987.7 millones llegaban a Jalisco.²⁰ El fenómeno de los movimientos migratorios conlleva múltiples transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales. La religiosidad popular es un fenómeno que no escapa a tales cambios: son los migrantes de la región alteña (además de otras regiones) quienes se han apropiado de Santo Toribio como su protector durante el trayecto, el paso de la frontera y su estancia en Estados Unidos.

REFLEXIONES FINALES

La historia del culto a Santo Toribio nos muestra que la religiosidad popular no es una religiosidad dominada, pues las necesidades de los creyentes son las que logran configurar el carisma y los poderes milagrosos que se requieren para construir el culto.

18. Entrevista a Jorge Durand, publicada en Najjar, 2002.

19. Fuente: INEGI. *XII Censo general de población y vivienda*, 2000. Tabulados básicos. Aguascalientes, Aguascalientes, 2001. Población inmigrante, emigrante y saldo neto migratorio por entidad federativa, 2000.

20. Muestra censal 2000 del Banco de México.

Sabemos que el pueblo mexicano ha erigido santos “profanos”, como son los casos de Juan Soldado (de los migrantes), Jesús Malverde (de los narcotraficantes) y el Niño Fidencio (de los taumaturgos y curanderos), que, sin necesidad de los procesos de canonización eclesial, son los preferidos de los mexicanos, en su mayoría católicos.

También sabemos de santos de la Iglesia que no han sido incorporados al culto popular; sin duda la peor decepción ha sido San Juan Diego que, contando con toda la parafernalia institucional y con una larga tradición de culto en la Virgen de Guadalupe, no ha logrado conquistar los corazones de los indígenas. A pesar de que Santo Toribio no entró por la puerta grande de la Iglesia –recordemos que fue canonizado en grupo, junto con otros 24, que no era quien presidía ese grupo, y que su martirio causó polémica por no cumplir con todos los requisitos–, encontramos distintos elementos que contribuyeron a su santificación popular. Uno de los más significativos es que existen pocos santos cuyos parientes hayan tenido la visión profética de llevarlo a los altares desde el momento de su muerte; el mantenimiento de las reliquias –recordemos que “no hay peregrinos sin reliquias” (Goody, 1999)–; las historias milagrosas que desde su muerte empezaron a circular y a certificar la creencia de su santidad y del poder de sus reliquias; la biografía detallada y en estilo de exaltación de virtudes escrita por su hermano Román (ninguno de sus compañeros cuenta con una biografía tan detallada); el culto de una red familiar y regional que fue promovido por el propio padre Román Romo –su hermano menor–; el ser un santo con apellido del que todavía al momento de su beatificación existían testigos que lo conocieron en vida, y hasta la fecha existen parientes de él (Elías y Contreras, 2004); la existencia de una cultura regional que tomaba a Santo Toribio como modelo legitimador de la cultura alteña y, finalmente, las nuevas necesidades de los mexicanos que migran constantemente a los Estados Unidos, que generaron la creencia en que Santo Toribio es el santo patrón de los migrantes, y esta creencia fue promovida por la actividad mercadotécnica implementada por el párroco del santuario. Santo Toribio Romo es santo, porque tanto él como los alteños viven su propio martirio. La migración se vive como un *via crucis*, y el martirio de Toribio se engarza con el sufrimiento cotidiano de miles de mexicanos que viven de la migración a los Estados Unidos.

Para finalizar, podemos concluir que es la creencia popular la que sigue reescribiendo la hagiografía viva de los santos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- De Certeau, Michel
1993 *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana.
- De la Peña, Guillermo y Renée de la Torre
1992 “Microhistoria de un barrio tapatío: Santa Teresita (1930-1980)”, en Carmen Castañeda (coord.) *Vivir en Guadalajara: la ciudad y sus funciones*. Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, pp. 119-138.
- De la Torre, Renée
1992 “Toribio a los altares”, en *Siglo 21*. Guadalajara, 6 de marzo.
- Diócesis de San Juan de los Lagos
1997 *Devocionario del Migrante*. México.
- Elías, Luis Vicente y Margarita Contreras
2004 “Santos con apellido. ¿Turismo o peregrinación?”, en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.) *El fenómeno religioso en el Occidente de México*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco/ Universidad de Guadalajara-CUCSH, pp. 139-156.
- Fábregas, Andrés
1986 *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. México, CIESAS.
- Geary, Patrick
1991 “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales”, en Arjun Appadurai (ed.) *La vida social de las cosas*. México: CONACULTA/Grijalbo, pp. 212-242.
- González, Fernando M.
2001 *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de La Cristiada*. México, UNAM-IIS/Plaza y Valdés.

- Goody, Jack
1999 Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. Barcelona, Paidós.
- Guzmán, Fernando
2002 *Santo Toribio Romo: un símbolo regional polisémico*. Tesis de Maestría en Antropología, Guadalajara, CIESAS-Occidente.
2004 “Santo Toribio Romo: construcción histórica de un símbolo identitario”, en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.) *El fenómeno religioso en el Occidente de México*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara-CUCSH, pp. 123-138.
- Hijar Ornelas, Tomás
2000a Entrevistado en *Proceso*, 16 de abril.
2000b Entrevistado en *Mural*, 21 de mayo.
- López Cortés, Eliseo
1999 *Último cielo en la cruz. Cambio sociocultural y estructuras de poder en Los Altos de Jalisco*. México, Universidad de Guadalajara/El Colegio de Jalisco.
- Meyer, Jean
1973 *La Cristiada 1- La guerra de los cristeros*. México, Siglo XXI editores.
- Munari, Tiberio
2001 *Santo Toribio Romo, sacerdote y mártir de Jesucristo*. México, Ediciones Xaverianas.
- Nájar, Alberto
2000 “Dos rostros de la migración: los que saben enfrentar las olas”, en *La Jornada*. México, 20 de junio.
- Orihuela, Gabriel
2004 “Rezan en México a santos chinos”, en *Mural*. Guadalajara, 14 de enero.

- Ramírez Jiménez, Luis Jesús
2001 “Jalostotitlán, primer exportador de mano de obra a los Estados Unidos”, en *Revista Expresión de Los Altos: memoria escrita de mi tierra*. México, año II, núm. 21, noviembre.
- Romo, Román
2000 *Santo Toribio Romo*. San Juan de los Lagos, Arquidiócesis de San Juan de los Lagos.
- Vaca, Agustín
1998 *Los silencios de la historia: las cristeras*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco.
- Vázquez, Lourdes Celina
2004 “Los procesos de canonización en México y el modelo de Iglesia”, en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.) *El fenómeno religioso en el Occidente de México*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco/ Universidad de Guadalajara- CUCSH, pp. 107-122.



Súplicas femeninas y respuestas celestiales

María J. Rodríguez-Shadow

Lilia Campos Rodríguez

INTRODUCCIÓN

En este trabajo analizamos las dificultades que experimentaban las mujeres que vivían en condiciones muy precarias y por tanto pueden ser consideradas como pertenecientes a la llamada subalternidad¹. También abordamos las inquietudes subjetivas que ellas manifiestan en los exvotos pintados y los mensajes que en ellos aparecen, y que se exhiben en los santuarios dedicados a algunas de las representaciones de María. La palabra exvoto se deriva del latín *ex* y *voto*, que significa “promesa” (Ortiz, 1999). Los exvotos han adoptado varias formas; sin embargo, aquí sólo examinamos las narraciones plasmadas gráficamente en ellos. Estas pinturas votivas constituyen, en opinión de Sánchez (1990:12), obras artísticas del catolicismo popular, que son mandadas a hacer por personas que se encuentran en las capas sociales pobres. Como se sabe, los estudios que sobre este tipo concreto de expresión religiosa se han hecho en México, datan de los albores del siglo pasado, aunque fue en la década de los años noventa de dicha centuria cuando adquirieron auge (Zárate, 1998; Arias y Durand, 2002).

-
1. Por medio de este vocablo, Gómez (2008:25) se refiere a los estratos de la población que, en relación con una hegemonía sociocultural dada, interiorizan el “ensamble de discursos culturales, prácticas e ideologías [...] a través [de los cuales] los grupos dominantes garantizan su dominio”.

LOS SANTUARIOS

Son espacios considerados sagrados. En ellos se reverencia una imagen divinizada que adquiere una diversidad de características, entre las que se encuentran el género y la edad (Shadow y Rodríguez-Shadow, 1990; López de Lara, 1995; Rodríguez-Shadow y Shadow, 1998, 2000, Rodríguez-Shadow, 2004; Manrique, s/f). Se asume que en esos sitios ha ocurrido la manifestación de una entidad celestial para otorgar un favor especial, proteger de un temblor, suprimir una epidemia, devolver la salud, o bien para revelar sus deseos de que ahí se construya un edificio para recibir adoración; ésta se realiza por medio de peregrinaciones, ofrenda de exvotos y ceremonias diversas (Barba, 1998).

Con base en: "...el código de derecho canónico, vigente desde el 26 de noviembre de 1983, [...] [un santuario es] "una iglesia u otro lugar, al que los fieles peregrinan con frecuencia [...] [En él] los exvotos de arte popular y piedad, se conservarán, visibles y seguros, en los santuarios y lugares adyacentes" (Sánchez, 1990:13). Por santuario también se entiende a "esos espacios donde se hacen públicas y patentes la fe, la devoción y el agradecimiento a imágenes sagradas..." (Arias y Durand, 2002:19).

Los santuarios emergen como consecuencia de causas distintas. Las más comunes entre ellas son: que las entidades divinas se presenten ante una persona o varias personas, para manifestarle su deseo de que se construya un templo para su veneración con la finalidad de prodigar sus bienes, *verbi gratia* Nuestra Señora de Guadalupe²; que las entidades referidas comuniquen su decisión de permanecer ahí, como es el caso de la Virgen de la Soledad, en Oaxaca³; que ellas empiecen a

-
2. Kelkheim precisa: "La aparición de la Virgen María a Juan Diego demostró que la Virgen quiso que en esa zona se levantase un templo; según la tradición, la Virgen le dijo a Juan Diego que le pidiese al obispo de México que precisamente en ese lugar era donde deseaba que se levantase el templo" (2002:177).
 3. El 18 de diciembre de 1620, unos arrieros que llevaban mercancías de Veracruz a Guatemala, pernoctaron en Oaxaca. Al alba, cuando se disponían a continuar su viaje, descubrieron que una mula se les había unido y por más que le insistieron –con la maneras propias de los portadores– no hubo forma de que el animal se incorporara y empezara a andar. Ante este hecho, el patrón de la comitiva decidió dar parte a las autoridades. Al llegar el alcalde, bajó la carga del lomo de la mula y en ese preciso instante, el animal se levantó al mismo tiempo que cayó muerto. Entonces, el alguacil

hacer milagros en los lugares en los que fueron regaladas, por ejemplo, Nuestra Señora de Zapopan, en Jalisco⁴; o bien que hayan sido descubiertas en el paraje de su elección, como es el caso de la Virgen del Roble⁵.

En este trabajo sólo examinaremos las figuras femeninas que son reverenciadas en algunos santuarios de México. Se trata de imágenes de diversos de tipos, tallas y materiales heterogéneos. Así, la Virgen de la Concepción de Zapopan fue manufacturada con mucílago de tallo de maíz y orquídeas, probablemente en un taller de artífices purépechas, y mide poco más de treinta centímetros. La Virgen de la Salud, de Pátzcuaro, mide un metro, aproximadamente, y fue manufacturada en el siglo XVI, mediante el procedimiento tradicional que consistía en la combinación de masilla de carrizo de maíz y miel de flores. Tanto la Virgen de San Juan de los Lagos, como la de Talpa, también fueron elaboradas con una emulsión compuesta de caña de maíz

procedió para ver el contenido de las dos cajas que la mula llevaba a cuestas y halló, con sorpresa de todos los presentes, la cabeza de una imagen y dos manos con la belleza de los lirios, junto a un cartel en el que se leía: “Nuestra Señora de la Soledad al pie de la Cruz” (Ramírez, 2000). Kelkheim, arriba citado, difiere de la versión precedente. Él dice que sólo se trataba de un arriero y que la mula se murió antes de que llegaran las autoridades.

4. Es interesante notar que aun cuando los especialistas coinciden en que fue un obsequio, las versiones discrepan como se puede observar a continuación. Por un lado, Santuarios dice: “En 1541, recién entregada la imagen a los indios por fray Miguel de Bolonia...” (1995:46); por otro, Kelkheim expone: “...el 8 de diciembre de [...] [1541] el padre fray Antonio de Segovia junto con Ángel de Valencia regaló (*sic*) a los indígenas de este lugar una imagen de pequeñas dimensiones de nuestra señora de la Concepción” (2002:17).
5. “... cuentan las tradiciones orales que su origen se encuentra en 1592, cuando los frailes Andrés de León, Antonio Saldueno y Diego de Arcaya realizaban labores de evangelización en el cerro de la Silla, levantaron un altar bajo un tronco de un árbol hueco donde Andrés de León colocó una imagen de la Virgen que tomó el nombre de Nuestra Señora de Monterrey. Posteriormente la talla se perdió. Tiempo después, según la tradición piadosa, una pastora de corta edad que cuidaba su rebaño oyó unas voces que la llamaban por su nombre; la pastora se dirigió hacia el lugar de donde provenía la voz y descubrió, en una cavidad del roble, la imagen de la Virgen, rodeada de un halo de luz y de una belleza extraordinaria. [...] [En tres ocasiones, la virgen fue trasladada a la iglesia de la localidad, pero cuando los feligreses acudieron ahí para verla, no la hallaron porque se había regresado al sitio donde la pastorcita la descubrió; entonces] se decidió levantar un templo en su honor en el mismo lugar donde se encontraba el árbol” (Kelkheim, 2002:89).

y resina; miden treinta y ocho centímetros. Para la hechura de la Virgen de Juquila se siguió el mismo procedimiento, pero sólo mide treinta centímetros (Vera, 2001). La representación de Nuestra Señora de Ocotlán está confeccionada en madera de ocote, mide un metro y cuarenta y ocho centímetros, tiene las palmas de las manos juntas frente al pecho y lleva una corona de oro. Por su parte, la talla de la imagen de la Virgen de Los Remedios es de madera de cedro y mide alrededor de cuarenta y dos centímetros (Martínez, 2000; Rodríguez-Shadow, 2004 2007). Recapitulando, las representaciones de estas vírgenes se construyeron en la Nueva España –por artesanos purépechas– o en Guatemala, durante el siglo XVI, con un procedimiento que consistía en aglutinar *acamitl*⁶ de maíz con nódulos de orquídeas.

Poco se sabe de los artistas que confeccionaron estas imágenes, tampoco se conocen sus nombres. Esto obedece, entre otras razones, a la metamorfosis que experimentaron los iconos. Por ejemplo, la imagen original de la Virgen de Izamal, del siglo XVI, inicialmente elaborada con el procedimiento referido, se destruyó en un incendio, por lo que fue sustituida por una talla labrada y estofada, hecha por fray Juan de Aguirre, y con una altura de ciento quince centímetros (Kelkheim, 2002). Como parte de la metamorfosis señalada, hay que decir que algunas vírgenes fueron pintadas en lienzos, por ejemplo, la de Nuestra Señora del Refugio, de Guadalajara, México, o la representación de la Virgen de Guadalupe, en la ciudad de México, que fue pintada en tejido de ixtle, material que era usado en la indumentaria de los indios *macehualtin*⁷ del centro de México.

En otro orden de ideas, las leyendas y mitos asociados a diferentes advocaciones de la Virgen María le reconocen diversos actos portentosos. Así, devolver la vida a personas fallecidas se le reconoce a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y a la Virgen de Guadalupe; librar de epidemias se le adjudica a Nuestra Señora de Izamal y a la Virgen de Ocotlán; amparar a los fieles ante los desastres de la naturaleza, se le reconoce a Nuestra Señora de la Soledad, de Oaxaca, a la Virgen de la Candelaria, de Tlacotalpan y a Nuestra Señora de los Dolores, de Teocaltiche; sanar en lo individual o de manera colectiva, se les atribuye a la Virgen del Pueblito, a Nuestra Señora de Zapopan y a la Virgen de San Juan de los Lagos, por mencionar algunas (Escobar, 1997; Rodríguez-Shadow, 2003c); proteger en el trabajo se

6. Vocablo náhuatl que designa el tallo de la planta del maíz.

7. Término náhuatl empleado para denominar a la población sometida a tributo.

le reconoce, por ejemplo, a la Virgen de los Remedios, de Cholula —patrona de los taxistas y en general protectora de los accidentes automovilísticos—, así como a la Virgen de la Soledad que actúa como auxiliadora de los marineros.

Lo hallado en los documentos precisa que todas estas vírgenes que pueblan México, concedieron favores, únicamente y en diferentes periodos históricos, a la población indígena y en especial a la gente pobre. Así, se dice que Nuestra Señora del Rosario de Talpa es la “reina de los humildes” (Quiroz, 2000:103). No obstante, algunas concedieron milagros a los españoles. Por ejemplo, Nuestra Señora de los Remedios, del Estado de México, recibió el título de La Conquistadora, porque auxilió a Hernán Cortés en su objetivo de sojuzgar a las comunidades mesoamericanas (Kelkheim, 2002), mientras que la Virgen del Patrocinio, en Zacatecas, arrojó arena a los ojos de los indios de esa región, en un combate importante ante los peninsulares. Desde luego, la imagen divina femenina ha sido empleada como símbolo de paz y conversión religiosa, tal es el caso de la Virgen de la Concepción, de Zapopan, que obró el milagro de terminar el derramamiento de sangre de indios y españoles que ocurrió durante la batalla en el cerro del Mixtón. Entonces, la intercesión de un fraile logró que un contingente de indígenas depusiera las armas y jurara que adoptaría la fe católica; por este portento se le llamó La Pacificadora (Kelkheim, 2002; Quiroz, 2000:54). Nuestro símbolo femenino también ha sido usado en otros enfrentamientos armados acaecidos en México, tal es el caso de una imagen de la Virgen de Guadalupe, que engalanaba el estandarte que el cura Miguel Hidalgo blandió durante la guerra de independencia; o el de Nuestra Señora de la Soledad, de Oaxaca, que fue jurada capitana de la insurgencia por el cura José María Morelos, cuando combatía al ejército virreinal en esa región (Ramírez, 2000).

Los exvotos dedicados a las vírgenes que tienen mayor antigüedad, ponen de manifiesto el agradecimiento de quienes los hicieron. Se trata de reconocimientos por la protección concedida frente a diversos desastres, como desbordamientos de ríos, terremotos, plagas y pestes, por mencionar algunos. Por ejemplo, la Virgen de Zapopan se ha ganado el apelativo de “Protectora de rayos, tempestades y epidemias, de Guadalajara y sus moradores” (Quiroz, 2000:102). Asimismo, a las varias advocaciones de la Virgen les adjudicaban una diversidad de portentos. Por ejemplo, Nuestra Señora de Izamal libra de catástrofes y epidemias, la Virgen de la Candelaria ampara contra las inundaciones y a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos se le implora en caso de sequías (Kelkheim, 2002; Luque y Beltrán, 2003).

Hay que considerar, por otra parte, que en la Nueva España, sobre todo en el siglo XVI, los iconos de las diferentes advocaciones de la Virgen María fueron colocados en espacios que con antelación habían estado destinados a rendir culto a deidades prehispánicas. Inclusive en algunos casos podemos observar sincretismos, tal es el caso de las vírgenes de Juquila, Guadalupe y Zapopan, que comparten tez morena (Quiroz, 2000:102, 104). De la misma manera, en distintas regiones de América Latina existe una diversidad de representaciones de la Virgen María con sus respectivas y específicas devociones; proliferan los santuarios en los que se hallan, como manifestaciones de agradecimiento, un sinnúmero de exvotos (Barbieri, 2007; Prado, 2002).

LOS EXVOTOS

Debido a que en la manufactura de estos objetos fueron usados diferentes materiales y narrativas, de modo insoslayable se observa que la forma y contenido de los exvotos es compleja. Quienes los elaboraron se valieron de distintos medios⁸. No obstante, en este trabajo sólo trataremos el caso de los exvotos pintados.

En este tipo de manifestaciones gráficas, donde con frecuencia se escribía un texto (Ortiz, 1999, Rodríguez-Shadow y Monzón, 2008), aparece una lógica articulada por dos entidades: la humana, que festeja y agradece, y la divina, que ha concedido un bien; y aun cuando muchas personas se hallasen desamparadas, su espíritu se veía fortalecido por los milagros concedidos y los remedios interpuestos a las dificultades de la vida diaria.

Los exvotos, entonces, constituyen una pintura devocional que expresa la gratitud hacia una figura religiosa, por su intervención en un momento de peligro, de enfermedad o de incertidumbre. Y siendo discursos pictóricos creados por personas que pertenecen a los estratos sociales más desprotegidos, pueden ser analizados como alocuciones que contienen mensajes políticos de resistencia a las estructuras hegemónicas (Hamman, 2006). O, como lo plantean Arias y Durand “un instrumento eficaz de conocimiento, vigilancia y control social de la iglesia [...] para

8. A modo de ejemplo de complejidad, vale mencionar un exvoto ofrecido a Nuestra Señora de los Ángeles, en Costa Rica, que está elaborado con metal y cuya forma evoca la parte del cuerpo humano que fue curada por aquella deidad.

apoyar la difusión y el mantenimiento de la fe, amenazada por la secularización de la sociedad...” (2002:49). Estos autores proponen que en los exvotos, las mujeres reprodujeron el mensaje mariano impuesto por la iglesia, esto es, el centrado en la maternidad, la domesticidad, el sacrificio, la abnegación y el sometimiento al orden patriarcal. Y, en su opinión, pese al supuesto prestigio –por su carga de ambivalencia– y la superioridad moral atribuida a la maternidad, la subordinación femenina persistió como un ideal social (2002:60).

En la composición de los exvotos aparecen, con frecuencia, tres planos: la figura divina que otorgó la gracia, la narrativa –en imagen– del contexto en el que ocurrió, y un texto descriptivo (Joyce, 2007:37; Sánchez, 1990). En este tenor, la pintura –en donde aparece el milagro– incluye tanto el espacio como a los personajes propios del suceso; sin embargo, en estos casos, lo prioritario para los artistas consiste en plasmar su propia interpretación del evento y no las concreciones (Rodríguez-Shadow, 2003a, 2003b; Sánchez, 1990; Giffords, 1990). También, se especifica la fecha, el nombre de la persona por cuyo encargo se elaboró el exvoto y, muy pocas veces, se incluye el apelativo del artista. Cuando se encuentran datos de las personas a quienes corresponde la autoría de la obra, sólo se circunscriben a la inicial de su nombre y a su apellido, pero en otros casos, únicamente se hallan las iniciales⁹; así, es muy complicado inferir el género de los artífices. En este escenario, es deseable que estudios posteriores continúen dando cuenta de estas manifestaciones de arte popular, para hallar datos que revelen el género y la pertenencia étnica de sus creadores; por ahora sólo es claro su estrato social.

Por otra parte, aparecen algunos exvotos en los que los artistas sólo escriben un breve “doy gracias” y no especifican el carácter del milagro concedido ni las circunstancias en las que ocurrió el suceso. Estos exvotos, aun cuando son valiosos, no tienen las cualidades estéticas de las que generalmente gozan las pinturas votivas, que resultan poseedoras de una gran complejidad y riqueza, sobre todo desde perspectivas artísticas y sociales. En general, son elaborados por artistas que no poseen una formación académica y su escolaridad es muy elemental. No obstante,

9. Se tiene información sobre algunos autores como Hermenegildo Bustos y Gerónimo de León, a quienes se ha podido identificar –por las particularidades y los patrones propios de su estilo pictórico–, a pesar de que en algunas ocasiones sus nombres no están explícitos en el exvoto.

es menester, enfatizar que estas obras pictóricas tienen implicaciones religiosas y didácticas porque se confeccionan para ser colocadas en un santuario –a petición de un feligrés que ha recibido un milagro de la divinidad–, con la finalidad de expresar y hacer constar su agradecimiento, y son consideradas parte del arte popular¹⁰. Las afirmaciones sobre las carencias académicas de estos creadores en materia de arte popular, tienen como base la simplicidad de los rasgos en sus trazos y el colorido espontáneo; no obstante, tales características no menguan el valor artístico de sus trabajos. De hecho, algunos son asombrosos por el acertado uso de la perspectiva, la minuciosa representación de los detalles y su manifiesto dramatismo.

La observación de los tipos y los códigos pictóricos de estas obras lleva a la constatación de una gran persistencia. Lo estilístico, lo cualitativo y lo cuantitativo de los exvotos que se encuentran en los santuarios ofrecen sus propias particularidades, en dependencia de las características de la región en la que se hallan: rural, ranchera, urbana, entre otras. No obstante, algo recurrente en ellos, sin la intención de incurrir en una perogrullada, es el deterioro que han sufrido por el transcurrir del tiempo.

En lo que concierne a su etiología en territorio mexicano, aparecen en el siglo XVI, en un contexto católico de influencia hispana¹¹ que se amalgamó con las prácticas religiosas mesoamericanas. A la fecha continúan siendo una tradición. Durante la colonia se elaboraron un sinnúmero de exvotos –pintados sobre lienzos– que muestran que, en esa época, también fueron empleados por gente de los estratos

-
10. En palabras de Ramírez, este tipo de arte “está hecho y utilizado por el pueblo con una preocupación estética. Las más importantes características que el arte popular lleva consigo son: la decidida simplificación, atenta sólo a los detalles realmente importantes; la estilización de los cuerpos y la repetición de líneas y colores que refuerzan el efecto de conjunto e incrementan el ritmo. La base común de este arte está constituida, en lo humano, por las clases populares, ‘sin historia’, las cuales como consecuencia de condiciones sociales especiales, no poseían sino una cultura muy rudimentaria, apoyada en la tradición oral, en procedimientos técnicos empíricos y en esquemas de composición altamente significativos, y transmitida de una generación a otra” (1976:18). Otros calificativos –características– que este autor reconoce en el arte popular son: anónimo, tradicional, personal, artesanal, utilitario, universal, espontáneo, comprensible y simbólico-espiritual (1976:92).
 11. La antigüedad de los exvotos, de acuerdo con diferentes especialistas, puede situarse en Europa desde el Paleolítico, como lo señala Sánchez (1990), o en Mesoamérica desde la época prehispánica (Solís, 1996).

sociales más elevados, para dar gracias a las entidades celestiales por los dones concedidos. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las elites empezaron a abandonarlos y adquirieron entonces una popularidad creciente entre las clases sociales más desprotegidas, sobre todo entre las mujeres. De esto se derivó que los materiales con los que se hacían fueran sustituidos, se empezaron a producir con lámina¹².

En décadas recientes, los exvotos pintados resultan menos frecuentes, quizá debido a que los artistas plásticos escasean en los ámbitos religiosos y/o por razones económicas. Los fieles optan, en consecuencia, por poner fotografías o epístolas que certifican su agradecimiento a las entidades celestiales. De la misma manera, durante los últimos años han desaparecido las áreas donde se ponían los exvotos pintados. Su ausencia también se debe a los robos, a su devaluación —la basura ha sido su destino— o a su apreciación y valoración estética: algunos de ellos son vendidos a coleccionistas privados.

Desde la perspectiva estética, los exvotos permiten examinar las imágenes de las obras del arte religioso ortodoxo, la creatividad plástica territorial, la metamorfosis en los códigos estilísticos y la subjetividad de los artistas. Desde un enfoque social, proporcionan información sobre la semiótica local, las convenciones culturales regionales y comunitarias, y los procesos sociales —guerras, pestes, vida cotidiana— así como referencias sobre las relaciones entre los géneros y otros ejes de diferenciación.

EL CULTO MARIANO EN MÉXICO

En el territorio mexicano hay al menos ciento cincuenta espacios religiosos que acogen a las romerías, y en casi todos se exponen exvotos pintados; aproximadamente setenta de ellos están consagrados a la Virgen María (Shadow y Rodríguez-

12. Hasta antes de 1820, los exvotos fueron mandados a hacer por personas pertenecientes a los estratos más altos de la sociedad, se trataba de lienzos pintados; empero, después de la independencia de México, con la abolición del monopolio español sobre el comercio en general, ciertas mercancías se abarataron, entre ellas la lámina (Armella y Meade, 1991). De este modo, este material resultó accesible a la clase trabajadora. Así, el exvoto pintado en lámina se convirtió en el medio favorito de las capas más pobres, especialmente los indígenas, para expresar artísticamente los favores recibidos de las entidades celestiales: cristos, vírgenes y santos (Gifford, 1991:16).

Shadow, 1994a). El santuario dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe¹³ ocupa el primer lugar en lo que a visitantes se refiere¹⁴; no obstante, otras representaciones de la Virgen tienen gran devoción popular: hay varios santuarios en los que se venera a Nuestra Señora de la Asunción, de la Candelaria, del Carmen, de la Concepción y del Rosario, por mencionar algunos. Algunas imágenes marianas reciben su nombre a partir del espacio geográfico donde se halla su santuario; tales son los casos de la Virgen de San Juan de los Lagos, Nuestra Señora de Zapopan, la Virgen de Juquila, Nuestra Señora del Roble (Quiróz, 2000:91) o la Virgen del Pueblito, entre otras.

Huelga decir que en México se encuentran algunas de las más importantes imágenes de María, las cuales han inspirado el fervor de los feligreses, desde el inicio de la época colonial¹⁵ hasta el presente. Inclusive, se podría decir que México es un país marianista, puesto que la devoción a esa Virgen es muy popular. Esto se debe a que la mayor parte de las órdenes religiosas y misioneros que llegaron a la Nueva España, promovieron el culto a este icono sagrado femenino en sus distintas advocaciones.

Otro santuario mariano muy concurrido es el de San Juan de los Lagos, seguido de otros de gran significancia, sobre todo regional, como son los de Nuestra Señora de los Dolores, en Teocaltiche, Jalisco, y en Soriano, Querétaro; la Virgen del Rosario, en Talpa, Jalisco; Nuestra Señora de los Remedios, en la ciudad de México; la Virgen de los Milagros, en Cuernavaca, Morelos; Nuestra Señora de la Soledad, en Oaxaca; y la Virgen de Ocotlán, en la ciudad de Tlaxcala, por mencionar algunos. Aunque el culto a estas advocaciones se inició muy temprano, no todas han conservado su importancia original, su veneración ha sido pendular o ha decaído con el tiempo; además, tanto sus concepciones como sus formas relacionales han adoptado matices diferentes.

A través de las pinturas votivas, la población femenina –en particular aquella que vive en condiciones precarias– ha establecido relaciones de correspondencia

13. En 1737 fue nombrada Patrona de la Nación Mexicana; en 1895, reina de México; para 1910 era ya Celestina Patrona de la América Latina; y en 1945 Emperatriz de las Américas (Quiroz, 2000:118).

14. Recibe más de diez millones de peregrinos al año. Un número mayor que, inclusive, de aquellos que visitan El Vaticano.

15. Ejemplos de ello son la Virgen de Zapopan y de San Juan de los Lagos, donde la primera data de 1541 y la segunda de 1642; Nuestra Señora de los Remedios, de 1574; la Virgen del Roble, de 1592; y Nuestra Señora de Talpa de 1644.

con alguna Virgen con el propósito de atenuar las circunstancias adversas de su vida cotidiana. De esta manera, los exvotos se erigen en lugares propiamente femeninos, por medio de los cuales las mujeres dan las gracias por la ayuda celestial recibida en situaciones difíciles; en este sentido, ofrecen la posibilidad de escudriñar sus inquietudes, sufrimientos, deseos y congojas, entre otros.

En este orden de ideas, Arias (2000) y Arias y Durand (2002) precisan que las razones que impulsan a las mujeres a encargar la elaboración de ex votos, se hallan transformaciones en su dependencia de espacios y tiempos, pero también se encuentran convergencias y divergencias. Sin embargo, resultan evidentes los rubros más recurrentes alrededor de los cuales giran sus peticiones, como se verá enseguida.

ENFERMEDADES

La salud —en términos de su recuperación— es uno de los rubros que con mucha frecuencia aparece en los exvotos. A continuación algunos casos. En 1775 María Flores expresó su agradecimiento a Nuestra Señora de Guadalupe por otorgarle el remedio a sus padecimientos. Cuando tenía ocho años, Catalina bebió agua del pozo del Tepeyac y recibió el milagro de aliviarse de hidropesía. En 1805 María Joaquina imploró a Nuestra Señora de los Dolores para ser curada de una enfermedad que le ocasionaba vómitos de sangre (Dones, 1996). En 1865, Rita Alonso quien vivía en el pueblo de Purísima del Rincón, estaba afectada por una dolencia que le producía hinchazón en el vientre, de tal manera que parecía hallarse en estado de preñez, por lo que, después de consultar durante una década con una gran cantidad de galenos que no lograron sanarla, suplicó a la Santísima Virgen su alivio, por lo que, a la mañana siguiente de su imploración, estaba completamente sanada. En 1886 la señora Camila Sánchez padecía un flujo muy grave, pero recuperó su salud gracias a la intervención de la Virgen. Joaquina Díaz de León, quien en 1879 se hallaba muy enferma con altas temperaturas e hinchazón, y sin alivio alguno, rogó con mucho fervor a Nuestra Señora de Tulantongo y de inmediato sanó (Dones, 1996). Victoria Guerrero, quien vivía en la ciudad de México estaba embarazada hacia febrero de 1891, pero tuvo complicaciones de salud; entonces, se encomendó a la Virgen de la Soledad de Santa Cruz y todo salió bien (Montenegro, 1950). Francisca Nájera, quien vivía en Zacatecas, fue curada en 1899 de una protuberancia en un pie por Nuestra Señora del Refugio. En ese mismo año, la progenitora de

Pascual, lo encomendó a la Virgen de la Luz para que no se muriera por haber caído de una de las torres de su santuario. En 1902 Antonia Muñoz le suplicó encarecidamente a Nuestra Señora de San Juan por su marido, Cornelio Pérez, quien estaba gravemente enfermo, a tal punto que lo desahuciaron, y se alivió.

Un año más tarde, la señora Wenceslada Tabares, en medio de muchos sufrimientos trajo al mundo a una niña y gracias a que se puso en manos de Nuestra Señora de San Juan, su hija vivió; no obstante haber padecido de partos anticipados y de parir niños que nacían muertos. Ese mismo año, Elena Tabares, que tenía graves problemas para embarazarse, dio a luz sin problemas porque continuamente pedía la protección de la Virgen de San Juan. Por ese tiempo, Apolinaria Torres ofreció un exvoto a Nuestra Señora de San Juan porque atendió a sus súplicas: su marido estaba muy grave y sanó. De la misma manera Francisca García dio gracias a la Virgen de Talpa, quien le concedió el milagro de curarse de su parálisis. El 26 de junio de 1906, la señora Petra Onofre Lozada se encontraba bajo el padecimiento de una infección intestinal; entonces, su tía Hesiquia (*sic*) y su comadre la pusieron en manos de la Virgen de Guadalupe y recuperó la salud (Montenegro, 1950). En 1913, Nuestra Señora de San Juan le devuelve la vista a Nieves Chico.

En 1941, Maximina García dedica un exvoto excepcional a la Virgen de Zapopan, en el que comparte créditos con el médico Edmundo Aviña, pues gracias a sus intervenciones, ella se curó de un cáncer en la cara, del cual padecía desde 1936 y que había sido diagnosticado incurable. Ese mismo año, Catalina Góngora mandó a hacer un exvoto a Nuestra Señora de Los Remedios, porque encontrándose muy grave, le concedió el milagro de que su cirugía fuera todo un éxito. Primitiva Gómez, originaria de Guadalajara, expresa su agradecimiento a la Virgen de Zapopan, quien en 1945 le concedió la gracia de curarla de un padecimiento de los ojos. El primero de junio de 1959, Rebeca Bermeo dedica un exvoto a Nuestra Señora de los Remedios por haberla sanado de unos padecimientos que la habían aquejado durante un largo tiempo. María de Jesús Guerrero, oriunda de León, Guanajuato, dedica en 1968 una pintura votiva a la Virgen de Zapopan para darle las gracias porque le otorgó el milagro de aliviar a su progenitora de unos ataques que sufrió durante un largo tiempo. En 1987, una fémina suplica a Nuestra Señora de Guadalupe para que la cirugía que practicarán a su hermana sea un éxito (Dones, 1996). La Virgen del Rosario le restituyó la salud a Rosalina Vázquez en 1991, por lo que le expresó su gratitud (Dones, 1996).

Resulta desafortunado que en muy pocos casos las mujeres hayan precisado las singularidades de sus padecimientos o señalado la parte dañada de su organismo. Sólo en ocasiones se mencionan enfermedades de la piel, se manifiestan agradecimientos por cirugías exitosas, porque lograron el alivio, lo que evitó la intervención quirúrgica o porque se libraron de una muerte inminente. Asimismo, en los exvotos, se expresan los desasosiegos que las mujeres sufren debido a las tribulaciones por las que pasan sus hermanos. Tal es el caso de Victoriana González, quien dio gracias a Nuestra Señora de Talpa, porque le devolvió la salud mental a su hermano llamado Concepción (Arias, 2000). Además, las preocupaciones de las féminas tienen como causas las enfermedades de sus animales; como lo podemos observar en siguiente texto:

LA SRA. ENCARNACION RAMIRES LENDOMENDO ESTE CERDO
A LA VIRGEN DE SAN JUAN DE LOS LAGOS POR ABERCELA
ALIBIADO DEL RANCHO DEL PAISTE
MUNICIPIO DE. SILAO.GTO (Arias y Durand, 2002:230)¹⁶

MIGRACIÓN

La migración ha sido también otro de los temas que aparece en los exvotos, como ya lo han señalado Durán y Masey (1990) y también Bélard y Verrier (1996). Un ejemplo de esta preocupación lo es el caso de Eugenia Ramírez, oriunda de San Luis Potosí, quien en 1939 dedicó un exvoto a la Virgen de San Juan de los Lagos, como agradecimiento porque la libró de “un terrible enemigo”. Se refiere al servicio de migración de Estados Unidos, aunque no lo menciona. Cabe señalar que en el exvoto aparece un conjunto de adultos y niños, recorriendo un lugar desértico, supuestamente para atravesar, de forma ilegal, la frontera con los EE UU.

En los santuarios de los estados del occidente de México se encuentra una diversidad de testimonios de feligreses migrantes que reconocen y agradecen los favores especiales recibidos, que consisten en pinturas votivas, pero también en los llamados “milagros.” Éstos resultan muy comunes en los templos ubicados en áreas alejadas a la frontera entre México y Estados Unidos, y son ofrendas que representan –en miniatura– la parte del organismo de los migrantes que fue sanada mediante

16. De una recurrencia de casos elegimos, con éste, para mostrar la ortografía y la sintaxis que prevalecen en los exvotos.

intercesión divina (Arias y Durand 2002; Durand, y Massey, 1990, 2000a, 2000b; Octavek, 1995; y Bélard y Verrier, 1996). En este sentido, Esther Tapia Picón expresó su agradecimiento a la Virgen de San Juan de los Lagos por protegerlos de los oficiales de migración y, en consecuencia, por haber llegado a la ciudad de Los Ángeles, en Estados Unidos (Arias y Durand, 2002).

También, existe un exvoto en el que la señora Virginia Velázquez manifiesta su agradecimiento a la misma Virgen de San Juan porque le otorgó el milagro de llegar con bien a Houston, Texas, en calidad de indocumentada y con sus cuatro hijos (*ibidem*). Por su parte, la señora Carmen Ortiz agradece a la misma advocación divina, que su esposo, Mateo Hernández, quien tenía una enfermedad ocular, haya regresado con bien de Estados Unidos (Durand y Massey, 2000:77). Asimismo, la señora Macedonia Alvarado dio gracias a la misma Virgen, en 1924, porque encontrándose en el rancho El Coyonoste, municipio de Zaragoza, en San Luis Potosí, se sentía con mucho desasosiego¹⁷ debido a que su hijo se había marchado a la capital del país con la intención de encontrar un trabajo¹⁸ (*ibidem*).

LUCHAS ARMADAS

Además de todo lo dicho, las vírgenes también han amparado a las féminas durante los enfrentamientos armados. Por ejemplo, en 1849, una zacatecana mandó hacer un exvoto para dar las gracias a Nuestra Señora del Patrocinio por haber salvado a esa población de las catástrofes de la invasión estadounidense. Por otro lado, numerosas mujeres expresan su agradecimiento a la Virgen cuando les concede que sus hijos regresen con vida y salud de las guerras *verbi gratia*, la señora Rosario López, de la ciudad de México, quien con fecha 6 de julio de 1950, mandó a elaborar un exvoto para ofrecer a la Virgen de Guadalupe, por haberle concedido el milagro de que su vástago, Enrique R. López, haya vuelto de un conflicto bélico (*ibidem*: 222). En 1941, Aurora Paterman, oriunda de Tampico, agradece con antelación a la misma Virgen de Guadalupe, por medio de una pintura votiva, que sus vástagos

17. Es de suponer que el desasosiego de esa persona desapareció, sobre todo si su hijo volvió a su casa.

18. Este caso ilustra que los desplazamientos territoriales en ocasiones se dan dentro del país.

vuelvan sanos y salvos de un enfrentamiento militar en Japón, en el que participaban, pues estaban enrolados en el ejército estadounidense.

