

# LOS SANTUARIOS DE VÍRGENES Y SANTOS APARECIDOS EN OAXACA

Alicia M. Barabas Reyna  
Centro INAH-Oaxaca

**RESUMEN:** *Se enfatizan dos ciclos de santuarios, uno dedicado a los cristos negros y el otro a las vírgenes de la Concepción de Juquila. Estos y otros ejemplos de apariciones milagrosas entre grupos indígenas de Oaxaca, tanto en el pasado como en el presente, sirven como marco para reflexionar teóricamente sobre las características de los santuarios, las apariciones milagrosas y las peregrinaciones.*

**ABSTRACT:** *This essay stresses two sanctuary cycles, one dedicated to the cristos negros (black christs) and the other to the vírgenes de la Concepción de Juquila (virgins of Conception from Juquila). This and other examples of the miraculous apparitions in the past and in the present between indigenous groups of Oaxaca can be used to reflect theoretically about the characteristics of sanctuaries, miraculous apparitions and pilgrimages.*

**PALABRAS CLAVE:** *santuarios, apariciones milagrosas, peregrinaciones*

Este ensayo, apoyado en investigaciones de campo y bibliográficas realizadas en años anteriores, recoge información sobre vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca, con énfasis en dos ciclos de santuarios: uno dedicado a Cristo y otro a la Virgen. Los ejemplos presentados sirven de base para la reflexión sobre las características de los santuarios, las apariciones milagrosas y las peregrinaciones. El trabajo está atravesado por mi interés en la territorialidad simbólica, por lo que he buscado describir e interpretar en cada tópico los procesos de simbolización del territorio que las sociedades y culturas construyen, lo cual crea diversos textos en los que se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En éstos se desarrollan acciones simbólicas que vemos plasmadas en mitos, danzas, rituales, procesiones, santuarios y peregrinaciones.

## SANTUARIOS

Como ya he expresado en otro trabajo [Barabas, 2003], dentro de la concepción indígena de la cardinalidad, integrada por el centro y cuatro puntos (oriente-poniente-norte-sur), el centro puede ser un lugar simplemente significativo; pero en el universo indígena por lo común es sagrado, ya que en éste se manifiestan los númenes, por lo que opera como *axis mundi* del etnoterritorio que articula la dimensión horizontal con la vertical. Lo sagrado<sup>1</sup> irrumpe en muchos lugares configurándolos como centros, aunque no todos tienen la misma sacralidad; es decir, pueden ocupar diferentes posiciones en una jerarquía de lugares sagrados. En este sentido, si bien cada centro es una réplica estructural de los otros, cada uno tiene su propia identidad construida por los seres que lo habitan, los mitos, los rituales y la historia.

Una característica del centro es que es un punto de “densificación significativa”, un centro cósmico, vital para el grupo que tiene un imaginario sobre éste y que lo ha dotado de sentidos y poderes terapéuticos, mágicos, de afectividad y confianza. Esos centros cósmicos son lugares de contacto con lo sagrado y se constituyen en categorías de entendimiento [Cardoso de Oliveira, 1983] u orientadoras de la cultura y de la identidad [Valdés del Toro, 1993:73]. La irrupción de lo sagrado implica una ruptura de los niveles ontológico y cosmológico mediante la cual se intercomunican el supramundo, la superficie y el inframundo, y entre estos territorios circulan los númenes, los muertos, los chamanes y la gente común guiada por ellos, como puede apreciarse en varios relatos. El centro sagrado es el punto de intersección de los niveles cósmicos, unidos y comunicados por un eje central por el que pasa una abertura. Esta ruptura de niveles cósmicos y ontológicos es posible en los centros de los territorios sagrados, que pueden ser las montañas o sus proyecciones, como el templo y la pirámide.

Desde mi perspectiva [Barabas, *op. cit.*], los lugares sagrados más reconocidos y frecuentados, cuya convocatoria es más que familiar, pueden ser definidos como santuarios, centros multisignificativos en los que reiteradamente se manifiesta lo sagrado y se producen eventos milagrosos, lo que da origen a mitos y rituales de diferente tipo. Los santuarios son lugares sagrados complejos y polifacéticos, centros que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde

<sup>1</sup> Para los mixes lo sagrado es *inää*, potencias o deidades a las que se rinde culto en lugares que son a la vez su manifestación y su morada (como vientos, cerros o cuevas, entre otros). Los lugares sagrados se dividen en: *inääpataajk*, que son los puntos de encuentro o ámbitos de petición para individuos y autoridades que piden favores para la comunidad que representan; y en *kiiyajktaajk*, sitios de entrega, de curación, en los que se ofrendan bienes y se sacrifican animales para solicitar la restitución de la salud de algún enfermo.

se ubican, sino que son factores principales de interacción y articulación social, en general; e intra e interétnica, en particular.<sup>2</sup>

Operativamente, distingo los lugares sagrados naturales o *santuarios naturales* (aunque todos están marcados por la gente) de los *santuarios construidos*. Esta clasificación no se basa en la convocatoria (local, subregional, regional, nacional o internacional) ni en la devoción que guía a los fieles, ya que ésta es múltiple y no contradictoria (a las entidades territoriales, a los ancestros, a los ejemplares católicos, entre otros), sino en las características externas del santuario (existencia o no de edificios religiosos) y en el control o ausencia por parte de la Iglesia, en los santuarios naturales, respecto de las calendarizaciones y las devociones efectuadas en este lugar.

Los santuarios construidos son lugares sagrados de culto, como capillas y templos, que son conocidos y aceptados por la Iglesia; incluso, forman parte de las celebraciones del santoral católico. Pueden estar asociados con santuarios naturales preexistentes (como cerros o cuevas, entre otros), donde se rendía culto a los dueños o antiguas deidades y donde más tarde se construyeron templos. Generalmente, están ubicados dentro de pueblos o ciudades, y suelen dar lugar a peregrinaciones anuales emprendidas por diversos grupos de fieles devotos de las advocaciones católicas, aunque muchos de ellos acostumbran propiciar conjuntamente a las entidades de la naturaleza.

Un tipo particular de santuarios construidos son las ruinas de ciudades y sitios prehispánicos que constituyen referentes emblemáticos de la territorialidad histórica, como lo muestran los mitos de los antepasados convertidos en esculturas o en cerros, o los rituales llevados a cabo en Montenegro, en la Mixteca, o los mitos actuales sobre la necrópolis de Mitla. No obstante, para los indígenas las ciudades de los ancestros y los pueblos viejos (ruinas coloniales), con sus campanas enterradas y “encantadas”, son considerados más como santuarios del monte (naturales), ya que se atribuyen a los antepasados y al tiempo inicial.