ACCIDENTES, LIBERTAD, PROTECCIÓN

María de Jesús Vivenes, dedicó un exvoto a las vírgenes de la Soledad, de la Santa Cruz y de Guadalupe, ya que en junio de 1870 su hijo, el niño Amado Díaz, se cayó de un balcón. Mientras estaba inconsciente, su madre lo puso en las manos de las vírgenes referidas, y como el chico se recuperó totalmente por esa intercesión divina, ella dejó constancia de su agradecimiento. En 1872, María del Carmen Merino se descalabró y perdió el conocimiento al caerse de una azotea; le pidió ayuda a la virgen y se recuperó muy pronto.

En Pátzcuaro, el 15 de agosto de 1874 a las 17:30 horas, cayó un rayo en la casa de la familia Ortiz y resultó herida de muerte la nana del niño Gabriel, a quien llevaba en brazos. Ante tal suceso, la madre¹⁹, quien creía fallecido a su niño, se dirigió de inmediato a levantarlo, pero descubrió que se encontraba ileso. Entonces se dio cuenta del milagro que la había concedido la Virgen María (Montenegro, 1950:57)

Veamos el texto de un exvoto²⁰:

En febrero de 1884 Teodocia Crus, llendo a pie por el lejos camino á visitar á M^a. Sma. de Sn. Juan de los Lagos, se cayó, y se le salió el hueso de una rodilla: la invocó: y se encomendó, y le prometió curarse con soquite del mismo pocito: luego que yegára, y 7, visitas, cada año una, y se lo concedió y quedó sana por maraviya de la Sma. Virgen á quien dedicó el precente retablo (Durand, 2000: 51).

En 1892 la Virgen de San Juan sanó a Severina Terán, de Guanajuato, quien se rompió la pierna izquierda. Cuatro años después, esa misma Virgen concedió a una mujer del rancho Ojo de Agua, que su hermano, Sidronio Moreno, se recuperara en muy poco tiempo de lesiones graves que se hizo cuando tropezó, cayó y se hirió, luego de que labraba con una yunta

19. Este es un caso fuera de lo común, la mujer protagonista tenía una posición económica desahogada, contaba con empleadas domésticas.

20. El autor es Hermenegildo Bustos, dato significativo, porque como mencionamos en líneas anteriores, poco se sabe de la identidad de los artistas.

A la misma Virgen de San Juan se le dedicó una pintura votiva:

Milagros que obra nuestra Madre con sus hijos El día 4 de Abril de 1903 le aconteció a Ma. Simona Bueno saliendo de San Miguel para su hacienda que venia con su hijo Daniel Campos la á tumbado el caballo en que venia, aviendose asustado el caballo. Abriendo un parague, á sido un golpe fatal creyendo haber quedado muerta en el acto, en esa grande aflicion Ma. Modesta Ruiz aclamo a esta Madre Sma. de San Juan dedicando este Retablo (Dones, 1996: 190).

Otro exvoto dedicado a la misma Virgen de San Juan y por motivos similares:

En el rancho ojo de agua, el 24 de Agosto de 1902. Don Sidronio Moreno, andando trabajando en la yunta, tropezó; y cayó para atrás: resultó quebrado de la puentecita del lado izquierdo, le rebentó. llága: el cirujano le sacó 7 astillas de huesitos: se vío grave... y en este tiempo su hermana no cesó de encomendárla a M^a. SSma. de San Juan. quedando en poco tiempo sano. (Arias y Durand, 2002: 182).

Se encuentra una pintura votiva en la que aparecen las palabras:

En la noche ultimo de Noviembre de 1902 le aconteció a Martin Gloria la desgracia de haberlo asus tado un chivato del mal por haberlo vavociado encomendandocce María Sa. de Sn. Juan de los Lagos que no lo siguiera ningun perjuicio dedicado este Retablo para perpetua memoria del grande Milagro que a obr ado esta Divina Señora Enero 26 de 1903
Su Esposa Ma. Yduvia en Ernandes (Dones, 1996:198).

En otro exvoto²¹ aparece el texto siguiente:

El día [...] de Octubre a las [...] de la man abiendo ydo Ysabel Delgado a sacar un cantaro de agua se fue asta el fondo del poszo [...] aclamado a Nuestra Señora de Santa [...] ollo el ruido cuando callo Eluterio Cruz cual por la Birjen la [...] milagrosa mente sin haber pasado nada y en recompensa de tan gran [...] dedica este Retablo el día 26 de [...] de 1903 [...] se asen estos Retablos en Guadalajara, caye de la Paz numero 18 Barrio de San Juan de [...] (Arias y Durand, 2002:180).

21. Contiene información que generalmente no aparece, consistente en la especificación del lugar en el que el exvoto fue elaborado.

La señora Savina (*sic*) Peñalosa (*sic*) encargó un exvoto para expresar su agradecimiento a la Virgen de Dolores, de Tenancingo, porque el día 13 de febrero de 1905, la niña María Ramírez, de siete años, cayó del segundo piso de un inmueble de Toluca. En el acto, la señora referida se la encomendó a la dicha Virgen, gracias a lo cual la niña salió ilesa (Montenegro, 1950).

En otra ocasión, en 1913, una persona escapó de la muerte por quemaduras durante una deflagración que ocurrió en el Mesón del Retoño, donde dormía con su hija muy pequeña, gracias a la intercesión de Nuestra Señora de Guadalupe (Dones, 1996). También existe un exvoto acompañado con la leyenda que sigue:

Dedico el presente retablo en acción de gracias a nuestra Madre Santísima de Sn Juan de los Lagos por haber salvado a mi hijo Domingo Graja Hernán [...] ²² las cornadas de un enfurecido toro, en el rancho de Pavón, estado de S. L. P. el día 19 de abril de 1,913 Sra. Andrea Hernández R. G. Hernández
San Luis Potosí 2 de Febrero de 1,939. (Dones, 1996: 198).

La Virgen de Guadalupe salvó a Cruz Amador y a su vástago de un fatal evento. En el exvoto en cuestión se lee:

A la media nochi del 21 de agosto iestando ya dormida con mi niño de pecho bine a recordar en un siniestro y una fuerte umadera me cegaba i las vigas ardiendo y mi criatura rodiada por las llamas y en este horroroso incendio con las lágrimas en los ojos y a gritos pedí que me salvara a la Virgen Santísima de Guadalupe como saliera con vida aista este milagro. Cruz Amador. 1922.

Existe otra pintura votiva con el siguiente texto:

El día 3 de Nobiembre de 1938 le susedio ala Sra Manuela Ramírez que su Ijo lo mordió un perro que tenia El mal y luego se lo encomendó ala Sa. Virgen de San Juan de los Lagos que se alibiara y se alivio de la mordida del perro y le prometio llevarle Este Retablo dándole Gracias por el milagro que yso tan grande y toda la Familia le dan Graciaz adiós y ala Virgen Enero 2 de 1.939. Silao Gto. (Montenegro, 1935:73).

22. Palabra ilegible.

En 1945, Vicenta Sandoval ofrece el siguiente exvoto a Nuestra Señora de Talpa. En él manifiesta su gratitud por los dones recibidos. Así lo expresa:

Doy gracias a Ntra. Sra. De Talpa por haberme echo la maravilla de volver a mi estedo normal de salud habiéndome visto accidentada de un molino me cojió el rrevoso me sujetó del cuello y manos que ya no me contavan. Bicenta Sandobal (Dones, 1996:163).

Del mismo modo, en 1949 Nuestra Señora de Guadalupe amparó la existencia del infante Rafael Cárdenas, quien fue atropellado. Por tal motivo, su madre, la señora Carmen Pérez, encargó que se elaborara un exvoto mientras su vástago aliviaba.

En los exvotos, también, aparecen referencias a circunstancias marítimas:

En el año de 1840, día 26 de Mzo. haviendo embarcado Da. Ma. Gertrudes Castañeda, se lebanto una furiosa tormenta en el mar, y en tan terrible conflicto invoco a la Sma. Virgen. de Soledad de Sta. Cruz, por cuyo Patrocinio creo sebio libre; por lo q.e dedica el presente Retablo (Montenegro, 1935:17).

En alguna ocasión, Rebeca Olvera manifestó su agradecimiento a la Virgen de San Juan por librarla de un encarcelamiento en Arizona, Estados Unidos (Arias y Durand, 2002) Sin especificar fecha, como en el caso anterior, una que no señala su nombre escribió:

Encontrándome presa de una mala pasión (un hombre de corazón traicionero) le pedí a la virgencita me liberara, y así, haciéndolo, cortó mis malos pensamientos y entonces pude al fin casarme con mi novio de toda la vida que me ofreció casa e hijos. Agradezco a la virgen de Guadalupe el favor recibido (Dones, 1996:229).

En 1921, Rosa Torres encargó un exvoto para expresar su agradecimiento a Nuestra Señora de San Juan porque le concedió el prodigio de encontrarse con su hija sana y salva; ella estaba angustiada porque, según noticias que le habían llegado, el barco en el que viajaba se había hundido. El 17 de enero de 1925, una fémina caminó con sus dos hijos en la sierra de Tamaulipas, y hallándose en riesgo de ser atacadas por fieras, suplicó el amparo de la Virgen de San Juan por lo que los tres salieron con bien de esa circunstancia adversa. Por ello dedicó su exvoto.

Ángela González, en 1940, da gracias a Nuestra Señora de San Juan porque hallándose muy cerca de su cama, la atacó un individuo cuyas ropas eran de color negro y éste la intimidaba con un cuchillo. En el exvoto, sobre la cabecera de la cama aparece la imagen de la Virgen mencionada. Precediendo la escena, sobre un muro, pero en la parte inferior del cuadro, se halla una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, y bajo ella una repisa soportando veladora encendida. El piso de la habitación es de mosaicos, y sobre éste aparecen tres tapetes con figuras geométricas; además, se observa en aquel recinto, de modo general, una decoración que corresponde a rasgos y gustos de la clase media (Dones, 1996).

También existe una pintura votiva con el siguiente texto:

Por las dificultades en que mi hijo Gregorio se encontró con quien iba a ser su esposa por 1ª. y 2ª. vez se arrepintieron biendo en esos momentos de peligro pedí a Ntra Sra de Sn. Juan le presentara una buena compañera y consedido el milagro damos infinitas gracias. Francisca Hernández Charcas SLP. Enero 1924; firmado: Badillo (*ibidem*:153).

VIOLENCIA DE GÉNERO

Cuando nos abocamos a los exvotos –de hombres o de mujeres– encontramos una serie de elementos que, insoslayablemente, hay que considerarles como testimonios de violencia hacia las mujeres. En el estudio llevado a cabo en Chalma, sólo aparecieron dos casos (Rodríguez-Shadow, 2003b), mientras que Arias (2000) en otra investigación mencionó dos, igualmente. Resulta claro que estos cuatro ejemplos no constituyen una muestra de la frecuencia con la que en nuestra realidad social se producen agresiones en el contexto doméstico; no obstante, Bartra (1995:87) se planteó de manera explícita identificar el análisis de las manifestaciones de la violencia de género en las pinturas votivas. Plantea que su omisión se explica porque las féminas se niegan a expresarse al respecto; en este sentido, resulta probable que dicha omisión estribe en que, según su mentalidad, ellas percibían que las agresiones de un esposo, por ejemplo, no significaban infracción a su integridad. Por su parte, Arias (2000) propone que esta situación estaba expresada en las pinturas votivas elaboradas entre 1930 y 1960, pero que se fue diluyendo debido a la coacción social impuesta a las féminas que sufrían los ataques de los hombres en sus

diferentes manifestaciones²³. Así, puede inferirse que sus voces son acalladas y, en consecuencia, los posibles exvotos existentes fueron eliminados. Huelga decir que las crisis y las tensiones entre la pareja, aun cuando son frecuentes, son un tema que muy rara vez aparece en los exvotos que se ofrecen a cualquier imagen religiosa.

En nuestras pesquisas hallamos que el acoso sexual y las agresiones en el ámbito del hogar son rubros muy escasos; no obstante, hay un exvoto en el que se precisa: “En 1953 doña Paula García se ‘libró de un golpe de muerte de su esposo’ que en el retablo aparece a punto de golpearla con un madero de inequívocas dimensiones mientras ella ruega arrodillada en el piso” (Arias, 2000:73). En este orden de ideas, Ana María F. de Falado encargó una pintura votiva en la que se lee:

Dedico este retablo a la Santísima Virgen de la Soledad que me salvó de la ira de mi esposo cuando pretendía matarme porque las malas lenguas le contaron que yo lo engañaba, como esto era una vil calumnia y la Santísima Virgen todo lo sabe lo hice entrar en razón y me salvé de morir por las malas lenguas.

En 1964, en Jalisco, la señora Dolores Brenes dedicó un exvoto a la Virgen de Talpa porque la libró de morir cuando, hallándose en una cantina donde ejercía como trabajadora sexual, entró un individuo y le disparó con su pistola (Arias y Durand, 2002).

CONSIDERACIONES FINALES

Los santuarios han devenido lugares propios para recibir y conservar pinturas votivas y todo lo que concierne a ellas. En ese sentido, esos espacios posibilitan la comprensión de estas expresiones en una cultura dada. En los exvotos examinados las mujeres solicitaron favores o dieron las gracias a la Virgen María porque se los concedió. De esa suerte se han creado y recreado vínculos de reciprocidad con la advocación mariana de su devoción, y las peticiones femeninas, así como sus agradecimientos giran en torno

23. Existe un exvoto mandado a hacer por un hombre que contiene la leyenda que sigue: “Hallándome atribulado por haber herido a mi esposa, estar ella en el hospital y yo escondido, invoqué a la santísima virgen de San Juan prometiéndole publicar este [...] si volvía a mi lado y me libraba de la autoridad. Agradecido por este favor, cumplo mi promesa.”

a eventos relacionados con sus seres queridos: hijos, cónyuges, hermanos o sus progenitores. Por supuesto, en muchos exvotos se expresan súplicas y se agradecen favores recibidos, la mayoría de ellos referidos a la recuperación de la salud.

En los exvotos aparece, por una parte, una narrativa muy concreta sobre un evento milagroso dado, y, por otra, se expresa la propia interpretación del artista. Al menos desde el siglo XVIII, las pinturas votivas se catalogan como parte del arte popular. Han sido elaborados por sujetos de escasos recursos económicos que, por su confección, han percibido escasa remuneración y mínimo reconocimiento social, lo que explica en buena medida su anonimato. Con todo, por su estilo pictórico en ocasiones ha sido posible identificar su autoría. Fueron elaborados por personas que desarrollaron sus habilidades artísticas de manera autodidacta. Por otra parte, aun cuando los materiales usados para su producción tuvieron variaciones, por lo general se recurrió al óleo sobre lámina, y aunque sus dimensiones variaron no lo fueron en exceso. Ahora bien, desde una perspectiva artística, los exvotos han constituido un estilo que tiene sus propias singularidades, sin dejar de ser iconos representativos de entidades sociales particulares.

Aunque no todos los estudiosos lo piensan así –por ejemplo, Agras y Beltrán (Dones, 1996)–, consideramos que las pinturas votivas no sólo comportan el aspecto religioso, sino también el estético, pues al plasmar esta percepción emergen elementos como la habilidad en el trazo, la prolijidad en el detalle o la originalidad en la combinación de colores.

Por lo demás, hay que decir que los exvotos pintados, descritos con anterioridad, están desapareciendo. Hoy en día están siendo sustituidos con elementos votivos propios de tecnologías modernas, como las fotografías o las fotocopias. Las causas de estas metamorfosis obedecen a comportamientos más pragmáticos. Con todo, en estas renovadas expresiones no deterioran el sentimiento religioso de siempre, aunque sí artístico.

Concluimos diciendo que, sobre las relaciones que concatenan la triada mujer, exvotos y el culto mariano, objeto de este texto, aún queda mucho por develar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias Patricia
2000 “El exvoto femenino”, en *Exvotos*. Artes de México, núm. 53, pp. 64-73.
- Arias, Patricia y Jorge Durand
2002 *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, El Colegio de San Luis.
- Armella de Aspe, Virginia y Mercedes Meade
1991 “An Introduction: The Context of the Mexican Retablo”, en Gloria Giffords (ed.) *The Art of Private Devotion: Retablo Painting of Mexico*, Fort Worth, TX., Intercultura.
- Báez-Jorge, Félix
1994 *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Baños Urquijo, Francisco
1996 *Gerónimo de León... pintor de milagros*. México, Roche.
- Barba, Beatriz (coord.)
1998 *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barbieri, Sergio
2007 *Exvotos argentinos: Un Arte Popular*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes.
- Bartra, Eli
1995 “Fe y género. La imaginería en los exvotos pintados”, en Carmen Novoa y Alejandro Carrillo (eds.) *México imaginario*. México, UAM-X / CFEMC / GRESAL.
- Bélar, Marianne y Philippe Verrier (comps.)
1996 *Los exvotos del Occidente de México*. Zamora, El Colegio de Michoacán / Centre d'Études Mexicaines et Centroamericaines.

- Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos). México, Fundación Cultural Televisa.
1996
- Durand, Jorge y Douglas S. Masey
1990 *Doy gracias, Iconografía de la emigración México-Estados Unidos*. Guadalajara, Programa de Estudios Jaliscienses.
- Durand, Jorge
2000 “Los retablos de Hermenegildo Bustos”, en *Exvotos. Artes de México*. México, núm. 53, pp. 46-55.
- Durand, Jorge y Douglas S. Masey
2000 “Migrantes agradecidos”, en *Exvotos. Artes de México*. México, núm. 53, pp. 74-80.
- Escobar, Agustín, *et al.*
1997 *Gracias y desgracias. Religiosidad y arte popular en los exvotos de Querétaro*. Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Exvotos. Artes de México
2000 *Exvotos. Artes de México*. México, núm. 53.
- Exvotos y retablitos: el arte de los milagros
2008 *Exvotos y retablitos: el arte de los milagros*. Guanajuato, Ediciones la Rana / Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato.
- Exvotos contemporáneos: México
2003 *Exvotos contemporáneos: México*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores.
- García, Clara y Manuel Ramos Medina (coords.)
1994 *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, Condumex / INAH / Universidad Iberoamericana.
- Giffords, Gloria
1991 *The Art of Private Devotion: Retablo Painting of Mexico*. Fort Worth, TX., Intercultura.

- Gómez, Lidia
2008 “Vivir honrada y cristianamente. La apropiación india del sistema simbólico del honor novohispano”, en Gloria Tirado (coord.) *De la filantropía a la rebelión. Mujeres en los movimientos sociales de finales del siglo XIX al XXI*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 23-47.
- Hamman, Amy
2006 *Faith and Politics: the Socio-Political Discourses Engaged by Mexican Ex-voto Paintings from the Nineteenth-Century and Beyond*. Tesis de Maestría, University of North Texas, Disponible en: mayo, <http://digital.library.unt.edu/permalink/meta-dc-5274:1> (Consulta, 05.2007)
- Joyce, Michelle
2007 “Ex-votos: a way to say thank you. (Mexican painting)”, en *Arts & Activities*, vol. 140, núm. 5, pp. 35-46.
- Kelkheim, Rita
2002 *Santuarios Marianos Mexicanos*. Madrid, Agualarga Editores.
- López de Lara, Jesús
1995 *El Niño de Santa María de Atocha, Ensayo de interpretación iconográfica*. Fresnillo, Santuario de Plateros.
- Luque Agraz, Elin y Mary Michele Beltrán
2003 *El arte de dar gracias. Selección de exvotos pictóricos del Museo de la Basílica de Guadalupe*. México, Universidad Iberoamericana / Casa Lamm.
- Luque Agraz, Elin y Mary Michele Beltrán
1996 “Regalo para el arte: los exvotos mexicanos en los siglos XIX y XX,” en *Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*. México, Fundación Cultural Televisa, pp. 99-143.
- Manrique, Fernando
(s/f) *Santuario de Atotonilco*. Guanajuato, Guía Oficial.

- Martínez, Rodrigo
2000 *La secuencia Tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra señora de Ocotlán*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montenegro, Roberto
1950 *Retablos de México*. México, Ediciones Mexicanas.
- Monzón Flores, Martha
S/f “Peregrinación a San Juan de los Lagos”. México, Informe entregado a la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, inédito.
- Ortiz, Silvia
1999 “Los Exvotos”, en *Diario de Campo*, Suplemento núm. 4, Coordinación Nacional de Antropología, INAH.
- Oktavec, Eileen
1995 *Answered Prayers. Miracles and Milagros along the Border*. Tucson, Arizona University Press.
- Prado, Juan Guillermo
2002 *María en Chile*. Santiago, Universidad Andrés Bello.
- Quiroz, Haydeé
2000 *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México. Los viajes para el pago de las mandas*. México, CONACULTA.
- Ramírez, Everardo
2000 *Oaxaca en La Soledad*. Oaxaca, Carteles Editores.
- Ramírez de Lucas, Juan
1976 *Arte Popular. El arte que hace el pueblo de todos los pueblos de la tierra*. Madrid, Mas Actual.
- Retablos y Exvotos. Artes de México
2000 *Retablos y Exvotos. Artes de México*. Colección Uso y Estilo. México, Museo Franz Meyer.

- Rodríguez-Shadow, María
2007 “Historia y mitos de la Virgen de Ocotlán. Valoración antropológica”, en Beatriz Barba (ed.) *Iconografía mexicana VII, atributos de las deidades femeninas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 197-205.
- Rodríguez-Shadow, María
2004 “San Miguel del Milagro y Virgen de Ocotlán. Análisis antropológico de dos leyendas tlaxcaltecas”, en Pilar Alberti (comp.) *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*. Texcoco, Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas, Instituto Estatal de la Mujer del Gobierno de Tlaxcala, Plaza y Valdés, pp. 250-275.
- Rodríguez-Shadow, María
2003a “Women’s Prayers: The Aesthetics and Meaning of Female Votive Paintings in Chalma”, en Eli Bartra (comp.) *Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean*. Durham, Duke University, pp. 169-196.
- Rodríguez-Shadow, María
2003b “Peticiónes y plegarias femeninas en los exvotos de Chalma”, en Eli Bartra (comp.) *Creatividad invisible. Mujeres y arte en América Latina*. México, PUEG / UNAM, pp. 239-276.
- Rodríguez-Shadow, María
2003c, “La salud y la enfermedad en los exvotos pintados mexicanos a través del tiempo”, *Diario de Campo*, núm. 52, marzo, pp. 25-28.
- Rodríguez-Shadow, María y Martha Monzón
2008 “La virgen María en los exvotos mexicanos”, en *Destiempos*, Dossier Tradiciones y Culturas Populares, núm. 14, julio-agosto, pp. 340-352. Disponible en http://www.destiempos.com/n14dossier_n14.htm (Consulta: 07. 2009)
- Rodríguez-Shadow, María y Robert Shadow
2000 *El pueblo del Señor: Fiestas y Peregrinaciones del Santuario de Chalma*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

- Rodríguez-Shadow, María y Robert Shadow
 1998 “La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro”, en *Dimensión Antropológica*, núm. 14, pp. 79-108.
- Sánchez Lara, Rosa María
 1990 *Los retablos populares. Exvotos pintados*. México, UNAM.
- Santuarios
 1995 *Santuarios*. México, Editorial Jilguero, núm. 21.
- Shadow, Robert y María Rodríguez-Shadow
 1994a “La peregrinación religiosa en América Latina, enfoques y perspectivas”, en Carlos Garma y Robert Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 15-40.
- Shadow, Robert y María Rodríguez-Shadow
 1990 “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en *Mesoamérica*, núm. 19, pp. 33-72.
- Solís, Felipe
 1996 “Del Templo Mayor: la ofrenda descubierta en 1966”, en *Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*. México, Fundación Cultural Televisa, pp. 21-28.
- Vera, P. J.
 2001 “Las peregrinaciones religiosas al Santuario de la virgen de la Concepción de Juquila, Oaxaca”, Cholula, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad de las Américas-Puebla.
- Zárate Miguel, Guadalupe
 1998 “Con veras de su corazón. Exvotos pintados del siglo XIX de enfermos que consiguieron alivio”, en *Dimensión Antropológica*, núm. 14, septiembre-diciembre, pp. 55-78.



Territorio e identidad étnica

La peregrinación a El Divino Salvador

Alejandro Vázquez Estrada

INTRODUCCIÓN¹

Entre la diversidad de aspectos que constituyen la idea de la identidad étnica, el territorio es uno de los elementos más importantes, ya que constituye el escenario físico donde se ejecuta el pensar, el sentir y el hablar de un pueblo. No solamente es un lugar donde transitan pasos y caminos, es también el medio donde deambulan elementos tangibles e intangibles del patrimonio cultural de los pueblos. El punto que anima el presente texto tiene que ver con el análisis de la relación que existe entre el territorio y la identidad. Para el desarrollo de lo anterior, tomo la peregrinación como unidad de análisis para dar respuesta a la cuestión de cómo afectan la identidad étnica en la creación, permanencia o decadencia de los lugares sagrados. El peregrinaje constituye un elemento importante para el señalamiento del territorio. El andar peregrino no sólo dibuja mapas físicos o planos imaginarios, sino también construye espacios por donde se manifiestan elementos simbólicos que forman parte de la estructura identitaria de los grupos que peregrinan.

El presente texto contiene una primera parte donde se hace una reflexión teórica para explicar el fenómeno de las peregrinaciones. Posteriormente se exponen algunas características del grupo chichimeca-otomí que participa en las celebraciones. En la parte final se hace una reflexión para responder las preguntas que animan este artículo.

La investigación etnográfica que sustenta este análisis es la peregrinación que realizan los habitantes de San Pablo Tolimán al cerro del Frontón, los días 1 y

1. Este trabajo está dedicado a la familia Ángeles de la comunidad de San Pablo Tolimán; especialmente a don Maximino y don Sabino, quienes me brindaron su tiempo y su sabiduría.

2 de mayo. Ese cerro se ubica en el municipio de Cadereyta de Montes, Querétaro, lugar donde, según se cuenta en los relatos, ocurrió la aparición de la imagen del Divino Salvador.

ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

Para poder abordar la forma en la cual un sujeto o un grupo social construyen la manera en la que examinan y perciben su entorno, es necesario comprender el concepto de cosmovisión. La cosmovisión es un modelo mental que funciona para interpretar, clasificar y analizar la realidad, y opera por medio de categorías ideológicas que se construyen mediante una asimilación y sistematización de la experiencia cultural proveniente de varias generaciones. Si señalamos que las cosmovisiones surgen a partir de la dinámica de la vida cotidiana de una cultura, podemos hablar de tres grandes fuentes de conocimiento que la conforman, “una de ellas es la sociedad, otra de ellas es el cuerpo humano y finalmente la naturaleza” (Espinosa, 1996:55).

Podemos señalar que las unidades que conforman la cosmovisión son las creencias, los valores, las normas y la ética que fungen como directrices de un equilibrio social y cósmico. De acuerdo con Berger y Luckman (2001), funcionan como orientadoras de las acciones que realizan los individuos en relación con otros sujetos, con el medio ambiente o con sus deidades.

Respecto a los conceptos elaborados desde la antropología sobre las cosmovisiones indígenas en México, tomaré en cuenta el concepto de Mesoamérica, ya que funciona como un denominador de una región vasta donde se comparten elementos culturales entre pueblos indígenas diversos: entre las relaciones que se establecían en esa área cultural, se desarrollaba un conjunto complejo de redes de intercambios, tanto materiales como simbólicos. Aquí cabe señalar que “La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para conformar una cosmovisión mesoamericana vasta en expresiones regionales y locales” (López, 1990:79). Rituales, deidades, símbolos, personajes y mitos se encuentran entre otros muchos elementos culturales que se fueron intercambiando entre diversos lugares. Otro de los elementos que fueron compartidos, es el calendario de festividades que sintetizaba el ciclo agrícola del maíz con el ciclo de rituales petitorios de buen temporal. Las fechas del inicio de la temporada de lluvias correspondían a las celebraciones que se hacían en los cerros, y el día de muertos

aparecía como el fin del ciclo y el inicio de uno más. De esta forma, el uso del concepto tiempo se fue compartiendo entre distintos pueblos y comunidades, llevando consigo de manera implícita los rituales propiciatorios de la vida del maíz.

La relación entre los grupos indígenas y su entorno ha estado caracterizada por el respeto, el cuidado y las múltiples mitologías que cada uno de sus elementos representa. Así, gracias a este cúmulo de conocimientos se establecen claras posibilidades de que el ser humano no deprede la naturaleza, puesto que ella, como dirían los *nāñhā* de San Pablo, *tiene vida*.

El agua, por ejemplo, es una entidad muy importante para los pueblos indígenas, ya que a partir de la previsión del movimiento de la temporada de lluvias, de secas y de heladas se puede tener la posibilidad de encontrar en la agricultura la actividad que les permita subsistir como grupo. Asociado con estas prácticas que tienen que ver con un sentido lógico, experimental y racional, también está el culto a las entidades superiores que son las regidoras de estas *riquezas*. Es así que para los pueblos mesoamericanos, lugares como cerros, cuevas, árboles, pozos, manantiales y lagunas, fueron entendidos como espacios que contenían un carácter especial, ya que no sólo estaba en ellos la fuente de sustento alimenticio, sino que en su seno cobijaban una entidad que cuidaba y regía el uso de ellos. Esta entidad poderosa pedía a los seres humanos observancia, apego y respeto, a los cuales se les respondía de forma positiva con bondades y favores, y de forma negativa con los castigos y las penalidades.

UN BREBAJE EXTRAÑO. LA RELIGIÓN POPULAR

La tradición mesoamericana como tal no es un cúmulo de creencias y saberes estáticos ni homogéneos, constantemente cruza por un proceso de mezcla de rituales, saberes e ideas. Al relacionarse con la cultura prehispánica, el cristianismo proveniente de la cultura española, con todo su entramado simbólico, ordenado a la usanza católica del siglo XVI, aportó una forma diferente de interpretar la realidad. La religión, no olvidemos, fue uno de los bastiones más poderosos de acción de conquista, y marca el inicio de un proceso muy amplio de resignificación de elementos culturales que a la larga configurarían lo que es la base o la esencia de la tradición religiosa de varios pueblos indígenas, tanto nómadas como sedentarios. “Resultante de la confluencia del catolicismo popular español y las creencias indígenas prehispánicas, la religiosidad popular mexicana [...] consiste en un complejo

cuerpo de representaciones y prácticas relativamente heterodoxas en relación con la norma eclesiástico-institucional” (Giménez, 1978:124).

La religión popular se caracteriza por “una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo” (Giménez, 1978:153) que actúan de forma autónoma de la institucionalidad de la religión hegemónica. En buena parte de las comunidades, los personajes étnicos como cargueros, mayores, fiscales, alberos, rezanderos, músicos y alabanceros, son los que representan el ejercicio de las creencias y costumbres comunitarias de forma independiente a la actividad de los sacerdotes, ya que “éstos en muchos casos no son tomados en cuenta para la celebración de un ceremonial” (Ibídem: 154).

Los procesos de resignificación simbólica llevados a cabo por la empresa evangelizadora de la conquista, tuvieron como principales focos de transformación el panteón mesoamericano, los ritos y los lugares donde se realizaban². Entre los casos que demuestran de forma muy clara lo anterior están el de la aparición de la Virgen de Guadalupe y el de el Cristo Negro de Chalma, ya que ambos se revelaron en antiguos sitios de culto prehispánico, que eran sagrados al momento de la conquista. “Siguiendo una antigua práctica realizada desde el medioevo en Europa y a fin de facilitar la conversión, los frailes levantaron templos católicos sobre los lugares de culto prehispánico en que se materializaban las apariciones” (Barabas, 1995:34). Al hacer esto los exorcizaban, cambiaban el signo de la sacralidad de ciertos espacios significativos y “daban lugar primero al disfraz de la idolatría y más tarde a la cristianización de antiguos cultos” (Ibídem: 36).

Varios estudios³ aseveran que estos lugares sagrados son espacios que constituían una cartografía cósmica antes de la llegada de los españoles y además mencionan que la relación que se establece por medio de las acciones rituales entre estos lugares conformaban un calendario preciso que establecía una correspondencia entre los ciclos agrícolas y las festividades de culto. La manera de celebrar estos espacios era mediante una visita periódica de peregrinos en la cual se realizaba un ritual de adoración que establecía una comunicación directa con las divinidades, a través de la entrega de ofrendas y el establecimiento de peticiones.

2. En este texto sólo profundizaremos sobre el tercer tema.

3. Entre otros, Oliver, 1998; Giménez, 1996; Galinier, 1998; Shadow y Rodríguez-Shadow, 1994.

LA PEREGRINACIÓN. MOTIVOS DE UN CAMINAR

El acto de peregrinar implica mucho más que recorrer una ruta que lleva a un lugar significativo. Es un asunto complejo que establece un cambio radical en las actividades que los creyentes realizan en su vida cotidiana, es la separación de la rutina y el día a día. Peregrinar implica irrupción y ruptura. Irrupción en el sentido que se escurre por espacios lejanos y misteriosos que están cargados de un halo significativo que los engrandece y los diferencia de los otros. Implica ruptura porque quiebra con lo establecido de la vida diaria y envuelve de un carácter de éxtasis simbólico a aquéllos que participan.

En el plano formal involucra un conjunto de encuentros de lugares y personas que físicamente están distanciados, pero motivados por estas andanzas que rompen la lejanía por una unión momentánea. En los caminos del peregrinar se encuentran parientes lejanos y vecinos, surge el recuerdo de los viejos y los muertos, y se recorre el camino donde se puede tener contacto con aquel tiempo mítico del ayer. Las romerías que parten de los pueblos buscan llegar a un “lugar sagrado, a un espacio hierofánico”⁴ (Bravo, 1994:40), donde se encuentran los símbolos entendidos como los más significativos y como el centro depositario de la fe de este grupo. Los lugares considerados como sagrados contienen un poder muy importante para la fe del caminante, ya que en su seno guarda una imagen que significa y conmueve la devoción del creyente. El origen de estas imágenes tiene una importancia social muy grande ya que son percibidos como una expresión proveniente del mundo de lo sagrado y misterioso.

Por excelencia, el fenómeno fundante de lugares sagrados es el aparicionismo. Las imágenes “aparecidas” surgen de forma espontánea e irruptora a “personas sencillas o puras de alma, como niños, ancianos entre otros” (Barabas, 1995:30). Las apariciones suceden en lugares apartados de las actividades diarias de los creyentes: sitios como cuevas, cimas de cerros, ojos de agua, manantiales y árboles, entre otros, son los predilectos. La aparición se muestra al creyente y le dice un mensaje o petición, de la misma forma que expresa su potencial sagrado mediante la realización de múltiples milagros, los cuales hacen que la aparición sea conocida poco a poco y que su devoción pueda extenderse más lejos del nivel comunitario. Según sostiene Turner, “El

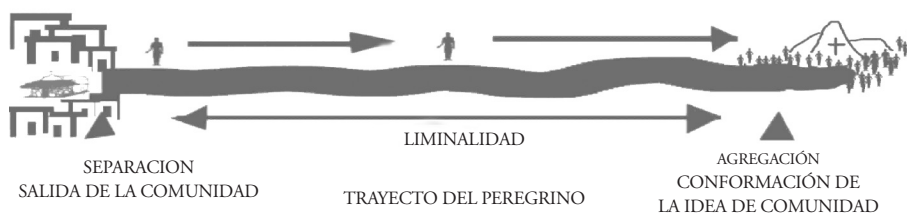
4. Según Eliade (1999) el espacio hierofánico surge en consecuencia del carácter sagrado de un símbolo al que se le ubica socialmente en un lugar determinado.

aparicionismo en efecto, es una creación religiosa frecuentemente asociada a la crisis de la identidad, que impulsa acciones tendientes a la cohesión social y en este sentido supone una solución terapéutica”⁵ (Turner, 1978:76).

DENTRO DEL PEREGRINAJE

El acto de peregrinar constituye ese traslado místico donde el caminante nunca va solo. Cuando comienza el trayecto se inicia la separación de la comunidad de origen y de las pertenencias iniciáticas: Paso a paso el trayecto se va pintando a los pies del peregrino, en forma de liminalidad, donde lo extraño sucede por el simple hecho de que el peregrino está lejos del inicio y lejos del final del camino: el trayecto lo coloca simbólicamente entre un punto que no es ni el aquí y ni el allá. Es a lo largo de este momento de crisis cuando los peregrinos reformulan su identidad y se conciben como pertenecientes a un nuevo *corpus*. Es donde, según Turner, se rompe la estructura social y se llega a la *communitas*, es decir, que en tales momentos se comparte identidad y una pertenencia al grupo, es cuando los romeros se identifican entre sí como un grupo social específico y diferenciado de los otros.

Esquema general de los ritos de paso



Fuente: Elaboración propia

5. En el caso de varias apariciones en México, éstas funcionaron para generar un medio de identidad entre los pueblos. El Cristo Negro de Chalma y la Virgen de Guadalupe son los ejemplos claros de esta situación. En el caso del semi desierto, esto también se repite: la Cruz del Zamorano funciona como una estrategia de pacificación y unión del pueblo chichimeca con el otomí. El caso de la Cruz del cerro del Frontón, que aparece muchos años después que la del Zamorano, surge en un contexto de crisis.

Esta convivencia ritual refuerza, reordena y reconstituye los lazos del tejido social del grupo que peregrina, las identidades portadas en forma de estandartes de agrupaciones o en imágenes de Santos Patronos se van tornando en una identidad distinta. Al principio del andar, cuando la distancia entre el cerro y sus poblados de origen aun es pequeña, los peregrinos tienen como referencia sus comunidades, *los de San Pablo, los de San Miguel, los de la Santa Cruz*, pero en el instante en el cual los distintos pueblos confluyen a un centro simbólico de la región, ya no se habla de pertenencia a identidades particulares, sólo se habla de los chichimeca-otomíes.

La asistencia cíclica a las peregrinaciones es la manera por medio de la cual se actualiza la memoria colectiva de toda una región, ya que establece la identificación de quienes participan con una historia común, donde los abuelos o “los de antes”, caminaban al lado de sus compadres que vivían en otros lados. La memoria peregrina recuerda también a los romeros que venían de muy lejos y que ahora ya no acuden⁶. Dice el rezandero Don Sabino Ángeles: “No eran extraños, eran como nosotros, esta gente no llegó ahora ni ayer, sino hace muchísimos años, venían muchas personas de muchos lados, todos éramos conocidos. Cuando venía la fiesta del Divino ya sabíamos que toda nuestra gente iba a volver...”⁷, estableciéndose así las fronteras de pertenencia al grupo.

Para Portal (1994) el acto de intercambiar símbolos implica además de la comunicación y la transmisión de costumbre y conocimientos, una fijación de contornos culturales que señalan el “adentro” y el “afuera” del grupo. Esta autora propone que la comunicación simbólica es el modo por medio del cual los símbolos adquieren sentido en las ideas que configuran las creencias, dando a su vez sentido a las acciones que ejecuta un creyente al momento del peregrinar. Estando los devotos refrendando en una pertenencia, ellos se conciben dentro del grupo. Dicen los testimonios de peregrinos: “aquí venimos los hijos del Divino, somos la gente de aquí, somos otomíes, no nos conocemos todos los que andamos, pero sabemos que tenemos algo de ser parientes”⁸.

6. Las causas por las cuales algunas comunidades ya no acuden a la peregrinación, van desde la ausencia de los organizadores y encargados de realizarla, hasta la prohibición por parte de los sacerdotes.

7. Don Sabino Ángeles, rezandero de la comunidad de San Pablo Tolimán. Cuenta con uno 70 años.

8. Sabino Ángeles, rezandero de la comunidad de San Pablo Tolimán.

Si los símbolos en general son claves ontológicas para comprender el universo y normar nuestra conducta, los símbolos sagrados “configuran la ontología trascendental de una cultura” (Eliade, 1999:65). Es entonces que la religión establece una normatividad para construir redes, tanto entre los humanos como entre los seres divinos y, en la medida en que estos capitales simbólicos se comparten o se restringen, el individuo puede quedar dentro o fuera del accionar grupal. Es por esto que las peregrinaciones, como una expresión de la religiosidad, “construyen fronteras simbólicas” (Portal, 1994:141) que establecen la pertenencia y la exclusión a un determinado territorio e identidad.

YA NDO' MUJU-ÑÄÑHU. LOS CHICHIMECA-OTOMÍES

Los otomíes o *ñäñhä* forman parte del mosaico multicultural del México contemporáneo. Este grupo tienen presencia en Puebla, Estado de México, Hidalgo, Tlaxcala, Veracruz y Querétaro. Asimismo y como efecto de la migración también hay una población importante de otomíes en el Distrito Federal, Monterrey, Guadalajara y San Luis Potosí, entre otros. En el estado de Querétaro se identifican dos regiones⁹ donde tienen presencia. La región *ñäñho*-sur comprende parte del estado de Querétaro, en el municipio de Amealco y el Estado de México. La región *chichimeca-otomí* (*ndo' muju-ñäñhu*) que comprende parte del estado de Querétaro y Guanajuato, se ubica en la región del semidesierto queretano y en la parte del sur del estado de Guanajuato. La parte de Querétaro refiere a los municipios de Tolimán, Cadereyta, Ezequiel Montes, Peñamiller y Colón.

San Pablo Tolimán –comunidad de estudio– se ubica al sur de San Pedro¹⁰ (*Ndoxa Elo*); colinda al norte con la comunidad de San Antonio de la Cal, al este con San Miguel (*Nsamge*) y al oeste con la comunidad de Higuierillas, esta última perteneciente al municipio de Cadereyta (*Nthuhni*).

9. Para la perspectiva regional de los asentamientos otomíes, aquí se toma la propuesta de Prieto y Utrilla (2002), ya que su planteamiento parte no sólo de elementos bióticos, sino también de variables culturales.

10. Cabecera municipal de Tolimán.

Gráfico 2
Ubicación de San Pablo



Fuente: Equipo de Etnografía, Centro INAH-Querétaro

De las comunidades con mayor población del municipio, San Pablo¹¹ es una de ellas. Además, esta comunidad, junto con San Pedro y San Miguel, es de las más antiguas del municipio. El origen histórico de sus pobladores, los chichimeca-otomíes, está marcado por varias tradiciones: se trata de una cultura de frontera¹². Los primeros pobladores que llegaron a esas tierras, eran los llamados chichimecas (*ezar*). Antes de la llegada de los españoles a México, el territorio por donde se extendían los pueblos chichimecas¹³, cubría el territorio de Guanajuato, Queré-

11. Esta comunidad se divide en cinco barrios: el del Centro, que es el más antiguo, el de La Villita, El Pueblito, el de San Ramón y, finalmente, el de El Rincón.

12. Debido a que esta región estaba influida por la tradición mesoamericana y la semi nómada de Aridoamérica.

13. Entre otras áreas de la parte norte de México.

taro y la Sierra Gorda de Hidalgo. En tiempos de la conquista, soldados españoles, asociados con caudillos y mercaderes de origen otomí, penetraron en tierra chichimeca. A poco de la conquista de Querétaro, en 1532 y según Montes Velásquez¹⁴, fue fundado el pueblo de San Pedro de Tolimán bajo el mando de los caciques otomíes, encabezados por don Nicolás de San Luis Montañez. Hacia 1560 se mencionaba que dicho pueblo constituía el centro o cabecera de pequeños parajes o barrios que están a su alrededor, éstos eran San Miguel, San Pablo y San Antonio. En este lugar de frontera, en 1570 ocurre la guerra chichimeca contra la invasión de los españoles y los indios aliados que iban a conquistar y a “pacificar” esas tierras. Para “1583 se refunda el templo de San Pedro como misión franciscana” (Chemín, 1993:27). Tolimán fue un importante espacio de ocupación para los españoles ya que era el cruce de caminos hacia la Sierra Gorda y sus múltiples minas. Diez años después de comenzada la guerra¹⁵, los chichimecas que resistían fueron congregados en regiones como *Xichú*, San Juan del Río, San Luis de la Paz y Tolimán, confinados al trabajo en minas o en estancias. Poco a poco, la estrategia de sedentarización de este pueblo nómada y el contacto con el pueblo otomí, de avanzada, fue rindiendo frutos: en la cotidianidad se establecía un proceso de aculturación dirigida a los bárbaros hecha con el “estilo” otomí.

En la región de San Pedro el idioma otomí fue utilizado como lengua franca, y las costumbres y creencias de este pueblo mesoamericano fueron dejando de lado algunas de las costumbres chichimecas. Por ejemplo, para los chichimecas una de sus deidades supremas es el sol, pero esta creencia poco a poco fue perdiendo jerarquía ante uno de los más importantes dioses del panteón mesoamericano, que es el del trueno y del buen temporal. Los otomíes compartieron e instruyeron a los chichimecas en el culto a los muertos –ánimas–, así como a diferentes advocaciones que tenían relación con la naturaleza, como el dios del monte, o el de la lluvia entre muchos otros, que luego fueron sustituidos por santos y vírgenes, debido a la evangelización española.

En el siglo XVII se intensifica la campaña de cacería y despojo de aquellos guerreros que aún no aceptaban el dominio. Esta dinámica siguió hasta entrado

14. *Apuntes Estadísticos del Municipio del Distrito de Tolimán*. Querétaro, Septién y Septién, 1967 [1851]:78.

15. Fue una guerra a sangre y fuego contra los naturales.

el siglo XVIII, cuando ya estaban constituidos algunos pueblos del área, como San Miguel, San Pablo, San Antonio Bernal y Tolimanejo. Entre 1746 y 1777 se intensifica la política militar. José Escandón, militar de origen hispano bajo las órdenes virreinales, hace su primera entrada a la Sierra Gorda, con el “blanqueando caminos y de ir liberando las tierras de la mancha chichimeca”; esto concernió a pueblos como Soriano, Vizarrón, Tolimán y Zimapán. La mayoría de los que se le enfrentaron en su campaña etnocida sufrieron persecución brutal y violencia y, como en el caso del grupo *jonaz*, el exterminio. Ya en el México independiente muchos chichimecas estaban asimilados a la cultura otomí, y aquéllos que conservaron su identidad nómada dejaron los pueblos y congregaciones para regresar nuevamente a los cerros y las cuevas, lugares que los vieron nacer. En la actualidad, la gente de San Pablo cuenta con frecuencia múltiples narrativas respecto a los chichimecas que llegaron a esta región, tal como lo relata don Benito:¹⁶

LOS CHICHIMECAS

Hace ya mucho tiempo, pero mucho, a mi papá le contaban los abuelos que allá donde están los cerros pelones, donde está el cerro del Cantón, donde no hay ni árboles ni nada, vivía una gente que les llamaban chichimecos, a esta gente no le gustaba vivir en casas como las que tenían los de por aquí, sino que les gustaba vivir en el monte dentro de las cuevas, esa gente se dedicaba nomás a cazar animales del campo, que un tlacuache, que una liebre, o en aquel tiempo será que hasta un venado. Pues dice la gente de antes que esos señores de por allá eran los primeros que llegaron por aquí, sólo que ya después se casaron con muchachas de acá y muy pocos se quedaron en el monte, o sea que entonces esa gente chichimeca fueron los primeros de por aquí, como los abuelos de los abuelos.

En la memoria colectiva de la región es muy frecuente escuchar la apelación a su origen chichimeca, como el caudal cultural bravío y bélico, que junto con la astucia otomí, dieron forma a los actuales pobladores de estas tierras.

16. Don Benito es un habitante de San Pablo de aproximadamente 50 años, que ha fungido como subdelegado.

EL DIVINO SALVADOR

El relato de El Divino, en el cerro del Frontón, narra la manera en la cual habitantes del lugar encontraron la imagen; el relato es el siguiente:

Hace muchos años, cuentan los abuelitos, que un par de quiotereros andaba en el cerro, allá como rumbo a Higuerillas, buscando maguey para poder echar quiote, ya que en aquel entonces abundaban por esos lados. Un día que andaban por las faldas del cerro del Frontón, de repente se escuchó una voz que provenía de la cima del cerro; subieron, y se encontraron con varias piedras, entre ellas una laja grande. Los dos preguntaron a la voz: “¿Dónde estas?”, pensando que era una persona; inmediatamente los señores buscaron la voz y se dieron cuenta que provenía de la laja. Entonces trataron de moverla haciendo palanca, hasta que lograron moverla se dieron cuenta de que apareció un rostro (que es El Divino Salvador), que les pidió que por favor le construyeran una capillita en ese lugar, ya que ahí era su casa.

Los compadres bajaron la imagen de El Divino Salvador, que estaba impresa en una pieza cuadrada de barro, a la cual posteriormente se le mandó hacer una cruz, en la cual iba a colocarse en la parte central de ella a El Divino Rostro. La cruz fue elaborada con madera de un mezquite que se encontraba en el lugar donde la imagen apareció (también se dice que el árbol del que se tomó la madera para la construcción de la cruz era una mora ubicada en el barrio de El Pueblito, la cual tenía cualidades sobrenaturales). Tiempo después, la imagen se llevó a una capilla familiar de San Pablo ubicada en el barrio centro, perteneciente a la familia Ángeles¹⁷.

Esta narración es una de las más difundidas en la región y expresa la designación del “pueblo elegido”. El culto a la imagen, en un principio, se realizó en el ámbito doméstico, dentro de la capilla familiar de quienes iniciaron el culto, cuenta Sabino¹⁸: “a los abuelitos se les aparecía en sueños la imagen y les decía que le gustaría que se lo llevaran a pasear para que lo conocieran las personas de la región”. Fue así que poco a poco la familia Ángeles invitó a parientes y vecinos –todos ellos indígenas– para rendirle culto. De forma paralela se comenzaron a estructurar y recuperar relaciones entre los pueblos chichimeca-otomíes de toda la región, que poco a poco fueron configurando redes, en las cuales la devoción a El Divino se

17. Este relato lo cuenta don Maximino, encargado durante más de 5 años de la organización de las fiestas de El Divino Salvador.

18. Es el actual encargado de la imagen (2007).

convirtió en una buena razón para reunirse. La imagen también *hizo lo suyo* en los pueblos, ya que comenzó a *mostrarse* a los indígenas en sueños y su vocación milagrosa fue aumentando constantemente. La imagen de El Divino inició su arraigo en el ciclo de fiestas de la región, mientras que la gente comenzó a confiarle y a participar en sus movimientos: ya no sólo eran familiares o habitantes de San Pablo, de modo progresivo fueron participando indígenas de la comunidad de San Miguel, San Antonio de la Cal, Higuerillas y San Pedro.

Cuando los peregrinos salían de otras comunidades en busca de los pasos de El Divino, iban encabezados por los llamados “compadres o mayores”¹⁹, que tenían el encargo, a lo largo de un año, de coleccionar limosna, cooperar con trabajo voluntario y ofrecer comida durante las festividades que tenían que ver con la imagen. Otro personaje que siempre estaba al pendiente de la movilidad de la Cruz, era la *tenanche*²⁰, la cual era la esposa del *compadre* o del *mayor*; ella se dedicaba a auxiliar a su esposo en las cooperaciones y en la coordinación con los *xitás*, los músicos y los alberos, para que la fiesta tuviera buen desarrollo. Todos estos personajes, a los que se suman los danzantes, los rezanderos y los alabanceros, forman un *corpus* de identidades emblemáticas que imprimen, además de orden y guía en las celebraciones, el sentido antiguo y tradicional de sus costumbres, así como los discursos étnicos que se recrean durante el ritual desarrollado.

Es interesante observar cómo los indígenas de esta región asumen la aparición como un fenómeno que responde a su carácter étnico. Señalan:

El Divino se le aparece sólo a los indios por que viene a salvarnos... Es que él es el mero-mero del pueblo, a ver ¿por qué no se apareció en otros lados? Él quería a la gente de aquí por que somos indios pobres, como la Virgen eligió...²¹

En estas narrativas, la población de la región expresa claramente su comprensión de que la imagen es un símbolo que representa a los indígenas.

19. Con este nombre designaron a los primeros encargados y organizadores que acompañan las actividades de la imagen.

20. Cuenta don José, rezandero de Maguey Manso: “ya no se le llama tenanches a las personas que tienen este cargo, ahora se les nombra cargueras, de a poquito, todo eso no se va perdiendo pero sí se va cambiando”.

21. Fragmentos de entrevistas a habitantes de San Pablo y Maguey Manso.

EL DIVINO Y LOS OTOMÍES

La gente de por aquí siempre ha sido pobre, por aquí la tierra está bien seca y llueve bien poco. Hace tiempo, cuando El Divino se apareció, los abuelitos andaban con sus huarachitos y su burro, por aquí no se hablaba español sólo se hablaba en otomí. Yo creo que El Divino se apareció aquí porque se dio cuenta de que estábamos bien amolados y teníamos que irnos a vivir y a trabajar a otras partes; él le vino a dar muchos consuelos a nosotros los indios para que le echáramos más ganas y no nos dejáramos morir, porque él es nuestro papacito y la gente de por aquí todos somos hermanos, yo conozco gente de Cadereyta, de Ezequiel Montes, de San Miguel, de San Joaquín, de Higuierillas y de muchos lados. Antes por estos rumbos toda la gente era otomí, ahora ya ni aquí en San Pablo se habla mucho la lengua, pero aunque ya no se habla todavía vienen y vamos a visitarlos, porque El Divino nos une y nos hace acordarnos de dónde venimos.²²

La movilidad²³ de los pueblos, sus imágenes y los símbolos que los representan, permite el dinamismo y la práctica habituada de elementos culturales que el grupo/etnia considera significantes de su identidad. Emergen en la peregrinación elementos emblemáticos del grupo: el culto a las ánimas y el ritual de los cuatro vientos²⁴.

Cada uno de estos rasgos encierra y conforma la representación de la historia del pueblo chichimeca-otomí de esta región. Por ejemplo, el culto a las ánimas²⁵ expresa la presencia de los antepasados en la vida cotidiana, representa la figura de los *primeros* del linaje y la filiación hacia la familia y al pueblo. Las ánimas están representadas en cruces de madera²⁶, las cuales habitan en los altares de las capillas

22. Argumento de don Maximino Ángeles.

23. Aquí se habla de las peregrinaciones, pero también en movilidades como las migraciones se observa la transformación y la reconfiguración de los elementos culturales que el migrante lleva en su equipaje.

24. Considero que además de estos elementos, podemos hablar del chimal, las capillas familiares y el ritual del tendido, como elementos constituyentes de estas fronteras simbólicas.

25. Para mayor referencia, consultar Castillo (2000); Piña (2002); y Vázquez (2004) entre otros.

26. Objetos rituales presentes durante la peregrinación, ya que ellos van guiando, junto con El Divino, a todo su pueblo.

familiares. Éstas son el espacio ritual en el cual se establece la afinidad y simetría al origen compartido, donde el ciclo de vida transcurre.²⁷ Estas capillas representan una intermediación entre el espacio público y el privado de la devoción: en momentos es un lugar para los rituales íntimos de la familia -como presentación del recién nacido, presentación del matrimonio y levantamiento de cruz del difunto-. Mientras que en otros abre sus puertas para la participación pública del ritual, como es el caso de las festividades al santo patrón de la capilla.

Por otro lado, un emblema representativo de esta región es la oración a los cuatro vientos. Este ritual es muy significativo porque sólo se realiza en los momentos más substanciales de la peregrinación, no sólo en el del Frontón, sino también en la otra peregrinación relevante de la región, que es la del cerro de El Zamorano²⁸. Este ritual²⁹ refuerza y establece la identificación con una región donde convergen distintas comunidades en un solo pueblo. A su vez, actúa como un censo donde cada uno de los grupos de peregrinos se hace presente dentro de un *corpus* identitario propio de toda esa región.

-
27. Las ánimas, además de ser la memoria de los antepasados, son los protectores de las costumbres, ya que se aparecen en sueños a todos aquéllos que se han alejado de la familia y de la vida ritual de la capilla. El restablecimiento de la relación con el ánima se hace mediante un ritual llamado *tendido*, dentro de la capilla familiar a la que se pertenece, donde se ofrenda comida y bebida al ánima para que no vuelva a castigar.
28. Según los estudios realizados por Castillo Escalona (2002) y Piña Perusquía (2002).
29. Además, existe una explicación según la cual el ritual sirve para pedir por el buen temporal de la región, ya que mantiene el equilibrio entre los cuatro vientos, que son: el viento del norte, que tiene que ver con la lluvia; el del sur, con la corriente del Río Tolimán; el del este, con la helada; y el del oeste, con el sol. Esta explicación forma parte de un testimonio de don Erasmo Sánchez Luna, sabedor comunitario de San Miguel Tolimán.

Gráfico 3
Movilización de comunidades de la región del semidesierto.



Fuente: Elaboración propia.

ETNOGRAFÍA DE LA PEREGRINACIÓN. EL ALBA POR FIN LLEGÓ

En San Miguel, San Pedro, Maguey Manso, El Patol, El Sabino, Horno de Cal, Mesa de Ramírez, y en las comunidades de municipios vecinos como Cadereyta, Ezequiel Montes y Colón, ya han comenzado los preparativos para su partida. En San Pablo el alba anuncia el inicio de uno de los días más relevantes para la comunidad: la rememoración del descenso de El Divino Salvador a esta tierra. Actualmente la peregrinación comienza en el templo principal³⁰, donde el sacerdote da la bendición de salida y entonces la cruz de El Divino comienza a caminar.

30. Según cuentan los abuelos, antes salía de la Capilla de El Divino Salvador. Ésta es una capilla familiar propiedad de la familia Ángeles, familia que descubrió la mítica imagen en el cerro del Frontón.

La ruta de la peregrinación sigue cada año, paso a paso, un orden establecido por la tradición. El primer punto sagrado donde se detiene la romería es llamado El Tanque. Este lugar se recuerda como el sitio donde antes los abuelos peregrinos se refrescaban y aprovisionaban agua para su andar. Cuentan que cuando se han portado bien, El Tanque tiene agua, pero cuando se portan mal, se seca. El paso por este lugar es justo a las 12:00 del día, momento exacto en que el sol llega a su esplendor. Los pasos continúan y se dirigen cuesta arriba. Ahora los peregrinos acompañados de rezanderos, músicos cargueros y la imagen de El Divino siguen hasta el siguiente punto que es llamado El Puerto. Ahí se puede observar cómo van convergiendo nuevos caminos donde se suman las rutas de los peregrinos procedentes de diversas comunidades. En el trayecto se escucha “Ya llegaron los de Maguey Manso...”; “Allá andan los de Colón...” Este lugar se sitúa entre dos montes, lo cual hace que se sienta una corriente de aire, a la cual se atribuye origen sagrado, se dice que es *el aliento del Divino Salvador*. Siguiendo el camino se llega a un lugar llamado El Encuentro. En este lugar se detiene la peregrinación para descansar y comprar en puestos ambulantes las últimas raciones de agua y comida. Es el último sitio hasta donde se puede acceder en automóvil. A partir de ahí sólo se puede seguir a pie y es donde los peregrinos señalan: “ahora sí comienza la verdadera peregrinación”.³¹ Luego de haber montado la cuesta durante unas cuatro horas, entre caminos de tierra angostos y resbaladizos, se llega a la siguiente parada del camino, llamada El Huizache. Es un punto intermedio entre el arriba y el abajo. Los peregrinos dicen que es la mitad o centro del trayecto. Su paisaje es el único punto verde que ofrece sombra y frescura en medio de un cerril sendero pintado de colores grises y ocres³².

-
31. En ese lugar, los peregrinos buscan una piedra para llevarla cargando. Cuentan que la piedra es del tamaño de los pecados de uno. Cuando el cansancio se hace mayor, mucha gente se quita el sudor con la piedra y se hace *una limpia de piedra*, la cual entienden como la limpieza del cansancio y la renovación de fuerzas para seguir caminando. Estas piedras posteriormente se depositan en el calvario de las ánimas, lugar que precede al umbral de acceso a la cima del cerro.
 32. Cuentan los abuelitos que ahí fue el lugar donde se pararon *los primeros* [peregrinos] para poder descansar. Hacía tanto sol y lo único que existía era el huizache, que entonces El Divino prometió tener siempre sombra en ese lugar para que los peregrinos pudiesen descansar.

Gráfico 4
Ruta de la peregrinación desde San Pablo.

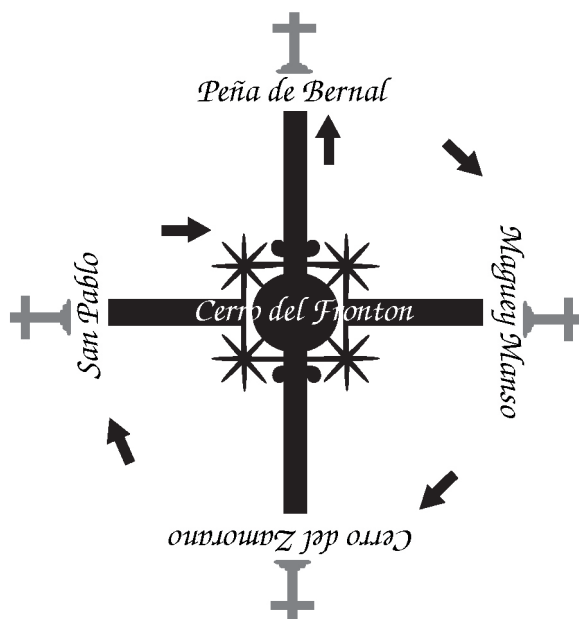


Fuente: Centro INAH; Querétaro.

En todas las paradas del trayecto se realiza un ritual para dar gracias y para pedir fuerza para continuar el camino, pero en este punto, El Huizache, se desarrolla uno de los más importantes dentro de la cosmovisión de los pueblos de esta región: es la oración de los cuatro vientos. Comienza con la colocación de El Divino Salvador entre los brazos de El Huizache; dicen los peregrinos que *ese es su trono*, al momento que van ofreciendo ceras y flores en un nicho de piedra que está al pie del árbol. Cuando la campana dispone orden, todos los peregrinos se congregan mirando de frente a El Divino y los rezanderos comienzan a dirigir el ritual, en español y en otomí. De acuerdo con las personas, lo que se habla en lengua son plegarias que tienen que ver *con la petición que se le hace a El Divino para interceder por las benditas ánimas del purgatorio y por todos los peregrinos, porque los muertos del purgatorio son peregrinos que buscan llegar al descanso eterno*. Esta parte del ritual lleva consigo una carga de emotividad adicional, ya que cuando el rezo culmina, las mujeres rompen en llanto y chillidos estridentes, al mismo tiempo que envuelven sus cabezas con sus rebozos en señal de dolor y aflicción. “Ellas lloran por el descanso de los muertos y para que se les perdonen sus pecados”, arguye don Sabino, rezandero de San Pablo.

En ese momento se arroja una gran cantidad de copal al sahumador y el rezandero lo toma en sus manos y lo pone a lo alto haciendo un movimiento en forma de cruz. Aquí comienza a ofrecer palabras de consuelo y aliento a los peregrinos, para restaurar el equilibrio emocional del ritual, al tiempo que habla de la buenaventura y de las bendiciones que El Divino le expresa a todo su pueblo. Entonces vuelven a sonar las campanas y el rezandero reparte bendiciones a los lugares sagrados que marcan el territorio. Primero se dirige a la Peña de Bernal, luego a Maguey Manso, al cerro del Zamorano, a la comunidad de San Pablo y finalmente regresa al lugar donde comenzó el movimiento, al cual le llama *el centro*. Terminado este movimiento, finaliza el ritual y el rezandero dice: “que prendan el fuego, ya es hora de comer”.

Gráfico 5
La bendición a los cuatro vientos



Fuente: Elaboración propia.

Es así que en el trayecto se hace un lapso para la comida y el descanso. Luego se reanuda la andanza. Cuando el rezandero lo indica, todos se ponen en marcha. El siguiente lugar donde se detiene la imagen es el Calvario. Este sitio está al pie de la cima de cerro. El Calvario está dedicado *a los mecos*, los primeros que iniciaron esta costumbre; se les recuerda como *los fundadores* de esta devoción. Para entonces el sol se pierde entre los cerros, el aire fresco envuelve a los peregrinos, falta poco para llegar. Después de saludar el lugar de los mecos, por fin se llega a la cima del cerro del Frontón, lugar donde, cuenta el mito, se aparece El Divino Salvador. En una capilla construida en la cima del cerro, se deposita la imagen y se le arregla un altar al cual, durante toda la noche, acuden indígenas de la región a rendir culto. En ese momento los peregrinos han improvisado viviendas en la cima, parece un poblado nuevo. Entre las casas se escucha hablar a los viejos el idioma, se recuerdan historias de grandes milagros, se enciende la memoria de los compadres de antaño y la música converge dándoles aliento a los peregrinos, que en la madrugada seguirán subiendo. A media noche, en la cima del cerro, se realiza el último ritual del día. Éste es dedicado *a las benditas ánimas de los muertos*. Cada familia peregrina pone una jarra de chocolate en el suelo, el cual se acompaña con veladoras y flores rojas. El rezandero coloca las cruces de ánimas³³ al frente de la ofrenda, simbolizándolas como el padre y la madre. A partir de ellas se traza una genealogía con la distribución de las jarras de chocolate de cada familia, poniendo a las familias más viejas antes de las jóvenes. En otomí y en español se comienza a pedir por *la gran familia, por nuestra gente*³⁴, recordando también a los antepasados y pidiendo por los jóvenes y los niños. Al día siguiente comienza la actividad con una misa presidida por el sacerdote del pueblo. Terminado esto, se desciende a la imagen e inicia el regreso de los peregrinos a sus comunidades. Algunos caminantes se suman a la peregrinación que se dirige hacia el cerro del Zamorano para celebrar el 3 de mayo, el día de la Santa Cruz.

Es la síntesis de un complejo ritual que comparte los habitantes de una extensa región que involucra a gente del municipio de Tolimán, de Colón, de Ezequiel Montes, pero también, aunque en menor intensidad, a personas de los municipios de Peñamiller y San Joaquín.

33. Estas cruces son dedicadas a los fundadores del ritual, a los abuelos chichimecos.

34. Así comienza la oración: “Pedimos por el primer carguero, por el primer albero, por el primer tenanche y por el primer compadre, por la primer familia, por la primer danza y el primer mayor...”

ANÁLISIS Y CONCLUSIONES

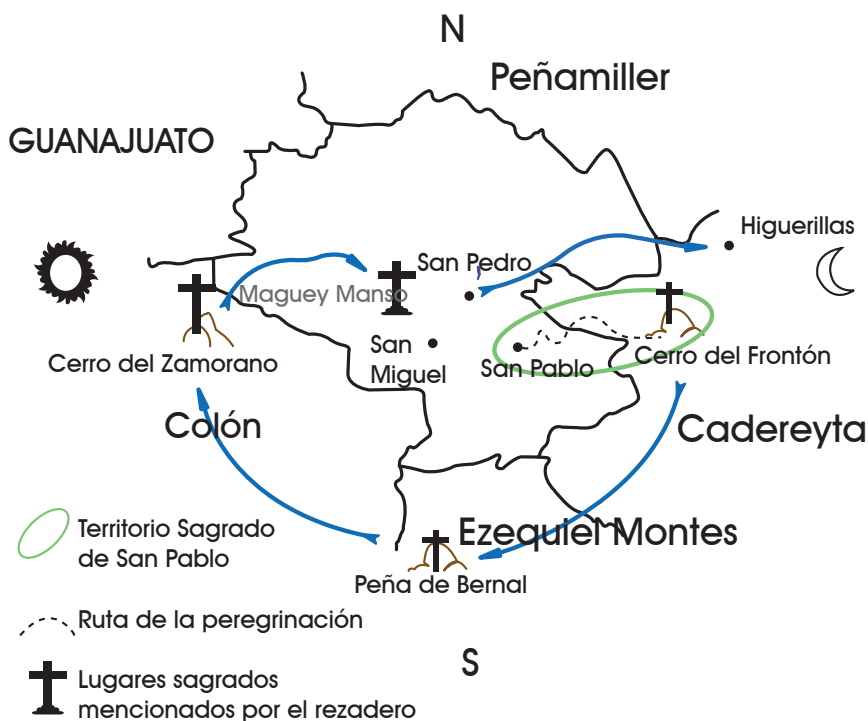
En la región analizada se puede hablar de puntos sagrados donde se desarrolla un complejo ritual que comparten varias comunidades. El cerro del Zamorano, la Peña de Bernal, el cerro del Frontón y la cruz de Higuierillas, congregan devotos en la celebración de rituales que son unidades conectadas dentro del sistema festivo del pueblo chichimeca-otomí. En este complejo ritual se comparten símbolos, se intercambian historias, se recuerdan personajes, se revaloran expresiones y se rescatan rezos en la lengua materna.

Las peregrinaciones ocupan un lugar relevante del patrimonio cultural de un pueblo. Entre ellas se puede mencionar la reconquista de un territorio histórico. En el semidesierto, las peregrinaciones han sido el pretexto para seguir estructurando una configuración étnica regional. El intercambio de imágenes peregrinas ha sido una buena excusa para reconstituir los elementos étnicos del grupo. Así, los senderos se transforman en autopistas simbólicas al tiempo de ser caminados. En ellos circula todo tipo de intercambio, ya sea humano, místico, material o discursivo, y los que participan de ese ritual impregnan su vida mediante una identidad producida en el andar.

Es interesante observar que en esta región el fenómeno aparicionista está muy arraigado al ámbito ritual de las comunidades. Las cruces aparecidas son un sistema complejo de significados que encierran múltiples lecturas para el pueblo chichimeca-otomí. La cruz que lleva en su interior la analogía de los cuatro vientos, también involucra la figura de las ánimas de los muertos, la presencia de los mecos o chichimecos, a la vez que tiene relación con la cruz de Jesucristo y la cruz donde se encuentran guardados los símbolos de la aparición. La apropiación de la cruz como un símbolo emblemático de esta región, pone de manifiesto la estrategia simbólica que este pueblo ha elaborado a lo largo de los años, donde perviven creencias ligadas al fenómeno cultural mesoamericano, al ámbito de Aridoamérica y al catolicismo. Turner expresa lo anterior de la siguiente forma “es a través del manejo de los mitos y las imágenes, que el devoto entra en contacto íntimo con las poderosas representaciones que representan los elementos fundamentales de su fe” (Turner, 1978:86).

Gráfico 6
Territorio sagrado en San Pablo.
Fuente: Centro INAH-Querétaro

Territorio Sagrado San Pablo, Tolimán



Es en la construcción de una identidad colectiva, donde las historias distintas apelan a sus similitudes de origen compartido. Es donde las tradiciones de pueblos distantes se vuelven cercanas, donde los elementos identitarios ya no sólo se recuerdan, sino que se viven. Es entonces que la costumbre deja de ser arcaica para convertirse en dinámica; así, los símbolos que se practican se reconfiguran y subsisten. Se trata de una energía renovadora que vuela por los cuatro vientos, mientras que los indígenas de las comunidades participantes no sólo recuerdan, sino que reviven a su pueblo, en esta eterna lucha de *peregrinar o morir*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barabas, Alicia
 1995 “El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad”, en Ana Bella Pérez Castro (coord.) *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos*. México, UNAM, pp. 29-47.
- Bartolomé, Miguel
 1997 *Gente de costumbre y gente de razón*. México, Siglo XXI/INI.
- Berger, Peter y Thomas Luckman
 2001 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Bravo, Carlos
 1994 “Territorio y espacio sagrado”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, pp. 39-49.
- Carrasco, Pedro
 1950 *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México, UNAM/INAH.
- Castillo Escalona, Aurora
 2000 *Persistencia histórico-cultural San Miguel Tolimán*. México, UAQ/INI.
- Chemin Bässler, Heidi
 1993 *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*. México, FCE/CONACULTA.
- Duverger, Christian
 1996 *La conversión de los indios de la nueva España*. México, FCE.
- Eliade, Mircea
 1999 *Lo Sagrado y lo profano*. Madrid, Paidós.

- Espinosa Pineda, Gabriel
1996 “El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana”, en *Cuicuilco*. Nueva época, vol. 2, núm. 6, enero-abril, pp. 51-74.
- Galinier, Jacques
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM/CEMCA/INI.
- Garma, Carlos
1994 “La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México UAM-Iztapalapa, pp. 65-81.
- Giménez, Gilberto
1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- INEGI
2001 *Cuaderno estadístico Municipal, Tolimán, Querétaro de Arteaga*. México, Gobierno del Estado de Querétaro de Arteaga.
- INI
2001 *Indicadores de población. Delegación Regional Querétaro-Guanajuato, 2000*, Querétaro. México, INI
- López Austin, Alfredo
1990 *Los mitos del Tlacuache*. México, Alianza Editorial Mexicana.
- Oliver Vega, Beatriz
1998 “¿Han muerto los dioses *hñā-n̄hu* o existe un resurgimiento de los mismos?”, en *Estudios de cultura otopame*, año I, núm. 1, pp. 215-238.
- Piña Perusquía, Abel
2002 *La peregrinación otomí al Zamorano*. México, Universidad Autónoma de Querétaro.

- Prieto Hernández, Diego y Beatriz Utrilla Sarmiento
 2002 “*Ya r’olonijä*. Las capillas familiares otomíes y el culto de los antepasados”, en *El Heraldo de Navidad*. Querétaro, Impresos de Santiago, pp. 17-24.
- Portal, Ana María
 1994 “Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas”, en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, pp.141-153.
- Shadow, Robert y María J. Rodríguez-Shadow
 1994a “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, pp. 15-39.
- 1994b “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, pp. 81-141.
- Turner, Victor
 1999 *La selva de los símbolos*. México, Siglo XXI editores.
- Turner, Victor y Edith Turner
 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*. Oxford, Basil Blackwell.
- Van Gennep, Arnold
 1986 *Los ritos de paso*. Barcelona, Taurus.
- Varela, Roberto
 1994 “Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estandartes”, en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM-Iztapalapa, pp. 225-237

Vázquez Estrada, Alejandro

2004 *Por los caminos de la devoción, identidad y territorio entre los chichimeca-otomíes del semidesierto queretano*. México, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía.

2005 “Los espacios de la sacralidad entre los *ñäñho* del semidesierto queretano”, en María Elena Molina (coord.) *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes-chichimecas en Querétaro*. México, CONACULTA-INAH: 44-54.

Imaginario cultural e identidad devocional en el Santuario de Otatitlán

José Velasco Toro

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo tratamos de explicar los motivos y las circunstancias que dieron origen al santuario católico de Otatitlán, cabecera del municipio veracruzano del mismo nombre. Asimismo, pretendemos explicar por qué fue electo ese lugar durante el periodo colonial, cuya advocación elegida fue la del culto a la devoción de Cristo Crucificado, conocido popularmente como “El Señor de Otatitlán”, el “Señor Santuario” y un poco menos, en el imaginario colectivo, como “El Cristo Negro de Otatitlán”. De igual forma, narraremos cómo se perciben los acontecimientos en relación con el arquetipo fundacional que transformó a Otatitlán en santuario. Este antecedente es necesario para comprender el radio de influencia regional de la devoción, la articulación con su ámbito, el perfil multiétnico que lo caracteriza y, sobre todo, para acercarse a la exploración y comprensión de los rasgos multiculturales. Del mismo modo, es importante para colegir la dialéctica identidad-alteridad que se observa entre los habitantes de Otatitlán, de cara a los peregrinos indígenas que cada 3 de mayo llegan a rendirle culto a esa entidad.

CONTEXTO HISTÓRICO

San Andrés Otatitlán se localiza al sur de Veracruz, en la región de la cuenca baja del río Papaloapan. Colinda con los municipios veracruzanos de Tres Valles y Tlacojalpan, así como con el municipio de Tuxtepec que pertenece a la vecina entidad de Oaxaca. La población registrada en el censo de población del año 2000, fue de 5 236 habitantes, cuya actividad económica gira en torno a la agricultura, la

ganadería y la pesca, ocupaciones que caracterizan a toda la región (Gobierno del Estado de Veracruz, 2002:443).

El origen prehispánico de Otatitlán aún no ha sido desentrañado. Los datos con que se cuenta en la actualidad apuntan hacia la hipótesis de que los pobladores más antiguos fueron hablantes de popoluca, al menos el periodo Preclásico. Entre los años 800 y 1200 d. n. e. –Clásico Tardío y Posclásico–, la región fue ocupada por nahuas de origen tolteca (Aguirre Beltrán, 1992:160-161; García Hernández, 1989:29). *Circa* 1452, se dio la expansión mexicana hacia la región de la cuenca del Papaloapan; así, Otatitlán pasó a ser sujeto de la provincia de Tuchtepec (Barlow, 1990). Desde aquí los comerciantes tlaltelolcas partían hacia el puerto comercial de Xicalango, que era punto de encuentro para el comercio procedente de Yucatán y Centro América (Acosta Saignes, 1975:71; Peniche Rivero, 1990:120-143).

Cuando se dio la colonización hispana, Otatitlán quedó bajo la jurisdicción civil del corregimiento de Cosamaloapan, que fue creado en 1530. En lo religioso pasó a depender de la parroquia secular que se fundó en Guaspaltepec en 1543, que luego fue trasladada a San Juan Bautista Chacaltianguis, en 1600. De manera que toda el área localizada en la ribera derecha del río Papaloapan y hacia el Istmo de Tehuantepec, quedó bajo el cuidado espiritual del obispado de Antequera, el cual se constituyó en 1535 (Gerhard, 1986:88-89).

A pesar de la brutal mortandad que hubo a lo largo del siglo XVI y que diezmó la población del bajo Papaloapan, San Andrés de Otatitlán se conservó como núcleo de convergencia de las rutas mercantiles que comunicaban hacia diversas regiones. Tan es así que llegó a ser conocido como parte de la tradición mercante que se extendía más allá de la Mixteca y del valle de Oaxaca, del Istmo y de la región de Orizaba. Esta ventaja comparativa se fortaleció al inicio del siglo XVII, cuando se congregó en ese lugar a los mazatecos supervivientes del pueblo de Puctlanzingo (Velasco Toro, 2000: 91.92).

La llegada de los mazatecos a Otatitlán, está marcada por el arquetipo primigenio del mito fundacional que dio sentido a la emergencia del santuario. El relato cuenta que un 3 de mayo, hacia fines del siglo XVI, la escultura de Cristo Crucificado fue encontrada por un matrimonio indio al pie de un árbol de *xuchitl*, en las inmediaciones del pueblo de Puctlanzingo, convirtiéndose en objeto de culto por parte de los pueblos mazatecos de la región. Tiempo después y a consecuencia de la peste que había asolado al pueblo, los sobrevivientes decidieron

emigrar para buscar un mejor lugar en dónde vivir. Construyeron una balsa en la que colocaron la efigie de Cristo y navegaron, río abajo, por el Papaloapan. Repentinamente el cielo se abrió y la luz del sol iluminó la precaria embarcación que al mismo tiempo fue lanzada por un remolino hacia la orilla derecha del río. Ésta se detuvo frente a un árbol de tamarindo –para los mazatecos fueron unos otates, de ahí el nombre de Otatitlán–, hecho que se interpretó como una manifestación sagrada: el Señor había seleccionado ese lugar y quería quedarse en él. Un 14 de septiembre la efigie de Cristo fue desembarcada en Otatitlán.

El suceso histórico de la congregación de Puctlanzingo adquirió el carácter de arquetipo cuando el mito fundacional se convirtió en imagen. Al ser teñido el suceso con la hierofanía de Cristo, el *tempus* primordial marcó el lugar sacro donde habría de emerger el *templum* espacial del santuario. En ese momento el monopolio que sobre la efigie habían tenido sus antiguos poseedores, se desplazó hacia un plano de apropiación colectiva al transustanciarse en el imaginario de los pueblos indios que pertenecían a los obispados de Oaxaca, Puebla, Yucatán y Chiapas. Para 1746, como lo consigna Villaseñor y Sánchez en su *Theatro Americano*, Otatitlán ya era famoso por la confluencia de gran cantidad de devotos que durante los tres primeros días del mes de mayo peregrinaban para celebrar y adorar a Cristo. Esta influencia lo transformó en un sitio “rico en principales y obvenciones”, lo que condujo al obispo de Oaxaca, José Gregorio Alonso de Ortigoza, a elevarlo a la calidad de curato. El 5 de febrero de 1778, Otatitlán se transformó en curato con el reconocimiento otorgado por la devoción popular de “Santuario del Santísimo Cristo de Otatitlán”, título que se conserva con vigor hasta la actualidad.¹

LA REGIÓN DEVOCIONAL

Es un hecho que al concluir el siglo XVIII, Otatitlán ya se había consolidado como un importante centro de conjunción espiritual con marcada naturaleza multiétnica, rasgo que caracteriza a muchos otros santuarios de México. Desde entonces

1. México, AGN, ramo Subdelegados, vol. 50, exp. 60, “División del curato de Chacaltianguis y erección del de el Santísimo Christo de Otatitlán hecha por el ilustrísimo Sr. Dr. Don José Gregorio Alonso de Ortigoza, dignísimo Obispo de Oaxaca el año de 1778”.

la devoción al Señor de Otatitlán es la fuerza que a lo largo de todo el año atrae a diversidad de peregrinos, especialmente cada 3 de mayo.

El arquetipo con profunda raíz histórica, se proyectó, a decir de Ortiz-Osés (1995:25), bajo la condición de posibilidad para las sociedades futuras. En este sentido, la creatividad del imaginario fusionó el instante maravilloso de aquél 3 de mayo en que un matrimonio indio encontró a Cristo con el momento numinoso de su arribo a Otatitlán. Al convertirse ambos eventos sagrados en una metáfora, el horizonte cronológico y lineal desapareció y adquirió su carácter transhistórico y cíclico cargado de significados vividos por los antepasados, “por los abuelos”. El tiempo cíclico, como señala Sánchez Capdequí (1996:137), remite “a un principio de orden, a un *magma* de permanentes relaciones y remisiones –significativas– que, con sus fluctuaciones, vaivenes y transformaciones a-causales o mágicas, preexiste a toda ordenación institucional de la experiencia colectiva”. Es por ello que el momento inaugural representa el núcleo regenerador y reproductor de la vivencia colectiva, de esa percepción numinosa que se proyecta en el espacio para religar la trascendencia del lugar –del santuario– con los diversos conjuntos sociales que participan de la experiencia religiosa.