De acuerdo con su poder de convocatoria y con los ámbitos de influencia que generan, los santuarios construidos pueden ser clasificados en: locales, regionales, estatales y extraestatales. En casi todos los casos, excepto a veces en los locales, la convocatoria es interétnica. Los santuarios son conocidos en el estado —o al menos regionalmente— por sus cualidades milagrosas particulares, lo que

<sup>2</sup> El santuario puede ser considerado el *locus* privilegiado de interacción social y simbólica, cuyo marco no es sólo festivo, ya que como espacio sagrado irradia salud y virtud material y espiritual. De ahí que en la peregrinación intervengan elementos penitenciales, tanto ascéticos y de sufrimiento como lúdicos y festivos. Una propuesta sugerente es considerar que los diversos santuarios de una región están interrelacionados y conforman áreas devocionales en las que cada santuario está jerarquizado y especializado en determinadas concesiones [Prat, 1989:242].

configura en cierta medida ciclos de peregrinación variables, establecidos según las necesidades de los usuarios. No obstante, en todos los santuarios se hacen pedimentos múltiples y promesas que obligan a las personas a regresar al mismo durante varios años continuos.

Ya he expresado [Barabas, *op. cit.*] que en Oaxaca existen santuarios construidos de diversa importancia y convocatoria; los de alcance comunal son abundantes. Los regionales se centran en el culto al Señor de las Tres Caídas y cristos negros "hermanos" y fundadores de los pueblos donde moran, como lo muestran los mitos de sus apariciones, la elección del lugar y otros acontecimientos. Entre los sitios con santuarios dedicados a los cristos, en su mayoría negros, se encuentran: Huautla, Teotilalpan, Santa María Ixcatlán, Tamazola, Alotepec, Astata y Chihuitán, que reconocen su centro en Otatitlán, Veracruz (oriente), y casi todos se conmemoran durante el ciclo de cuaresma. Otro circuito de santuarios relacionado es el que ofrece culto a la virgen de la Concepción, en la advocación de Juquila; se localizan en: Chontecomatlán, Ixcuintepic, Zacatepec, Tejalapam, Huicisil y Agua Virgen. Se trata de santuarios con convocatoria subregional y regional, excepto el santuario de Santa Catarina Juquila, que es visitado por peregrinos de todo el estado y del país. Ambos ciclos de santuarios serán retomados más adelante.

Es interesante destacar, por una parte, la réplica de las irrupciones sagradas de Cristo crucificado y la virgen de la Concepción, generalmente por la vía de las apariciones milagrosas, que genera ciclos de peregrinación; y por otra, la concepción antropo y sociomorfizada de santos y vírgenes. Éstos, así como los dueños de lugar y la gente, tienen apariencia humana y son concebidos por las culturas locales de acuerdo con jerarquías sociales, formando familias y habitando ciudades. Una peculiar característica de los ejemplares católicos en la concepción indígena es que, al igual que los dueños, se dice que son rencorosos y vengativos si no se les tiene fe y se les trata sin respeto. Por ejemplo, la gente de esas regiones comenta que la virgen de Juquila hija, aparecida en Tejalapam, castigó con enfermedades y mala suerte a varios peregrinos poco convencidos del acontecimiento y al arzobispo de Oaxaca [Barabas, 1997].

Existen otros santuarios con importancia regional no ligados a los mencionados ciclos. Por ejemplo, los dedicados al culto de Cristo, generalmente moreno; entre ellos los de Teozacoalco y Yanhuitlán en la Mixteca (hermanos del de Tamazola). Hay tres cristos morenos relacionados entre sí, a quienes se les pide por lluvias y dones, que son el Señor del Rayo, el Señor de Huayapan y el Señor de las Peñas, de Etlá; pero no he podido establecer una relación ritual con los santuarios de los cristos negros. El de San Pablo Güilá, en el valle de Tlacolula, en cambio, tiene relación con mixes y pueblos zapotecos serranos (Yalálag) y del istmo. También están los santuarios de san Antonio, en Santa Catarina Albarradas; y en Yalálag, en la sierra norte zapoteca.

## APARICIONISMO

En estrecha relación con los santuarios y las peregrinaciones, también deben ser mencionados los mitos aparicionistas de ejemplares católicos —vírgenes y santos—, cuya gama de motivos queda registrada en muchas monografías etnográficas. Estos mitos, conocidos durante la época colonial y contemporánea, son particularmente creadores de sacralidad y dan origen a devociones y santuarios con amplia convocatoria.<sup>3</sup> El aparicionismo es un fenómeno de la religiosidad popular que presenta características propias. Se configura a partir de las visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria, que se les presentan a ciertas personas con propósitos diversos. Las apariciones son manifestaciones de lo sagrado; por lo tanto *hierofanías*, o por lo común *teofanías*, ya que tienen voluntad y figura [Eliade, 1967]. Suelen tomar como elegidos a grupos humanos en crisis, a quienes hacen destinatarios de su cuidado y de sus mensajes, a cambio de veneración y ofrenda. Muchas veces están en la base de movimientos milenaristas y mesiánicos, pero no deben ser confundidos con éstos [Barabas, 1989]. Parece poco recomendable en este espacio intentar comparar formalmente los casos que integran un fenómeno tan vasto y ubicuo. Por ello, pretendo esbozar sólo algunos ejemplos de aparicionismo en Oaxaca, con el fin de explorar la incidencia de este fenómeno en la construcción colectiva de las nociones de identidad y territorialidad.

Las apariciones milagrosas han sido muy frecuentes dentro del catolicismo, en especial las marianas. Vemos que todas siguen un mismo modelo que, en lo sustancial, proviene del medioevo europeo [Lafaye, 1977:315], aunque tienen su propia singularidad dada por los estilos religiosos de las culturas indígenas en contacto.

Cualquier espacio es potencialmente susceptible de ser irrumpido por la manifestación de la divinidad, pero algunos muestran signos que indican una sacralidad particular y predeterminada: piedras o árboles con formas poco comunes, cursos de agua o manantiales, rocas o cerros de raro aspecto, y cuevas, entre otros. Esos espacios sagrados son lugares sacrificiales, sitios de ritos y templos donde se

<sup>3</sup> Joan Prat [1989:224] toca el tema de lo que llama “leyendas de origen” o aparición del santo o de la virgen, que en Cataluña siguen el modelo mariano, el cual inspiró al guadalupano. La presencia del símbolo agua (cueva, manantial) en las apariciones y las elecciones que los santos hacen acerca del lugar para su santuario, indica a Prat la presencia de “reminiscencias paganas”, en la medida que éstos serían lugares sagrados precristianos retomados y cristianizados por la Iglesia. No obstante, no cree que en Cataluña haya bastante evidencia de que esos y otros lugares sagrados antiguos se relacionen con los católicos. Para Mesoamérica puede señalarse, sin duda, que numerosos lugares sagrados prehispánicos fueron reocupados por la Iglesia y cristianizados, aunque para los indígenas el culto a las antiguas deidades no se ha perdido y no puede ser calificado simplemente como reminiscencia pagana.

establece comunicación entre hombres y dioses. En ocasiones, es un espacio desconocido, y por lo tanto peligroso, donde los hombres deben fundar su territorio para apropiarlo y hacerlo propicio. La acción fundacional, cuando se produce por medio de una aparición, es especialmente terapéutica porque otorga a los individuos la seguridad de ser "elegidos" y legitima la ocupación cultural del espacio.