La constelación de localidades de donde actualmente peregrinan los devotos, se extiende, a partir de Otatitlán, hacia los cuatro rumbos: del sur llega población chinanteca, cuicateca, mixe, zapoteca y mestiza del estado de Oaxaca; del norte se moviliza población mestiza de la costa central de Veracruz; del oriente arriban nahuas, zoque-popolucas, zapotecos y mestizos de los ámbitos que comprenden el Istmo veracruzano, la Sierra de Santa Martha y Los Tuxtlas; y del poniente peregrinan mazatecos, cuicatecos, mixtecos y mestizos de Oaxaca, mixtecos y mestizos de la región poblana de Tehuacan, y nahuas de Maltrata, Ixhuatlancillo y Orizaba, Veracruz.

El mito de la cristofanía mantiene su vigencia en la religiosidad del imaginario popular; mientras que la propia historia de los pueblos, anclada a la memoria heredada de los “ancestros”, de los “abuelos”, se reproduce la devoción que integra la creencia y el compromiso con la tradición y con la promesa del peregrinar año con año, así como con la necesidad de conservar y reproducir simbólicamente la interrelación de los propios territorios espirituales con el lugar central. El proceso co-implica un complejo espiritual que involucra a los individuos, a los colectivos y a las comunidades. Todos cuentan, narran, engrandecen y transmiten las experiencias religiosas que vivieron al entrar o al estar en contacto con lo trascendente que consideran sagrado. Al darse la transmisión de la percepción afectiva entre los sujetos, se exaltan el asom-

bro y la admiración por lo divino, hecho que se interpreta como un portento, un milagro. La atracción, el acercamiento y la esperanza, implican el misterio que al ser re-significado simbólicamente en el imaginario colectivo, propicia la trascendencia de la creencia en el Señor de Otatitlán, permitiendo conservar y compartir marcos conceptuales cuyo núcleo radica en el arquetipo de la cualidad numinosa del Santuario.

Esta coparticipación permite la integración simbólica del espacio y del tiempo, como bien lo demuestra Ingrid Geist (1997:124-130) para el caso de los cuicatecos de Oaxaca. Entre ellos existe una configuración expansiva de los territorios espirituales comunitarios que engarzan, mediante el ciclo ritual de las fiestas cristianas locales, un territorio ritual que implica un vínculo entre lo humano y la naturaleza, así como entre los seres humanos, mediado por la relación con lo divino. Esta mediación tiene su concreción en el trabajo ritual y en la relación de los radios rituales que se expanden en forma circular hasta encontrarse en Otatitlán que en la visión cósmica y espiritual de los creyentes representa el centro, la culminación y el reinicio del ciclo ritual.

Tal proceso también se da en otros contextos étnicos relacionados con el Santuario. Territorios espirituales locales articulados por el trabajo ritual festivo, organización liminar de la peregrinación anual o del peregrinar imprevisto para realizar una petición, son constantes que se observan en zapotecos, nahuas, zoquepopolucas, mixes, chinantecos, mazatecos y mixtecos. Y esa configuración de actividades rituales en la que convergen voluntades individuales y colectivas, se apuntala con la dinámica “auto-evangelizadora” del imaginario cultural que, como corriente continua, reproduce los contenidos y las formas de la tradición cultural, a la vez que hace extensiva a sujetos y colectividades, la creencia en la fuerza superior, creando un sentimiento de adhesión, confianza y entrega.

En términos generales, podemos decir que la influencia cultural se mantiene muy presente hacia el núcleo espiritual que emergió durante la Colonia, ámbito articulado por el cíclico peregrinar que constituye el eslabón o, mejor dicho, los eslabones que vinculan a los devotos con el Santuario del Señor de Otatitlán. Estos componentes reflejan la existencia de una región devocional cuyo fundamento radica en la cualidad del ser, dada por la inmanencia numinosa del Santuario.

EL ESCENARIO RITUAL

A partir del 29 de abril y hasta el 3 de mayo, el pueblo de Otatitlán se transforma. La quietud de sus calles y el silencio nocturno desaparece de golpe. En su lugar, las anchas calles del centro se saturan de puestos, fondas y carpas de diversión configurando el espacio profano. Frente a este espectáculo, peregrinos y visitantes, cual río humano, entran y salen constantemente de la iglesia. Tras las metódicas limpias, cantos, rezos y alabanzas, llenan las bóvedas del templo cuyas grandes puertas permanecen abiertas facilitando la circulación del candente aire tropical.

En esos cinco días de agitado fervor, Otatitlán se convierte en una gran posada. Los peregrinos, especialmente los que llegan en grupos organizados, se instalan en patios y corredores de las casas de los habitantes de Otatitlán; otros ocupan lugares en el atrio de la iglesia, o buscan acomodo en las calles o terrenos aledaños, o simplemente transforman en dormitorios los vehículos que utilizaron para transportarse. Por su parte, los habitantes de Otatitlán les venden algunos servicios, como alimentos preparados, bebidas y acceso a baños; las autoridades municipales cumplen con su función y despliegan un operativo para garantizar la seguridad pública y la necesaria atención a la salud.

La asombrosa vida que cobra Otatitlán durante el festejo de mayo, su explosión de colorido multicultural, poco a poco disminuye después del 3 de mayo, hasta recobrar la quietud y el pausado movimiento de los días y las horas habituales, aunque durante todo el mes de mayo y a lo largo del año, el Santuario recibe a peregrinos y fervientes visitantes que llegan en busca de protección y salud.

Para el observador poco atento, la fiesta de mayo le podría parecer un acontecimiento religioso en el que se da una gran comunión de etnias: la confluencia incesante de individuos, familias y colectivos que arriban para rendirle culto al Señor, la diversidad cultural y lingüística, el comportamiento ritual en el que las semejanzas de la forma ocultan las diferencias de la intención del ruego, la conducta de la multitud que sabe cómo y en qué momento separar la actividad religiosa de la profana, la actitud atenta y hospitalaria de los habitantes de Otatitlán y la coordinación entre autoridad eclesiástica y municipal, reflejan lo que pareciera una aceptación de la diferencia en el respeto y la reciprocidad. Sin embargo, la realidad es otra. Los otlatitlecos, como antaño en la Colonia, se consideran dueños de la imagen y predestinados a compartir una devoción que en la práctica les reditúa buenas ganancias económicas y de prestigio religioso; empero, consideran la fiesta de mayo

como una celebración que los otros hacen al Señor. Detrás de esa actitud de los de Otatitlán, hay una marcada separación étnica, incluso discriminatoria, con respecto al peregrino de origen indígena. Es decir, pese a que hay una *separatidad* cultural, ello no implica ruptura social, toda vez que se mantiene un vínculo mediador que permite la benéfica coexistencia temporal para todas las partes.

ESPACIO DE CULTO E IDENTIDAD CULTURAL

Esa *separatidad* se manifiesta cuando los habitantes de Otatitlán se retiran del espacio de la iglesia y se abstienen de participar en el culto de mayo. Los de Otatitlán –nosotros– consideran que esa fecha corresponde a la celebración de los indios –de ellos–, y acentúan la separación tras la matizada expresión: “nosotros tenemos al Señor durante todo el año, ellos sólo estos días”. Veamos, sin intención de profundizar, cómo se manifiesta la *separatidad* y cómo dentro de ella la tolerancia a lo ajeno conserva una relación de equilibrio basada en la mediación de la devoción, siempre y cuando ésta se mantenga dentro de los límites del festejo religioso y del espacio cultural.

Sabemos que la cultura tiene la capacidad de internalizar las representaciones sociales propias de los grupos de pertenencia o de referencia que, desde luego, están íntimamente ligadas a los espacios y a los eventos que en ellos se desarrollan. El espacio nos remite a una existencia que puede ramificarse o reunificarse de acuerdo con la cualidad y el sentido que le imprimen los portadores de la cultura. Así, un lugar se puede bifurcar o ser punto de unión de otros espacios cuando existe una relación compartida de la representación social. Para el caso que nos ocupa, el arquetipo fundacional generó múltiples conexiones espaciales en las que el imaginario cultural comparte el culto a las imágenes sagradas de Cristo y la Cruz. Sin embargo, ese “núcleo duro” no implica unicidad espacial, cultural y mucho menos ritual. Por el contrario, si bien existe una región devocional que está integrada por la interrelación de los múltiples territorios espirituales que confluyen cual círculos concéntricos en Otatitlán, éstos conservan sus propios ámbitos y tiempos rituales, teniendo una paradójica autonomía cuyo movimiento aparentemente similar, está regido por la función y la acción religiosa que corresponde al tiempo cíclico y al territorio ritual de cada uno, así como a la acción ceremonial correspondiente y a la relación simbólica respectiva. Por otra parte, en la mentalidad y en el imaginario, la unidad con el Señor de Otatitlán es múltiple, asimismo, toda vez que múltiples son los espacios espirituales interconecta-

dos, los orígenes de los devotos y las aflicciones de la vida humana. En este sentido, no existe una unidad de pensamiento, lo que existe es una multiplicidad de acciones rituales sacralizadas por el arquetipo del mito fundacional.

Ahora bien, así como en la periferia hay tiempos y prácticas rituales inherentes al sistema religioso, cultural y económico de cada sociedad, el portento de la hierofanía también creó, en Otatitlán, la posibilidad de ser parte en la diferencia y a la vez que señalar los propios tiempos rituales en la celebración del Señor. Las tensiones opuestas se armonizan gracias a la contemporización de las diversas expresiones del culto que se cumplen en distintos momentos de ciclo ceremonial católico. Por tal razón, hay tres momentos significativos para el habitante de Otatitlán, dos de los cuales poseen mayor intimidad:

- El primero es la fiesta del 14 de septiembre, día que se conmemora la exaltación de la Cruz Gloriosa. En esta fecha también se rememora el misterio del arribo de la balsa que triunfalmente condujo a Cristo hasta la orilla de Otatitlán. En su organización interviene la autoridad eclesiástica, habitantes del municipio y peregrinos nahuas procedentes de Ixhuatlancillo, Veracruz. El 13 de septiembre, Cristo es bajado de su Cruz y trasladado en romería hasta los límites con el estado de Oaxaca. En el pueblo de Papaloapan, a orillas del río del mismo nombre, se le hace un gran recibimiento y se le embarca en una balsa para luego descender navegando hasta Otatitlán. El 14 tiene lugar la misa concelebrada bajo la presidencia del Obispo de la Diócesis.
- El segundo corresponde a la Semana Santa, celebración que está directamente ligada al sentimiento propio del pueblo y en la que no hay concurrencia de población indígena, aunque sí de visitantes mestizos de las regiones de Los Tuxtlas y Huatusco-Coscomatepec. Durante esta celebración se realizan procesiones cuyas acciones rituales reafirman los límites del pueblo.
- El tercer momento lo constituye la fiesta de mayo. Para el otatileco esta conmemoración corresponde a los otros, a los indígenas que llegan de fuera procedentes de las sierras de Oaxaca, Veracruz y Puebla. A ellos sólo les compete recibirlos sin participar de la festividad religiosa,

aunque viven con intensidad la fiesta profana que se desenvuelve en torno a la feria hasta su culminación el 4 de mayo.

En los dos primeros eventos se exalta un sentimiento de pertenencia e intimidad en los habitantes de Otatitlán, a la vez que se reafirma su unión con el espacio del Señor. El tercero representa la gran celebración de todos los pueblos de la región devocional. Es la festividad más importante y significativa desde la perspectiva de la participación espiritual de miles de creyentes. Y será desde el ángulo de esta fiesta que intentaremos explicar cómo se establecen las diferencias de identidad entre los peregrinos indígenas y el habitante de Otatitlán.

Ahora bien, la bifurcación del uso del espacio, determinada por la temporalidad festiva, está muy relacionada con el instrumental combinatorio que marca la diferencia de identidad entre la población local y la foránea. Los otatitlecos mantienen viva la memoria de que Cristo eligió dicho lugar para permanecer en él y, por tanto, ellos son más que custodios de un santuario que es de todos. Pero a pesar de la inmanencia del mito, de ninguna manera se consideran descendientes de aquellos indios que con Él llegaron al lugar. En su imaginario trasladan su origen a un contexto “hispano”, a pesar del profundo mestizaje consecuencia del múltiple encuentro de indios, negros, mulatos, pardos y españoles que caracterizó a todo el ámbito del Papaloapan. La “hispanidad”, empero, no se contrapone diametralmente con la devoción que los otros sienten por el Señor de Otatitlán. El cruce entre los distintos contextos sociales y étnicos está mediado por el acto de compartir una creencia, pero sobre todo, por el sentimiento de que están predestinados para cumplir con la misión histórica y religiosa de ser custodios del Señor, estado que los obliga a recibir al peregrino que llega a rendirle adoración, independientemente de los beneficios económicos que obtienen, ligados a la fiesta mercantil y profana.

Por su parte, quienes llegan a Otatitlán en calidad de peregrinos, están conscientes de su identidad étnica y de que van al Santuario porque es ahí donde está el Señor y Él permite la interacción multicultural de todos los creyentes que son sus hijos. Saben que su finalidad no es llegar y posarse en el pueblo como tal, a pesar de que está en su meta. Su destino es el lugar sagrado, el templo donde se encuentra el Señor, que a su vez es el Santuario. No se trata sólo de la relación del espacio consagrado por la imagen. En el imaginario cultural es la efigie la que tiene toda la virtud, la fuerza y el poder extrahumano. Por ello, en la percepción popular, el Señor Santuario es el “Señor más poderoso de la región” y su devoción se caracteriza por

la práctica habitual de actos religiosos que con fervor se dedican a la divinidad, y no a la devoción substancial que es el acto de entrega voluntaria al servicio de dios. A simple vista este razonamiento categórico se presenta como un juicio contradictorio; sin embargo, en la concepción de miles de devotos, el espacio y la divinidad son una hipóstasis, es decir, el lugar existe porque el Ser existe en sí y por sí. Hay un espacio simbólico que se encuentra en un espacio físico concreto, pero a su vez ese espacio está relacionado con un acto social que deriva de un dominio religioso.

Al verse al Señor como el Santuario, como el centro espiritual por excelencia, el espacio fundamental trasciende y es reconocido por todos los creyentes. Su cualidad es el elemento que permite la existencia, reproducción y convergencia de una identidad espiritual que, a su vez, hunde la raíz nutricia en la profundidad de la devoción que emana de la historia propia del evento fundador. La remisión figurativa radica en la dimensión del culto que tiene un sustrato en la historia compartida por todos los miembros de las etnias, cuya pregnancia refiere al elemento articulador que gira en torno al simbolismo de la Cruz y de Cristo en su asociación con el Sol. La interrelación numinosa de ambos elementos integra el complejo fertilidad-reproducción, complejo simbólico que en el imaginario cultural remite a la creencia de una divinidad protectora y dadora de satisfactores y condiciones que permiten la vida, la salud y el bienestar.

Así, al Señor de Otatitlán se le pide por el logro de una buena cosecha, para que el pozo artesiano no se seque o los animales domésticos se reproduzcan; o bien, se le ruega el milagro de tener un hijo o la dicha de lograr el matrimonio deseado. Pero así como se le suplica recobrar la salud alterada, la protección contra la envidia y la expulsión del mal que aqueja, también se le solicita la gracia de tener un negocio próspero, de lograr concluir satisfactoriamente los estudios y, sobre todo en estos tiempos, de conseguir empleo. Las rogativas emanadas de la angustia individual o colectiva, descansan en la fe que proporciona la seguridad y la confianza subyacente derivada del portento del mito fundacional. Esta unidad amalgama un complejo escenario en el que los actores sociales se identifican con el Señor y lo ven como el centro de su existencia. Símbolos y ritos tradicionales les permiten lograr la comunicación y la comunión que requieren, solicitan, piden o exigen, a la vez que conforman un conjunto de elementos mediadores que evocan y actualizan los "varios pasados". De este modo, en el crisol de la memoria social, se exalta la imaginería que permite conservar y reproducir las redes simbólicas en las que coinciden los creyentes (Velasco Toro, 1997:9-31).

Sin embargo, el reconocerse como creyente no implica que exista una comunión plural entre los habitantes de Otatitlán y los miles de peregrinos; por el contrario, existe una constitución interna del habitante de Otatitlán que delimita su relación con ellos, es decir, con los peregrinos. Lo mismo sucede entre peregrinos y visitantes. Ellos mantienen la adscripción étnica y social que establece claros parámetros de diferenciación cultural e identificación locativa, lo que remite a la representación que los individuos y los grupos tienen de su posición en el espacio social y de su relación con los otros (Giménez, 2000:70; Beriain, 1996:13-43). Los límites étnicos marcan la diferencia y proyectan los rasgos de la identidad cultural fácilmente distinguible por la filiación lingüística, la procedencia regional y la adscripción comunitaria, las formas y el manejo de rituales que se corresponden con la cultura íntima y de relaciones sociales de los portadores, la percepción cultural y social que se tiene de nosotros y de ellos, así como de los tiempos de permanencia, ocupación y uso del espacio en Otatitlán.

Pero a pesar de la diversidad que refleja el maremágnum de peregrinos y visitantes, es posible observar un código cultural que permite la relación entre el *nosotros* y el *ellos* en el ámbito de lo sagrado, código que remite a la pregnancia simbólica compartida en torno al evento cultural, aunque las diferencias salten a la vista de un ojo observador. Todos los actores realizan rituales combinados de ingreso, de purificación, de comunión y de preservación que, además, son reconocidos por los habitantes de Otatitlán:

- El común denominador es la purificación del peregrino antes de ingresar al pueblo y a la iglesia, ablución inicial y repetitiva mediante la cual se despoja de la contaminación adquirida a lo largo del camino y le asegura la pureza cultural. La mayoría recurre a la “rameada” –limpia simple que se hace con hierbas para eliminar lo impuro– que se practica en diversos lugares considerados sagrados –capillas localizadas en los accesos al pueblo y en la Cruz del atrio– y para lo cual se utiliza ramas frescas, especialmente de arrayán, albahaca o laurel; otros se purifican sahumándose con copal.
- El ingreso al templo cumple con las normas aprehendidas en la tradición católica popular: caminar pausado y en actitud de humildad, mirada reverencial y suplicante, cantar himnos de alabanza –en cuya letra se remarca el origen y la adscripción– o repetir oraciones

mediante las cuales se inicia la comunicación, y algunos –aunque no es el común denominador como sucede en los santuarios de Guadalupe o Chalma– martirizando físicamente su cuerpo: ingreso de rodillas o quema de los pies con la cera ardiente de las velas. Cumplido el saludo ritual mediante el cual la persona trasmite el mensaje de su presencia, se inicia el ritual de petición. Para ello, el peregrino se dirige al camarín.

- Continuando por lo que se conoce como el Camino del Edén –corredor perimetral que por el sur del templo conduce al camarín–, el devoto se dirige al camarín situado detrás del altar mayor. Ahí establece la comunión espiritual y contacto físico con la efigie de Cristo crucificado. En este sitio realiza diversos rituales de preservación: entrega ofrendas, votos y exvotos mediante los cuales el oferente agradece o solicita un bien; tiene contacto físico con la efigie tocándolo con manos, hierbas u objetos que después se pasan por la cabeza, el cuello y el cuerpo de la persona, acción comunicativa y simpática dirigida a encontrar y recibir la gracia divina, o bien, se establecen relaciones de padrinzago y compadrazgo mediante la imposición de escapularios o rosarios entre peregrinos.
- Del camarín, el devoto retorna al interior del templo. Antes de salir se dirige al altar para volver a reverenciar al Señor. Muchos se dirigen a la urna que contiene la “cabeza original” o a la llamada “cruz original”.² En ambos lugares ejecuta rituales de curación.

El templo es un espacio sagrado, y como tal, un espacio compartido por la comunidad de fieles devotos. En su interior es posible el encuentro de la multiet-

2. En 1931, un grupo anticlerical robó la escultura en madera de Cristo y la trasladó al norte de la población. Ahí le cortaron la cabeza e intentaron quemar el cuerpo. La cabeza se la llevaron a la ciudad de Xalapa, donde por algunos días fue exhibida. El cuerpo, que no se logró quemar, fue rescatado y restaurado. Años después, la cabeza fue devuelta y colocada en una urna en la nave central, sitio en el que se le rinde culto. Por cuanto hace a la cruz de madera llamada original, se cree que ésta era en la que estaba el Cristo cuando fue robado; sin embargo, dicha cruz era la antigua cruz del atrio que fue sustituida por una de granito en 1928 (Velasco Toro, 2000:99-101).

nicidad y de la diversidad cultural, cruce mediado por la omnipresencia de El Señor que simbólicamente hace iguales a todos ante Él. Paradójicamente, la multiplicidad étnica y cultural se expresa de manera libre, individual o colectiva, habiendo ritos que son aceptados y compartidos por todos -por *nosotros* y por *ellos*-, y que se corresponden con la cultura íntima y de relaciones sociales del portador. Situación de tolerancia que guarda el equilibrio social porque cada actor, cada devoto, está concentrado en su pensamiento con relación a El Señor, sin importarle el comportamiento ritual de ellos. Esto evita el conflicto y conserva el umbral de los límites étnicos. Límites, sin embargo, que no están exentos de la observación de prácticas rituales o contenidos ideológicos de ellos, lo que en el proceso del intercambio cultural permite la apropiación de elementos culturales e ideológicos que son reinterpretados e integrados en un sentido de pregnancia simbólica, es decir, son apropiados, transformados y representados a partir del contenido del imaginario de la propia cultura. Por ejemplo, el conflicto político e ideológico entre clericales y anticlericales veracruzanos que desembocó en la decapitación de la efigie de Cristo, fue reinterpretado por los mazatecos y chinantecos como un “mandato divino”. Al resimbolizar el hecho nos dicen que:

Al Señor le cortaron la cabeza porque lo ordenó a sus enemigos; ellos no supieron que lo hacían por mandato. Y se la cortaron porque sus hijos si lo veían de lado se quedaban torcidos del cuello, porque Él tenía su cabeza torcida hacia un lado. Había que verlo de frente, por eso mandó que se la cortaran, para no hacer daño a sus hijos, pero su cuerpo no se quemó porque eso no quería (Velasco Toro, 2000: 102).

En el sentido de lo anterior, hay un contexto dual: en el plano espiritual del sentimiento religioso se da como posible la intersubjetividad y la comunicación; pero en el nivel de las relaciones sociales se distingue y se establece la diferencia cultural y étnica. En la primera relación hay un proceso de apropiación e interiorización del complejo simbólico, gracias a que existe un común denominador: la fuerte carga mágica que le brinda al sujeto una vía de encuentro participativo con lo divino y crea la ilusión de pertenecer a una comunidad porque participa de las potencias sobrenaturales que actúan en conjunto. Hay, en otras palabras, un acto comunicativo interno que permite la convergencia de la identidad devocional en el escenario multiétnico. En la segunda relación, la dimensión espiritual compartida por los creyentes, de ninguna manera constituye un común sentimiento de perte-

nencia social y cultural. La separación étnica se mantiene en sus límites mediada por la función de la presencia de la imagen.

ESPACIO URBANO, *NOSOTROS Y ELLOS*

Fuera del templo y en el área urbana, la realidad observada es otra. Existe en el habitante de Ocotlán una clara identidad locativa que marca la diferencia entre el *nosotros* y el *ellos*, oposición que está tamizada por la identidad integrativa cuyo núcleo se encuentra en el sentido de continuidad histórica marcado por el principio del mito fundador. Esa correspondencia ha permitido que las relaciones con los peregrinos y visitantes se den en un ambiente de tolerancia y equilibrio, delimitando el ámbito de las interacciones sociales que se dan en el tiempo ritual y en el espacio profano. Desde luego, esto no significa que exista una aceptación igualitaria de ellos; simplemente, hay una actitud subjetiva de consideración a su presencia, toda vez que ésta remite a una temporalidad considerada sagrada y que cíclicamente es pasajera. Sin embargo, cuando entran en juego las diferencias de clase y las oposiciones étnicas, aun compartiendo creencias y gestos culturales, es el momento en que se reafirma la actitud de singularización de la sociedad ocotlense con respecto a los miembros de las diversas etnias, y se marcan límites precisos que resaltan los rasgos particulares que excluyen a los que no son comunes a la propia colectividad.

A continuación dos situaciones que ilustran lo dicho. La primera refiere a los peregrinos procedentes de la región de Los Tuxtlas, de la sierra de Santa Martha y los del istmo veracruzano. Entre ellos hay mestizos, nahuas y zoque-popolucas que se han organizado en una congregación denominada Peregrinación General. Ellos arriban a pie y a caballo a mediodía del 29 de abril y se retiran del Santuario en la mañana del 4 de mayo. Llegan e ingresan al pueblo por el oriente y son recibidos en la Cruz del Perdón, situada en los límites del área urbana, conjuntamente por el presidente municipal y el cura adscrito a la parroquia (Vargas Montero, 1997:263-355). Con este recibimiento, simbólicamente se admite a los peregrinos y se marca el inicio de la festividad. Pero ese salir al encuentro sólo se da con aquellos que pertenecen al territorio veracruzano. No sucede lo mismo con los miles de chinantecos, mazatecos, cuicatecos y mixtecos que ingresan al pueblo por el sur y llegan en forma individual, en conjunto familiar o, en algunas ocasiones, como grupo comunitario. Entre el *nosotros*, el *ellos* y los *otros*, se resalta la actitud de diferenciación que marca la relación de alteridad.

Otro aspecto importante que denota la diferenciación que se hace del que llega con respecto a su origen, es el hecho de que los peregrinos veracruzanos encuentran hospedaje en patios y espacios abiertos de las casas de los otatitlecos. Esa situación generalmente no sucede con los procedentes de Oaxaca que buscan acomodo en el atrio, jardín y patio posterior del templo, o bien en la casa del curato. En este nivel se marcan gradientes en las diferencias étnicas y de clase. Hay mayor acercamiento subjetivo con el peregrino originario de Veracruz -entre los que se incluyen los de la región de Maltrata-Orizaba- que con aquéllos cuyo lugar de origen es Oaxaca y Puebla. Éstos se quedan a dormir en espacios públicos, mientras que aquéllos lo hacen en el interior de las propiedades aunque, debe resaltarse, sólo en las ubicadas en el barrio de abajo. Pero, ¿por qué?

La traza urbana de Otatitlán está configurada por la zona central y cuatro barrios. En el espacio del centro se encuentra el templo hacia el lado este y hacia el sur el palacio municipal, así como viviendas del tradicional grupo hegemónico del pueblo y algunos negocios. Los barrios corresponden al de arriba que se localiza al sur -río arriba-, el de abajo al norte -río abajo-, la Ribera a lo largo de la margen derecha del río Papaloapan y al este se extiende el barrio del Rincón. Tanto el barrio de arriba como el de abajo tienen un origen colonial, mientras que los otros dos son más recientes. Tradicionalmente, los propios habitantes de Otatitlán identifican al centro y al barrio de arriba como espacios en los que siempre han habitado las familias con mayor estatus social y económico, las que a su vez se consideran con vínculos de origen "hispano"; mientras que en el barrio de abajo el imaginario lo identifica con lo que fue el barrio de indios y en el que habitan familias con un estatus social menor. La Ribera y el Rincón desempeñan un papel secundario en el plano tradicional de los roles espaciales que históricamente han jugado los otros (Iwaniszewski, 1997:205-260).

La posición social y la mentalidad de clase han constituido una identidad y delimitación interna entre el habitante de Otatitlán. Una histórica frontera que contrasta los límites entre los habitantes del barrio de arriba con respecto a los de abajo. En el de arriba viven parte de los miembros de la sociedad dominante que tradicionalmente ha sido identificada como la ostentadora del control económico y político del municipio. Ellos han configurado su identidad al asumir el rol preponderante, especialmente cultural, de considerarse como la comunidad que posee el saber y el derecho a conservar la memoria histórica del santuario, juego simbólico que también funciona como espejo para legitimar su posición y soberanía en la conciencia colectiva. Pero detrás de esa postura mediante la que proyectan, sim-

bólicamente, una imagen de conocimiento y comprensión del fenómeno religioso que se vive en mayo, existe una clara diferenciación entre el nosotros y el ellos que refiere a los indígenas; es decir, se autoidentifican conscientemente como de origen “hispano” y de manera concluyente afirman su diferencia con respecto a los peregrinos indígenas, incluso ese proceso de autoidentificación va más allá de una simple clasificación e implica códigos sociales que explícitamente reflejan una clara actitud racista, como la expresión: “La fiesta del 3 de mayo es fiesta de indios”.

Distinta es la actitud de los habitantes del barrio de abajo. Al ocuparse la mayoría en actividades agrícolas, ejidatarios, pequeños propietarios, trabajadores agrícolas o comerciantes al menudeo han podido establecer con los peregrinos que son campesinos, obreros, comerciantes o empleados –sin excluir a algunos rancheiros principalmente de Los Tuxtlas–, una relación de mayor horizontalidad en un contexto de clase. La correspondencia y la interacción simbólica se han facilitado, también, gracias a la intersubjetividad lingüística, toda vez que los peregrinos son mestizos o bilingües. La discontinuidad étnica, en cambio, se mantiene y es clara, aunque alejada del conflicto interétnico. De ahí que sea en el barrio de abajo donde los peregrinos procedentes del sur veracruzano, han encontrado la posibilidad de alojamiento dentro de los espacios en los que reside la familia anfitriona. La tradición de retornar al Santuario año con año, no sólo ha afianzado la comunicación entre el anfitrión y el visitante, sino también ha permitido el que se tejan vínculos sociales mediante el sistema de compadrazgo, y en ocasiones, incluso, de tipo familiar al establecerse lazos matrimoniales. Estas relaciones garantizan el retorno al mismo lugar para establecer los campamentos temporales.

Aquí se observa que el reconocimiento de la identidad de ellos se da en un contexto de clase, relación que hace posible la interacción y la comunicación entre los habitantes del barrio de abajo y el peregrino indígena o mestizo. Esa actitud, empero, conserva límites establecidos por las representaciones sociales y étnicas, disposición consciente de ambas partes que asegura el equilibrio y la aceptación tácita del retorno. Mas este vínculo no es garantía de que el pacto pueda conservarse o de que no se produzca una disrupción en el reconocimiento social. No olvidemos que las entidades colectivas están sometidas al cambio social y, en ese proceso, se puede romper la comunicación o dejar de compartir creencias y valores, situación que inevitablemente puede generar una fractura en la continuidad de la memoria y en la pérdida de la relación que garantiza el reconocimiento (Salmerón, 1998:70).

Diversos factores pueden influir en la fractura, como ya sucedió en los años de 1951 y 1953. En esos lapsos murieron los líderes espirituales que encabezaban a los peregrinos de Sayula y de Santiago Tuxtla, respectivamente. De acuerdo con la tradición, cuando muere el líder se deja de peregrinar por algún tiempo en señal de luto. Algunos lo hacen por tres años, pero en el caso que nos ocupa, la interrupción fue mayor: los de Sayula suspendieron su peregrinar colectivo por 44 años y lo reiniciaron en 1995; mientras que los de Santiago Tuxtla dejaron de ir 33 años, volviendo a reiniciar el ciclo peregrino en 1986. Como consecuencia, ambos pueblos interrumpieron la comunicación al dejar de ir y andar en forma congregada al Santuario. Cuando nuevamente decidieron retomar la tradición de peregrinar corporativamente y sumarse a la Peregrinación General que encabezaba el pueblo de Comoapa, ubicado en la región de Los Tuxtlas, se vieron en la necesidad de comenzar nuevamente el proceso de reconocimiento y de negociación con los habitantes de Otatitlán para encontrar espacios dónde establecer sus campamentos (Vargas, 1997:229-312). La tarea no fue sencilla, pero la búsqueda de una interacción mediada por la relación de clase y la devoción al Señor de Otatitlán, obtuvo sus frutos y lograron la recuperación de la memoria y de la interacción social.

En cambio, ¿qué sucede con los peregrinos que proceden del contexto étnico de Oaxaca? ¿Cómo se manifiesta la alteridad al interior de la comunidad simbólica del Santuario? El primer elemento que refleja la diferencia es la práctica del movimiento o viaje ritual. Los devotos originarios de las etnoregiones cuicateca, mazateca y chinanteca, viajan en forma individual, agrupados en núcleos familiares, o bien organizados en pequeños grupos comunitarios. Su peregrinar es parte de una actividad ritual compleja y no tiene el carácter general o corporativizado que involucra la conjunción de diversos pueblos, como es el caso de los peregrinos del oriente. De hecho, el ir a Otatitlán durante la fiesta de la Santa Cruz de mayo, representa la culminación de su propio ciclo ritual inmerso en el tiempo sacro que representa el fundamento del tiempo histórico. Otra peculiaridad es que generalmente empiezan a llegar a partir del día 1 de mayo, arribando el grueso durante la víspera del 3 de mayo para realizar la velación de El Señor. Ellos ingresan al espacio de Otatitlán por el poniente. En la actualidad transitan la carretera que corre a lo largo de la ribera derecha del Papaloapan, pero muchos peregrinos aún conservan la tradición de ingresar por la llamada vereda de Tuxtepec, antiguo camino que comunicaba a ambas poblaciones. En esta ruta se localiza la Cruz de la Raya —denominada así por localizarse en los límites de los municipios de Otatitlán y Tuxtepec—, sitio en el que,

al igual que los peregrinos procedentes de oriente, realizan el ritual de purificación antes de llegar al punto culminante de su destino. La Cruz de la Raya tiene una significación dual: a la vez que es un marcador territorial también simboliza el punto de ingreso al espacio sagrado. En el imaginario cuicateco se considera que fue en ese lugar donde Cristo padeció el martirio de la crucifixión. El evento sacralizó el lugar. Por ello, en él se realiza la práctica de la purificación, mediante ramedada y limpia. Asimismo, en tanto hierofanía que es, la tierra del lugar se considera sagrada, razón por la cual la recogen para llevarla consigo e ingerirla en rituales asociados a la fertilidad, la salud y la protección (Geist, 1997:150-151).³ Un rasgo más, y que anteriormente mencionamos, es el hecho de que pernoctan en las calles, en la casa cural y en los jardines, atrio, patio trasero e interior de la iglesia. En este sentido, no se establece un contacto directo con los habitantes de Otatitlán, a lo que también contribuye la incomunicación lingüística, ya que un alto número de los miembros de las etnias mencionadas son monolingües.

¿SIMULTANEIDAD CULTURAL O PLURALIDAD?

Desde una perspectiva general, se aprecia que en Otatitlán se está frente a un contexto de simultaneidad multicultural en torno a un fenómeno religioso. Sin embargo, la convergencia y temporal coexistencia de diversas identidades distinguibles por unos y otros, no significa un encuentro de la pluralidad. El encuentro de identidades no implica que éstas se vinculen como grupo organizado; por el contrario, se conserva la diferencia y la exclusión aunque en un ambiente de aceptación tolerada. Esta tolerancia se manifiesta en la existencia de un orden, respetado y aprehendido, que corresponde con el desplazamiento cultural, la ocupación y el uso ritual del espacio, la secuencia de los eventos festivos y en la interacción mercantil; orden a su vez establecido por la tradición y adquirido a través del proceso de auto-evangelización dinámica, mediante la cual los individuos se apropian e interiorizan

3. Cabe señalar que la geofagia es una práctica que realizan todos los peregrinos de origen indígena. También extraen tierra del sitio llamado El Monumento, lugar donde la tradición indica que le fue cortada la cabeza a la efigie. Se dice que esa tierra es bendita porque ahí se derramó la sangre del Señor. No hay que olvidar que la tierra es dispensadora de vida y se asocia a María procreadora y lactante; además, es cálida y húmeda, cual útero protector del que nacieron los hombres. Este tema aún no ha sido estudiado.

de la conducta cultural observada. Pero no se aprecia que los actores sociales vayan más allá de los límites étnicos y busquen vincularse para constituir una organización colectiva o existencia identitaria como grupo organizado.

En el caso mencionado de la Peregrinación General, la coalescencia tiene como fin subyacente una acción táctica, mas no una estrategia que busque la constitución global de una identidad colectiva. Creemos que el punto central tiene una connotación política oculta, toda vez que, como señala Michel de Certeau (1996:43), “la táctica es un arte del débil”. Por ello, entre otros objetivos, los líderes espirituales se reúnen periódicamente a lo largo del año y toman diversos acuerdos que les permiten establecer puntos de encuentro y acciones comunes para ingresar al Santuario en forma conjunta, determinación que constantemente está sujeta a un proceso de negociación para equilibrar las diferencias de identidad.

En este sentido, la acción común está mediada por la devoción y la tradición, permitiendo la presencia masiva de los pueblos peregrinos encabezados por sus líderes espirituales. La organización representa una demostración de poder que es reconocida, aunque no necesariamente aceptada, por la autoridad municipal de Otatitlán y el párroco del Santuario. Sin embargo, hay un beneficio mutuo que permite la coexistencia, toda vez que existen normas de conducta observadas por todos y que son la base para la conservación del orden y la tranquilidad pública del lugar. Al concluir los festejos, los grupos de peregrinos de cada pueblo que juntos ingresaron al Santuario, retornan a su lugar de origen pero cada cual por su lado y en forma apresurada, dando la impresión de una desbandada. Ellos se volverán a encontrar cuando lleguen los tiempos de negociación para recrear el pasado y conservar la dialéctica identidad-alteridad. En este sentido, según Paolo Virno (2003:182), el acto del encuentro adquiere sentido porque en el marco de la singularidad se busca la conjunción en pos de la repetición que retorna a la acción primordial.

Muy distinta es la dinámica que se aprecia entre cuicatecos, mazatecos y chinantecos. Ellos se desplazan hacia Otatitlán porque lo perciben como el centro significativo de su espacio sagrado y ritual. Si bien físicamente se trasladan en forma individual o familiar, en términos rituales lo que están realmente haciendo es peregrinar colectivamente porque el individuo es parte de la comunalidad. En este sentido, la comunalidad expresa la voluntad del ser colectivo y el individuo simbólicamente conlleva en sí al pueblo de procedencia al ritualizar su viaje dentro de un territorio que considera sagrado y propio. Esto se percibe en la expresión: “El Señor de Otatitlán es el Señor más poderoso de la región”, afirmación que refiere

a la constelación de lugares sagrados presididos por otras divinidades. Para el caso de los cuicatecos de San Andrés Teotlalpan, Oaxaca, por ejemplo, Ingrid Geist muestra en su obra los vínculos y la configuración del territorio ritual, a partir del ciclo festivo que se inicia en septiembre con la celebración de la Cruz Gloriosa y se cierra en mayo con la fiesta de la Santa Cruz, periodo durante el cual se peregrina al santuario de Otatitlán. En este contexto, el tiempo sacro representa el génesis, el inicio absoluto de cada cosa y el fundamento del tiempo histórico comunitario. De igual forma, el espacio sagrado se percibe como uno y a la vez diverso, y la articulación entre tiempo y espacio se da mediante el trabajo ritual cuyos actos relacionan a los seres humanos entre sí, con la naturaleza y con dios (Geist, 1997:123-152). Pero también hay otros eventos rituales que reflejan la comunalidad, tales son los de curación y los de intercesión. En los primeros participa el curandero del propio pueblo o de un lugar vecino; incluso, éste llega a viajar con el peregrino enfermo para realizar, *cum propositum*, la curación al pie de la efigie de Cristo o en la Cabeza Original. Pero si el estado de salud impide trasladar al enfermo, entonces el paciente permanece acostado al pie del altar de la casa del curandero o de la familia del afectado, cuidando que su colocación esté orientada hacia Otatitlán, sitio en el que se realizará el ritual de curación con las prendas que se llevan del enfermo, ritual mediante el cual se establece la conexión simpática entre Cristo y el individuo. El segundo consiste en las peticiones de perdón y descanso, que se hacen en forma escrita o verbal, a favor de los difuntos del pueblo, especialmente para aquéllos que murieron en fecha reciente al evento del peregrinar.

Es clara la diversidad cultural y cultural de la devoción que existe con relación a Otatitlán. Para unos es un centro de peregrinaje anual que implica la organización ritual implícita en la negociación táctica para equilibrar las diferencias y constituir un conjunto ordenado y general; para otros, es el centro espiritual del territorio ritual comunitario –aunque geográficamente distante– porque constituye parte de la estructura situacional y simbólica de los pueblos cuyo vínculo se renueva año con año. Pero el hecho es que todos van buscando consuelo a sus aflicciones, independientemente de su condición social y origen étnico, y todos confluyen en el mismo espacio donde el tiempo ritual es intersección diacrónica y sincrónica del arquetipo mítico y la fe.

CONCLUSIÓN

El santuario de Otatitlán es el centro espiritual, y a la vez frontera, de una región devocional que se caracteriza por su componente multiétnico. Como centro espiritual compartido, la concurrencia de individuos, grupos sociales y pueblos corresponde a un escenario multicultural, rasgo que además caracteriza a la gran mayoría de los santuarios mexicanos. En tanto frontera, la diversidad cultural y ritual está en relación directa con el imaginario cultural y la identidad étnica de cada uno de los actores. Horizontalmente no se entrecruzan ni entran en conflicto; por el contrario, suelen darse situaciones de confluencia, intercambio o de reinterpretación simbólica de rituales o creencias, a pesar de la oposición de la jerarquía eclesiástica de la iglesia católica que no tiene control sobre procesos “que son autónomos de ella”.

Pero la confluencia no necesariamente significa que se dé o exista un encuentro de la pluralidad. Lo que ocurre es un flujo concéntrico de multiplicidad de culturas en la que los individuos y los grupos sociales portadores, conocen y establecen conscientemente los límites de la diferencia. Y ese reconocer sólo queda en el nivel de la identificación del nosotros y del ellos, mas no de lo otro, toda vez que no hay una aceptación positiva de la diversidad; de ahí que no pueda hablarse de pluralidad. Esto es muy claro, especialmente, entre el habitante de Otatitlán. Éste, colocado en una posición exterior, observa la multiplicidad étnica y cultural. No la acepta pero la tolera, aunque la ve como un problema que no alcanza a explicar y lo reduce al calificativo racista de “fiesta de indios”. Esta situación límite se encuentra mediada por el simbolismo de la imagen de Cristo crucificado y la inmanencia del lugar, creando la ilusión de una comunidad devocional, cuando en realidad se está frente a un centro espiritual multicultural compartido desde hace más de 400 años.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta Saignes, Miguel

- 1975 “Los Pochteca. Ubicación de los mercaderes en la estructura social Tenochca”, en *El comercio en el México prehispánico*. México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1992 *Pobladores del Papaloapan: biografía de una hoya*. México, CIESAS.
- Barlow, Robert H.
1990 *Los mexicas y la triple alianza*. México, INAH.
- Beriain, Josetxo
1996 “La construcción de las identidades colectivas en las sociedades modernas”, en Josetxo Beriain y Patxi Lanceros (comps.) *Identidades culturales*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Certeau, Michel de
1996 *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*. México, UIB.
- García Hernández, Tomás
1989 *Tuxtepec ante su historia*. México, CONACULTA-Club Rotario.
- Geist, Ingrid
1997 *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*. México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-INAH-Fondo para las Culturas y las Artes.
- Gerhard, Peter
1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México, UNAM.
- Giménez, Gilberto
2000 “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*. México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdéz.
- Gobierno del Estado de Veracruz
2002 *Información básica municipal*. Xalapa.
- Iwaniszewski, Stanislaw
1997 “Cotidianidad y cosmología: la representación social del espacio en Otatitlán”, en José Velasco Toro (coord.) *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. México, Universidad Veracruzana.

- Ortiz-Osés, Andrés
 1995 *Visiones del mundo*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Peniche Rivero, Piedad
 1990 *Sacerdotes y comerciantes. El poder de los mayas e itzaes de Yucatán en el siglo VII a XVI*. México, FCE.
- Salmerón, Fernando
 1998 *Diversidad cultural y tolerancia*. México, PAIDOS-UNAM.
- Sánchez Capdequí, Celso
 1996 “Imaginario cultural e identidades colectivas”, en Josetxo Beriain y Patxi Lanceros (comps) *Identidades culturales*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Vargas Montero, Guadalupe
 1997 “Venimos a cumplir con la promesa. Las peregrinaciones corporadas de oriente”, en José Velasco Toro (coordinador) *Santuario y Región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. México, Universidad Veracruzana.
- Velasco Toro, José
 1997 “Habitús religioso y plegarias en el santuario del Cristo Negro de Otatitlán, Veracruz”, en *Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, núm. 2, verano. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- 2000 *De la historia al mito: mentalidad y culto en el Santuario de Otatitlán*. México, IVEC.
- Virno, Paolo
 2003 *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires, Paidós.



Juan Soldado

La canonización popular de un violador y asesino confeso

Paul J. Vanderwood

CONTEXTO

En febrero de 1938, una niña de ocho años de edad fue violada y asesinada en Tijuana, México. Un soldado, que apenas contaba 24 años de edad, se confesó autor del crimen y, tras un juicio sumario, fue ejecutado. Poco después, grupos de curiosos dieron en comentar ciertas “señales” –la presencia de lo divino– en la tumba del soldado. De este modo, dio inicio el culto al soldado muerto; ocurrían milagros y los fieles erigieron un altar junto a la tumba. El culto continúa hasta la fecha. Cientos de personas visitan el altar en memoria de Juan Soldado, en busca de favores; la capillita se encuentra cubierta de exvotos en los que se da gracias por los milagros recibidos. En este trabajo se examina cómo un violador-asesino confeso terminó por ser objeto de culto como si se tratase de un santo¹.

EL CRIMEN

El 13 de febrero de 1938, al atardecer, Olga Camacho, a la sazón con ocho años de edad, acudió a la tienda de la esquina de su casa, en la ciudad fronteriza de Tijuana, a comprar un trozo de carne para la cena familiar. Al ver que no regresaba, su madre, Feliza, comenzó a preocuparse y se dirigió a la tienda a indagar acerca del paradero de su hija. En efecto, la niña había estado en la tienda, recordó el propietario, y había comprado la carne. La había visto por última vez brincando por la calle

1. Este ensayo contiene un resumen del nuevo libro del autor, titulado *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*. Durham: Duke University Press, 2004.

en dirección a su casa, que se hallaba apenas a una cuadra de distancia. Pero Olga había desaparecido sin dejar rastro.

Feliza pensó que tal vez la niña se había demorado en casa de alguna amiga pero, después de verificar que no era así, estaba como al principio. La segunda hipótesis era si la podía haber atropellado un coche y había sido trasladada a algún hospital, pero los doctores entrevistados sólo confirmaron que ningún paciente con las características de la niña había recibido atención. Por la mente de la madre empezaron a circular especulaciones a cada cual peor. En años recientes, San Diego y su área circunvecina, justo al norte de la frontera con Estados Unidos, había pasado por una ola de secuestros y asesinatos de niños, varios de ellos todavía sin resolver. Por si fuera poco, el caso Lindberg todavía estaba vivo en el recuerdo de la gente. Para entonces los temores de la madre se habían convertido en verdadero pánico. Telefonó a su esposo, que tenía una cantina, y durante una hora los dos buscaron por todo el barrio. Por fin, llamaron a la policía. Toda la noche y hasta bien entrado el día siguiente, policía, soldados de la zona militar local y amigos de la familia buscaron infructuosamente a Olga. A eso del mediodía un vecino entró en un garaje abandonado, justo enfrente de la residencia de los Camacho, y gritó: “¡Aquí está!” “¡Aquí está!” Ahí las autoridades hallaron a la niña, muerta, prácticamente había sido decapitada, y comenzó la búsqueda de pruebas. Se descubrió pelo debajo de las uñas de la víctima, lo que parecía indicar que había puesto resistencia. Su ropa y el lugar donde se hallaba estaban empapados en sangre, pero ¿era la sangre de la niña o la de su atacante? Se observó una huella muy clara de una bota con un dibujo en forma de diamante, al lado del cuerpo sin vida, y en el techo de una edificación cercana estaba el paquete de carne que la niña había comprado. La envoltura tenía una huella dactilar ensangrentada muy nítida.

El general Manuel Contreras, comandante de la zona militar, asumió el control de la investigación. Por la tarde temprano se tenían bajo custodia a cinco jóvenes –dos soldados y tres civiles– en la delegación de policía listos para ser interrogados. Los tres civiles habían pasado la noche en un establo cercano a la escena del crimen y convencieron a las autoridades de que ahí se habían guarecido del frío nocturno; fueron puestos en libertad. También quedó libre uno de los soldados cuya progenitora juró que estaba con ella a la hora en que habían ocurrido los hechos. Todo esto dejó a un solo sospechoso, Juan Castillo Morales, un soldado oaxaqueño de 24 años de edad. Las autoridades interrogaron a Castillo Morales sin darle tregua. Éste confesó que había andado merodeando por los alrededores de la

tienda y por el antiguo cuartel militar llamado El Fuerte, que recientemente había sido convertido en delegación de policía. Afirmó que había visto a la víctima pero que no le había dirigido la palabra y sostuvo inequívocamente su inocencia.

Mientras tanto, cientos de ciudadanos se fueron juntando delante de El Fuerte, exigiendo que les entregaran al soldado para hacerse justicia por sus propias manos. Querían lincharlo ahorcándolo en el árbol más próximo. A medida que iban pasando las horas del interrogatorio, la multitud se fue tornando más violenta. Arrojaban a El Fuerte cualquier objeto que estuviera a su alcance, piedras, latas, frascos. En un momento dado, alguien arrojó una bomba incendiaria al edificio. Se extendió el fuego por los marcos de madera de las ventanas, los paneles interiores, las vigas y el mobiliario. Miembros de la turba emplearon unos bancos de madera como arietes para abrirse paso. Los soldados que se hallaban en el interior apuntaron sus armas pero no abrieron fuego. Los bomberos luchaban por apagar las llamas al mismo tiempo que la multitud enfurecida cortaba las mangueras a machetazos. Sobrevinieron momentos de ansiedad, pues en la ciudad reinaba la anarquía. El general Contreras pidió calma y les prometió que pronto estaría en posición de resolver el caso. Pero no les entregaría al soldado.

Dentro de la comandancia continuaba el interrogatorio. Juan Castillo Morales seguía negando que tuviera algo que ver en la muerte de la niña. Finalmente, antes de las 10:00 p.m., las autoridades le mostraron el as que tenían bajo la manga: carearon al soldado con su compañera sentimental, que llevaba en sus manos la ropa ensangrentada del sospechoso. Ésta confirmó que, la noche anterior, Juan había regresado tarde a su casa, le había contado de un pleito con alguien y ordenado que lavara sus prendas. La ropa estaba en remojo cuando llegó la policía a revisar la humilde vivienda. Al ver a su esposa y la ropa, Juan se quebró. Inclínó la cabeza un momento, luego la levantó y confesó: "Sí, fui yo, fui yo". Contreras le comunicó a la multitud que esperaba afuera que las autoridades ya tenían la confesión del crimen, declaración que intensificó aún más la rabia de la multitud que apenas era mantenida a raya por un cordón de soldados y policías con las armas desenvainadas. Exigían venganza inmediata. Los militares sacaron rápidamente a Juan Castillo Morales por la puerta trasera de El Fuerte y lo trasladaron a la seguridad relativa del nuevo cuartel del Ejército que se hallaba a un par de kilómetros, al sur de la ciudad.

La gente mantuvo la presión sobre El Fuerte toda la noche y, por la mañana, se desplazó al ayuntamiento, que saqueó y quemó antes de que los soldados pudieran restablecer el orden. Durante una hora las dos fuerzas se observaron e intercambiaron

insultos. Luego, la turba –más de mil hombres, mujeres y adolescentes– comenzó a avanzar lentamente hacia las unidades militares que protegían el edificio administrativo. Los soldados apuntaron sus fusiles y abrieron fuego; los manifestantes heridos cayeron por tierra. La chusma se dispersó tratando de ponerse a salvo. Los soldados los persiguieron golpeando cabezas con sus culatas, y hacia el mediodía habían logrado restablecer un orden no exento de nerviosismo. La identificación de las víctimas fue difícil; los periódicos informaron de doce muertos y cientos de heridos, pero el informe oficial del gobierno no mencionó ningún muerto y sólo registró seis heridos. La verdad estaba en medio. Mientras, las autoridades consideraban las distintas opciones respecto de qué hacer con Juan Castillo Morales.

De hecho, la decisión de cómo proceder en contra del asesino confeso estaba ya en manos de las autoridades más altas del país, es decir, del presidente Lázaro Cárdenas. Telegramas iban y venían entre el gobernador y las secretarías de Estado en la ciudad de México, donde habrían de tomarse las decisiones. Desconocemos las deliberaciones que tuvieron lugar, pero sí sabemos el resultado: se celebró un consejo de guerra inmediato que declaró a Juan Castillo Morales culpable de violación y asesinato y lo condenó a la pena de muerte. No cabe duda que las vistas del caso fueron apresuradas, las pruebas no fueron debidamente sopesadas, la identificación del sospechoso estuvo llena de lagunas, y las alternativas no recibieron atención alguna; pero una vez que las autoridades dispusieron de una confesión –independientemente de cómo la consiguieron–, se apresuraron a montar el juicio y la sentencia. Las confesiones suelen animar a los procuradores de justicia a buscar atajos.

Es la ejecución misma de la sentencia lo que conviene examinar. Primero, las autoridades – ¿de la ciudad de México? – decretaron que fuera una sentencia pública. Esto en sí mismo era extraordinario. México no había presenciado una ejecución pública desde finales del siglo XIX. Al igual que muchos países del mundo occidental, en el siglo XX México había declarado las ejecuciones públicas actos brutales e incivilizados; éstos pasaron, en lo sucesivo, a formar parte del ámbito interno de las prisiones y de otros lugares alejados de la mirada pública. De todos modos, la ejecución de Juan Castillo Morales fue orquestada y hecha pública. Se programó para bien entrada la mañana del 17 de febrero, con el fin de asegurar que los reporteros gráficos tuvieran luz suficiente para sus cámaras y de ofrecer a la chusma que deseara presenciar la ejecución tiempo para hacerlo. Más de mil personas, además de los funcionarios y un contingente de los medios de comunicación, asistieron al espectáculo y por tanto participaron en él.

Ahora bien, el lado público del asunto no fue su rasgo más sobresaliente. Se ordenó asimismo – ¿desde la ciudad de México? – que el soldado culpable fuera ejecutado mediante la infame Ley Fuga. Es decir, se le haría correr y se le dispararía por la espalda mientras el prisionero trataba de escapar. México no era –ni es– ajeno a la Ley Fuga; ésta ha sido empleada en numerosos países y se sigue empleando. Sin embargo, la Ley Fuga es una actividad extra-legal. Como tal, suele aplicarse en un lugar remoto o, por lo menos, fuera de la mirada pública. Un prisionero que es trasladado de una cierta jurisdicción a otra nunca llega a su lugar de destino. Una indagación oficial rutinariamente descubre que el preso trató de escapar, por lo que su guardián se vio obligado a dispararle mientras huía. En cierto sentido, el preso simplemente desapareció. La Ley Fuga sencillamente pasa por alto la necesidad de meterse en procesos judiciales dilatados y engorrosos. Se trata asimismo de una efectiva táctica de amedrentamiento. En el caso de Juan Castillo Morales, el gobierno necesitaba una demostración de fuerza. Le urgía restablecer su autoridad en una Tijuana en rebelión abierta. Además, convenía demostrar a la masa enardecida que Olga Camacho sería vengada, que su asesino no sería protegido por los militares, sino que se haría justicia de inmediato.

Así que, cuando el preso fue llevado en una *julia* al cementerio municipal aquella aciaga mañana, una enorme multitud y dos pelotones de soldados lo esperaban. Las rodillas del joven cedieron cuando los guardias lo sacaron de la camioneta. Luego lo ayudaron a caminar hasta la parte posterior del cementerio, le ofrecieron un cigarrillo que fumó apresuradamente, y le ordenaron que echara a correr. Juan vaciló; sabía muy bien qué le esperaba. Acto seguido echó a correr en busca de una libertad literalmente inalcanzable. Saltó una pequeña barda de alambre que rodeaba una tumba, y se escuchó la orden: “¡Fuego!”. La primera ráfaga le dio de lleno en la espalda. Cayó por tierra, pero logró ponerse en pie y continuó corriendo. Se oyó la orden dada al segundo pelotón: “¡Fuego!” Juan se tambaleó y cayó de bruces. Aún alcanzó a alzar la cabeza, braceó y luchó unos segundos más por vivir, pero una tercera ráfaga terminó con su vida. Un oficial del Ejército se acercó a darle el tiro de gracia. Unos soldados lo cargaron hasta una zanja abierta y lo cubrieron de tierra. Un desconocido colocó una cruz de madera en el lugar con un letrero: “Juan Morales murió el 17 de febrero de 1938 a la edad de 24 años. Descanse en paz”. Alguien había pensado en ofrecer a Juan un recuerdo cristiano tradicional.

¿Qué puede decirse de los testigos –participantes– de este drama? La multitud se mantuvo silenciosa a lo largo de esta exhibición ritualista y, una vez que tocó

a su fin, sencillamente desapareció. Pero, ¿qué pensaron de su experiencia? Olga Camacho estaba siendo vengada, pero al mismo tiempo habían visto que un joven, un soldado común y corriente, lejos de su hogar y de su familia, solo y su alma en un momento aterrador, había sido obligado a correr en busca de libertad y luego había sido cazado a tiros, víctima de la odiada y temida Ley Fuga. Al final del día, o quizá al día siguiente, alguna gente comenzó a visitar la tumba del soldado caído. Los curiosos con frecuencia visitan los escenarios de acontecimientos espectaculares. A los pocos días, la gente comenzó a hablar acerca de sucesos distintivos –pero no necesariamente extraños– en el lugar: decían que habían visto sangre manando de la tumba y escucharon el alma del soldado proclamando su inocencia y gritando venganza contra el verdadero asesino. Si bien la sangre puede escurrirse de un tumba a medida que el cuerpo se va descomponiendo debajo de una capa superficial de tierra, y si bien es una creencia común que el espíritu de las personas recién partidas puede rondar para cumplir una tarea inacabada –dar a un ser querido una adiós prolongado, indicar dónde se ha enterrado algún dinero, recordarle a una persona una obligación, y con menor frecuencia expresar desagrado– los devotos ven sangre que sale de una tumba y la proximidad del ánima como señales posibles de la presencia divina. Saben que quienes mueren de repente o injustamente se sientan cerca de Dios. En ese caso, esa persona sería un intermediario especialmente efectivo entre ellos y el Señor. Los visitantes comenzaron a cubrir la tumba de Juan Castillo Morales con flores y piedras del tamaño de una mano, en señal de respeto y recuerdo, así como a rezar rosarios en el lugar. Inició así el culto a un ser que llamaron Juan Soldado. Siguiendo costumbres ancestrales, dejaron peticiones escritas pidiendo favores personales a Dios por medio del soldado, y los milagros no tardaron en ocurrir. Se curaban los enfermos, se encontraba trabajo, se saldaban pleitos familiares. Quienes recibían ayuda, dejaban exvotos en señal de agradecimiento. Y todo esto sucedía a menos de seis meses del crimen y la ejecución.

Un reportero visitó el cementerio el Día de Muertos, en noviembre de 1938, con la intención de escribir cómo celebraban ese día los tijuanaenses. Ahí observó una escena que lo dejó asombrado:

El Día de Muertos el lugar más popular en cualquier ciudad de América Latina es el cementerio. La semana anterior, Tijuana no era ninguna excepción. De hecho, pareciera que por lo menos la mitad de la población había subido la empinada cuesta justo al poniente de la Escuela Obregón para adornar las tumbas y rezar

unas cuantas oraciones por el alma de los muertos. Así ha sido siempre y así fue este año. Pero esta vez, algo ocurrió que es, por así decirlo, extraordinario.

Parecía como si la mitad de la gente que visitaba el cementerio se detuviera a orar ante la tumba de Juan [Castillo] Morales, [que] por si no recuerdan, era el soldado ejecutado en febrero pasado por el asesinato de la pequeña Olga Camacho. Fue ejecutado mientras trataba de escapar y fue enterrado en el lugar en que cayó muerto. El crimen por el que murió fue el más brutal, el más horrible, que haya ocurrido jamás en Tijuana. En realidad estaba a la altura de las hazañas más sórdidas que tuvieron lugar en Estados Unidos desde principios de siglo. Aunque su proceso no respetó ciertas formas, no hay duda de que [Castillo] Morales era culpable. Todas las pruebas estaban en contra de él, y, por si fuera poco, se confesó autor del crimen.

En vista de esto apenas se puede creer que tanta gente ore ante su tumba el Día de Muertos. Pero la causa, hasta donde pudimos indagar, es que mucha gente cree que [Castillo] Morales se ha convertido en un ángel. Si bien algunos aducen que sus plegarias obedecen a que el soldado tiene más necesidad de ellas para salir del purgatorio que los de otras personas enterradas ahí, otros creen firmemente que [Castillo] Morales era inocente. Algunos incluso se aventuran a afirmar que cuando se arrodillaron ante su tumba pudieron oír al soldado muerto hablando. Estos sostienen que otro cometió el crimen, y que [Castillo] Morales, en un acto cristiano, optó por asumir la culpa².

Nacimiento de un culto

Los cultos populares como éste surgen en medio de circunstancias inmediatas y de largo plazo, fruto de creencias tradicionales y contemporáneas. Las circunstancias y las creencias se hallan inextricablemente unidas en la experiencia humana;

-
2. La cita está tomada del *San Isidro Border Press*, 11-IX-1938, p. 1. Esta sección, EL CRIMEN, se ha reconstruido sobre la base de los reportajes periodísticos de los acontecimientos ocurridos entre el 14 y el 17 de febrero de 1938. Los periódicos consultados incluyen *La Época* (Tijuana); *Excelsior* (ciudad de México); *Los Angeles Examiner*, *Los Angeles Times* y *La Opinión* (Los Ángeles); *San Diego Evening Tribune*, *San Diego Sun* y *San Diego Union* (San Diego); *San Francisco Chronicle* (San Francisco); *St. Louis Post Dispatch* (San Luis Misuri); *El Universal* y *El Universal Gráfico* (ciudad de México). Entrevistas con participantes en el hecho como Feliza Camacho, madre de Olga, y José Camareño Iñiguez, secretario del ayuntamiento de Tijuana, proporcionaron detalles adicionales. Las entrevistas se llevaron a cabo en sus respectivos hogares, en Tijuana, en el año 2000. Estoy sumamente agradecido a Feliza Camacho y a José Camareño por su amistosa disposición a recordar esos días trágicos.

son como los huevos revueltos. No obstante, con el fin de comprender y aquilatar los orígenes, la existencia y el poder del culto a Juan Soldado, conviene mostrar las piezas de esta nueva práctica religiosa –primero, las circunstancias y, luego, las creencias– antes de poderlas armar en un edificio de fe y necesidad pragmática que se combinan para servir las necesidades de tantos creyentes en Tijuana y mucho más allá, a ambos lados de la frontera, hasta el día de hoy.

LAS CONSECUENCIAS

Un culto como el desarrollado en torno a la figura de Juan Soldado a menudo surge en lugares pequeños, aislados, que suelen tener mala reputación –por atraso o disipación–, y en áreas dominadas por el músculo político y el peso económico de ciudades vecinas más conocidas, más grandes e importantes. Este tipo de tendencias son evidentes en varios lugares humildes donde han ocurrido apariciones durante el siglo XIX, que desde entonces se han convertido en santuarios famosos, como Lourdes o La Salette, en Francia, o, en el siglo pasado, Fátima, en Portugal, así como el culto más reciente en Medjugorje, en la actual Bosnia-Herzegovina. Más próxima de Juan Soldado, la frontera de México con Estados Unidos está respunteada de lugares milagrosos, que se originaron en pequeñas comunidades: el santuario de la Verdadera Cruz, dedicado al Cristo Crucificado; el de El Señor de los Milagros, en San Antonio; el santuario Pedro Jaramillo, en Falfurrias, ambos en Texas; y cerca de Monterrey, en México, el santuario del Niño Fidencio, en Espinal. Cuando se inició el culto a Juan Soldado, Tijuana se ajustaba al patrón descrito. Entonces era un lugar pequeño, con apenas diez mil habitantes, muchos de ellos recién llegados. Si bien no tan remota, esa población se hallaba lejos del centro de la vida nacional y estaba inextricablemente unida a su pujante vecina extranjera, San Diego. La ciudad tenía fama de lugar de vicio y corrupción, y muchos la consideraban poco más que un centro de juerga para turistas. No obstante, factores como el carácter remoto, el dominio del vecino y la mala fama, que parecen haber fomentado la aparición de cultos en otras partes, sólo en parte eran aplicables allí. Tijuana podría parecer remota vista desde la ciudad de México o Washington, D.C., pero contaba con transporte que la unía con otros asentamientos de la península, así como con las partes principales del país, al oriente y al sur, y disponía asimismo de telégrafo, teléfono y estaciones de radio para ampliar las comunicaciones más allá de su entorno.

Llegaba del interior un flujo permanente aunque limitado de mercancías, y miles de turistas le recordaban a diario la existencia de un mundo más amplio. Los tijuanaenses sabían muy bien que estaban lejos de la ciudad de México, pero eso no iba necesariamente en detrimento propio. Querían mejorar la comunicación con otros lugares por razones económicas, y la frontera podía complicar, pero ciertamente no aislar, las relaciones con su vecino del norte. Sin embargo, no hay evidencia de que los tijuanaenses consideraran su situación remota en especial, en el sentido de estar fuera de contacto.

La gente era consciente de que había cosas buenas y malas en su proximidad con San Diego. Cuando se comparaba con la próspera San Diego y su población mucho más numerosa (en 1940 se acercaba a los 200 000 habitantes), su economía más diversificada, sus posibilidades de entretenimiento y culinarias, y su fabuloso puerto que garantizaba su futuro, Tijuana parecía opacada. Pero mientras las dos ciudades vecinas disfrutaban una estrecha relación de trabajo, cada una mantenía su propia identidad, y los tijuanaenses podían ser muy tajantes en su pugna por proteger sus intereses, ya fuese en la aduana, las investigaciones policiacas, el mercado, las relaciones con los empleados, o en la política regional. Si bien sabían que eran dependientes económicamente, no se sentían social, política o psicológicamente dependientes. De este modo, en el caso de Tijuana el término “opacada” no quería decir “dominada”.

En cuanto a la reputación, los moralistas y otros consideraban a Tijuana una ciudad de vicio y pecado. El ambiente real de Tijuana era más sutil, tal vez un tanto descolorido, desvanecido, pero no desapercibido. El sueño de California para los migrantes que se dirigían al oeste desde otras partes de los Estados Unidos, incluía la oportunidad de echarse una cana al aire. En Tijuana, ciertamente, abundaba la diversión. Los tijuanaenses han restado importancia al hecho de que a su ciudad, caprichosamente, se le cuelguen títulos como “vicio” y “pecado”, sobre todo porque saben que es mucho más que las principales calles turísticas, y porque esos estereotipos pueden aplicarse a cualquier lugar. La Cámara de Comercio de Tijuana y otras instancias han tratado a lo largo del tiempo de mejorar la imagen negativa de la comunidad entre los fuereños, subrayando la diversidad cultural y de entretenimiento de la ciudad, pero al mismo tiempo han temido que demasiada “limpieza” terminará por ahuyentar el turismo, es decir, esterilizar un lugar cuyo bienestar hasta cierto punto depende del “ambiente trasgresor”.

A los residentes de Tijuana no les caía en gracia que la ciudad de México los tildara de provincianos. La verdad es que distan de ser rancheros. Por supuesto,

carecen del poder político y la fortaleza cultural de la ciudad de México, pero pueden elegir candidatos de oposición, pugnar por desarrollar sus propios negocios y lograr una fuerza económica que no deja de llamar la atención de la capital. En los años 1920 y 1930 no creían vivir en Ciudad Pecado. Aunque la memoria termina por limar las asperezas de tiempos pretéritos, los viejos tijuanaenses recuerdan una pequeña ciudad segura y amable en la que la gente empleó el ingenio y la perseverancia para forjar una comunidad respetable en años turbulentos.

Por supuesto, había problemas inquietantes en la comunidad, donde convergían corrientes nacionales e internacionales que afectaban los asuntos locales. Por la época de la tragedia Camacho, buena parte del mundo todavía resentía los efectos económicos de la Gran Depresión, si bien el Sur de California y Tijuana se habían visto afectadas en mucho menor medida que otras regiones. De todos modos, la deportación obligatoria de miles de trabajadores mexicanos de Estados Unidos significó que ciudades fronterizas como Tijuana recibieran un flujo de refugiados que se asentaron en nuevas colonias y ejercieran una enorme presión en demanda de agua, drenaje y servicios escolares. La abolición de la Prohibición (Ley Seca) en Estados Unidos, en 1933, se tradujo en que menos turistas estadounidenses acudían a Tijuana a apagar la sed en sus cantinas, algunas de las cuales quebraron, al igual que muchos expendios de bebidas alcohólicas. El gobierno federal trató de mejorar la desaceleración introduciendo una zona de libre comercio y financiando varias obras públicas, pero se perdieron puestos de trabajo, permaneció el desempleo y la ciudad no estuvo exenta de penurias. Sin embargo, numerosos tijuanaenses no pensaban que todo estaba mal. Además de otros factores, el final de la depresión y la prohibición obligó a los propietarios de Tijuana a cerrar unos negocios y a abrir otros. Si bien algunos lugares turísticos quebraron, no sólo los bares sino también barberías, hoteles y talleres mecánicos, surgieron tiendas de regalos, perfumes y tabaco, estaciones de gasolina, dos papelerías y un par de nuevas fábricas. Y mientras que el turismo prolongado declinó, San Diego y el Sur de California continuaron enviando visitantes por miles a la ciudad. Sólo en 1932, cinco millones de turistas visitaron Tijuana, un promedio de 13 408 visitantes diarios. Viajaban sobre todo en automóvil, casi cuatro mil diarios, o un millón y medio anual. Si cada turista gastó sólo cinco dólares diarios —una suma modesta—, quiere decir que aportaron a la ciudad casi 25 millones de dólares. En el Día del Trabajo de 1934, más de 42 000 turistas entraron a la ciudad y gastaron unos 80 000 dólares, y todo esto en medio de una depresión eco-

nómica mundial, aunque desigualmente distribuida. Las privaciones materiales no parecen haber sido una característica de Tijuana por esos años³.

Ahora bien, ¿se sentían los habitantes con carencias espirituales? A lo largo de los años 1920 las relaciones Iglesia-Estado estuvieron marcadas por el conflicto. La determinación del gobierno por recortar el poder de la Iglesia en la vida pública —la de la política, en las escuelas o en la vida comunitaria— prendió la mecha del conflicto cristero que enturbió la vida en regiones del país, sobre todo de 1926 a 1929. Tres años después, en un nuevo estallido de entusiasmo anticlerical, el gobierno limitó a la Iglesia a un solo sacerdote por 50 000 habitantes. Esto equivalía a un sacerdote para toda Baja California Norte, el cual radicaba en Mexicali. Este edicto dejó a Tijuana sin sacerdote, aunque el del distrito visitaba la ciudad una vez al año para officiar la misa. Así que los católicos se vieron obligados a practicar su religiosidad como podían. Algunos organizaban reuniones de vecinos para orar en sus casas; estas sesiones no eran secretas, la gente sencillamente se juntaba a rezar el rosario. A veces un sacerdote pasaba clandestinamente del lado estadounidense para dar la extremaunción a un moribundo —a un costo elevado—, o las autoridades miraban para otra parte cuando un sacerdote conocido llegaba vestido de civil a officiar en alguna ceremonia o a visitar amigos. Los tijuanaenses que lo deseaban, podían cruzar la frontera para asistir a alguna ceremonia religiosa, y mucha gente lo hacía con regularidad. Imágenes piadosas presidían los hogares de residentes y algunos, como los Camacho, tenían altares domésticos. Nada de esto, sin embargo, se aproximaba a la religiosidad que habían conocido en sus lugares de origen. Tijuana ni siquiera tenía un santo patrón, ni ninguna figura a la que celebrar, pedir favores y protección, nadie en especial al que rogarle que intercediese por la gente ante el Señor. Tal vez no sentían la necesidad de alguien; como quiera que sea, los católicos de la ciudad estaban, para todo fin práctico, espiritualmente solos.

3. David Piñera Ramírez y Jesús Ortiz Figueroa, *Historia de Tijuana, 1889-1989*. Tijuana, Edición conmemorativa del centenario de su fundación, 1989, 2 vols., vol. I, pp. 129-134; Vincent Z. C. De Baca, "Moral Renovation of the California's: Tijuana's Political and Economic Role in American-Mexican Relations, 1920-1935", PhD Thesis Diss., University of California, San Diego, 1991, p. 137. También se detallan ese impacto y sus secuelas en el legajo 7.50 del Fondo Abelardo Rodríguez. Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Estudios Históricos, Expediente Tourist Guide, 1933. U.S. Consul Reports from Mexicali and Ensenada, 1931-1936, U.S. National Archives, Record Group 59.

¿Era esto realmente importante? Es fuerte la tentación de establecer una línea determinante entre la privación religiosa formal en Tijuana con los orígenes del culto a Juan Soldado. Podría aducirse que la gente necesitaba de un santo y por ende creó uno propio, pero esta explicación cae en el simplismo. Otras ciudades sobrevivían en condiciones similares a las que perturbaban a Tijuana; sin embargo, no se desarrolló en ellas ningún culto. El Juan Soldado de Tijuana parece haber sido un caso único. Por añadidura, una cosa es que observadores posteriores juzguen la ciudad y la declaren plena de debilidades y otra muy diferente entender qué sintió la turba sobre sí misma en esa época. ¿A qué grado echaban de menos los migrantes la fuerte presencia católica de tiempos pasados? A juzgar por sus respuestas en el curso de las entrevistas, no mucho. Un buen número señalaba que eran católicos porque sus padres los educaron en la fe católica y estaban dispuestos a aceptar ese deseo. La migración, sin embargo, había aflojado los lazos y les había permitido practicar su fe como lo permitían las condiciones y a su modo⁴. No hay razones para creer que los tijuanaenses –en su mayoría inmigrantes– no hicieran lo mismo. El catolicismo como algo extrañado u olvidado no creó el culto a Juan Soldado, pero era una entre la serie de lentes, algunas bastante opacas, por las cuales la gente enfrentaba los horrendos acontecimientos de mediados de febrero de 1938. Era únicamente una de las circunstancias que definieron a la ciudad, a su gente y su pensamiento en esa época.

* * *

En 1935 un desastre se cebó sobre Tijuana. Lázaro Cárdenas había sido elegido presidente el año anterior y su administración lanzó un programa radical de reforma agraria, educativa y laboral. Anunció asimismo uno de esas campañas de moralización a las que tan apegadas son las administraciones mexicanas y cerró los casinos del país. Desde 1915 Tijuana dependía de los llamados “impuestos al vicio” –impuestos

4. Manuel Gamio, de forma oral y mediante cuestionarios, entrevistó a migrantes mexicanos a Estados Unidos a finales de los años 1920. Aunque algunos académicos han puesto en tela de juicio su análisis y conclusiones, el testimonio de los entrevistados continúa siendo invaluable. Véase de él, *The Life Story of the Mexican Migrant* (Nueva York, 1971) y *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustments* (Chicago, 1930).

sobre casinos, cabarets, burdeles, hipódromos, drogas duras— para sostener su economía y financiar las obras públicas, como las escuelas y las carreteras. Cuando Cárdenas cerró los casinos, sobre todo el suntuoso y conocido Agua Caliente, en las afueras de la ciudad, canceló su principal fuente de empleo y dejó a más de 500 personas sin un puesto de trabajo bien remunerado. Comenzaron de inmediato las protestas de los sindicatos que representaban a estos trabajadores. El gobierno, presionado, titubeó. En los dos años siguientes corrieron rumores acerca de una reapertura que daba esperanzas que nunca se materializaron. Los sindicatos trataron de manejar el hotel y otras actividades no relacionadas con el juego en Agua Caliente —el bar, el spa, la tienda de regalos, el salón de baile y los comedores—, pero no lograban sacar beneficios. El juego es el generador de dinero en este tipo de lugares de esparcimiento. El resto es una suerte de pretexto. Los turistas querían jugar y apostar en Agua Caliente, y al no poder hacerlo, simplemente no viajaron hasta Tijuana.

A partir de la organización de los taxistas, en 1920, la sindicalización de los trabajadores de Tijuana fue poderosa y militante. Los numerosos sindicatos comerciales se agrupaban en la Confederación General de Trabajadores Mexicanos (CROM), la poderosa organización nacional que apoyó a la administración federal desde los años 1920 hasta el ascenso de Cárdenas. Resuelto a romper con sus predecesores, el nuevo régimen apoyó a la ascendente y radical Confederación de Trabajadores de México (CTM), y las confederaciones rivales se enzarzaron en una fuerte y a menudo sangrienta competencia en todo el país. En Tijuana la CROM mantuvo una posición de dominio y, por tanto, anti-cardenista. De hecho, los tijuanaenses en general se mostraban muy escépticos sobre este presidente y sus políticas.

La situación estaba a punto de salirse de control. Los trabajadores de la CROM, que habían sido despedidos tras un intento infructuoso de reabrir Agua Caliente, exigieron indemnización. La Junta Local de Conciliación y Arbitraje resolvió en contra de ellos. El 9 de febrero —cinco días antes de la muerte de Olga Camacho y los disturbios subsiguientes— la CROM ocupó el palacio municipal. Familiares de los trabajadores, así como mujeres y niños, instalaron un campamento en una esquina del patio, su presencia era más evidente por las banderas roji-negras del sindicato que señalaban desafío⁵. Estos manifestantes seguían plantados

5. En sus ediciones del 3 al 6 de enero de 1938, el *San Diego Sun* narra con gran detalle y colorido estos sucesos.

dentro del palacio municipal cuando se descubrió el cuerpo mutilado de la pequeña Olga Camacho en el taller mecánico en ruinas, cerca del hogar de la niña, y cuando el joven soldado confesó su crimen. En los disturbios posteriores, la presencia de la CROM era evidente y las autoridades estaban al tanto.

Estas circunstancias, los elementos más obvios –y verificables– a corto y largo plazo, afectaron la manera como los tijuaneños percibieron los horribles sucesos en que se vieron envueltos en febrero de 1938. Cuando lo anterior se vino a sumar a la fe, eso llevó –a algunos– al culto de Juan Soldado. Por supuesto, circunstancias adicionales, tales como el origen y experiencia personal, influyeron en los individuos. No podemos ver qué vieron ellos, saber lo que sabían, sentir lo que sintieron. Las técnicas de las ciencias sociales nos permiten llegar sólo hasta cierto límite, el resto ha de dejarse a las posibilidades –y probabilidades–, y la fe ha de dejarse a lo desconocido e inescrutable. No obstante, seguimos teniendo curiosidad, instintos y humanidad y –sería de esperar– sentido común, ayudados por la sabiduría e inteligencia de sabios inmortales, con los que examinar y meditar sobre lo trascendental.

LA CREENCIA

Nada más tensó y reforzó la maraña de circunstancias y la creencia de los tijuaneños que la ejecución de Juan Castillo Morales, esa fría mañana de febrero en el cementerio de la ciudad. Sucesos extraordinarios como éste invitan a la introspección y pueden fortalecer la fe, pero también pueden ponerla en tela de juicio. Desde luego, el suceso mismo y la violencia que lo precedió estaban en la mente de la gente, si acaso no en sus conciencias. Discutidos hasta el cansancio en reuniones orquestadas y encuentros fortuitos, los acontecimientos provocaron reacciones que oscilaban entre el debate vociferante y una callada indecisión que más bien parecía asombro. Surgieron las diferencias de opinión, junto con conclusiones de intensidad diversa. Muchos creían que el soldado era culpable y merecía la muerte. En su mente imperaba el justo castigo. Otros hallaban culpable a Castillo Morales, pero tenían reservas acerca del proceso que lo había llevado a la justicia: la rapidez de las investigaciones, lo súbito de la confesión anunciada, el carácter secreto del juicio sumario, el montaje de la ejecución. Algunos dudaban de su culpabilidad; abundaban las teorías de la conspiración. ¿Podía haber sido el chivo expiatorio de alguien más arriba? Por entonces, en 1938, la mayoría lo creía culpable. En la actualidad,

virtualmente, todos sus devotos lo declaran inocente. No obstante, los parientes de Olga Camacho no creen en su inocencia ni por asomo, y la gente en general se limita a declarar un “Se dice que...” No emiten juicios sobre el caso y evitan cualquier comentario con esa famosa frase evasiva tan mexicana: “¡Quién sabe!”.

En este ambiente de incertidumbre y especulación, inició el culto a Juan Soldado, con tal rapidez que no resulta temerario pensar que la gente debe haberlo deseado y estado lista para ello, o tal vez el mismo *shock* de los acontecimientos los impulsó. Las semillas habían sido sembradas durante mucho tiempo en la fe y en las circunstancias, pero un suceso impropio las había hecho germinar.

Mientras, por una parte, nunca entró en los cálculos de las autoridades civiles y militares la eclosión de un culto en la sepultura de un violador-asesino confeso y convicto, y por otra, nunca intentaron coartar su desarrollo, más allá de burlarse de una superstición boba. Uno se pregunta si la religiosidad formó o no parte de su guión para la ejecución, en concreto la decisión de aplicar abiertamente la Ley Fuga en terreno sagrado. ¿Desconocían la importancia del terreno sagrado para las sensibilidades religiosas? ¿No habían sacado lección alguna sobre el surgimiento del culto a los criminales mexicanos a los que se les niega cristiana sepultura? Posiblemente hayan conocido mejor la historia de Jesús Malverde, el bandido que batía las sierras de Sinaloa en las inmediaciones de su capital, Culiacán, a principios del siglo XX, robando a los ricos y ayudando a los pobres, según sus devotos. Cuando finalmente capturaron a Malverde y lo ahorcaron en 1929, el gobernador, siguiendo los antecedentes históricos, negó permiso de enterrarlo. A los pocos días, quienes pasaban por el lugar comenzaron a colocar piedras encima del cadáver en descomposición. Unas cuantas piedras pronto se volvieron una pila, luego un montículo: se inició el culto y la gente canonizó a Jesús Malverde como *su santo*⁶.