Como indicó Eliade [*op. cit.*:27], la irrupción de lo sagrado tiene por efecto destacar un lugar del medio circundante y hacerlo cualitativamente diferente. La aparición, sea o no una hierofanía fulgurante, es una forma de irrupción de lo sagrado que permite esa consagración de los espacios al cambiar su calificación ahí donde se manifiesta y en un entorno más o menos delimitado. Justamente, la materialización o corporeización de la presencia de la deidad (las huellas dejadas en el paisaje) transforma espacios comunes y desconocidos en calificados y sacralizados, conversión necesaria para que los dominios de las deidades se transformen en territorio propicio para los hombres. Los lugares del monte son peligrosos por ser ambivalentes, por lo que es preciso resacralizarlos de forma positiva.

En este contexto de creencias y prácticas, la irrupción de lo sagrado en lo cotidiano, que es la aparición de los ejemplares católicos, otorga al paisaje el mayor grado de sacralidad; y a los creyentes, la confirmación de su calidad de "elegidos", lo cual propicia la renovación o creación de identidades colectivas.

La conquista espiritual desestructuró la concepción ritual de los espacios sagrados prehispánicos, los cuales fueron "demonizados" por los frailes. Así, volvieron a adquirir la calidad aterradora que tenían en el tiempo de los orígenes. Dentro de éstos, las conocidas deidades fueron transmutadas en manifestaciones del diablo, frente a las cuales fue creciendo el temor de los lugareños. De ahí la necesidad de resacralizarlos bajo el signo de la nueva religión, con el fin de convertirlos nuevamente en territorio de los hombres. Muchos aparicionismos en culturas indígenas muestran ese anhelo de refundación sagrada del territorio. Otros ponen en evidencia el papel defensivo que desempeña la aparición al proteger al territorio y a sus habitantes de las amenazas externas a su integridad.

Un aspecto que parece quedar claro en relación con este fenómeno polifacético de la religiosidad popular es su carácter político, que siempre se presenta históricamente contextualizado y entretelado con los anhelos humanos de justicia y bienestar. No es extraño que el aparicionismo se dé ligado a procesos de creación o recreación de la identidad social que se desarrollan en espacios territoriales específicos, pues la identidad colectiva se constituye en buena medida en relación con la religión y con el medio ambiente culturalmente construido. Las sociedades agrícolas establecen complejos procesos de interacción con el medio, que orientan a su vez el desenvolvimiento de formas ideológicas que los

simbolizan [Bartolomé y Barabas, 1986:82]. Las culturas indígenas, en especial, encuentran en el paisaje los puntos de referencia para la memoria colectiva. Al sacralizarse, la simple geografía se transmuta en territorialidad; y ésta, en base de la identidad colectiva.

Mucho se ha dicho y más puede decirse acerca de los significados simbólicos, sociales, políticos y geopolíticos de las apariciones milagrosas.<sup>4</sup> Por el momento, sólo quiero resaltar que los santos aparecidos se convierten en santos patronos y retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen, algo que los ancestros y las deidades tutelares antes desempeñaban y aún desempeñan.

Aunque es un símbolo fundador de la tradición occidental la figura de la virgen traspone fronteras, tiempos y experiencias religiosas particulares, reconstruyéndose junto con las cosmovisiones religiosas de los pueblos, donde irrumpe como manifestación de lo sagrado. En este sentido, Paul Ricoeur [1969] ha analizado que los fenómenos actuales del simbolismo judeocristiano, como las apariciones milagrosas, son fruto de una serie de interpretativas retomadas del sentido originario de ciertas "figuras matrices" [Barthes, 1957]; son frases o imágenes clave que dan sentido y permiten la interpretación de lo sagrado que se manifiesta.

Ciertamente, las apariciones milagrosas de la Virgen, en tanto simbologías plenas de eficacia [Velho, 1987], no se dan en un vacío histórico, sino que forman parte de una tradición mundial de milagros marianos que en México se ha desdoblado, creando un modelo guadalupano propio que es rastreado en numerosas apariciones de vírgenes y santos. Sin embargo, es fundamental insistir en que las apariciones milagrosas son fenómenos multivocales, no totalmente comprendidas cuando se interpretan sólo como una expresión más del modelo aparicionista católico.

Las apariciones de la virgen María consideradas milagrosas, incluso legitimadas en Europa y en América por la Iglesia católica, cobraron fuerza entre los pueblos indígenas. En México, durante el siglo XVI, se configuró el mito de la aparición guadalupana en el Cerro del Tepeyac, antiguo centro ceremonial de la deidad terrestre llamada Tonantzin ("nuestra madre"), conjugada desde entonces con la virgen de Guadalupe. Con el tiempo pasó a ser símbolo del mestizaje y de la naciente nacionalidad mexicana, fue aceptada por la Iglesia en el siglo XVIII y más tarde se convirtió en dadora de justicia para los pobres y castigo para los pecadores.<sup>5</sup> Sobre la figura matriz proporcionada por la Guadalupeana se ha construido

<sup>4</sup> Este tema puede ser profundizado a través de varios textos; entre ellos Lafaye [1977], Florescano [1987], Castillo [1994], Báez-Jorge [1998] y Barabas [1995, 1997].

<sup>5</sup> En México, la virgen de Guadalupe implica frecuentemente un mensaje milenarista con tendencias apocalípticas. Se trata de una virgen que castiga a los ricos y a los incrédulos, que

la mayoría de las modernas apariciones milagrosas en el país. Las experiencias previas de lo sagrado relacionadas con los dueños de la naturaleza, plenas de misterio y muchas veces terroríficas, cobraron un aura de malignidad, asociada a la figura cristiana del demonio. Aunque generalmente existe una ambigüedad inicial en la definición de la cualidad demoniaca o divina de una aparición, el secreto de su condición pronto se devela: cuando la irrupción de lo sagrado se construye fundamentalmente en acuerdo con el modelo mariano-guadalupano, adquiere la condición de milagro, es interpretada como divina y su poder de convocatoria crece rápidamente.