Más cerca de Tijuana, recordamos a *El Tiradito*, anunciado por la Cámara de Comercio de Tucson como “el único pecador que se volvió santo”. Como muchas historias semejantes, la de *El Tiradito* está envuelta en recuerdos borrosos, narraciones creativas y reflejos de tiempos cambiantes. En la última parte del siglo XIX, dice la

6. Existen numerosos reportes periodísticos sobre Jesús Malverde. Entre los más recientes e informativos están los de Daniel Sada, “Cada piedra es un deseo”, *Letras Libres*, 15 de marzo de 2000, pp. 32-37; *La Jornada*, 10 y 11 de agosto de 2000; y Sam Quiñones, *True Tales from Another Mexico: The Lynch Mob, The Popsicle Kings, Chalino, and the Bronx*, Albuquerque, 2001, pp. 225-232.

historia más conocida, un joven peón de rancho llamado Juan Olivas, que trabajaba como vaquero en las afueras de Tucson o en el norte de México, se enamoró de su madrastra, la esposa de su padre, y ella de él. Iniciaron una relación y un buen día el padre los pilló mientras hacían el amor. En el momento en que el joven trataba de escapar, el padre lo mató a machetazos y lo enterró en el lugar en que había caído muerto. Los católicos mexicanos y los mexicano-americanos estimaron que el entierro de *El Tiradito* era impío. Sus restos permanecían en tierra no consagrada; por tanto, su alma sufriría por siempre en el purgatorio y le sería negada su gloria en la vida eterna. Vecinos piadosos colocaron velas en la tumba, que según la tradición se ubica en el barrio histórico de Tucson, y en sus plegarias encomendaban a Dios el alma del pecador asesinado. El culto pronto atrajo peticiones personales y recompensas milagrosas. Ahora existe una capillita “dedicada al alma de un pecador enterrado en tierra no consagrada”⁷. El tipo de muerte y el lugar de entierro conllevan un profundo significado religioso para numerosos creyentes, para quienes las nociones más seculares de justicia y juego limpio se hallan asimismo inextricablemente ligadas.

Sabemos qué *vieron* los presentes en la ejecución de Juan Castillo Morales. La ceremonia pública ritualista, la abominada y temida Ley Fuga en acción, el soldado ensangrentado que cayó tres veces por tierra camino a la muerte, el tiro de gracia que dejó un agujero en el suelo debajo de su cabeza. Sabemos qué *vieron*, la pregunta pendiente es: ¿qué *sintieron*? ¿Cómo se sentiría uno? ¿Asociaron este calvario a la pasión de Cristo? Independientemente de la inocencia o culpabilidad del soldado, ¿no le tendrían lástima, no tendrían un cierto sentido de injusticia en la manera de ejecutarlo? Sin duda algunos de los judíos que presenciaron los azotes de Cristo en la vía Dolorosa sintieron simpatía por la víctima. Los sentimientos pueden inaugurar cultos. Los testigos de la ejecución de Juan Soldado sabían que quienes mueren injustamente son los que se sientan más cerca de Dios. Ciertos significados que extrajeron de la escena contribuyeron a justificar su canonización de Juan Soldado.

7. Un expediente completo de recortes periodísticos y otros materiales sobre el caso de *El Tiradito* y el santuario correspondiente se encuentra en los archivos de la Arizona Historical Society, Tucson, Arizona. Véase, en especial los expedientes efímeros, “Tucson”, “Neighborhoods”, “Barrio Libre”, y expediente de lugares, “Tucson” y “Wishing Shrines”. Véase también, de Manuel Gamio, *Mexican Migration to the United States*, 124-127. El tema de Juan Soldado es considerado, junto con el de *El Tiradito*, en el trabajo de James S. Griffith, “El Tiradito y Juan Soldado”, *International Folklore Review*, 1987, pp. 75-81.

Carecemos de pruebas inequívocas de que quienes presenciaron la ejecución del joven soldado lo hayan comparado con Cristo. Tal vez algunos pueden haber establecido una cierta relación, no en el sentido de haber considerado al soldado un ser divino, sino de que se hallaban ante un individuo que sufría una injusticia terrible, si no en lo tocante a la acusación en contra de él, sí en la prolongada agonía y en la forma de morir. Actualmente, los devotos de Juan Soldado sí los relacionan. Un hombre señala: “El día que ejecutaron a Juan Soldado, llovió, el cielo lloraba”, en referencia a la descripción bíblica de que el cielo se oscureció al morir Cristo (Lucas 23:44-45). Otro habla de la ejecución como “la crucifixión” del soldado. Otros más hacen insinuaciones parecidas: Jesús y Juan, asesinados por su propia gente, ejecutados para mantener el orden político, uno y otro cayeron en tres ocasiones en su camino a una muerte espantosa, los dos acusados como delincuentes comunes que en realidad no habían hecho nada; ambos ejecutados por militares, chivos expiatorios para satisfacer los fines del poder. Injusto, terrible, inhumano, equivocado, inmerecido; todo es agravio y simpatía. Casi todos los fieles relacionan la historia de Juan Soldado de manera muy estrecha con la de Cristo mediante el concepto de martirio, no la de los mártires entre los primeros cristianos que murieron por la fe, por su negativa a renunciar a su creencia en Cristo como Dios, sino mártires de la justicia, quienes sufrieron injusticias y murieron inicualemente a manos de una autoridad sin cortapisas. La combinación de circunstancias y fe se vuelve más densa en este punto; la gama virulenta de la política junto con el poder, el autoritarismo y la arrogancia se hace más evidente paralelamente a la desigualdad social y a la corrupción oficial. En este contexto se viven la espiritualidad, la religiosidad, la piedad y la fe.

Los mexicanos, en general, tienen poca confianza en su gobierno o su brazo judicial, fruto de siglos de corrupción y abusos oficiales. La gente, para explicar sucesos desafortunados, suele alegar complicidad o conspiración del gobierno. Así, no llama la atención que quienes rinden culto a Juan Soldado como santo insistan en que fue víctima de una conspiración militar, que Juan Castillo Morales no tuvo nada que ver con la espantosa violación y asesinato de Olga Camacho, sino que un oficial de su unidad cometió el crimen y tendió una trampa a Juan para que expiara la culpa. Al menos eso es lo que sostienen actualmente sus seguidores en un recuento calidoscópico de detalles que van cambiando. Según una versión muy extendida, un capitán cometió el crimen y, luego, entregó a Castillo Morales un paquete que contenía la ropa ensangrentada de la niña, pidiéndole que se deshiciera de ella. Juan lo hizo,

pero su uniforme se manchó de sangre, de ahí que hallaran manchas en su ropa que terminarían por implicarlo. Este capitán, a menudo identificado como comandante en jefe de Juan, emerge como la *bête noire* en numerosas versiones de la historia. En todas esas versiones de la historia de Juan Soldado tejidas por sus seguidores, el hilo conductor es la injusticia. El soldado es un mártir de la injusticia.

Todas esas versiones emanan de un tejido de tradición, saber popular, experiencia y predilección personal. Al igual que narrativas semejantes, respiran, cambian de contenido y acento; pero no son invenciones puras para justificar un culto. En otras palabras, son explicaciones de porqué estos devotos de Juan Soldado creen y actúan como lo hacen con el correr del tiempo, cómo resuena el tormento del soldado en sus propias vidas y aspiraciones y cómo un despreciable criminal puede convertirse en un santo venerado.

Como en toda explicación de prácticas, pensamientos y sensibilidades religiosas, las generalidades no aclaran por entero cómo y porqué los criminales —o supuestos criminales— se convierten en santos. La mayoría han sido canonizados por la gente, en contraposición a la Iglesia, aunque esta última ha limpiado la historia de muchos de sus propios santos para garantizar que tengan los niveles exigidos de virtud. Las masas han hecho su parte para brindar a sus santos cualidades humanas admirables, y Juan Soldado no es la excepción. La disonancia surge porque quienes son tildados de criminales por el Estado, a menudo son considerados héroes por la gente, o bien se les ve como criminales injustamente convictos por el mundo oficial, o malhechores maltratados cruelmente o castigados de manera rencorosa por el gobierno. Las canonizaciones populares que surgen en este tipo de circunstancias arden de recriminación y venganza políticas.

Los delincuentes, culpables pero arrepentidos, también han sido declarados santos por el pueblo en más de una ocasión. La sangre y cuerpos de criminales ejecutados a menudo adquirirían un significado religioso para los espectadores de las ejecuciones públicas. Este tipo de figuras eran vistas como diferentes del común de los mortales y como una suerte de mártires, más cerca de Dios. Por tanto, sus ánimas tenían un significado especial, se trataba de almas más necesitadas de plegarias y a cambio representarían de manera más ferviente las necesidades humanas ante el Todopoderoso. Hace varios siglos, en Palermo, Sicilia, surgió un culto especial a las ánimas de los criminales que habían sido ejecutados en la guillotina, en una iglesia situada en lo que por entonces eran las afueras de la ciudad se volvió lugar de peregrinación dedicado a su memoria. Aunque los criminales ejecutados que habían gozado de una posición social más

elevada en vida eran enterrados a menudo con gran pompa en cementerios privados, el convicto arrepentido no reclamado por amigos o familiares podía terminar en el cementerio detrás de la Iglesia de los Degollados. En vida, estos individuos venerados podían haber sido brutales, pero antes de su ejecución pedían perdón a sus víctimas y a Dios, y renunciaban a cualquier tipo de violencia. Los espectadores recordaban o adoptaban la sentencia bíblica: “Habrá más alegría en el cielo por un pecador arrepentido que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse” (Lucas 15:7). De ahí que los vivos vieran las ánimas de los convictos arrepentidos como cercanos a Dios y protectores contra los ladrones y otros peligros⁸.

¿Quién sabe si Juan Castillo Morales se arrepintió o no a la hora de su muerte? Sólo Dios sabe. Hoy en día pocos seguidores mencionan el arrepentimiento como la razón de su devoción. Quienes lo hacen, ruegan a Juan como a un ánima del purgatorio, un espíritu errante en busca de una vía para alcanzar el cielo. Si cometió el crimen –y un puñado de sus devotos insisten en que sí lo hizo–, nadie necesita más de las plegarias de sus devotos que Juan Soldado, y nadie estaría más agradecido por las plegarias recibidas, o más dispuesto a pedir al Señor favores en nombre de sus benefactores. Al preguntarles cómo saben que Juan se arrepintió, responden sencillamente “¿Cómo sabes que no lo hizo?” Aun si abierta y claramente no pidió perdón a la hora de la ejecución, observan que el ánima del soldado –al igual que esta clase de espíritus– rondó por el lugar donde está enterrado tres o cuatro días después de su muerte, y el arrepentimiento debe haber ocurrido en ese periodo.

Los santos aportan una liga entre el cielo y la tierra. Son venerados no porque sean diferentes de nosotros, sino porque son como nosotros. Son compasivos, divertidos, ruidosos, olvidadizos, a veces flojos, capaces de venganza, amistosos, misteriosos, imperfectos e impredecibles. Dios es glorioso, pero remoto, mientras que los santos son como miembros de la familia. Un santo podría ser un vecino, un maestro, un pelafustán, un vago. En el fondo, los santos son humanos. La idea de que el Todopoderoso es omnipresente e intervencionista forma el meollo del pensa-

8. El culto fascinante de los *Decollati* (los degollados) se examina en E. Sydney Hartland, “The Cult of Executed Criminals at Palermo”, *Folk-Lore* 21, junio 1910, pp. 169-179; M. P. Carroll, *Veiled Threats: The Logic of Popular Catholicism in Italy*, Baltimore, 1996, 142-145; y Lucia Franzonello, “Il Culto delle anime decollate in Sicilia”, Tesi di Laurea, Università da Palermo, 1946.

miento cristiano, pero los milagros instigados por los santos muestran este punto de manera concreta y fehaciente.

Algunos siguen pensando en los santos como personas virtuosas en extremo, idea que sigue reflejando la posición oficial de la Iglesia, pero en nuestro tiempo las debilidades humanas se consideran comprensibles y se reconocen las buenas acciones a pesar de las limitaciones personales. No existe una topología que abarque a todos los santos. Al contrario, los santos tienden a reflejar las políticas, las realidades sociales y las aspiraciones religiosas trascendentes en que se desarrollaron y se volvieron sujetos de admiración. Los fieles esperan que sus santos del otro mundo respondan a las necesidades de los tiempos actuales.

Las bases de la devoción a Juan Soldado se sentaron sobre una combinación compleja de circunstancias y creencias que reflejan a Tijuana y su pueblo en 1938. Lo horrendo de la ejecución pública a la que se condenó al soldado confeso de violación y asesinato, en medio de un entorno plagado de agitación social generada por las políticas nacionales y fruto de la depresión económica, y el acento puesto en el crecimiento y el cambio, impulsó a la gente a matizar sus percepciones de los acontecimientos calamitosos que afloraban por doquier. Ponía en tela de juicio –y en algunos casos confirmaba– lo que pensaban acerca de la justicia impartida por el Estado; hacía aflorar su propia complicidad –mediante el silencio u otros medios– en el terrible acontecimiento; y venía a realzar la sensibilidad espiritual de cada quien en lo tocante a la intervención divina en los asuntos terrenales. Se dieron actos de idolatría, ocurrieron milagros, nació un santo. A semejanza de la mayoría de las relaciones entre los santos y sus seguidores, esta asociación tenía elementos prácticos y materiales que venían a sumarse a una religiosidad latente. Los devotos rogaban la gracia de Dios para obtener una mejoría material en la tierra, pero al mismo tiempo honraban la supremacía del Señor en sus vidas y reconocían el dominio de la voluntad divina sobre el poder terrenal.

El fervor, como el otorgado a Juan Soldado, no es estático; se encuentra en constante ebullición, cambio y remodelación. ¿Cómo podría ser de otro modo, cuando el rejuicio entre las circunstancias y las creencias que dieron origen al culto son tan diferentes de las que los generan en la actualidad? Podría permanecer un cierto rescoldo, pero los requisitos y aspiraciones de los piadosos fluctúan y son transformados por las realidades y fantasías de su propia época. Cuando inició el culto a Juan Soldado, Tijuana era una ciudad territorialmente cohesionada, con menos de quince mil habitantes, que vivían en su mayoría en una pequeña mesa.

Ahora se estima que su población se aproxima a los dos millones; la ciudad se extiende caóticamente y va cubriendo los cerros abruptos y barrancas circundantes que la prolongan hasta el mar.

La ciudad es un hervidero de gente. Lo que en 1930 constituía un puesto fronterizo relativamente insignificante, apenas vigilado y de paso fácil, es hoy en día la frontera internacional más transitada del mundo, con una vigilancia extrema desde el lado estadounidense y asfixiado en un galimatías burocrático. Las enormes olas migratorias actuales achican las ondas de los años 1930. El protestantismo, hace 60 años, apenas tenía un pie en la ciudad, mientras que ahora la presencia evangélica es notable. El consumismo, el materialismo, la secularización –esos sellos distintivos de las bulliciosas ciudades modernas– han creado oportunidades, elevado expectativas, roto vínculos familiares, así como relaciones comunitarias y amistades; han desbordado los servicios públicos, frustrado a burócratas y preocupado a los líderes espirituales; han forzado a muchos adoptar un individualismo temerario y han fomentado la creación artística, todo lo cual ha hecho de Tijuana una meca de posibilidades y una sirena del desastre. Buena parte de esta efervescencia se ve reflejada en el sepulcro de Juan Soldado. Se puede observar en las peticiones que los devotos le hacen a su santo:

Por favor permite que nuestra familia tenga una buena relación personal para que nuestros padres no sufran. A cambio, PROMETO no pelear con mis hermanos y mis hermanas.

Ayuda a mi mamá en su operación. Prometo traerla aquí [al sepulcro] personalmente para que te visite.

Buen soldado: Te pido de todo corazón y toda mi fe que Benny tenga a su hijo con él para siempre. Buen soldado: ayúdame pues soy madre, y como tu madre, sufro por mis hijos. Prometo venir con Benny y su hijo, y cada uno te prenderemos una vela.

[Una tarjeta] Larry McClements, Oakwood Multi-Media Services, Woodland Hills, California. [Cuando lo contactamos, dijo que no veneraba a Juan Soldado, pero que cuatro años antes dejó la tarjeta en el sepulcro “por si acaso”. Y a la pregunta acerca de cómo le había ido en el negocio desde entonces, respondió: “He tenido muy buena suerte”.

Gracias por permitir a mi hijo graduarse de Redlands High School [en el sur de California]. [Tal como lo había prometido, dejó una fotocopia del diploma de su hijo inclinado sobre un busto de Juan Soldado].

Mi amor, un piloto de helicóptero, se estrelló. Tráeme información acerca del accidente. Regrésamelo.

Ayuda a que mi novio nunca me engañe.

Úneme con esta mujer. Si lo haces... No sé realmente qué prometer, pero te prometeré algo. [Sobre la foto de una camioneta de los años 1980] Gracias

Hazme un buen soldado como tú. El mejor. Fuerte y valiente.

Gracias por el milagro de cuidar a mi hermano. No creía en tus milagros. Te pido que me perdones por no creer en milagros. Hoy creo en ti.

Soy de Tijuana. Un día déjame pasar a Estados Unidos por la puerta grande [aduana y servicio de migración] sin esconderme de nadie.
Juan Soldado, te pido que cuides de mi familia, y te lo agradezco, aunque no soy católico.

Gracias por los milagros. Sabes que la gente poderosa trabaja con el diablo [para atormentarme].

Juan Soldado, te doy las gracias por todo lo que me has otorgado. Dame fuerzas para que pueda resolver mis problemas. Soy una mujer muy sola. Tengo a mi marido e hija, pero sabes que quiero a otro hombre, porque hemos venido aquí juntos [a visitarte]. Por favor, asegúrate de que no me abandone.

[Un cartel con los delincuentes más buscados por la policía de Fresno, California] Aquí está el tipo que mató a mi hija [que estaba casada con el sospechoso]. Te pido que me ayudes a llevarlo ante la justicia. Gracias. [Un detective de Fresno nos comentó acerca de la captura, juicio y sentencia a prisión perpetua del sospechoso. Éste había huido a Tijuana, donde un amigo lo convenció de que se presentara a las autoridades, que a su vez lo entregaron a las autoridades de Fresno. El detective a cargo del caso señaló que habría sido difícil capturarlo si no hubiera sido por un golpe de suerte en Tijuana. Confesó que no sabía nada de los milagros de Juan Soldado, pero...]

Concédeme mi máximo deseo. Haz que me saque la lotería⁹.

Los peticionarios en el sepulcro de Juan Soldado buscan la influencia divina para resolver problemas familiares a todos nosotros. Las necesidades individuales superan similitudes superficiales en las peticiones. Sus palabras son intensamente personales y a menudo conmovedoras. Llevan al observador compasivo a querer darles solución, pero el asunto está en otras manos.

En conclusión, ¿era Juan Castillo culpable o inocente? Sus seguidores ya han tomado partido, no tanto sobre la base de pruebas materiales, sino sobre la base de sus convicciones acerca de la justicia terrenal y de la gracia celestial. Dios envió señales a esta gente, que tiene un vínculo vivo con lo invisible y espiritual, y luego operó por medio del soldado para hacer milagros, y continúa haciéndolo. La fe es su piedra de toque, y cuando dicen que su veneración a Juan Soldado es un asunto de fe, probablemente significa “Realmente no entiendes”; o podría ser una bofetada cortés: “Yo creo y tú no”. Asimismo, “tengo fe” puede ser un mecanismo defensivo contra los ataques de otros. “Esta creencia es mía, no tuya”. La fe, normalmente rodeada de dudas, existe en varias formas e intensidades que no pueden medirse o pesarse. En estas circunstancias, la devoción a Juan Soldado es mejor verla simplemente como algo que los fieles *necesitan* hacer.

Traducción del inglés de Pastora Rodríguez Aviñoá

9. El autor ha visitado en numerosas ocasiones el sepulcro en la última década. Ha estado allí el día de San Juan, 24 de junio, cuando los fieles celebran el aniversario de Juan Soldado. Con ayuda muy necesaria y apreciada de colegas mexicanos y México-americanos, llevé a cabo un sondeo de devotos en junio de 2000, que dio como resultado un retrato compuesto de visitantes al sepulcro que aparece en mi libro.



Morir peregrinando a Talpa

Ricardo Ávila

Martín Tena

Lo llevamos a Talpa para que muriera
Rulfo, *Talpa*

Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt
Eclesiastés

...la muerte ocurre en las rodillas de los dioses
Homero, *Odisea*

...por donde quiera que mire no veo más que la imagen de la
muerte
Ovidio, *Metamorfosis*

...porque filosofar es aprender a morir
Montaigne, *Essais*

ÁMBITO

Talpa es una localidad y municipio del oeste mexicano enclavada en la Sierra Occidental de Jalisco. En esa demarcación político-administrativa habitan poco más de 13 mil habitantes, de los cuales más de ocho mil se congregan en la cabecera municipal. Su nombre oficial es Talpa de Allende. Desde hace centurias, esa villa recibe cada año la visita de cientos de miles de peregrinos (Durán, 2007¹) quienes veneran

-
1. La autora argumenta que cada año peregrinan a Talpa un millón de personas, aproximadamente. Sin embargo, Agustín Falcón, párroco de Talpa, y Cecilio Estrada, rector del Santuario del mismo lugar, consideran que pueden estar llegando a esa villa millón y medio de romeros anualmente, sobre todo porque en la actualidad resulta más fácil peregrinar a ese sitio en vehículos automotores. Talpa, Jalisco, junio de 2007.

a la patrona de ese santuario, la Virgen del Rosario. Su influencia se extiende por diversas áreas del occidente de México, lo que le hace concurrir, en cierto modo, con las vírgenes de los importantes santuarios de Zapopan y San Juan de los Lagos, situados en el mismo occidente de México. La devoción a la imagen de aquella villa genera una significativa identidad entre miles de personas de diversos rumbos de la región y más allá—incluso en Estados Unidos—, sobre todo por su popularidad como curadora de enfermos, a decir de los creyentes. El fervor a aquella Virgen no sólo se nota en las multitudinarias peregrinaciones que se realizan en diferentes fechas del año, sino también en el fluir cotidiano de peregrinos y devotos que suman millones. También ha alcanzado notoriedad por una impresionante colección de exvotos que se exhiben en el santuario mismo y en un museo anexo establecido para tal efecto.

A colegir por su nombre, que es un topónimo náhuatl que significa “sobre la tierra”, es posible que Talpa haya sido un asentamiento indígena, aunque modesto (Nájera, 2003:21). Lo que se tiene por cierto es el descubrimiento, en 1599, de algunas vetas minerales nombradas de Aranjuez, lo que permitió la fundación del pueblo de Santiago de Talpa, a donde se trasladaron algunas familias de origen español para explotar aquella riqueza (Carrillo, 2006:23). En 1664 ocurrió, a decir de los religiosos ahí asentados, el milagro que se conoce como la “renovación de la Virgen”². Desde entonces la Virgen desplazó a Santiago, primera advocación del pueblo, para convertirse en la patrona indiscutible del lugar, con el nombre de Nuestra Señora del Rosario de Talpa, Doncella de Nazaret (Carrillo, 2006:12). Paulatinamente, la reputación de milagrosa de la Virgen se extendió por los cuatro puntos cardinales para atraer el fervor de sus peregrinos, evidente hoy en su número, en la cantidad de exvotos ofrecidos y en la cuantía de limosnas que le dispensan.

Para los religiosos que guardan y administran el santuario de Talpa, la exaltación y adoración de la Virgen del Rosario se debe a que María es un fenómeno universal, inescrutable e inefable (Carrillo, 2006:10-11). La devoción a aquella imagen también se explica porque su casa “se encuentra a trasmano, lejos de la

2. Se supone que la imagen primigenia era adorada en una ermita del pueblo. Aquella estaba hecha de pasta de maíz y probablemente procedía de Michoacán. Dado que con el paso del tiempo se deterioró, los religiosos decidieron enterrarla para sustituirla por otra similar. Pero cuando se iba a proceder al acto, la Virgen apareció completamente renovada, lo que fue considerado un milagro. A partir de entonces, 1644, se honra a la Virgen milagrosa en el Santuario de Talpa (Carrillo 2006:48ss).

civilización”, en un valle intra-montano de las serranías que se levantan al oeste de Jalisco, un lugar aislado que torna su adoración más ardua y misteriosa. Esta percepción de la dificultad de acceso a Talpa es explicada desde una perspectiva sociológica, porque en buena medida los santuarios se encuentran en sitios recónditos, comúnmente marginados por las capitales seculares (Adams 1983:149-150).

Más allá de las interpretaciones metafísicas de los religiosos y sus fieles, hay que decir que el santuario dedicado a la Virgen de Talpa fue una estratagema de control territorial establecida por los franciscanos. En esa maniobra fue igualmente involucrado el santuario de San Juan de los Lagos, fundado en 1642, también gracias a un milagro de María. Ambos movimientos se realizaron desde el santuario de Zapopan, fundado en 1541 y controlado desde entonces por esa orden religiosa. Es decir que, independientemente de las ventajas materiales que hubiesen tributado las áreas sometidas a control espiritual por los franciscanos, la estrategia de éstos consistió en intervenir y administrar, por medio del culto mariano, una vasta región al oeste y noroeste de la Nueva España (Ávila y Llerenas, 1998:71-73). Esto explica por qué en Talpa fue desplazado un patrono tan importante como Santiago, al menos para los colonos de origen europeo. En efecto, para los naturales era más fácil la devoción a María –suerte de transmutación de Tonantzin o su equivalente local– y más si resultaba tan milagrosa como se decía y sigue creyendo³. A decir de Shadow y Rodríguez (1994:17), los frailes renacentistas observaron el potencial de sincretismo religioso entre los nativos mexicanos, lo que aprovecharon para acomodar su religión prácticamente sin pugna. Sin duda, el culto mariano fue una buena diplomacia para lograr la conquista espiritual de los indígenas mexicanos (Ricard, 1986); pero, a la postre prolongó el pensamiento mítico-mágico entre éstos –aún hoy profundamente arraigado–, lo que terminó por convertirse en un obstáculo, no menor, que dificulta a la sociedad mexicana el paso fluido y expedito a la modernidad social.

3. Otro mito sustentado en el culto mariano es aquel que dice que las vírgenes de Zapopan, San Juan de los Lagos y Talpa eran tres buenas hermanas –vírgenes– que hacían el bien entre la gente. Y siendo tal su vehemencia por el bien común, María, la santa, decidió hacerlas vírgenes para que obraran sus milagros por todas partes. Peregrina a Talpa. Lagunillas, Jalisco, 7 de abril de 2007.

ACCESO

Los peregrinos viajan a Talpa desde diferentes rumbos de Jalisco, de estados circunvecinos y más allá. Hay varias rutas de acceso. Desde hace tiempo la más usual es la que parte de Ameca –la mayoría de los peregrinos comienza su andar ahí–, porque es, de hecho, el camino que une a Guadalajara con Mascota y carretera de importante tráfico⁴. Ese camino, que suma aproximadamente cien kilómetros hasta Talpa, resulta duro e incierto, porque topográficamente es sinuoso y escarpado, con altitudes cercanas a los dos mil metros sobre el nivel del mar y con barrancos muy profundos. Si esa vía era frecuentada de por sí, la pavimentación de la carretera nacional 90 hasta El Crucero –antiguamente San Pedro– y la culminación de la carpeta asfáltica estatal 527 hasta Talpa misma, permitieron a más personas peregrinar al santuario de esa villa, aunque a partir de entonces con el auxilio de vehículos automotores. Empero, en cierto modo los automóviles y camiones han banalizado el acto de peregrinar, porque utilizando vehículos automotores el romero no camina, prácticamente. Tal trivialidad hace que el sentimiento fervoroso se diluya y termine por abonar, más bien, al sentido de pertenecía grupal y sobre ruedas, más bien festivo, apartado de “viajes interiores”, liturgias, misterios o apariciones fantasmales y demoniacas.

Los caminos a Talpa están sembrados de cruces. Pero éstas no son como las que vio la marquesa Calderón de la Barca (1970:31-34) y que tanto le sorprendieron cuando visitó México durante los años treinta del siglo XIX. Más bien, son las cruces que recuerdan a los difuntos que no pudieron llegar a Talpa, por una razón u otra, o que fallecieron tras visitar a la Virgen. Antes de la construcción de la carretera a Mascota y del entronque a Talpa, los peregrinos morían debido a la fatiga, los accidentes o por enfermedad, sobre todo. Eran los enfermos que peregrinaban a Talpa para pedirle a la Doncella de Nazaret que los aliviara de sus males. Esto se deduce de los temas de los exvotos que se encuentran en el Santuario de la Virgen del Rosario o en su museo anexo, tanto como de los dichos de los propios peregrinos. Un veterano de muchas jornadas a Talpa nos hizo saber que conocía tres casos de personas fallecidas mientras caminaban a visitar a la Virgen del Rosario: el de un

4. La relevancia de ese trayecto se explica porque durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando la fama de la Virgen del Rosario ya estaba bien entronizada, Mascota fue la segunda ciudad más importante de Jalisco, debido a su posición estratégica y comercial respecto de la costa del Pacífico (Gil, 1988).

anciano que se extravió, el de una anciana que desfalleció por cansancio y el de un trastornado mental que se ahorcó⁵.

En particular los márgenes de la carretera estatal 527 están salpicados de cruces. De hecho, el camino a Talpa es, quizás, el más peligroso de todos cuantos llevan a los diversos santuarios de México, sobre todo en lo que refiere a accidentes automovilísticos. Sobresale el tramo que una a Talpa con El Crucero, el cual suma apenas trece kilómetros. Ahí han ocurrido una serie de accidentes muy aparatosos –y también muertes por atropello–, algunos de los cuales han sido reseñados por la prensa y también expresados por medio de los exvotos. Los accidentes se concentran en la cuesta de la Cruz de Romero, camino sinuoso en extremo que desciende 600 metros, aproximadamente, en una distancia de apenas cuatro kilómetros. La falta de pericia de los conductores, el estado de los vehículos e incluso el conducir bajo el efecto de bebidas embriagantes han sido la causa de la mayor parte de los siniestros. En agosto de 1998 se accidentó un autobús, donde murieron trece personas y una más quedó lisiada; la causa, las malas condiciones de los frenos del vehículo⁶. En febrero de 2002 murieron 43 personas que iban en un autobús que cayó al río Mascota, en el tramo conocido como Cola de Corinchis. Se dice que el chofer del autobús tenía prisa, iba a exceso de velocidad y terminó volcando el autobús al río⁷.

Poco saben los pobladores de Talpa, incluidos los religiosos, de los accidentes que suceden camino a la villa, como de las muertes que en general ocurren en los caminos que a ella conducen. Cuando se enteran de ellos se lamentan, pero señalan que “quienes mueren cumpliendo una manda son considerados por Dios en su infinita sabiduría”⁸. Pero no todo es conformismo. Cuenta un párroco de Talpa que en alguna ocasión el chofer de un autobús accidentado –que por fortuna no cobró muertes– le reclamó airadamente que atendiera a los peregrinos heridos, pues él, el párroco, era el representante de la Virgen en este mundo y como los peregrinos iban a visitarle, era su obligación atenderlos a su costa, la del párroco, para que sanaran⁹.

5. Peregrino a Talpa. Lagunillas, Jalisco, abril de 2007.

6. Jefe local de la Unidad Estatal Protección Civil. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

7. Véase <http://www.jornada.unam.mx/2002/19/037n1est.php?origen=estados.html> (Consulta: 12.05.2008.)

8. Agustín Falcón, párroco de la Parroquia de Talpa. Talpa, Jalisco, junio de 2007.

9. *Idem*.

Pese a todo, los aparatosos y mortales accidentes ocurridos camino al Santuario de la Virgen del Rosario no han menguado el ánimo de los romeros, éstos siguen peregrinando a ese sitio, como lo hicieron sus ancestros y tantos más, muchos de los cuales murieron peregrinando a Talpa.

CAMINO A TALPA

A buen seguro, no se sabe cuándo comenzaron las peregrinaciones al santuario de Talpa. Sin embargo, se tiene noticia de que aquel villorrio ya llamaba la atención, en 1774, de las autoridades eclesiásticas de Guadalajara, debido al incremento de fieles que concurrían hasta allí (Gallegos, 1995:2556). Sea como fuere, el flujo de peregrinos alcanza hoy cientos de miles de personas.

Quienes peregrinan a Talpa lo hacen, en principio, porque aprendieron a hacerlo con sus mayores. Se trata de adultos que cuando niños fueron llevados por sus padres, abuelos o tíos. También se aprende a peregrinar por imitación –o curiosidad–; es decir, cuando un tercero invita a alguien a visitar a la Virgen a su santuario. Tanto quienes aprendieron a peregrinar con sus familiares mayores como quienes lo hicieron por imitación, terminan por construir un comportamiento que se hace tradición, que pasa de una generación a la siguiente¹⁰. Entre ciertas personas la tradición se torna añeja. Tuvimos la oportunidad de conocer a un matrimonio de ancianos –frisando ambos los ochenta años– que por séptima ocasión, en 2007, peregrinaban a Talpa por el camino de El Cuale. Acompañados por una anciana más, aquel matrimonio caminó durante tres días y medio para venerar a la Virgen¹¹. En la misma fecha tuvimos la suerte de conocer a otros peregrinos de la tercera edad que desde Tepic y por octava ocasión, hacían el recorrido al Santuario de Talpa¹². Ese mismo año, una señora de Tonalá, de 43 años, dijo que ella había peregrinado al santuario de la Virgen del Rosario en más de veinte ocasiones. Con tal asiduidad, ella misma se considera “esclava de la Virgen”¹³.

10. “Mis papás y mis abuelitos nos traían desde chiquitos... Nosotros agarramos la costumbre...” Peregrina a Talpa. Lagunillas, Jalisco, febrero de 2007.

11. Peregrina. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

12. Peregrino. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

13. “Mis abuelos me traían... Con ellos aprendí a visitar a la Virgen. Ahora vengo con mis hijos y mis compadres...” Peregrina. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

No existe una fecha imperativa para peregrinar, se puede peregrinar en cualquier periodo del año. Tampoco está predeterminado un número preciso de veces para hacerlo. Se puede peregrinar cuando se quiera o se pueda y cuantas veces se desee; tal lo determina, en principio, el compromiso que el peregrino haya establecido con la Virgen y/o consigo mismo. Con todo, los peregrinos prefieren hacerlo durante las festividades indicadas por el calendario litúrgico. Las fechas más concurridas son las de la Purificación de la Virgen, que culmina con la celebración de La Candelaria, el novenario de San José y Semana Santa. Pero hay otras festividades-peregrinaciones: la consagrada a Santa María de Tecomán, en marzo; la de la coronación de la Señora del Rosario, en mayo; la de la procesión de la Virgen, en septiembre; la propia de la Virgen del Rosario, que se celebra en octubre y cuyo festejo está dedicado, en principio, a los habitantes de Talpa; y la del “baño de la Virgen” que también se realiza en octubre¹⁴.

Las peregrinaciones duran entre uno y siete días. Las de un día son aquellas que se realizan en autobuses o automóviles, es decir, ida y vuelta en la misma jornada. Las que duran tres, cuatro o más días son las que siguen las rutas tradicionales de peregrinación y su duración depende del ritmo que se adopte en el caminar, de la distancia entre el santuario de Talpa y el punto de partida, del tiempo y los recursos disponibles o de la envergadura de la manda. Durante las peregrinaciones los romeros deben sobrevivir, en principio, por sus propios medios, aunque numerosos de ellos se hacen asistir por vehículos de apoyo. También se sirven de los puestos de viandas y otros que se instalan a lo largo de los caminos, donde se vende comida, bebidas y se ofrecen lugares para pernoctar.

Para los peregrinos de a pie, los romeros de una jornada, es decir, los que van a Talpa en vehículos, no son verdaderos peregrinos. Al respecto, algún romero ortodoxo señaló: “desde donde empieza uno a caminar, ahí empieza la peregrinación” (Gallegos, 1995:2558). Este tipo de peregrino no considera verdaderamente fervoroso a quien va a Talpa por un día o un fin de semana, pues más que visitar a la Virgen, rezarle y adorarla, hacen turismo, se inclinan por la diversión más que por la devoción. Es posible que nuestro peregrino sea un tanto intransigente respecto de los romeros de ocasión, pero es cierto que muchos sujetos que van a Talpa lo hacen

14. “Mis abuelos me traían... Con ellos aprendí a visitar a la Virgen. Ahora vengo con mis hijos y mis compadres...” Peregrina. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

para pasear o hacer deporte y, no pocos, caen con frecuencia en excesos, se emborranchan y transgreden la paz y la convivencia social.

Las peregrinaciones, se sabe, aparecen de manera espontánea, prácticamente. Constituyen “un potencial peligro para el ‘orden’ establecido y la ortodoxia [sea laica o religiosa. La] jerarquía religiosa [...] trata de ‘domesticarlas’ y someterlas al dominio eclesial, ya que siempre hay algo de anárquico y populista en [esas] manifestaciones religiosas” (Quintal, 2000:3). Algún tipo de control es indispensable durante las peregrinaciones, sobre todo cuando la masa de participantes llega a una localidad tan pequeña como la Villa de Talpa, pues el desbarajuste y la anarquía pueden surgir en cualquier momento. El orden, que en Talpa lo asegura la autoridad civil en coordinación con la eclesiástica, es tanto más importante en cuanto que los peregrinos representan una fuente de ingresos extraordinaria para la iglesia católica, no sólo por las limosnas que ofrecen los romeros, sino por el intenso comercio que se genera en torno a la imagen de la Virgen venerada. Las peregrinaciones también constituyen la principal entrada del comercio laico; sin ellas la actividad económica de Talpa y su santuario sería acaso una pálida sombra de lo que es.

Durante las peregrinaciones los romeros rezan y cantan alabanzas. Cuando llegan a Talpa adoptan una solemnidad que en el camino es imposible. Al llegar al santuario de la Virgen rezan, imploran, cantan y se hacen bendecir por el cura de turno. Luego pasan a la tienda de objetos religiosos para comprar sus recuerdos de la ocasión y adquirir otros para llevar a familiares y amigos. Algunos, los menos, visitan el anexo donde se conservan los exvotos e inclusive pasan por el museo contiguo que también guarda reliquias de antiguos peregrinos. Al concluir sus obligaciones sacras, inician sus actividades profanas: comen, hablan de su experiencia peregrina, deambulan por el pueblo, hacen otras compras –sobre todo de ate de guayaba, fruta en dulce y chicle–, escuchan música –estridente, la mayor parte de la veces–, bailan si la ocasión se presenta y beben bebidas embriagantes –no todos, por supuesto, pero sí más de uno–, lo cual en más de una ocasión termina en pendencia. Un ejemplo de la tenue línea divisoria entre el ámbito de lo sagrado y de lo profano puede ejemplificarse con cierta celebración que realizó en algún momento un grupo de peregrinos en el umbral, prácticamente, de una de las puertas laterales de la basílica donde reside la Virgen: mientras que en el templo se realizaba una misa solemne, afuera, el grupo de peregrinos en cuestión escuchaba música de mariachi tocada por un grupo local y cantaba con el grupo mismo, temas más bien

vernáculos y en tono cercano a la estridencia, al tiempo que libaban cerveza, tanto los hombres como las mujeres.

Estudiosos de las peregrinaciones en tanto que fenómeno sociológico, como Victor y Edith Turner (1978), agrupan las peregrinaciones en cuatro categorías bien diferenciadas: 1) *La prototípica*, aquella establecida por el fundador de una religión histórica o sus discípulos, para dirigirse a Roma, Jerusalén o La Meca. 2) *La arcaica*, derivada de una devoción anterior y con rasgos de sincretismo, como el caso de Chalma, en México. 3) *La medieval*, propia del periodo que va del año 500 de la era común al 1400, a Santiago de Compostela, por ejemplo. 4) La relativamente moderna, aparentemente relacionada con los abusos de la modernización e industrialización.

En la clasificación precedente el santuario de Talpa no tiene cabida precisa. Donde mejor podría incluirse es en el tipo dos, pero no hay noticia, como se dijo antes, de que ese sitio, habitado por nativos antes de la llegada de los españoles, hubiese sido un santuario indígena. Lo que sí se produce en las peregrinaciones a Talpa son las prácticas rituales donde se regulan las interacciones sociales, es decir, económicas y políticas (Shadow y Rodríguez, 1994:82), aunque también culturales. Los mismos autores (*ibidem*:24), siguiendo a Crumrine (1978), consideran que las peregrinaciones terminan siendo operaciones que apoyan las estructuras tradicionales, las cuales tienden a homogenizar, mediatizar y unificar el tejido social. En este sentido resulta interesante observar que la élite comercial local es marcadamente diferente, en términos fenotípicos, a la mayoría de sus pobladores y al grueso de los peregrinos, de tipo más bien mestizo e indígena.