Intento destacar ahora que las apariciones milagrosas son parte de nuevas cosmologías, fundadas a la vez en mitos nativos y en los mitos aparicionistas cristianos. Al mismo tiempo que forman parte de tradiciones más amplias y antiguas (como la mesoamericana y la cristiana), se trata de textos religiosos reciclados y resignificados en el presente. Siguiendo nuevamente a Ricoeur [*op. cit.*], es preciso recordar que los eventos poderosos son capaces de desvincularse de los mitos originarios y transformarse en "textos libres", desterritorializados y destemporalizados, los cuales pueden ser recreados en nuevos contextos sociales. Cuando una aparición cobra vida en un ambiente social específico, el texto se transfigura a través de la constante agregación, alteración e interpretación de significados. No obstante que el texto original puede ser redescubierto, actualizado y releído dentro de una tradición de interpretación, el nuevo texto es construido a partir de una singular cosmovisión, en un contexto específico; y de este particular encuentro surge una nueva experiencia del fenómeno, plena de significados particulares y posibilidades para la acción. Velho [*op. cit.*:75] llega a una explicación sintética cuando dice que la relación entre texto y contexto crea una nueva unidad significativa en un permanente movimiento de intertextualidad.

Así, vírgenes, santos, santas y Cristo, se aparecen ante niños, jóvenes y personas sencillas, respetadas que pueden ser tenidas por puras cuando están en lugares apartados, cerca de cuevas, cursos de agua, árboles o cerros altos. Suelen flotar rodeadas de un halo luminoso, hacen señas al vidente para que se acerque, le entregan mensajes y peticiones (la construcción de un santuario es sintomática), otorgan señales y pruebas de su legitimidad, y realizan milagros y curaciones que contribuyen a atraer fieles peregrinos y a crear nuevos cultos. Dos características comunes a estos símbolos religiosos aparicionistas son los aspectos *fundacionales* y *salvacionistas*: son fundacionales no sólo del territorio y del pueblo sino también de la identidad. Con gran frecuencia, estos santos y vírgenes son removidos del

---

viene a la tierra porque se apiada de los pecados de los pobres, incitándolos al arrepentimiento, la penitencia y la obediencia; sin ello, sus ruegos a dios por la salvación no serían escuchados y sobrevendría el fin o seguirían los sufrimientos. Ella, como señalan V. y E. Turner [1978], es la mediadora entre dios y los hombres, el puente entre lo sagrado y lo profano.



lugar de su aparición y se dice que regresan a éste por su voluntad hasta que consiguen ser adorados en el sitio de su elección, donde se fundan entonces la iglesia y el pueblo. Se comenta que algunos sitios fueron abandonados debido a la elección de la aparición y refundados hasta donde ésta designó. También se señala que los aparecidos se hacen "pesados" en el lugar escogido por éstos "como un indicador" para fundar ahí el pueblo y la iglesia, símbolo del lugar desde la época colonial, y sólo pueden ser movidos por su pueblo elegido, aquél con el cual se establecen relaciones filiales, de protección y devoción.

El carácter fundacional se manifiesta en el nombramiento de lugares del territorio y también en la presencia del agua en la mayor parte de las apariciones, vinculada a nacientes o manantiales. Esto simboliza no sólo la capacidad del sitio para sostener a su población, sino también la noción de fertilidad y abundancia que se vincula con la aparición. Algo bastante común, que apunta nuevamente al aspecto fundacional, es que la aparición genere un culto amplio pero también un grupo de adeptos más pequeño y cercano, que entre otras tareas promueva su inclusión en el ciclo de fiestas del pueblo, obteniendo con frecuencia una mayordomía. El carácter salvacionista puede ser más o menos evidente y se dice que la aparición milagrosa es capaz de venir a salvar a su pueblo de una próxima catástrofe o simplemente favorecer con dones a los lugareños, lo cual sustenta la noción de ser el pueblo elegido por la deidad y, por consiguiente, se afirma la identidad colectiva.

Estas creaciones religiosas parecen surgir en situaciones que colocan en peligro la continuidad cultural de los grupos sociales [Pereira de Queiroz, 1988:79]. El aparicionismo es, en efecto, una creación religiosa frecuentemente asociada con situaciones de crisis múltiples, en particular de identidad, que impulsan acciones tendientes a la cohesión social y a la reidentificación; en este sentido, suponen una "solución terapéutica" [Turner, *op. cit.*]. No debemos olvidar que las apariciones de vírgenes y santos que fundan movimientos socioreligiosos de tipo milenarista y mesiánico suelen anunciar catástrofes de gran magnitud que preceden al acto de salvación, y muchas de ellas se conforman como rebeliones de corte anticolonialista. También promueven una comunidad de intereses que suelen constituirse como un endogrupo del pueblo mayor, con identidad propia.

Mi propuesta se orienta a considerar el carácter histórico, contextual y procesual de estas creaciones religiosas, cuyas acciones implican procesos de apropiación o reapropiación cultural del espacio y de identidad por la vía de la sacralización. Los aparicionismos son simbolizados por el colectivo, que se siente elegido por la deidad, como actos de fundación de la comunidad en un territorio; las narrativas míticas e históricas que los recuerdan se difunden de generación en generación. Igualmente, promueven acciones reintegradoras de la identidad social, en algunos casos revitalizando identidades étnicas; en otros fomentando la formación

de nuevas identidades fundadas en lealtades de nuevo cuño (como los elegidos o un pueblo nuevo).

En los casos de los pueblos colonizados con larga tradición histórica en un territorio, como los indígenas, las apariciones se relacionan con procesos de reafirmación de identidades minusvaloradas y con actos de refundación de territorios ancestrales que fueron “demonizados” por los evangelizadores, o que están en peligro de pérdida. Estos territorios necesitan ser resacralizados por las nuevas deidades, para así ser readquiridos simbólicamente y ocupados por los hombres.

### VÍRGENES Y SANTOS APARECIDOS EN OAXACA

Oaxaca es un estado muy prolífico en cuanto a apariciones milagrosas, tanto en la época colonial como en la contemporánea. Por ello, no pretendo brindar un panorama de todas sino sólo de algunas de éstas, que conozco de primera mano, aunque no siempre poseen un fuerte poder de convocatoria. Diversos estudios etnográficos han registrado mitos aparicionistas o de santos que son traídos y eligen el lugar, entre todos los grupos del estado y en diversas comunidades. En muchos casos, los mitos aparicionistas y los subsecuentes milagros atribuidos fomentan las peregrinaciones y la conformación de santuarios, la mayoría de las veces, construidos ya sea por convocatoria comunal, regional o estatal. Con cierta frecuencia, las apariciones milagrosas favorecen a los pueblos pobres y pequeños, mientras que las cabeceras parroquiales, habitadas por mestizos y apoyadas por la Iglesia, pretenden arrebatarles las imágenes con el pretexto de darles mejor cuidado. Frente a esa competencia de poderes por la posesión de lo sagrado, la “voluntad del santo” parece definitiva en muchos casos. El regreso misterioso al lugar-pueblo escogido y la pesadez son fenómenos asociados con la elección protectora y fundacional del santo. En todos los casos, el robo de las imágenes expresa de manera exponencial la competencia intra o interétnica por recursos valiosos.