Desde la perspectiva precedente se puede aceptar, siguiendo a Sallnow (1987), que las peregrinaciones pueden también operar como escapes temporales de un dominio cultural, circunscrito y exclusivo, a uno más fluido y menos opresor. Aun más, pueden convertirse en espacios políticos alternativos, con todo lo que ello implicaría (Garma, 1994:10), aunque tal no parece ser el caso de las peregrinaciones a Talpa.

EXVOTOS, MANDAS, PECADOS Y APARICIONES

Como se ha dicho, en el caso de Talpa al menos, peregrinar es, en primera instancia, un asunto de costumbre, de imitación. Pero una vez que hábito y remedo se tornan

práctica y el sujeto comienza a transitar por las incertidumbres de la vida humana, entonces se peregrina para ver a la deidad –en este caso la Virgen de Talpa–, por devoción, para implorar favores –ella tiene fama de hacerlos– o para pagar mandas.

Más allá de la devoción y la búsqueda de consuelo, y considerando la cantidad de exvotos exhibidos en el Santuario de Talpa y dejados ahí a lo largo de años, se puede colegir que la causa que más propicia peregrinar sea la esperanza de cura de algún mal o enfermedad¹⁵. Después de la solicitud de cura a la deidad, la solución de causas difíciles y también el agradecimiento por haber sobrevivido a algún accidente son los motivos de la decisión del peregrino. A continuación se encuentra el pago de las promesas hechas, así como el agradecimiento por la ayuda a terceros, como hijos, padres o parientes. La acumulación de testimonios de los favores dispensados y de los milagros realizados por la Virgen –lo que se conoce en forma oral, sobre todo, pero también por medio de los exvotos–, ha hecho que los individuos y la masa le consagren una fe enorme.

Para los romeros los exvotos son la confirmación de actos verídicos, sin más. Entre los exvotos sobresale el testimonio de las curas. La Virgen de Talpa es reputada por aliviar el dolor y las enfermedades graves. Entre los diversos tipos de exvotos dejados en ese santuario, sobresalen las pinturas hechas por el propio devoto o por terceros “especialistas”, en las que se evoca gráficamente y se reseña sintéticamente el favor o milagro concedido por la Virgen. Se trata de pinturas que pueden ser catalogadas de primitivas o *naive*, pero cuyos contenidos se convierten en un argumento irreductible de la capacidad milagrosa de la deidad¹⁶. Sigue el testimonio de los accidentes superados, especialmente referido a los percances vehiculares ocurridos cuando se iba a visitar a la Virgen del Rosario. En alguno de ellos se lee: “15 de marzo de 1989. Agradezco a la Virgen de Talpa por haberme sanado del accidente que sufrí cuando iba a visitarla. Sofía Arana.” Otro dice: “23 de marzo de 1986. Damos gracias a la Virgen de Talpa por el ‘Milagro’.” En la pintura, sobre la que está escrita la leyenda precedente, se observa un autobús en la Cuesta de

15. Según María Rodríguez-Shadow, (S/f:4) de los exvotos dedicados al culto mariano en diferentes santuarios mexicanos, “el número de referencias a curaciones milagrosas supera en dos a uno el de accidentes de cualquier tipo.”

16. Un interesante estudio de exvotos es el de Arias y Durand (2002), donde aparecen varias referencias a los de Talpa.

Romero cayendo al precipicio, al tiempo que la imagen de la Virgen aparece como descendiendo del cielo, hecho que evoca su presencia salvadora.

Los exvotos que se refieren a la salvación de la muerte también tienen su lugar en el santuario de Talpa. Así, en 1879 "... Narcisa Rocha iba camino a Talpa y estando a punto de ser asesinada invocó a la Virgen con todo su corazón y quedó libre del malhechor que la agredía." (Rodríguez-Shadow, S/f:11) Del mismo modo, están presentes los exvotos por medio de los cuales se piden favores o aquellos con los que se intenta paliar ansiedades y angustias, individuales o colectivas.

Los cientos de miles de favores solicitados a la Virgen no cuentan con testimonio gráfico, residen en la memoria de los romeros, la individual y la colectiva. Cuando se les pregunta por qué peregrinan a Talpa, las respuestas son diversas, pero siempre en torno a un favor requerido. María, una joven peregrina, tomó el camino a Talpa para pedir a la Virgen salud y quizás un novio... Una pareja de ancianos va al encuentro de la Virgen para pagar una promesa que consistía, precisamente, en peregrinar a Talpa si llegasen a encontrar los títulos de su propiedad extraviados. Según ellos, el milagro ocurrió días después de haber hecho la solicitud a la Virgen... Otro peregrino, ya mayor, hizo el viaje a Talpa para pedir socorro a la Virgen para comprar un terreno y así tener dónde pasar sus últimos días... Uno más fue a visitar a la Virgen para pedirle "un mundo libre, sin guerra..."¹⁷ Se trata, como se puede apreciar, de preocupaciones personales pero también sociales y subjetivas (Rodríguez y Campos, 2010).

Entre los creyentes la promesa hecha ante la deidad es inviolable, so pena de recibir castigo divino. El voto que se compromete depende de lo que el deudo tenga que pagar. En este sentido, las mandas pueden concebirse como un sacrificio similar al que realizó el Hijo de Dios -pauta de los católicos- o al sufrimiento que padeció la Madre de ese hijo. El sacrificio debe sentirse "en carne propia", dice un peregrino; y agrega: "esa es la realidad de la vida..."¹⁸ Los romeros más devotos o los que cargan culpas más gravosas son los que hacen las promesas más largas y difíciles. Sin embargo, en la medida en que la sociedad se ha individualizado y laicizado, la dureza de las mandas ha menguado, ya no son como en los tiempos de Tanilo¹⁹.

17. Peregrinos camino a Talpa. Estanzuela, Jalisco, abril de 2007.

18. Peregrino camino a Talpa. Atenguillo, Jalisco, marzo de 2007.

19. Personaje central de *Talpa*, cuento de Juan Rulfo.

De hecho, los mismos religiosos que se encuentran al frente del santuario de Talpa aconsejan a la feligresía hacer votos más asequibles y menos prolongados²⁰. Además, entre peregrinos y clérigos se acepta que sean terceras personas las que paguen, en un momento dado, las promesas hechas por un deudo, sobre todo cuando se trata de las promesas de aquellos enfermos que no pueden peregrinar a Talpa o que murieron en el camino, como el citado Tanilo. Más aún. Hay cofradías, en especial constituidas por religiosos o religiosas que, devoción y limosna de por medio, se comprometen a pagar las mandas de quienes las prometieron y que por una u otra razón no pudieron cumplirlas²¹.

Los pecados son cosa aparte. No son lo mismo que las mandas, mucho menos que la súplica de favores. Los tropiezos e imperfecciones de la naturaleza humana pueden ser pagados con el esfuerzo que implica peregrinar. Desde la perspectiva de los creyentes, por supuesto, el camino de la Virgen se hace más pesado si se han cometido profusos pecados o si éstos son de índole temible. La representación de un pecado terrible con varias facetas es evidente en el cuento de Juan Rulfo. A continuación su síntesis:

Talpa es la historia de un hombre que sufre una enfermedad incurable y piensa en un milagro como única salvación [Por lo tanto,] decide ir como peregrino a visitar a la Virgen de Talpa... [Realiza] el peregrinaje acompañado de su mujer y de su hermano, quienes desde tiempo [antes] mantienen una relación amorosa. Minadas las fuerzas del enfermo [...] y sin esperanza ya, sus acompañantes lo arrastran hasta el altar del Virgen con la única intención de deshacerse de él y, así, conseguir al fin libertad para su [violatoria] relación (Gallegos, 1995:2560-2561).

La historia de este triángulo resulta terrible desde el punto de vista de la moral religiosa, pues Natalia, esposa de Tanilo, y el hermano de éste, que es en realidad el narrador del cuento pero sin nombre, cometen sendos pecados: el de mentira, el de traición, el de fornicación y, aunque no expresado abiertamente, el de incesto, no menos grave²².

20. Agustín Falcón, párroco de la Parroquia de Talpa. Talpa, Jalisco, junio de 2007.

21. Elisa Plascencia Díaz, religiosa de la Orden de las Hermanas de Jesús Crucificado. Guadalajara, Jalisco. junio de 2007.

22. Desde un punto de vista no religioso, se puede decir que Tanilo representa la pulsión misma de muerte –Thánatos–, así como una faceta del pensamiento religioso, la de la

Cada pecador sabe lo que ha hecho y su decisión de sufragar sus yerros dependerá de su sentimiento de culpa. Quienes toman la decisión de peregrinar para visitar a la Virgen y pagar sus pecados los asumen en principio, aunque quizá no los confiesen. Pero sólo cada pecador sabe –y la deidad, por supuesto– cuántas veces debe peregrinar para expiar sus culpas. Como dice la conseja popular, según el sapo es la pedrada...

Quien decide peregrinar tiene como objetivo llegar a la meta, en este caso el santuario de Talpa. Empero, si por alguna razón el peregrinar no es culminado suelen ocurrir problemas, a decir de los romeros y creyentes. Se cree que quienes no terminan su viaje pueden ser objeto de desgracias, como la de “las comadres”, cuya representación es un cerro groseramente bifurcado y así nombrado, que se alza en un punto de la principal ruta de peregrinaje a Talpa. Las comadres fueron castigadas porque a medio camino decidieron no visitar a la Virgen, lo que habían prometido previamente. La deidad las castigó convirtiéndolas en piedras. Los enfermos y accidentados que no pueden concluir el viaje a Talpa son tratados de otro modo. En su caso, la manda puede ser pagada si un tercero culmina su peregrinar, ya sea a pie o llegando por otros medios al santuario.

Además de las circunstancias y peligros terrenos, como la fatiga, los accidentes y aun los robos, los peregrinos tienen que lidiar con acechanzas metafísicas. Alucinaciones, apariciones o sueños con entidades diabólicas son moneda corriente. Un caso bien conocido es el de la Dama de Negro, una representación de la muerte que se apareció a unos peregrinos del Barrio de Santa Ana, en Tlaquepaque, Jalisco, cuando organizaban su peregrinación para visitar a la Virgen del Rosario. También se les apareció durante el velorio de 18 de esos romeros, quienes murieron al precipitarse su autobús a un barranco en el trayecto a Talpa²³. En un sentido análogo al anterior, los peregrinos están convencidos de que tienen que caminar a su destino sin volver la mirada atrás, pues si lo hacen pueden convertirse en piedras o encontrar entidades de ultratumba, detestables. Se dice que los ruidos, voces o apariciones que surgen en el camino son de almas en pena que murieron en el trayecto sin culminar su peregrinaje a Talpa. Esos espectros pueden montarse en las espaldas de

redención; mientras que Natalia –*Natalis*, nacimiento– constituye la pulsión de Eros, de vida. Véase <http://dedeblogsy.libros.ning.com/profiles/blogs/1197743:BlogPost:4362> (Consulta: 12.08.2009.)

23. Peregrino a Talpa. Ayutla, Jalisco, abril de 2007.

los peregrinos para que les ayuden a seguir y concluir su destino en Talpa²⁴. Por lo tanto, si se oyen voces o se detecta alguna presencia no hay que detenerse, hay que seguir caminando, aunque el esfuerzo sea mayúsculo. De otra manera se corre el riesgo de quedarse en el camino y convertirse en alma en pena o en piedra.

No llegar al fin predeterminado, sobre todo si se trata de un destino como el de la visita a la Virgen, causa gran ansiedad en el peregrino. Tal es el estado de angustia que provoca el fenómeno del aparicionismo que produce, según Quintal (2000:3), serias crisis de identidad entre los romeros. Por ello, llegar a la meta y cumplir la promesa es esencial para la salud mental del verdadero peregrino, es decir, para aquél que está verdaderamente comprometido con la deidad, con su fe, con su pensamiento religioso (Grolle, 2002).

PEREGRINAR...

En latín antiguo la primitiva palabra *peregrinus* hacía referencia a la persona que viajaba por países extranjeros o que no tenía derecho de ciudadanía (Rebic, 1999²⁵). En nuestro tiempo un peregrino es la persona que “se halla fuera de su domicilio [...] en tierra extraña [o que] se halla en viaje a un lugar sagrado o santuario” (Mandianes, 1993:17). Por encima de cualquier definición, ser peregrino constituye un fenómeno complejo, tanto en lo individual como en lo colectivo, que concatena perspectivas analíticas de corte histórico, psicológico, teológico o socio-antropológico.

Quien peregrina ha asumido una identidad de peregrino o está en proceso de hacerlo. Esta condición se sustenta en varias pruebas: la de carácter espiritual, la física y la personal, léase íntima. Pero aunque la prueba sea personal, casi nunca se

24. Peregrino. Talpa, Jalisco, febrero de 2007.

25. Surgió como composición de dos vocablos *per-agros*, que describía a la persona que camina o pasa a través del campo, fuera del lugar de su residencia, lejos y fuera de casa, en el extranjero; era el *peregre*. El término *peregrinatio*, por su parte, significa una estancia fuera del país, una andadura, un viaje, una visita a los países extranjeros. Fue hasta el siglo XII cuando el vocablo *peregrinatio* empezó a designar, ya de manera unívoca, la práctica de visitar lugares sagrados. Se define como peregrinación un viaje emprendido por motivos religiosos a un lugar que se considera sagrado (*locus sacre*) por actuar allí, de manera especial, Dios u otras deidades, y para realizar allí mismo actos religiosos específicos, de devoción o penitencia (Rebic, 1999).

peregrina solo, sino en grupo. Obviamente, siendo tan dura la prueba del peregrinar, del viaje religioso, la experiencia tiende a ser más bien personal, interna, porque camina solo cada quien y la mayor parte del tiempo se hace en silencio. Con todo, la dinámica grupal propicia el gregarismo e identifica de un modo muy específico a quienes peregrinan.

En el viaje para encontrar a la deidad, los elementos que sostienen la identidad del peregrino son: la de arrojarse católico, primero; después, la de ser devoto de la Virgen del Rosario de Talpa; y, finalmente, la de asumir el sacrificio que implica peregrinar. Estos tres elementos, pero en particular el hecho de ser peregrino, genera una camaradería entre los romeros, una comunión que fusiona de manera prácticamente inquebrantable a la comunidad peregrina, aunque ésta sea temporal. Es la *communitas* que han referido Víctor y Edith Turner (1978). A tal grado se da la comunidad de romeros en el peregrinar, que por momentos quienes caminan en pos de la deidad se hacen una sola entidad; desaparecen entonces, aunque sea momentáneamente, las diferencias sociales²⁶. Aparece así una psicología colectiva entre los peregrinos que permite asumir el advenimiento de lo cotidiano extraordinario, de lo sagrado (Dupront, 1987:15).

Caminar revela el compromiso del romero. El “verdadero peregrino” es aquel que se pone en camino con el claro propósito de peregrinar, de “ir en marcha [como dijo una peregrina] a ver a la Virgen...” (Gallegos, 1995:2562) Se trata de la interposición del esfuerzo físico que desprecia la comodidad del autobús, pues éste impide aquilatar el cambio en el espacio y obvia el desarraigo que implica caminar. Tampoco permite la confrontación –léase choque– con el *locus* desconocido e incierto que el peregrino debe domeñar para llegar hasta la deidad (Dupront,

26. Hay que recordar que las peregrinaciones son fenómenos esencialmente populares. Los peregrinos marchan con familiares, amigos, personas del mismo barrio, conocidos, etcétera. Es raro que alguien camine solo. Cuando la peregrinación se hace multitudinaria, familias y grupos de romeros terminan mezclados. Cuando el torrente humano ingresa al atrio de la basílica y al templo mismo, toda traza de grupo específico se diluye para dar paso a una masa creyente. Ahí las diferencias sociales apenas se notan. Sólo el ojo entrenado distingue las distancias sociales, evidentes en la vestimenta, los comportamientos distintivos y quizás en los fenotipos. Cuando se “está con la virgen” –dentro del templo– se impone una sola identidad entre los peregrinos, la de la comunión con la Virgen, la del sentimiento de fusión plena con la deidad, es un sumun de la práctica religiosa.

1987:48). Al caminar el peregrino confronta el “soporte simbólico [del camino,] un verdadero código que [lo sitúa] dentro de [una] cosmogonía, [ya que] los detalles del camino revelan el sistema cósmico del que forman parte, [donde] a cada hecho [y situación] se aplica una explicación cosmológica” (Mandianes, 1993:184).

Peregrinar para encontrar a la Virgen implica enfrentar las duras pruebas del camino. En el trayecto se castiga el cuerpo para purificar el espíritu, se aligeran las culpas, los pecados son expiados. “Peregrinar es sufrir [arguye un peregrino]. Es una forma de vivir”²⁷. La vida misma es un peregrinaje sufrido. El andar del peregrino conduce, de algún modo, a la recapitulación puntual de la vida misma. El caminar hace viajar al romero a un itinerario íntimo, cuyo “fruto mayor es [precisamente] el interior de uno mismo” (*ibidem*:25). Quienes emprenden el camino de la Virgen o de cualquier otra deidad, en realidad están buscando la “realización de un viaje al interior de sí mismo” (*ibidem*:50). En esa marcha profunda la soledad y el silencio del alma propician “una conversación dulce y familiar con Dios...” (*ibidem*:29). En el caso de Talpa, el “romero se acerca a Dios Padre por intercesión de María”²⁸.

La posibilidad de una metafísica más allá del razonamiento y la emoción humanos es plausible, pero en principio nada tiene que ver con el sentimiento religioso del devoto, del peregrino, del creyente. Este sentimiento religioso, que es a la vez pensamiento, se revela por sí mismo: revela cualquier metafísica religiosa. Esto es lo que sucede con los peregrinos que viajan a Talpa, pero también ocurre a todos los humanos de alguna manera. Se trata, a fin de cuentas, de una interpretación/explicación de la relación que entabla el sujeto social/religioso con la deidad (Ernandes y Giammanco, 1998:188ss.). Los sentimientos/creencias religiosos consuelan a los humanos y les aportan esperanza y fe renovada, lo que es una adquisición no menor para enfrentar las miserias de la vida. En esta perspectiva, los motivos del peregrino no son otros que los de pedir, los de implorar para superar las desdichas cotidianas o, al menos, para hacerlas más llevaderas.

La creencia en el poder de la deidad y en su bondad hace que el peregrino asuma, sin más, el sacrificio que implica viajar al santuario donde se halla. Así, después de la dura prueba que significa peregrinar, el romero se re-liga con

27. Peregrino a Talpa. Atenguillo, Jalisco, marzo de 2007.

28. Agustín Falcón, párroco de la Parroquia de Talpa. Talpa, Jalisco, junio de 2007.

la deidad y asume en plenitud la devoción por ella. Ese fervor es tal que algunos peregrinos que visitan continuamente la imagen de Talpa se llaman a sí mismos “esclavos de la Virgen”²⁹. Sin embargo, el peregrino no colige con pleno conocimiento que sus acciones lo re-liguen con la deidad: él siente y pide favores, dando a cambio sacrificios, devoción, fe, esclavitud metafísica. Se establece entonces, entre deidad y peregrino, un intercambio simbólico e íntimo –que troca el sacrificio del camino y el viaje introspectivo por favores recibidos y paz interior–, a partir del cual el peregrino se siente y “sabe” re-ligado al ámbito metafísico del que es creyente (Durkheim, 2000:42; Mauss, 1966:146-153 y164-171³⁰).

El romero curtido sabe que peregrinar no es cosa fácil: se trata de la experiencia en “carne propia de la realidad de la vida”³¹, cosa que entraña la puesta en riesgo de la vida misma. El peregrino consciente de su camino no peca de ignorancia. No sólo acepta la confrontación con la incertidumbre que le depara el trayecto mismo para llegar al santuario, sino que conoce los peligros del trayecto: agotamiento, lastimaduras, caídas en barrancos, ataques de animales ponzoñosos, posibles asaltos o aun la muerte, ya sea por enfermedad o accidente. Su fe en la deidad, en este caso la Virgen del Rosario de Talpa, es lo que le confiere fuerzas para resistir la dura prueba que es el camino peregrino.

Cuando un peregrino habla de “la realidad de la vida”, se sobrentiende que ésta es ruda. Para ganarse el favor de la Virgen hay que ofrecerle algo. Ese algo es el esfuerzo que implica viajar hasta su casa, sintiendo “en carne propia” la dureza de la vida, como experiencia mínima del sacrificio que experimentó María cuando martirizaron a su hijo. Asumido entonces ese sacrificio, el peregrino consciente y consecuente puede congraciarse con la Virgen para que le conceda la gracia solicitada. Y aunque a la postre el favor no se haga realidad, haber hecho el camino y cumplido la manda prometida otorga al romero regocijo y paz interior, aunque sólo sea temporalmente.

29. Peregrina. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

30. En su “Du don, et en particulier de l’obligation à rendre les présents” (p. 147), Marcel Mauss explica el espíritu del intercambio como un asunto de interés económico, en última instancia. Con todo, la base de su reflexión se sustenta en una Edda escandinava, en cuya estrofa 145 se habla de hacer a los dioses intensos sacrificios, más que pedirles en demasía. Se entiende, en este caso, que el sacrificio realizado tendrá en retorno una buena compensación, un don. Eso es lo que esperan los peregrinos de la deidad.

31. Peregrina. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

Los peregrinos que se nombran a sí mismos esclavos de la Virgen asumen una actitud diferente respecto de la de los peregrinos ocasionales y aun de los asiduos, pero que no se consideran atados a la deidad. Aunque en principio todos ellos dicen pensar en la Virgen a lo largo de su andar –lo que posiblemente constituya un estado de semiinconsciencia–, los esclavos de la Virgen asumen con henchida consciencia su deber de visitar a la deidad regularmente y al hacerlo se arrojan con claridad todo lo que ello implica: la insertidumbre, el sufrimiento, la devoción o la fe, además de tomar con adustez el regocijo de estar ante ella, pues se es “esclavo de la Virgen”, lo que otorga un nexo adicional con ella. Dicho de otro modo, más allá de la fe que mantiene y recrea el pensamiento religioso, se asume la voluntad servil –*servitude volontaire*– de la que hablaba La Boétie (1576), que es un modo generalizado de adquirir seguridad.

Cuando se culmina el camino, se llega al recinto de la Virgen y se prostra a sus pies. Los peregrinos “imploran, suplican o agradecen. [Entonces todas las penas se conjuran. El] cansancio y las penas, [las] carencias, [los] fracasos y [las] frustraciones adquieren otro sentido...” (Gallegos, 1994:2564). La emoción que embarga a ciertos peregrinos es tal cuando llegan ante la Virgen que muchos de ellos se desmayan. Tiene lugar entonces la hierofanía de la que habla Eliade (2008:95 y 104), hierofanía que, en ciertos casos, a decir de los peregrinos mismos, puede entrañar su muerte en el templo. En estos casos, los creyentes consideran que los difuntos fallecidos en el santuario se quedan con la Virgen, en su casa, ámbito del Cielo en este mundo.³²

Amén de la relación que el sujeto individual tenga con la deidad, elemento básico de la práctica ritual, la colectividad –la masa social– es el sujeto esencial de la religiosidad popular y ámbito donde ocurre la razón de ser del sujeto religioso en tanto que sujeto social. Así, en el romero aparece una doble consciencia, la de su relación con la deidad que es personal e íntima y la que da razón de ser a su pertenencia colectiva. Esta doble consciencia, la del sujeto con la deidad y la que se expresa en la religiosidad popular, es una práctica espontánea de los creyentes, a quienes “no les interesa resolver cuestiones de índole metafísica, sino solventar sus necesidades particulares, individuales o colectivas” (Shadow y Rodríguez, 1994:1-2). Asimismo, la religiosidad popular, en tanto que pertenencia y práctica colectiva,

32. Peregrino. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

puede constituirse en antiestructura. Es decir, en movimiento social opuesto, llegado el caso, a la estructura social dominante (Turner y Turner, 1978:9).

Con consciencia generosa de su peregrinar, los romeros consuman rituales y ceremonias en el camino. Imploran a la deidad para llegar con bien a su destino, la residencia de la deidad misma en nuestro caso, así como para ahuyentar o domeñar a las entidades de lo sobrenatural que inevitablemente aparecen en el trayecto peregrino: las presencias del más allá, del mundo de los muertos o de cualquier otro tipo de otredad en el sentido metafísico, ilusorio o alucinatorio del término, siempre están presentes (Gallegos, 1995:2562). Pero en última instancia, el acto de peregrinar es una liberación simbólica que genera consciencia de sí mismo, que entraña cierta ambición de libertad, la cual se traduce en un sentimiento de fusión completa con la deidad y, por esa misma vía, en sujeción libertaria a ella (Giménez, 1978:234). Asimismo, se trata de una liberación religiosa de eventos naturales tan determinantes en la existencia humana como son la enfermedad y la muerte. De ese modo, y aunque sea de forma ilusoria y temporal, la cultura se opone y contiene a la inevitabilidad de los procesos naturales (Crumrine, 1978:34, citado por Shadow y Rodríguez, 1994:24).

También en el ámbito de la consciencia, pero desde otra perspectiva, los signos juegan un papel fundamental en el peregrinaje. Éstos son útiles para concebir una estructura de códigos que familiarizan el lugar –y aun lo individualizan–, lo que permite descubrir los condicionamientos externos del espacio sagrado. Esta puesta en situación de los peregrinos en el medio a través de los signos, permite a aquéllos observar y ubicarse en el ámbito del peregrinaje como un todo comprensible y asible desde un punto de vista intelectual. Así, los peregrinos viven el espacio pero también lo trascienden. Su peregrinar en él no está dissociado de la deidad, pues el espacio que contiene el trayecto hasta ella es parte de su presencia misma. Por ello *locus e imago sacra* son cuestiones indisociables en la experiencia metafísica del peregrino (Dupront, 1987:37-38, 42 y 56).

Peregrinar es una vivencia mental de las más intensas de la experiencia humana, tanto en la perspectiva individual como en la colectiva, tal y como lo señala la descripción de un observador atento: “Los creyentes [deben] vencer [todo tipo] de pruebas para llegar a lo sagrado (*sic*). [Por ello] marchan convencidos que deben castigar al cuerpo para purificar el alma. Por eso se castigan todo el camino, para ascender a lo sagrado, que es llegar a la Virgen y casi hablar de tú a tú con

ella”³³. Dicho de otro modo, se trata de una práctica que puede inducir a la experiencia liminal, esos actos extraordinarios que permiten a los humanos transitar de manera individual –aunque ello se exprese en otro momento de manera colectiva–, de un estado a otro de percepción y/o consciencia de la realidad (Turner, 1999:21ss). Un buen ejemplo de ello es la “entrada en contacto” con la deidad; y un camino privilegiado para lograr ese contacto es el peregrinar, durante el cual el romero pide y suplica a ella su consideración. Entonces se puede pasar de la soledad y anomia del lego a la iluminación del elegido. Se trata, en suma, del acto de transitar del aislamiento ignoto a la fusión con la deidad, y con todo lo que ella representa; ese todo es el atributo de lo religioso, ámbito donde es recreado el pensamiento religioso mismo. Peregrinar, en fin, es una constante de la existencia religiosa a través del espacio y del tiempo (Dupront, 1987:34).

MORIR...

Se ha dicho que los caminos a Talpa están sembrados de cruces, sobre todo el más frecuentado en la actualidad, que se inicia en las afueras de la ciudad de Ameca, al oeste de Guadalajara. Esas cruces revelan al menos dos cuestiones. Por una parte, el símbolo de la devoción por la deidad más representativa del panteón católico, es decir, Cristo crucificado, hijo martirizado de Dios para redimir a los hombres. Por otra parte, se trata del testimonio perenne de antiguos peregrinos que fueron sorprendidos por la muerte en el camino a Talpa. Aquellas cruces/símbolos –indicios que recrean la devoción, pero también el temor a la deidad– fueron plantadas por causas diversas. Entre las principales se debe mencionar el desenlace de enfermedades terminales –como la del ficticio Tanilo, el personaje del cuento de Rulfo, ya citado–, la fatiga y los accidentes. Durante los últimos años los accidentes viales constituyen, quizás, la mayor causa de muertes debido a su recurrencia, de tal manera que son los más recordados por los romeros que peregrinan con regularidad a Talpa. En particular se tiene memoria de percances ocurridos en el tramo que va del Crucero de San Pedro a Talpa, que han sido muy sonados por el número de fallecidos y por el dramatismo de los eventos.

33. Etnógrafo aficionado camino a Talpa. Jacales, Jalisco, abril de 2007.

Peregrinar siempre entraña peligros. El mayor de ellos es el de la muerte, que es, a la vez, una representación simbólica del término fatal que implica la existencia misma. El peregrino “acepta” la muerte, a fin de cuentas ésta no le inhibe. De hecho, todos vivimos con la muerte que acecha en forma acérrima. Por otra parte, su inminencia permite al romero elaborar argumentos para someterla, aunque sea en forma ideal. Las muertes ocurridas en el camino al santuario de la Virgen del Rosario y sus dramas respectivos crean en los romeros una consciencia ambigua respecto del hecho de morir. Esto es así porque la muerte puede sorprenderlos antes de llegar a los pies de la Virgen, al regresar a su casa, o simplemente no sorprenderles. “Sólo mueren lo que tienen que morir” (Rodríguez, 2002:11). En los tres casos se trata de designios divinos. Por ejemplo, quienes se salvan de una muerte posible durante el trayecto se consideran favorecidos por la Virgen; es, de hecho, un “prodigio tangible” concedido por la deidad. De otro modo, si el romero muere en el trance peregrino, el portento puede ocurrir en sentido inverso, es decir, la Virgen “decidió llevarse al difunto”³⁴, claro, si el peregrino expió sus pecados. Con todo, el mayor milagro así considerado pero no manifestado, es el haber sufrido un accidente pero sin morir en el trance. Entonces la Virgen ha querido que el sobreviviente siga en este mundo. En esos casos la muerte fue vencida, al menos temporalmente. Desde una perspectiva psicoanalítica, la pulsión erótica se impone a Thánatos, aunque siempre de manera efímera.

Hay quienes pueden “escoger” su muerte. Se trata de un acto ideológico/religioso (Thelamon, 2001:6), que se da en situaciones normales o, sobre todo, en casos de “enfermedad, agonía o dictado de últimas voluntades.” Esta práctica que observan muchos sujetos se debe, otra vez, al peso que juega el pensamiento religioso: se trata de lograr la “buena muerte”, es decir, se sacraliza el hecho humano más incierto y sin retorno (Rodrigo, e/p: 16). En contrario, el hecho peregrino no permite escoger la forma de morir. La muerte del romero puede ser un acto súbito o puede ser esperado, pero no sacralizado, pues la muerte nunca deja de ser sorpresiva.

La reflexión sobre la muerte permite a los peregrinos conocerse mejor a sí mismos y construir sociabilidades que ayudan a exorcizar la defunción (Montandon y Montandon, 1993:7). Se trata de elucidaciones *emic* (Turner, 1999:21-55, 313-332). Parten de la cosmogonía propia de los romeros. Pero sus explicaciones

34. Peregrino. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

sobre la muerte son elaboraciones metafísicas no necesariamente sofisticadas; en general se trata de personas poco instruidas y alejadas de algún entrenamiento filosófico. Sus cosmovisiones expresan preceptos ideológicos en cuyo centro se encuentra el sacrificio que, una vez cumplido, otorga paz de espíritu y *re-liga* con el orden metafísico. Al morir Tanilo, el personaje del cuento de Rulfo, se re-ligó al orden cristiano/católico, mientras que su hermano y su esposa se quedaron a sufrir en este mundo, a pagar por sus pecados.

Las muertes en accidentes automovilísticos que se han incrementado durante los últimos años, conciernen también a los romeros que caminan a Talpa. De algún modo, esas muertes y otras los interpelan –sobre todo si se ha sido testigo de ellas–, están en su memoria, pues solamente “podemos concebir la muerte mirando a los que terminan por morir” (Rodríguez, 2002:20). Por tanto, sus posturas sobre la muerte son de este tipo: “Todos tenemos que morir.” “Cada quien tiene su signo de cómo morir.” “Hay que resignarse a morir.” “Es cosa del que viene [el sujeto]. La muerte es derecha. Nada se puede hacer para evitarla, es otra historia...”³⁵

La muerte en el trayecto peregrino es una manifestación milagrosa en todos sentidos, como se ha señalado. De hecho, los desmayos son percibidos como indicios prodigiosos de la deidad, aunque su interpretación específica sea vaga. Al respecto, cuenta un peregrino que en alguna ocasión fue testigo de una persona que perdió el sentido al entrar al santuario. Pero como su cuerpo quedó tendido justo en el umbral del templo, mitad dentro y mitad fuera, no fue fácil su interpretación, pues si el desmayo hubiese ocurrido dentro, la aceptación de la Virgen hubiese sido incuestionable, y si hubiese quedado fuera, lo contrario. La ambigüedad dejó desconcertados a los presentes. Con todo, aquel evento fue una manifestación de la deidad, pero sin explicación posible³⁶.

La consciencia de una posible muerte peregrinando a Talpa, por parte de los que se consideran a sí mismos verdaderos romeros, es plena. Les intimida pero no les impide hacer el camino para implorar a la Virgen. Empero, esa consciencia no es necesariamente fatalista sino de aceptación irreductible: ¿acaso se puede escapar de la muerte? Se trata de una resignación basada en una filosofía natural, práctica. Por ello es una generalización enorme decir que los mexicanos, herederos culturales de los

35. Peregrinos. Jcales, Jalisco, abril de 2007.

36. Peregrino a Talpa. Jcales, Jalisco, abril de 2007.

mexica, son indiferentes a la muerte, que marchan a su lado, a modo de comparsa³⁷ (Villaseñor, 1957:25-26). También es un lugar común decir que la muerte para los mexicanos es una suerte de farsa –en tanto que se juega con ella, aunque sea en apariencia– que termina por convertirla en un asunto ordinario (Villaseñor, 1957:10). Invocar a la muerte y/o tenerla presente es un conjuro contra ella misma. Por ello el adagio popular mexicano reza así: “Muerte deseada, vida asegurada.” La aprensión a la muerte es parte de la naturaleza humana, por encima de cualquier consideración cultural. Por ello, ¿no sería más propio hablar de la incerteza que provoca el cambio de estado físico? Es posible que los mexica, como los espartanos, hayan refinado sus mecanismos culturales para tratar mejor con la muerte pero, a buen seguro, cada mexica o espartano tuvieron su aprensión para con ella.

La religión católica enraizada por los europeos en México a partir del siglo XVI matizó la incertidumbre que los antiguos mexicanos tenían respecto de la muerte, al inculcar un temor casi patológico a la deidad. Con todo, al mismo tiempo replanteó la imbricación entre vivos y muertos con un significado consolador y esperanzador, sobre todo gracias a la idea salvacionista de que cuerpo y alma volverán a juntarse en el más allá. Precisamente, esa esperanza salvacionista es la que explica la aceptación incólume de la muerte por parte del peregrino; de ahí su banalización, para soportar su presencia inevitable y siempre sorpresiva.

La muerte forma parte de la vida, es su opuesto y culminación. Una y otra constituyen hechos biológicos pero también culturales, y son estos últimos los que determinan, en definitiva, la percepción de ambas. Esta apreciación alimenta la conciencia de uno y otro estado. Como parte de esta conciencia, los humanos nunca abandonan a sus muertos. Han desarrollado y lo siguen haciendo, una compleja sociabilidad –lo que es, sin lugar a dudas, un hecho cultural–, que se expresa en la variabilidad de sus percepciones a propósito de la muerte. La función cultural también ha propiciado la elaboración de complejos ritos que han terminado por institucionalizarse, lo que hace más tolerable la certidumbre de la muerte (Rodrigo, *e/p*). En ese mismo sentido, los

37. Al ser un pueblo guerrero, los mexica eran necesariamente estoicos, pero no sólo frente a la muerte, sino de cara a los eventos de la vida toda. De hecho, la muerte era considerada inherente a la naturaleza humana, como lo es. Por ello quizás era percibida sin miedo. Además, si se presentaba en combate o durante el alumbramiento, constituía en cierto modo un logro, pues los guerreros y las parturientas se aseguraban un mejor sitio en el más allá, lo que sin duda era un alivio (Caso, 1993).

rituales mortuorios posibilitan la cohesión del grupo y la afirmación y emergencia de identidades (Montandon, 1993:8). Dicho de otro modo, la muerte tiene la capacidad reforzar los lazos entre los hombres (Guiance, 1993:17).

Para los cristianos, sobre todo para los buenos, como lo son los verdaderos peregrinos, la muerte permite, en última instancia, renacer en la eternidad, por ello no es temida y casi se banaliza, como se ha dicho. El romero peregrina para expiar pecados e implorar favores pero, en última instancia, peregrina para lograr la vida eterna, para superar a la muerte, por siempre³⁸. Para el peregrino la muerte es, como lo plantearon varios moralistas del siglo XVI, entre ellos Alejo Venegas, el fin de un largo viaje –la vida– que culmina en la Tierra Prometida (Milhou-Roudie, 1993:31). La diferencia entre el largo viaje de la vida y la marcha que emprende el peregrino es que la de este último puede interrumpirse y por lo tanto acortarse, porque se está en pos de la deidad, y es ésta, justamente, la que puede reducir el largo camino de la vida llevándose a su fiel en el trayecto del corto camino que es el peregrinar, si se le compara con la vida misma.

Esta concepción de la muerte se encuentra en el centro de las religiones monoteístas, como el cristianismo y el mahometismo, en las cuales se elaboró la idea de la inmortalidad del alma y, por lo tanto, de la salvación eterna. Este pensamiento, además, agregó una noción novedosa, la de la resurrección, pero no la física, como en el caso de Lázaro, sino la del alma. Temer a la muerte es un hecho real. Empero, la noción de resurrección que le acompaña entraña, a fin de cuentas, su aceptación, pues la muerte es, en definitiva, la mediación necesaria para lograr la redención, la auténtica salvación, ¡claro!, a condición de haber expiado los pecados cometidos. Sólo así es posible trascender y reencontrar el Paraíso perdido (Barrau, 1993:200).

Más acá de cuestiones teológicas, la muerte es, también, un *pasaje* terreno y complejo. Se trata de una travesía que requiere tiempo pues adolece de una ritualidad compleja y se hace en varias etapas (Van Gennep, 2008:205ss.). Esas etapas son situaciones liminales (Turner, 1999³⁹) que hay que superar para soportar la muerte, tanto para los que se van de este mundo, como para los que se quedan en él. Para los primeros es su aceptación plena –que idealmente tendría que entrañar la noción

38. Algún romero sentenció: “La gente sana que viene a ver a la Virgen está haciendo méritos pa’cuando se muera.” Peregrino. Talpa, Jalisco, abril de 2007.

39. En especial el capítulo 1, “Símbolos en el ritual Ndembu”.

de “buena muerte” – en la medida en que el óbito se produzca en un estado de paz. Para los segundos, la situación liminal implica franquear de la mejor manera posible la muerte del otro, del que se va, lo cual siempre es difícil, pues el dolor emocional provocado por la pérdida puede ser irremontable.

Hoy en día, sin embargo, la muerte ha dejado de tratarse con el cuidado que antaño. Se ha convertido en una suerte de tabú trivial, pues aunque está presente de modo cotidiano en las sociedades contemporáneas –sobre todo a través de los medios de comunicación–, prácticamente se hace abstracción de ella. No ocurre lo mismo entre los peregrinos. En ese ámbito, ligado estrechamente con las formas sociales tradicionales, la muerte se sigue asumiendo como algo presente, que puede acontecer en cualquier momento, especialmente cuando se peregrina, y a la que hay que prestar la debida atención y asunción.

En cualquier caso, la muerte sigue siendo una cuestión inescrutable (Geertz, 2005:96). Y en tanto que fenómeno incognoscible, afecta la consciencia y el estado de ánimo de cualquier sujeto social. Para los peregrinos y para los creyentes –en particular los cristianos–, la muerte no constituye un problema pues, a fin de cuentas –creen aquéllos, según la promesa religiosa–, después de ella algo habrá y mejor que lo habido en esta vida. Esta cosmovisión ofrece seguridad porque se sustenta en una versión muy elaborada del pensamiento religioso, esa función específica del cerebro que, gracias a la producción de cierto tipo de neuropéptidos, provoca tranquilidad y seguridad (Boyer, 2003:121; Ernanides y Giammanco, 1998:190).

En fin, desde el punto de vista de los creyentes el problema de enfrentar la muerte es más bien asunto de los incrédulos, porque éstos no aceptan la existencia de la deidad, quien realmente salva de la muerte, y se resisten a cualquier pensamiento religioso que remita a ella. Pero aun para éstos, como decía Montaigne, “*La mort nous acquitte de toutes nos obligations*”⁴⁰.