Un caso típico se registró durante la Colonia en Nativitas, uno de los municipios del distrito de Coixtlahuaca que ocupan los indígenas chochos en Oaxaca. Una niña cuidaba de sus chivos en una cañada con ojo de agua cercana al poblado de Buenavista cuando se le apareció la Virgen con su niño. Le pidió a la pastora que cuidara de su hijo y de sus bienes mientras se bañaba en el río, dándole a cambio comida todos los días y el cuidado de su rebaño. Más tarde, la madre de la niña comunicó la aparición a las autoridades, que levantaron un pequeño templo en el lugar donde la Virgen había dejado señales de su rodilla, su jícara, su olla y su metate, grabadas en las peñas.

Las huellas dejadas en el paraje conocido como Llano de la Virgen (entre Nativitas y Buenavista) y el reiterado regreso de la imagen al lugar, donde sólo los de Nativitas pudieron levantarla, contribuyeron a que este pueblo tuviera su santa patrona y su iglesia. Sin embargo, la gente del pueblo dice escuchar el sonido de la campana en las ruinas del pueblo viejo que abandonaron para fundar el nuevo en el sitio escogido por la Virgen [Barabas, 1995]. Los milagros de la aparecida incitaron a los mestizos de la cabecera de Coixtlahuaca a apropiarse de la imagen, pero se dice que ésta no se dejaba ver o se hacía pesada para que no pudieran alejarla del lugar escogido para su morada. Finalmente, debieron dejarla en el Llano de la Virgen, donde fueron a recogerla los de Nativitas para instalarla en un nuevo templo, donde se le venera hasta hoy [*ibid.*].

Una aparición con una singular fisonomía mazateca, dada por la imbricación de conceptos de la religión antigua y del catolicismo, es la de santa María Magdalena en el municipio de Chilchotla, en la Mazateca Media, hacia la segunda mitad del siglo *xix*. Quintanar [2001:89 y s] transmite las narraciones escuchadas en la comunidad sobre su santa patrona. El relato dice que María Magdalena apareció en un nacimiento de agua y era de familia humilde. Su mamá la regañaba porque hablaba con las flores, escapaba de la casa y desaparecía; por eso la encerró. Sin embargo, ella seguía escapándose al mediodía e iba a la iglesia, donde dejó grabada su imagen en el altar. Cuando creció visitaba a menudo la iglesia. Por las mañanas salía a bañarse y a lavarse el cabello en el manantial del pueblo, de donde había surgido (como el agua de Chilchotla hacía mucha espuma se llama *ndaxo*, que significa “agua espumosa”). Dicen que María Magdalena era rubia, de cabello muy largo y bonito, llevaba un vestido largo y sandalias brillosas, y le gustaba cantar.

Algunas personas la veían como mujer, en el pozo de agua, lavándose el cabello, y platicaban con ella, aunque desaparecía frente a otros. Se comenta que recorrió toda la región nombrando los lugares donde se bañaba. Entre otros lugares se menciona: Río Sapo, *shongá cotó*; Patio Iglesia, *xo ba bingo*, donde dicen que la iglesia se inundó cuando ella estuvo ahí; y Sitio Iglesia, donde la capilla se quemó. Controlaba los fenómenos naturales: el rayo, el ventarrón y sobre todo el agua, en sus aspectos benéficos y negativos. Comentan que en una ocasión se apareció sobre una piedra ante una viejecita llamada Le, a quien pidió que le hicieran un templo en ese manantial de Chilchotla. Luego se fue a recorrer todo el pueblo y más tarde volvió al pozo. El templo se le construyó, pero en el centro del pueblo, no en el manantial, como ella había escogido; sin embargo, aceptó la morada y se relata que duerme en el pozo y pasa el día en la iglesia. Dicen que es una curadora muy milagrosa, huesera y hierbera, que sana a la gente. Cuando la virgen “vivía” en Chilchotla se daban grandes cosechas de chile, achiote, jícaras, maíz y cacao, pues era considerada la mujer de la abundancia y le entregaba la riqueza al pueblo que la había acogido.

Mucho tiempo después los lugareños vieron que la imagen de María Magdalena estaba maltratada, por lo cual la mandaron a arreglar a Oaxaca; pero mientras la estaban limpiando se le quebró una mano y dicen que sangró, por lo que la gente supo que todavía estaba viva. Decidieron trasladarla de vuelta al pueblo, pero el camino se hacía muy largo y al pasar por la Mixteca tuvieron que pernoctar. Al día siguiente, dicen que la imagen pesaba mucho y era imposible levantarla, por lo cual los mazatecos aceptaron que los mixtecos les dieran otra imagen en reemplazo. Después de 1950, el cura les dijo que esa imagen era la virgen de los Dolores, entonces compraron otra de María Magdalena en Oaxaca. Pero como no era ella misma, Chilchotla dejó de ser el lugar de la abundancia y la riqueza se fue para la Mixteca, aunque comentan que a la Virgen no le gustó aquel pueblo y, como está disgustada, lo castiga con lluvias fuertes y ventarrones cuando sale a caminar.

En Chilchotla, la gente piensa que el alma de la Virgen está con ellos —incluso muchos dicen que la ven en el pozo— y hablan de sus anécdotas como si fueran propias de la nueva imagen. Se tiene una concepción humanizada de ella y se habla de sus sentimientos, pues la gente asegura haberla visto sonreír, llorar, cantar, sonrojarse, sangrar, hacer bromas, molestarse, provocar ventarrones y lluvia, así como manifestarse mediante los sueños de sus fieles, con quienes habla mazateco.

El culto a esta santa patrona se realiza el 21 y 22 de julio, días en que la iglesia y el pozo de agua son adornados con tiras de papeles multicolores. El 21 sale una procesión de la iglesia, pasa por la casa del mayordomo donde en días previos se han elaborado las velas y el arco de flores que simbolizan la puerta del cielo; culmina en el pozo donde se realizan limpias, se bebe agua bendita o se lleva en ánforas, se hacen pedimentos de salud y cosechas, y el sacerdote da una bendición y dirige un rosario. Se trata de un culto eminentemente local, pero con convocatoria regional e interétnica. Incluso después de haber abandonado el pueblo llevándose la riqueza para otro lado (mito de privación), el ritual sigue presente no sólo en la memoria sino en la vida cotidiana de este pueblo, como emblema identitario. El hecho de ser la santa patrona confirma el papel preeminente que aún tiene en la identidad y la vida ritual de la comunidad.

Como resulta claro en el relato, el papel de la aparición es clave en la construcción sacralizada del territorio municipal y del espacio del pueblo, a los que da nombre y fisonomía. La Virgen es concebida por los mazatecos con los mismos atributos y características de un dueño de lugar. De hecho, muchas de las facultades y acciones de la Virgen son muy similares a las de la dueña del Agua, Jchon Nda Vee. Durante sus recorridos, esta Dueña fue marcando, nombrando y dejando señales y huellas en el territorio de la Mazateca Alta, como María Magdalena lo hizo en el municipio y el pueblo. En éste, un lugar sagrado es el

pie del cerro Nindó Liji, donde unas cruces marcan el lugar en el que la Virgen descansó. A través de la fundación del pueblo, la teofanía elige su lugar de manifestación y morada y al pueblo que va a proteger y dar abundancia, como se dice que hacen los *ckikones* o dueños de lugar.

En la región étnica conocida como Chontal Baja, en el cerro de la Papalota, ranchería El Limón, sobre la carretera a Huatulco, dicen que se apareció la Virgen. Los de San Pedro Huamelula fueron a buscarla, pero ella se volvía a El Limón; entonces se le hizo ahí una capilla donde la gente va a rezarle y a hacerle pedimentos. La Virgen tiene cabezas de ganado del común, que se usan para celebrar su fiesta.

En el pueblo zapoteco de Quiatoni, en los valles centrales, encontramos que existe un mito de fundación por parte de san Pedro. En esta versión, el santo apareció en la laguna y cuando la gente lo trasladaba a la capilla del pueblo se daban cuenta que regresaba a la laguna. Finalmente, el pueblo de Quiatoni se refundó a orillas de la laguna, pero quisieron secarla para construir la capilla. En este punto se mezclan dos versiones, ya que los ancianos decidieron sacrificar niños y después jóvenes casaderos para el dueño de agua a fin de secar la laguna. Incluso, cuando lo consiguieron y fundaron ahí el pueblo y la capilla de san Pedro, los naguales dicen que vieron al santo parado sobre los cuernos de una gran culebra, que pugna por salir de la laguna “encantada” e inundar el llano.

En sus diferentes versiones, el mito fundacional se articula al final con el sentimiento colectivo de privación, con la culebra que se lleva el agua; o con san Pedro, que había sido escondido en una cueva en el cerro para protegerlo de los soldados carrancistas, desaparece y debe ser reemplazado por una imagen sustituta, menos poderosa, pues las lluvias y las cosechas merman año tras año [López, en Barabas, 2003].

Un relato de la región cuicateca muestra la estrecha relación entre la Virgen aparecida y la culebra, como nagual protector de las campanas:

Anteriormente hubo un pueblo que se destruyó, que se llamaba Llano Fusil, Yudo Vacua, que le correspondía a San Pedro Cuyaltepec. Ahí apareció, sobre una peña, una Virgen que se llama Asunción [otros informantes agregan que a sus pies se enroscaba una culebra]. Cuando el lugar se despobló, la Virgen se fue a Santa María Pápalo en lugar de irse a San Pedro. Los de Llano Fusil siguieron a la Virgen y trataron de llevarse las campanas hacia Santa María, pero como pesaban tanto las dejaron cerca de un mogote, casi a un kilómetro y medio del lugar. Pero se dice que las dejaron después de consultar con la Virgen y ella ordenó que estuvieran ahí, pero custodiadas. No sé si la virgen o Sa'an Yicu (dueño del cerro) puso una culebra allá como guardia para que nadie se las robara. Dicen que meses o años después esa misma gente que había dejado las campanas intentaron traerlas para acá, pero la culebra no los dejó. Cuando querían levantar las campanas salía la culebra y los espantaba. Uno de ellos

intentó matar a la culebra, pero cuando le trozaba la cabeza se metía dentro de la campana y al salir la tenía otra vez entera. Con eso no lograron hacer nada; por eso las campanas están allá todavía, porque el guardián de la campana o la Virgen no deja que salga de ese lugar [H. Concepción Roque, Santa María Pápalo, octubre de 2000].

Entre las apariciones contemporáneas, una con amplia difusión regional, en la que me tocó participar, tuvo lugar entre los chinantecos del municipio de Ojitlán, en Tuxtepec, en 1972. Aproximadamente 26 mil indígenas de este grupo de Oaxaca fueron afectados por un conflictivo proceso de relocalización a raíz de la construcción de una obra hidroeléctrica: la presa Cerro de Oro [Bartolomé y Barabas, 1990]. Casi al inicio del proyecto (1972), en los momentos de mayor ambigüedad y temor generados por la expectativa de desalojo y de inundación de su territorio ancestral, un humilde campesino chinanteco tuvo una serie de visiones de las que recibió mensajes, que dieron lugar a la gestación de un movimiento sociorreligioso en oposición a la presa [Barabas, 1977]. En este caso, la primera aparición fue un nuevo personaje sagrado: el Ingeniero El Gran Dios. Era un enviado de Jesucristo que reunía en sí los atributos del Hombre del Cerro, una entidad sagrada potente que cuida las fronteras territoriales y controla varios espacios del territorio étnico (como las cuevas y manantiales), con los de un salvador mesiánico que impediría la expulsión de sus hijos del territorio ancestral, y con los de un ingeniero que podía oponerse a los técnicos, con el fin de evitar la construcción de la presa y garantizar la seguridad del territorio chinanteco.

Poco después, dicen que al mismo campesino se le apareció la virgen de Guadalupe, enviada como mediadora entre el poder sagrado y el profano. Se expandió un culto religioso salvacionista celebrado en un nuevo espacio sagrado, el cual adquiriría además la calidad de tierra prometida para los elegidos de dios: una cueva, en un cerro alto, con un manantial dentro. Ahí se daban cita cientos de peregrinos que identificaban las imágenes de vírgenes y santos en las oquedades de la cueva, tomaban el agua bendita del manantial y recibían curación chamánica. El movimiento tuvo amplia convocatoria en las muchas agencias del municipio de Ojitlán, pero comenzó a eclipsarse cuando el vidente fue reacomodado junto con su familia en una de las áreas de expulsión de la presa, llamada Valle del Río Uxpanapa, a más de 400 km del hábitat chinanteco original [*ibid.*].

El desarrollo de este tipo de apariciones y el ritual de peregrinación al cerro, en el cual me tocó participar, constituye un interesante ejemplo de creación religiosa sincrética, pues los aparecidos estaban relacionados también con los dueños de lugar y sus naguales, en una situación contextual altamente conflictiva ligada a megaproyectos de desarrollo.