40. La muerte nos descarga de todas nuestras obligaciones” *Essais*. Libro I, capítulo VII.

* Agradecemos a Ana Ruth Sánchez Barrera y a Claudia García Domínguez, quienes colaboraron en la búsqueda de cierta información para elaborar este ensayo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, Walter R.
1983 "Political and Economic Correlates of Pilgrimage Behavior", en *Anales de Antropología*, vol. XX, pp. 147-172.
- Arias, Patricia y Jorge Durand
2002 *La enferma eterna*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis.
- Ávila, Ricardo y Carmen Llerenas
1998 "La organización espacial y sociocultural de tres zonas del oeste mexicano", en *El occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara/Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación, pp. 65-75.
- Ávila, Ricardo y Martín Tena
2009 "Mourir en pèlerinage à Talpa", en Gilles Boetsch, Michel Signoli y Stéfan Tzortzis (eds.) *La mort en Montagne*. Chambéry, Éditions des Hautes-Alpes, pp. 293-298.
- 1993 "De la 'bonne mort' à la 'belle mort' : évolution d'un rituel et d'une socialisation", en Christiane Montandon-Binet y Alain Montandon (eds.) *Savoir Mourir*. París, Éditions L'Harmattan, pp. 195-209.
- Boyer, Pascal
2003 "Religious thought and behavior as by-products of brain function", en *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7, núm. 3, pp. 119-124.
- Carrillo Dueñas, Manuel
2006 *Historia de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*. México, Impresora y Comercializadora Alcarma, S. A. de C. V.

- Caso, Alfonso
1993 *El pueblo del sol*. México, Fondo de Cultura Económica.
(1953)
- Crumrine, Ross N.
1978 “The Peruvian Pilgrimage: a Ritual Drama”, en *Américas*, vol. 30, núm. 8, pp. 28-34.
- Dupront, Alphonse
1987 *Du sacré*. París, Éditions Gallimard.
- Durán, Celia
2007 “La peregrinación de Talpa, metáfora de la vida misma”, en *La Jornada*. Guadalajara, 5 de febrero. Disponible en <http://www.lajornadajalisco.com.mx/2007/02/05/index.php?seccio=cultura&article=012n1> (Consulta: 20.08.2008)
- Durkheim, Émile
2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón S. A. [1912]
- Eliade, Mircea
2008 *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza Editorial/Emecé. [1951]
- Ernandes, M. y S. Giammanco
1998 “MacLean’s Triune brain and the origin of the ‘immense power being’ idea”, en *Mankind Quarterly*, vol. 39, núm. 2, pp. 173-203.
- Erskine I. Francis (Marquesa Calderón de la Barca)
1970 *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*. México, [1843] Editorial Porrúa.
- Gallegos Ramírez, María Ángeles
1995 “Las peregrinaciones a Talpa: mito y ritual”, en *Actas del IV Congreso de Latinoamericanistas*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 2548-2545.

- Garma Navarro, Carlos
1994 "Prefacio", en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 7-12.
- Geertz, Clifford
2005 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa. [1973]
- Gennep, Arnold van
2008 *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza Editorial. [1909]
- Gil, Carlos B.
1988 *Mascota 1867 – 1872*. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco.
- Giménes, Gilberto
1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos, A. C.
- Grolle, Johann
2002 "Hotline zum Himmel", en *Der Spiegel*, núm. 21, pp. 190-201.
- Guiance, Ariel
1993 "Douleur, deuil et sociabilité dans l'Espagne médiévale (XIV-XVe. siècles)", en Christiane Montandon-Binet y Alain Montandon (eds.) *Savoir Mourir*. París, L'Harmattan, pp. 15-28.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática
2001 *Censo Nacional de Población 2000*. México, INEGI.
- La Boétie, Étienne de
1576 *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*.
- Mandianes, Manuel
1993 *Peregrino a Santiago*. Barcelona, Ronsel Editorial.
- Martínez Reding, Fernando
2004 *Talpa de los milagros*. Guadalajara, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco.

- Mauss, Marcel
1966 *Sociologie et Anthropologie*. París, Presses Universitaires de France. [1923]
- Milhou-Roudie
1993 “Assister le moribond : acte de sociabilité et manifestation du Corps Mystique pour Alejo Venegas, moraliste tolédan (1537)”, en Christiane Montandon-Binet y Alain Montandon (eds.) *Savoir mourir*. París, Éditions L’Harmattan, pp. 29-36.
- Montaigne, Michel de
1580 *Essais*.
- Montandon-Binet, Christine y Alain Montandon (eds.)
1993 *Savoir Mourir*. París, Éditions L’Harmattan.
- Nájera Espinoza, Mario Alberto
2003 *La Virgen de Talpa*. Guadalajara, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara.
- Ocaña Eiroa, Francisco Javier
1999 “Tipos de peregrinación”, en *El camino de Santiago*. Disponible en <http://www.sapiens.ya.com/rojea/camino/9.htm> (Consulta: 26.08.2008)
- Quintal Avilés, Ella F.
2000 “Vírgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo”, en *Mesoamérica*, núm. 39, junio, pp. 287-304. Disponible en <http://www.mayas.uady.mx/articulos/virgenes.htm#diez> (Consulta: 19.08.2008)
- Rebic, Adalbert
1999 *Neum. Documento de la Santa Sede sobre el Peregrinaje del 2000*. Disponible en: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/salgado04.htm> (Robles Salgado, Javier, 2004, “Turismo Religioso. Alternativa de apoyo a la preservación del patrimonio y desarrollo”, en *Sincronía*, Revista electrónica de la Universidad de Guadalajara, invierno. Consulta: 10.06.2007)

- Ricard, Robert
1986 *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rodrigo Estevan, María Luz
E/p “Muerte y sociabilidad en Aragón (siglos XIV-XV)”, en Juan Carlos Marín Cea (coord.) *Convivir en la Edad Media*. Valladolid/Madrid, Ministerio de Cultura.
- Rulfo, Juan
2005 “Talpa”, en *El llano en llamas*. México, Editorial RM, pp. 49-60. [1953]
- Rodríguez Ortiz, Imelda Ana
2002 “Arte y medicina. Mueren los que tienen que morir”, en *Revista de Investigación Clínica*, vol. 54, marzo-abril, versión electrónica.
- Rodríguez-Shadow, María, J.
S/f *Exvotos femeninos dedicados a las vírgenes en santuarios mexicanos*. Manuscrito, 22 pp.
- Rodríguez-Shadow, María J. y Lilia Campos Rodríguez
2010 “Súplicas femeninas y respuestas celestiales”, en *Estudios del Hombre/Santuarios, peregrinaciones, religiosidad popular*. México, Universidad de Guadalajara, pp. [...]
- Sallnow, Michel
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D. C., Smithsonian Institute Press.
- Shadow, Robert y María J. Rodríguez-Shadow
1994a “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapala, pp. 15-38.
- 1994b “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (coords.) *Las pere-*

grinaciones religiosas: una aproximación. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 81-140.

Thelamon, Françoise

2001 “Avant-propos”, en: Olivier Dumoulin y Françoise Thelamon (eds.) *Autour des morts: mémoire et identité*. Actes du v^e colloque international sur la sociabilité. Rouen, Université de Rouen, pp. 5-6.

Turner, Victor

1999 *La selva de los símbolos*. México, Siglo XXI editores. [1967]

Turner, Victor y Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Nueva York, Columbia University Press.

Villaseñor, Eduardo

1957 *La farce et la mort au Mexique*. México, Institut Français d'Amérique Latine.



Santuarios marianos mexicanos

Rita Kelkheim

Los estudiosos de la religión popular en México han dedicado mucho de sus esfuerzos a la investigación de las manifestaciones rituales y los lugares en los que se llevan a cabo estas prácticas, es decir, los santuarios. Ese es el interés de Rita Kelkheim en su libro sobre los santuarios marianos mexicanos. En especial la autora destaca las festividades llevadas a cabo en estos espacios sagrados, pues parte del supuesto de que se han constituido en crisoles en los que se funden diversas tradiciones culturales y costumbres, que a su vez tienen improntas regionales.

Aunque en México hay más de setenta santuarios dedicados a imágenes femeninas, generalmente vírgenes, la autora sólo aborda el estudio de veinte de ellos que, a su juicio, gozan de mayor fama, tanto por su belleza como por el número de peregrinos que asisten a venerar a las diversas advocaciones de María. El estudio parte de la premisa de que los santuarios puestos a examen deben ser analizados como lugares sagrados: centros receptores de peregrinos que acuden llenos de fe y devoción; sitios en los que se celebran las fiestas religiosas, una de las expresiones más importantes de la religiosidad del pueblo mexicano, que lo distinguen y caracterizan.

Seis de las imágenes estudiadas se encuentran en santuarios ubicados en el estado de Jalisco, dos en la ciudad de Guadalajara, otro en Zapopan, otro en Talpa, otro más en San Juan de los Lagos y otro en Teocaltiche. Dos se localizan en Oaxaca, en Juquila y en la capital. Dos en Zacatecas, en Jerez y en la capital del estado, del mismo nombre. De Nuevo León eligió un santuario que se encuentra en Monterrey. De Michoacán escogió el santuario de Pátzcuaro que alberga una imagen mariana. De Veracruz se decidió por el santuario de Tlacotalpan. Del Estado de México eligió el recinto que se encuentra en Naucalpan y alberga también la imagen de María. De Yucatán escogió el santuario de Izamal. De Guanajuato se decidió por el

* Rita Kelkheim, *Santuarios marianos mexicanos*. Madrid, Aguilar, Noriega Editores, 2002.

que alberga a Nuestra Señora de Guadalupe, de San Luis de la Paz, y al que guarda a la Virgen de la Soledad, situado en la ciudad de León. De Querétaro escogió el santuario de Nuestra Señora de El Pueblito. De Tlaxcala, tomó el de la Virgen de Ocotlán. Por último, de la ciudad de México escogió el Tepeyac, recinto que acoge a la imagen femenina más venerada en este país: *la guadalupana*. La autora reconoce que su muestra de santuarios marianos no es exhaustiva y que sólo estudia unos cuantos; pero se compromete a la entrega futura de un libro en el que se incluirán los que restan.

Kelkheim no organiza la presentación de los santuarios agrupándolos por regiones geográficas ni por advocaciones. Tampoco asume su orden cronológico, ni tiene en cuenta al grupo religioso que alentó tal o cual culto. El criterio que empleó fue, más bien, la importancia religiosa de la imagen y su santuario. Por ello, desde el principio de su trabajo enfatiza esa perspectiva, que explica por qué deja para el final de su libro a la Virgen de Guadalupe. Con todo, en la introducción la autora narra la forma en la que nació la devoción guadalupana en Extremadura, relato que ayuda a comprender el contexto histórico en el que floreció la posterior veneración que en Nueva España se concedió a esta imagen mariana. Señala que las leyendas y tradiciones de apariciones de María en el continente americano, tienen elementos en común con las formuladas durante la Edad Media en Europa, aunque, por supuesto, las del Nuevo Mundo contienen rasgos y elementos autóctonos.

Asimismo, la autora reflexiona en torno a las razones por las que la imagen de María, venerada tanto en la sierra extremeña como en el cerro del Tepeyac, fue llamada de manera idéntica en ambas partes si había muchas diferencias entre ellas. Por ejemplo, señala que la fiesta de la primera, en España, se celebra el 8 de septiembre, mientras que la de México el 12 de diciembre. Dice que, quizá para distanciarlas más, desde el siglo XVII fue decidido que la natividad de Guadalupe, en México, fuera en la fecha señalada. Del mismo modo, da cuenta de la manera en que la jerarquía de la Iglesia Católica ha otorgado creciente relevancia a la imagen guadalupana del Nuevo Mundo. Así, en 1737 fue proclamada Patrona de la nación mexicana; en 1895 fue coronada como Reina de México; el papa Pío X la declaró Celestial Patrona de América Latina; y, en 1945, el papa Pío XII la proclamó Emperatriz de las Américas.

El libro inicia con el estudio de la Virgen de Zapopan, considerada por los fieles como la protectora contra enfermedades e inclemencias del tiempo. Se trata de una imagen hecha de caña de maíz y engrudo, probablemente realizada en

Michoacán, la cual mide 34 centímetros y representa a Nuestra Señora de la Concepción. En 1541 fue regalada por un religioso a los indígenas de ese lugar, quienes le construyeron su ermita. Luego de ello, cuenta la tradición piadosa, la imagen comenzó a hacer milagros: devolvió la vista a un ciego, contuvo una epidemia y sanó enfermos. Los devotos celebran a esa imagen el 12 de octubre con procesiones solemnes, una gran romería y otras festividades.

Al igual que la de Zapopan, la Virgen de Talpa fue hecha de pulpa de caña y adquirida por un religioso para ser donada al pueblo del mismo nombre, que en 1599 recibiría el apelativo de Santiago de Talpa. Se dice que una vez instalada en su capilla, aquella imagen comenzó a obrar milagros.

La Virgen de la Soledad prodiga sus dones en tres santuarios: el de la ciudad de Oaxaca,¹ en el de León, Guanajuato, y en el de Jerez, Zacatecas. La tradición cuenta que la Virgen de la Soledad de Oaxaca fue encontrada el 18 de diciembre de 1620 entre las mercancías que una mula cargaba. El animal había caído muerto frente a una ermita dedicada a San Sebastián. Este hecho se consideró un milagro, por lo que, a partir de 1682, se inició la construcción de un santuario para albergarla y venerarla. Su culto en Jerez comenzó desde el siglo XVIII en una pequeña capilla, pues su santuario fue construido hasta fines del siglo XIX. La edificación de la catedral donde se veneraría a esta Virgen de la Soledad, en León, principió en 1744 con una imagen donada por una dama de ese lugar. Dicha catedral fue elevada a la categoría de basílica en la segunda mitad del siglo XIX.

La efigie de la Purísima Concepción que se venera en Juquila fue regalada por un fraile a un indígena chatino. Mide 15 centímetros de ancho por 30 de alto. Kelkheim coincide con varios autores² que han estudiado esta imagen. Así, señala que este santuario data de la época prehispánica y hoy es uno de los principales enclaves religiosos de la región.

-
1. Sobre esta imagen también puede verse el libro de Everardo Ramírez, *Oaxaca en La Soledad. Símbolo de unidad tiene Oaxaca en el amor a su Virgen Patrona de La Soledad*, Oaxaca, Encuadernadora Profesional Colón, 2000.
 2. Por ejemplo, Haydée Quiroz, *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México. Los viajes para el pago de las mandas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, p. 149; *Santuarios. Guía México desconocido*, México, Editorial Jilguero, 1995, edición especial, núm. 21.

Nuestra Señora de la Salud es reverenciada en su santuario de Pátzcuaro, construido hacia 1545. En el lugar que se eligió para construir el edificio donde es venerada, estaban los restos del principal templo prehispánico de la comarca. La imagen mide aproximadamente un metro de altura y fue elaborada con la técnica habitual de la época: mezcla de pasta de caña de maíz con miel de orquídeas.

En 1551 Diego de Landa, obispo de Yucatán encargó la hechura de dos imágenes de la Virgen María, una de ellas sería adorada con la advocación de Nuestra Señora de Izamal, y su santuario se construyó sobre una estructura piramidal dedicada al antiguo dios prehispánico de la lluvia. Se dice que aquella imagen hizo muchos milagros. En 1829 se quemó en un incendio, por lo que fue sustituida por su “hermana gemela”.

Las leyendas de Nuestra Señora del Roble y de la Virgen de Ocotlán tienen historias que se parecen mucho: fueron encontradas en el tronco de árboles en la época de la evangelización y se hallan asociadas a la identidad étnica de los grupos sociales que las veneran.

Nuestra Señora del Patrocinio es una imagen que fue traída a América por Diego de Ibarra. Cuenta la leyenda que gracias a ella los españoles ganaron una batalla contra los indios de la región. Su fiesta se celebra durante los primeros días de septiembre.

La veneración de la imagen de Nuestra Señora de El Pueblito se inició desde los tiempos en que los chichimecas y otomíes eran evangelizados, pues los frailes colocaron esa imagen entre sus dioses vernáculos. En El Pueblito se encuentra uno de los asentamientos prehispánicos más importantes de Mesoamérica, el cual fue contemporáneo de Teotihuacan.

La autora refiere tres santuarios en los que son adoradas las imágenes de la Virgen de Guadalupe: en San Luis de la Paz, Guanajuato, donde se edificó una capilla sobre un templo chichimeca dedicado al dios Curicaberi; en el cerro del Tepeyac, sobre un adoratorio dedicado a Tonantzin; y desde 1777 en la ciudad de Guadalajara.

Teocaltiche, en Jalisco, era un importante enclave religioso prehispánico en el que fue fundado un convento que se encontraba bajo la advocación de la Purísima Concepción, pero a partir de la ayuda que nuestra Señora de los Dolores proporcionara a los lugareños para soportar y evitar los terremotos, en 1845 le fue construido su santuario.

En San Juan de los Lagos se edificó, en 1542, una capilla para adorar una imagen llevada por uno de los religiosos fundadores de la ciudad. Pero debido a su

fragilidad la imagen se deterioró. Sin embargo, a poco de haber sido instalada en ese sitio, comenzó, según la tradición, a obrar milagros espectaculares. Preside uno de los santuarios marianos de México que más peregrinos recibe. Se trata de una talla hecha en caña de maíz, de unos 50 centímetros.

La fundación de la parroquia de la Virgen del Refugio, en Guadalajara, se produjo en el siglo XIX, a partir de la necesidad de los trabajadores de una fábrica textil de contar con servicios religiosos. Se trata de una imagen pintada al óleo por un fraile.

También son mencionadas Nuestra Señora de la Candelaria, cuyo santuario está en Tlacotalpan, Veracruz, donde se le rinde culto entre el 31 de enero y el 9 de febrero; y la Virgen de Los Remedios, que es venerada en Naucalpan, Estado de México.

Además de las descripciones de los diversos santuarios mencionados, la autora examina esos sitios en tanto que depositarios de obras de arte finas, así como de joyas arquitectónicas. De hecho, buena parte de sus argumentos están dedicados a describir el diseño de los edificios estudiados. Por otra parte, menciona los ritos y ceremonias que en ellos se efectúan y las fechas en las que se celebran las diversas festividades. Se trata de una obra que no tiene pretensiones académicas, sino que remite al ámbito de lo estético y al de los sentimientos religiosos de los lectores. Está ilustrada con bellas fotografías e impresa en un papel fino.

Reseña de Maria J. Rodríguez-Shadow



Confesiones^{1*}

San Agustín

Confesiones, la obra de San Agustín, en síntesis, es un tratado de filosofía teológica de carácter biográfico. Se divide en trece libros. En los siete primeros habla de sí mismo. En los seis restantes aborda el tema de la Sagrada Escritura, desde el principio, cuando Dios hizo el cielo y la tierra, hasta su descanso en el séptimo día. Agustín escribió numerosos libros. Entre otros, *Enchiridion*, *De Magistro*, *Retractions*, *De pulchro et apto*, *De Vita Veata*, *De Ordine*, *De Libero arbitrio*, *Soliloquios*, *De Fide et symbolo*, *De Civitate Dei*, *De Genesi at litteran liber imperfectus*, *De Trinitate*, *De vera religione*, *De moribus eclesial catholicae et manichaeorum*, *Diálogos*, *Acerca de la inmortalidad del alma*, *Acerca de la música*. El tratado de Agustín recoge su propia confesión pública para que, de acuerdo con él mismo, sus vivencias pudieran servir a otros para reflexionar sobre lo que fue, pero más sobre lo que es ahora: un hombre para deliberar sobre la vida y sus mutaciones.

El autor expone su convicción de que toda ciencia se deriva de Dios, y que Dios da al hombre la inteligencia de descubrir la Creación en todo su esplendor, pero sobre todo, de descubrirse a sí mismo, para que no busque el hermoso platillo de las palabras, sino que él pueda hablar con argumentos o ciencia en las doctrinas. Leyó los libros de los más afamados de su época como Tulio, Séneca, a los platónicos, el *Hortensio* de Cicerón, sobre la sabiduría, en donde encuentra el amor por la sapiencia, así como *Las diez categorías* de Aristóteles, *Astronomía*, varios libros poéticos y otros de artes liberales. Leyó también las Sagradas Escrituras, donde dijo encontrar la humildad y un camino de salvación ignorado por los platónicos, entre otros.

En su texto argumenta que comprendió y se convenció de que los sabios, con el ingenio que el Creador les dio, tienen la capacidad de descubrir con antela-

* San Agustín, *Confesiones*. México, Ediciones Paulinas, 2000, xxxii edición, traducción de Antonio Brambila Z., 327pp.

1. Rita Kelkheim, *Santuarios marianos mexicanos*. Madrid, Agualarga, Noriega Editores, 2002.

ción, por ejemplo, los eclipses del sol y de la luna con todos sus pormenores, el estudio de la astronomía y otras ciencias acertadas. Pero dice que no ven la oscuridad, que todos estos descubrimientos llenan de asombro y estupor a los que ignoran estas cosas, pero quienes las saben se llenan de complacencia y engrimiento: con impía soberbia se retiran de la Luz del Creador porque no buscan con espíritu de piedad de dónde les viene el ingenio que ponen en sus investigaciones. Explica que él mismo, a través de las ciencias, encontró el Camino y que pudo distinguir muy bien entre la fe y la ciencia. Así, para Agustín el resultado último de las *Confesiones* es que la ciencia y la fe no son entidades opuestas, sino que, en su caso, la ciencia fue el camino que lo llevó a la creencia en un ser superior.

El autor fue hombre de ciencia, gran lector, filósofo, un investigador con un criterio analítico y reflexivo, con una notable inteligencia, que en su obra reconoce que la grandeza y la inteligencia de Dios no tiene límites, *ni limita al hombre* para que sea continuador de la creación a través de su investigación y su inteligencia humana. A través de la búsqueda reconoce, también, que la ciencia está adherida a Dios, así como al hombre mismo: “nos creaste para Ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en Ti” (libro 1, p. 9).

En alguna parte de su texto, Agustín se pregunta:

Entonces, Señor: ¿Te contienen el Cielo y la Tierra porque Tú los llenas; o los llenas pero queda algo de Ti que no cabe en ellos? ¿Y en dónde pones lo que, llenados el Cielo y la Tierra, sobra de Ti? ¿O, más bien, Tú no necesitas que nada te contenga porque Tú, lo contienes todo; porque lo que Tú llenas lo llenas conteniéndolo? (p.10).

Gracias a sus inquietudes intelectuales y a su estudio y reflexión, menciona el haber llegado a la conclusión de que Dios está en todas las cosas con una presencia total; aunque, sin embargo, ninguna de ellas lo puede abarcar. También habla de cómo descubrió, a través del conocimiento, la majestad de Dios y sus inefables atributos:

Sumo y óptimo, de poder sin límites, infinitamente misericordioso y justo, al mismo tiempo inaccesiblemente secreto y vivamente presente, de inmensa fuerza y hermosura, estable e incomprensible, un inmutable que todo lo mueve. Nunca nuevo, nunca viejo, pero hace envejecer a los soberbios sin que ellos se den cuenta; todo lo renueva, lo crea, lo sustenta y lo lleva a la perfección. Siempre activo, pero

siempre quieto; todo lo recoge, pero nada le hace falta. Arde amor, pero no se quema, es celoso pero también seguro; cuando de algo se arrepiente, no le duele, se enoja, pero siempre está tranquilo; cambia lo que hace fuera de Él, pero no cambia consejo. Nunca es pobre, pero le alegra lo que de los humanos gana. No es avaro, pero busca ganancias, hace a los humanos que le den más de lo que les manda para él convertirse en deudor de ellos (p. 11).

Cree que es insuficiente lo que él puede afirmar de esos atributos inefables, pero también hace una advertencia al respecto: “¡ay de aquellos que callan de Ti! Porque teniendo el don de la palabra se han vuelto mudos”.

También expresa cómo llegó a la conclusión de que la ciencia tiene límites y los hechos se basan en la razón, narrando su búsqueda permanente de la verdad, no sólo en el hombre sino en lo sobrenatural donde descubrió a Dios en la dualidad y comprobó que sólo la fe no tiene límites, y manifiesta haber experimentado a Dios en los dos ámbitos.

Además, concluyó que todo hombre está llamado a trascender y que a través de la inteligencia, se puede comprender lo que puedes ver y tocar pero que sólo por la fe se ve la presencia de Dios en ambas cosas. Por lo tanto, argumenta haber comprendido que la ciencia nos la da Dios para colaborar con Él en el desarrollo humano, el cual tiene como fin poner al servicio del más necesitado todo lo que lo lleva a vivir en un estado de felicidad, incluso en este mundo. Confiesa que por el deseo de la salvación invoca a Dios que venga a su alma por la gracia y la purifique (libro 1, cap. V, p. 11), porque le parece ya demasiada miseria simplemente el no amarlo.

En el capítulo VI reconoce que Dios es su Creador, eterno e inmutable, y que existe desde antes del comienzo de los tiempos. Le da las gracias por los dones que había recibido y aplicado de su niñez, y explica las inquietudes y preguntas que estaban en su alma infantil sobre si su infancia sucedió a otra edad de él, anterior:

¿Qué fue de mí, Dios y dulzura mía, antes de eso? ¿Fui alguien y estuve en alguna parte? Porque esto no me lo pueden decir ni mi padre ni mi madre, ni la experiencia de otros, ni mi propio recuerdo. Acaso te sonrías porque te pregunte tales cosas, Tú, que me mandas reconocer lo que sé y alabarte por ello (p. 13).

Reconoce que al principio, en su niñez y adolescencia, estudió las letras, obligado y no sin pena, mas ello fue para su bien. Aunque aborrecía la lengua griega, le gustaba la lengua latina:

Ciertamente eran mejores, por más ciertas, aquellas primeras letras a las que debo el poder leer algo y escribir lo que quiero, que no aquellas otras que me hacían considerar con emoción las andanzas de Eneas con olvido de mis propias malas andanzas; llorar a Dido muerta y su muerte de amor, mientras veía yo pasar sin lágrimas mi propia muerte, una muerte que moría yo lejos de Ti, que eres mi Dios y mi vida (p. 20).

Descubrir la grandeza y el amor de Dios, lo llevó a pensar de una manera diferente, pero sin dejar de reconocer la importancia de la preparación y desarrollo de los seres humanos:

Es cierto que a las puertas de las escuelas de gramática se cuelgan cortinas; pero no es tanto para significar el prestigio de una ciencia secreta, cuanto para disimular el error. Y que no clamen contra mí esas gentes a quienes ya no temo ahora que confieso delante de Ti lo que desea mi alma y consiento en que se me reprenda de mis malos caminos para que pueda yo amar los tuyos. Que nada me reclamen compradores y vendedores de gramática; pues si les pregunto si fue verdad que Eneas haya estado alguna vez en Cartago, los más indoctos me dirán que no lo saben, y los más prudentes lo negarán en absoluto (p. 21).

Agustín suplica a Dios que cuanto aprendió de niño sirva para su gloria: “Sírvale pues, Dios y Señor mío, cuanto de útil aprendí siendo niño; y sírvale cuanto hablo, escribo, leo o pongo números. Porque cuando aprendía yo vanidades, Tú me dabas disciplina y me perdonabas la pecaminosa delectación que en ella tenía” (p. 23). Condena como detestable la costumbre de enseñar a los niños el latín en las obras de poetas lascivos, que con el ejemplo de los dioses excitan la concupiscencia: “¡maldito seas, oh río de las costumbres humanas, pues nadie te puede resistir! ¿Cuándo te secarás? ¿Hasta cuándo seguirás arrastrando a los pobres hijos de Eva hacia mares inmensos y tormentosos en los que apenas pueden navegar los que suben a un leño?”²

¿No he leído yo acaso en ti que Júpiter era “tonante” en el cielo pero adúltero sobre la tierra? Ambas cosas son incompatibles, pero él las hizo; y con la alcahuetería de truenos falsos dio autoridad a quienes lo imitaran en un adulterio verdadero, y cuál de aquellos maestros que se distinguen por llevar la “pénula”³ soportaría sin impaciencia que un hombre de su misma condición dijese que Homero en sus fic-

2. Alusión al Arca de Noé y al Diluvio.

3. Era una prenda de protección contra el frío que se ponía encima de la túnica, pero que los “gramáticos” usaban como señal de distinción.

ciones transfería a los dioses los vicios humanos en vez de traspasar a los hombres cualidades divinas? (p. 23).

En cuanto a los asuntos escolares, el autor reprueba la costumbre de traducir mediante paráfrasis a los poetas. Reconoce que su ingenio es dádiva de Dios y que él lo desperdiciaba en devaneos, se cuestiona sobre las alabanzas que había para él y sus compañeros de estudio, y se pregunta si no habría otros temas en los que pudiera ejercitar su lengua y su ingenio, encontrando que sí los había: “Tus alabanzas, Señor, tus alabanzas como están en la Santa Escritura, habría sostenido el sarmiento caedizo de mi corazón; y no habría yo quedado como presa innoble de los pájaros de presa en medio de aquellas vanas fruslerías”. Asimismo, deplora la ceguera humana de quienes por seguir los preceptos de los gramáticos violan las leyes divinas, y que además por este motivo eran alabados y glorificados cuando ponían en palabras adecuadas y con buena ornamentación sus peores concupiscencias:

¡Y Tú, Señor, ves todo esto y te callas, Tú que eres veraz, longánime y muy misericordioso! [Salmo 102, 8]. Soy un alma que te busca y tiene sed de deleitarse en Ti; un alma que dice: he buscado Señor tu rostro, y lo habré siempre de buscar [Salmo 26, 6]. Porque yo anduve lejos de tu Rostro, llevado por una tenebrosa pasión. Porque nadie se aleja de ti o retorna a ti con pasos corporales por los caminos del mundo (p. 25).

Todas sus confesiones hacia Dios fueron primeramente aceptadas por el mismo Agustín. Dice haber encontrado el amor y la verdad en Dios, en la naturaleza, en el mismo hombre, y en todo cuanto existe: “la curiosidad emociona a interesarse por la ciencia, cuando Tú eres el único que todo lo sabe” (p. 26).

Reflexiona en su carrera, sus estudios estimados como muy honorables, que lo llevaban a las actividades del foro y sus litigios, en los cuales resulta más excelente y alabado el que era más fraudulento. Reconoce que él, siendo ya mayor en la escuela de retórica, era soberbio, petulante, con la cabeza llena de humo; se gozaba en estudiar la elocuencia de las letras con la finalidad de alcanzar los goces de la vida humana. Reconoce posteriormente sus flaquezas, y dentro de esta reflexión de su vivencia, encuentra a Dios, que lo hace pensar de una manera más humana y espiritual.

A los diecinueve años encuentra el amor a la sabiduría en el *Hortensio*, de Cicerón.⁴ Reconoce que en los libros de filosofía sólo buscaba la sabiduría, cual-

4. “Filosofía” llaman los griegos al amor a la sabiduría.

quiera que ésta fuese, y que posteriormente pudo constatar en una saludable admonición: “cuidaos de que nadie os engañe con la filosofía y una vana seducción según las tradiciones y elementos de este mundo y no según Cristo, en quien habita corporalmente la plenitud de la divinidad” (Libro 2, p. 8-9).

Agustín, complacido por la elocuencia ciceroniana, menospreciaba la simplicidad de las Santas Escrituras; esto mismo lo llevó a leerlas para ver cómo eran y para hacer a un lado su vanidad de suficiencia. Luego, seducido por los maniqueos⁵, piensa que Dios es un cuerpo espléndido e infinito. Sin embargo, no encontró tampoco la verdad⁶: no había coherencia y nada de todo cuanto se le ofrecía a través de tantos libros llenaba su sed. Con el tiempo encontraría una respuesta: “mi hambre y mi sed sólo eran de Ti, que eres la verdad. Verdad en la que no *hay mudanza ni asomo de vicisitud* (Santiago 1,17).

Siguiendo su búsqueda, Agustín cae en el maniqueísmo⁷. Ignora en qué consiste el mal y que Dios es un Ser incorpóreo —un ser espiritual— y que en el Antiguo Testamento fueron permitidas cosas que ahora no son lícitas. Además, ignora en qué consiste, como dicen las escrituras, ser creados a *imagen y semejanza del Señor*. Descubre también, en su lectura y reflexión, que lo que es *contra natura* es siempre ilícito; lo que va contra los usos y costumbres de los hombres no puede Dios permitirlo.

En cuanto al *salterio de las diez cuerdas* (Salmo 21, 2)⁸, Agustín hacía burla de todo esto porque no lo conocía. Su libro revela cómo la búsqueda de la verdad

-
5. Secta fundada por el persa Urbicus, que luego se llamó Manes. Este nombre, en griego, significa “delirante, furioso”.
 6. Los maniqueos decían que existe un principio eterno bueno y otro principio eterno malo; que de la lucha entre ambos nació una mezcla de bien y mal que es Dios, y de la cual se formó el mundo; decían que en todas las cosas está presente y mezclada la naturaleza de Dios.
 7. Los maniqueos decían que la creación consta de cinco elementos buenos, derivados del eterno principio bueno, y otros cinco malos, derivados del malo. Los malos eran el humo, las tinieblas, el fuego, el agua y el viento; y en la lucha entre ellos resultó una mezcla de bien y mal, que es la naturaleza misma de Dios. Decían que los animales bípedos, incluso el hombre, fueron engendrados en el humo; en el fuego los cuadrúpedos, en el agua los peces y en el aire los volátiles. Todo esto lo atribuían a la sustancia del mal, y a Dios la bondad de los buenos elementos.
 8. Los tres mandamientos de la primera tabla se refieren a Dios; los siete de la segunda se refieren al prójimo. Entre ambas constituyen el Decálogo, que se compara a un salterio de diez cuerdas: se dice que lo tocan los que observan los diez mandamientos.

duró muchos años, a través de la investigación y pasando por distintas experiencias humanas y halagadoras a las que él estaba habituado, dado que pertenecía a un círculo social muy reconocido y respetado.

Después de su conversión, se dio a la tarea de leer y estudiar adecuadamente las Sagradas Escrituras, iniciando por el libro del profeta Isaías, continuando con la Creación desde el principio hasta que Dios descansó el Séptimo día, y a medida que iba descubriendo la *verdad*, declara que lo que para él había iniciado como una ciencia más, se iba encontrando con distintos cuestionamientos a los que les hubo encontrado respuesta iluminado por el espíritu de Dios que lo había tocado. Comenta que no fue fácil para él, entender las Escrituras; sin embargo, siguió conociendo y alabando a su Creador. Así llegó a la conclusión de que el cristiano tiene que vivir en su ambiente terrenal, pero transformando todo lo que está a su alcance. Esto implica un cambio radical: nadar contra corriente rechazando lo que la mayoría acepta como valioso y acogiendo todo aquello que la mayoría tiene como despreciable.

La contribución del autor a la temática sobre imágenes milagrosas en santuarios mexicanos, peregrinaciones y exvotos estriba en la motivación a la reflexión, análisis y comprensión de los acontecimientos sociales, antropológicos e históricos dentro del marco religioso, lo cual pone en evidencia lo que en los últimos años se ha olvidado: que el hombre es un ser total, integral, en el que concurren, manifiestan y entrelazan todas y cada una de las expresiones de conciencia personales y colectivas. A partir de esa premisa, la obra del obispo de Hipona resulta clave para volver los ojos hacia la perspectiva integrada del ser humano, única forma de superar las crecientes divisiones e híper-especializaciones de la formación científica actual, misma que está convirtiendo al orbe en una “Torre de Babel”, en la cual pareciera que ya no somos capaces de comunicarnos con *el otro*, percibiéndonos así, unos y otros, cada vez más diferentes y distantes.

Reseña de Altagracia Martínez Méndez



AUTORES E INSTITUCIONES

Ricardo Ávila. Profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Email: riavila@cencar.udg.mx

Lilia Campos Rodríguez. Investigadora de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Email: l_car@hotmail.com

Fernando Guzmán Mundo. Doctorante del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social-Occidente.

Email: ferguzmanm@hotmail.com

María del Pilar Iracheta Cenecorta. Profesora-investigadora del Colegio Mexiquense.

Email: pirachet@cmq.edu.mx

Luis Arturo Jiménez Medina. Profesor-investigador del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Email: luisarturobeat@yahoo.com.mx

María Leticia Rivermar Pérez. Profesora-investigadora de la Licenciatura en Sociología de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Email: mlriverm@hotmail.com

María J. Rodríguez-Shadow. Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Email: davecita@hotmail.com

Edwin Stephan-Otto Parrodi. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Email: aurzk@yahoo.com

Martín Tena. Profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara.

Email: mtena@cucba.udg.mx

Renée de la Torre. Profesora Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social-Occidente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Email: renee@ciesasoccidente.edu.mx

Paul J. Vanderwood. Profesor emérito de la Universidad Estatal de San Diego, California.

Email: vanderwo@mail.sdsu.edu

Alejandro Vázquez Estrada. Investigador del proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, adscrito al Instituto Nacional de Antropología e Historia en el estado de Querétaro.

Email: nimishnumbu@hotmail.com

José Velasco Toro. Investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Email: cipactli50@yahoo.com.mx

Aurora Zlotnik Espinosa. Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Email: aurzk@yahoo.com

Colección Estudios del Hombre

Director: Ricardo Ávila

Comité Editorial

Patricia Arias	Universidad de Guadalajara, México
Maurice Aymard	EHESS, Francia
Francisco Barbosa	Universidad de Guadalajara, México
Gerardo Bernache	CIESAS Occidente, México
Avital Bloch	Universidad de Colima, México
Jean Brunet	Universidad de Guadalajara, México
Tomás Calvo Buezas	Universidad Complutense de Madrid, España
Daria Deraga	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Frédéric Duhart	EHESS, Francia
Rodolfo Fernández	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Dominique Fournier	Centro Nacional de Investigación Científica, Francia
Luis Gómez Gastelum	Universidad de Guadalajara, México
Isabel González Turmo	Universidad de Sevilla, España
María del Pilar Gutiérrez	Universidad de Guadalajara, México
Francisco Hernández Lomelí	Universidad de Guadalajara, México
Annie Hubert	Centre National de la Recherche, Francia
Lothar G. Knauth	Universidad Nacional Autónoma de México
Daniel Lévine	Museo del Hombre, Francia
Eduardo López Moreno	ONU-HABITAT, Kenia
Xavier Medina	Universitat Oberta de Catalunya, España
Hilda Morán Quiroz	Universidad de Guadalajara, México
Joseph B. Mountjoy	Universidad de Carolina del Norte, EUA
Guillermo de la Peña	CIESAS Occidente, México
Américo Peraza	Universidad de Guadalajara, México
Carmen Ramos	CIESAS México
Eduardo Santana	Universidad de Guadalajara, México
Otto Schöndube	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Gabriela Uruñuela	Universidad de las Américas, México
Francisco Valdez	IRD, Francia
Rosa Yáñez	Universidad de Guadalajara, México

Para mayores informes, favor de dirigirse a:

Estudios del Hombre

Universidad de Guadalajara

Teléfono y fax (33) 38 26 98 20 y 38 27 24 46

Correo electrónico: dhombre@csh.udg.mx

*Santuarios, peregrinaciones
y religiosidad popular*

Se terminó de imprimir en marzo de 2010
en Fondos de Publicaciones de Iberoamérica y Europa
Hidalgo 1282, Col. Americana
Guadalajara, Jal., México.
Tiro: 500 ejemplares, más sobrantes para reposición.

La edición estuvo a cargo de
Hilda M. Morán, Ricardo Rodríguez, María Luz Rodrigo,
Ricardo Ávila y Pastora Rodríguez Aviñoá



El pensamiento mágico y religioso es inherente a la naturaleza humana. Sus manifestaciones son incontables, oscilan entre funciones básicas y precisas del cerebro, y las más azorantes y múltiples expresiones socio-culturales. En particular en México, estas últimas expresiones tienen como marco general la conjunción de dos grandes cauces ideológico-religiosos que han dado pie a una ritualidad compleja y rica. La primera de esas vertientes es la prehispánica, propia del proceso civilizatorio mesoamericano; la

segunda está constituida por el cristianismo católico, a su vez subsidiario de una de las principales religiones monoteístas del planeta, la cual fue traída a América por los europeos a fines del siglo XV.

Porción importante de ese fenómeno biológico-cultural que es el pensamiento religioso y sus numerosas expresiones, se manifiesta, entre otros, en la constitución de santuarios, en la organización y práctica de multitudinarias peregrinaciones y rituales asociados, así como en muy variadas formas de religiosidad popular. En México existen cientos de santuarios reconocidos y bien constituidos la mayoría de ellos, donde son veneradas diversas imágenes que "aparecieron" en algún momento, que fueron "encontradas" al azar por alguna persona o que fueron llevadas o donadas por algún devoto deseoso de impulsar algún culto.

El análisis de los procesos rituales es complejo, especialmente el vinculado con la religiosidad popular, ofrece múltiples facetas y comunica mensajes polisémicos. Parte de su complejidad estriba en el hecho de que son expresados, a un tiempo, mensajes relacionados con lo sobrenatural, lo económico, lo social, lo lúdico, lo político o lo étnico. A fin de cuentas, se trata de fenómenos relacionados con todo el sistema cultural.

ISBN: 978-607-480-238-1



9 786074 802381

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS MEXICANOS, ANOS Y MEXICANOS