Cabe mencionar otras apariciones recientes en los pueblos zapotecos de Quialana y Huiztepec, en Oaxaca. En 1972, la virgen de Guadalupe se apareció

entre resplandores ante un campesino, en el pozo que cavaba; le dijo mentalmente que debía propagar su fe. Poco después viene lo que pone en evidencia el "hambre" de sacralidad del pueblo: se le atribuían milagros y curaciones, se le reverenciaba en un templo fabricado con ramas, y cientos, si no miles de peregrinos, visitaban el lugar de la aparición. Veían la imagen de la Virgen en dos bolsas de agua (ya bendita) del pozo puestas al trasluz, estampada en una manta y pintada en la lámina de un bote usado como candelabro. Las visiones colectivas continuaron y en Huiztepec comentan que la vieron estampada en un cántaro y flotando en la boca de un bule lleno de agua. Poco sabemos de las demandas de la Virgen y de las expectativas milagrosas de los fieles, pero sí se conoce que se estaba iniciando la construcción de un templo pedido por ella, cuando el cura del pueblo secuestró el bule con la imagen después de desacreditarla, lo que dio lugar a una enfurecida respuesta del pueblo, con la petición de que la aparición fuera reconocida como legítima [Santibáñez, 1988:34].

En Tututepec, pueblo mixteco-mestizo de Oaxaca, también se comenta que se apareció la Virgen en septiembre de 1987, ante una joven originaria de Guerrero, quien era recién llegada al pueblo. Marroquín [1996] transmite los relatos de la joven y de otros nativos del pueblo. Una tarde regresaba del lugar donde trabajaba con su pareja cuando oyó que le hablaban fuera del camino. Ignoró la voz, pero en la noche vio en sueños que la Virgen la llamaba. Al día siguiente sucedió lo mismo y al tercer día se decidió a observar el árbol de donde parecía provenir la voz y distinguió en la corteza la figura de la virgen de la Soledad. Creyó que alguien la había puesto ahí para proteger el camino, pero la Virgen le habló y le pidió que diera aviso del acontecimiento al carguero representante de los indígenas encargados del templo y al sacerdote, pero éstos no le creyeron. Sin embargo, la gente iba a verla, aunque para algunos era sólo una mancha, mientras que otros la distinguían claramente. La Virgen pedía que le hicieran una misa, pero el sacerdote no accedió a trasladarse 15 km al paraje de la aparición. Entonces, la Virgen anunció que iba a aparecer nuevamente en diciembre, fecha en la cual mucha gente se reunió alrededor del sitio, donde la joven vidente habló y lloró, para luego sacar de una cubeta de flores una imagen rústica de yeso pintado, que presentó a la multitud como la virgen de la Soledad. La llevaron en procesión hasta la iglesia de Tututepec, pero el sacerdote nuevamente se negó a hacerle una misa, aunque tuvo que aceptar que la colocaran en un altar frente al sagrario, donde una comisión la vigilaba día y noche, por el temor de que los opositores la robaran. Para entonces se comenta que la Virgen pedía que le construyeran un templo, pero ante la negativa del sacerdote los fieles recurrieron a un cura lefebvrista. La gente asegura que la Virgen, incómoda por los conflictos y por las investigaciones encargadas por el arzobispo de Oaxaca, pidió ser trasladada y fue entonces llevada a la casa de unos amigos de la joven vidente, donde

los devotos siguieron reuniéndose y recibiendo sus bendiciones, consejos dados en su nombre y hasta comuniones.

A diferencia de otros casos, en éste la aparición parlante no cohesionó a la comunidad, sino que fue una nueva vía de intensificación de los conflictos faccionales que la dividen; de carácter étnico y político-agrario. En Tututepec los mestizos controlan el municipio; los indígenas, los cargos de la iglesia y todas las celebraciones religiosas. Sin embargo, la mayoría de los indígenas no creía completamente en la veracidad de la aparición porque la vidente era apoyada por el comisariado de Bienes Comunales, un mestizo cacique quien les había arrebatado tierras. A estas disputas se ha sumado la crítica de muchos indígenas hacia la vidente, a quien no consideran idónea como para ser elegida por la Virgen como su representante, pues es mestiza, extraña al pueblo, vive en amasiato y su padre es espiritista. No obstante los conflictos, que culminaron con la expulsión del sacerdote echado con piedras y palos, la convocatoria de la aparición era amplia y continuó siéndolo durante al menos un año.

## PEREGRINACIONES

Las peregrinaciones<sup>6</sup> son fenómenos de larga tradición en Mesoamérica, aunque ciertamente existen grandes diferencias entre las prehispánicas, las coloniales y las actuales. En otra oportunidad ya he mencionado [Barabas, 2003] que las redes que marcan territorios sagrados pueden ser entendidas como vías de comunicación, las cuales conectan espacios comunes con santuarios y fronteras territoriales. Estas vías que ligan centros y periferias resultan expresadas en las peregrinaciones a santuarios que suponen la salida del territorio local y un trayecto

<sup>6</sup> En particular, R y M. Shadow [1994:19] realizaron una excelente síntesis sobre las posiciones teóricas más conocidas en torno al fenómeno sociorreligioso de las peregrinaciones y los santuarios; señalaron que la mayoría de los estudios tenían una visión homeostática. Así como otros autores, señalan la frecuente polarización interpretativa entre quienes aseveran que peregrinaciones y santuarios operan como mecanismos de cohesión e integración social (ligando entre sí grupos étnicos y residenciales dispersos, y relacionando regiones simbióticas), así como reproductores y legitimadores del poder establecido por las élites de los sistemas regionales de estratificación y los autores quienes, por el contrario, observan el potencial subversivo o desintegrativo de la peregrinación, que implica una temporaria suspensión de la estructura jerárquica de la sociedad en favor del igualitarismo propiciado por la *communitas*. Representante principal de esta última posición es V. Turner quien, junto con su esposa Edith [1978], propuso un análisis procesual y simbólico de la peregrinación, a la que consideraban un rito de pasaje simbólicamente subversivo de las jerarquías existentes en la estructura social. Más tarde, R. y M. Shadow [1994:87] resaltan el carácter dinámico, dialéctico y ambiguo de las peregrinaciones y se inclinan por la interpretación de G. Giménez [1977:234], quien había matizado la aparente oposición antes comentada al señalar que la peregrinación cumple una función integradora dentro de la comunidad y una impugnadora fuera de ésta.



en el global o más allá de éste. Las peregrinaciones y los santuarios son procesos rituales que reproducen relaciones sociales, parentales, étnicas, de reciprocidad y formas de control social, además de construir territorialidad religiosa. Muchos lugares del camino sagrado tienen un ritual de umbral y su importancia no es sólo emocional sino normativa.

Cuando se trata de peregrinaciones a los santuarios naturales y contruidos del territorio local o el etnoterritorio, las redes construyen circuitos estrechamente ligados a la reproducción simbólica del espacio territorial propio. En cambio, las peregrinaciones a santuarios lejanos y multiétnicos que trascienden fronteras étnicas construyen territorios de *itinerancia ritual*, por donde se camina cada año siguiendo los mismos rumbos y estableciendo las mismas marcas rituales. Durante la peregrinación lejana, se transita por espacios neutros o de significación cotidiana y también por territorios o por nuevos lugares sagrados. Las peregrinaciones a santuarios de amplia convocatoria no construyen etnoterritorialidad de ningún grupo en particular, sino un entramado de redes o caminos sacralizados de tránsito. Podría señalarse que los caminos de peregrinación y los santuarios de llegada, especialmente cuando se integran en circuitos, como los de los cristos negros y las vírgenes de Juquila, llegan a conformar regiones de culto o “devocionales” [Prat, 1989; Velasco Toro, 1999], a la que confluyen peregrinos de distintas regiones étnicas. En ciertos casos donde se establecen circuitos de visita entre comunidades afines, la peregrinación reafirma los lazos entre éstas y remarca las redes y los límites de un territorio de culto compartido.

A la luz del trabajo de V. y E. Turner [*op. cit.*], las peregrinaciones pueden ser entendidas como rituales de pasaje o tránsito, aunque podría tratarse no de fenómenos liminales sino liminoides o pseudoliminales, que conducen a las personas a un estado psicoemocional que les permite ingresar a un espacio-tiempo progresivamente sagrado y terapéutico. Es bien conocido que todo rito de pasaje o tránsito implica las fases de separación, liminalidad y reagregación; A. Van Gennep [1986] definió la segunda como una condición transicional. Más tarde Turner [1974, 1980] y V. y E. Turner [1978] ampliaron el concepto liminal, ya no sólo como estados neutros entre posiciones de la estructura social, sino como estados que, teniendo lugar en situación de *communitas*, tienen un potencial de cambio en el proceso sociocultural. En este sentido, una mayordomía bien desempeñada o un ritual agrario bien realizado no sólo implica un cambio de posición para el ejecutor que obtiene prestigio por su desempeño, sino para toda la sociedad, en la medida que aseguran una buena relación con lo sagrado que traerá beneficios para la comunidad. Por otra parte, Jean Maisonneuve [1991:46] ha enfatizado que los ritos de paso, aunque conciernen inicialmente a los cambios de edad y estatuto social a lo largo de la vida (ciclo vital), no sólo son aplicables a los individuos sino también a los grupos sociales, cuando se relacio-

nan con cambios de periodo (como las estaciones) y de lugar. De este modo, los rituales agrarios o los que conmemoran migraciones o fundaciones de pueblos pueden ser leídos como ritos de paso.

En cuanto a los ritos de pasaje, las peregrinaciones tienen fases de separación (la salida de la comunidad propia) liminales o liminoides (el camino y la preparación progresiva para lo sagrado) que conducen al nuevo estatus que el peregrino obtiene cuando llega al santuario y se llena de sacralidad, así como de reagregación cuando regresa y es recibido por su comunidad. Estas etapas pueden identificarse por igual en las peregrinaciones a santuarios naturales<sup>7</sup> o construidos,<sup>8</sup> tanto los del territorio local como los del etnoterritorio. Debe notarse que hay una merma progresiva de peregrinaciones a pie, con la consiguiente pérdida de caminos y lugares nombrados sagrados. Muchos de esos lugares quedan aún en la memoria de los que fueron peregrinos, pero pueden perderse para las siguientes generaciones en la medida que no sean incluidos en los relatos que hoy se cuentan.<sup>9</sup> Varios factores atentan contra las peregrinaciones caminadas: en el caso de Oaxaca han sido especialmente graves las presas Alemán y Cerro de Oro ya que, además de haber sumergido importantes lugares sagrados en las

<sup>7</sup> En la peregrinación ceremonial de mayo para los pedimentos de agua, los chatinos de Yaitepēc “[...] cubren más de 40 km de veredas montañosas y visitan: a) el corral del dios de la lluvia, *ki'ya ka'yu*, ‘cinco montañas’; b) la ‘puerta’ a su ‘casa’, un manantial conocido como *tu xkwa*, ‘hoyo de atole’; c) la casa del dios de la lluvia, *ki'ya chko*, ‘montaña adornada’; d) el Cerro de la Virgen, que los chatinos llaman en un sugestivo fragmento de sincretismo religioso *ki'ya ku ne'*, ‘montaña comerá persona’, y e) las ‘siete cascadas’, *chku la kati*, en el Río Manteca. En cada parada el mayordomo entierra ofrendas de pan y chocolate, enciende velas y dispara cohetes” [Greenberg, 1987:171 y s].

<sup>8</sup> Rodríguez y Ballesteros [1974:99-102] describen con detalle la peregrinación de San Isidro Hueyapan (zapotecos del valle) al santuario del Señor de las Peñas en Etla para el quinto viernes de cuaresma. Los ritos previos incluyen una comida con los parientes y amigos para colectar fondos de viaje y limosna para el santo, abstinencias sexuales y alimentarias durante 13 días y un novenario en la iglesia. Al momento de la salida los vecinos acompañan a los peregrinos hasta un punto específico en las afueras del pueblo, donde comienza la etapa liminal o de transición. Al llegar al santuario, las bendiciones, misas, promesas y limosnas les confieren un nuevo estatus, que será reafirmado a la llegada a San Isidro. Ya cerca del pueblo, en un punto previamente acordado, fabrican un altar de piedras donde cantan y rezan esperando ser recibidos y reincorporados a él. El último paso es el sacrificio de las aves y la fiesta con tepache con la que se celebra el buen regreso de los peregrinos.

<sup>9</sup> Peregrinos de diferentes grupos coinciden en rememorar que cuando hacían el recorrido a pie iban escalonando lugares sagrados en los que realizaban limpias con agua o con piedras y tierra, con lo que no sólo obtenían descanso corporal sino liviandad y alegría espiritual. También señalan la pérdida de episodios de la tradición oral que tenían enseñanza, y se insiste en un reiterado relato de los compadres peregrinos adúlteros que son convertidos en piedra por su falta, cuyas figuras son observadas en numerosos cerros. Este ejemplo pone en claro que también durante la peregrinación entran los mecanismos de control social, reforzando las normatividades prescritas para el parentesco por alianza.

regiones mazateca y chinanteca (Peñas del Obispo, Cerro Mujer y cueva Tlacuache, entre otras), han afectado las peregrinaciones de los indígenas de Oaxaca a Otatitlán [Pérez, 1986].

Aunque no es usual que las peregrinaciones sean tratadas como datos de la territorialidad que contribuyen a construir, se han demostrado como una fuente fundamental de información sobre diferentes formas de apropiación del espacio.<sup>10</sup> En una peregrinación<sup>11</sup> la gente parte de la comunidad —con o sin santo—, realiza un trayecto liminal por diferentes espacios y territorios simbolizados, arriba a un santuario o centro sagrado y regresa más tarde a su comunidad. Las peregrinaciones, a través de los hitos o paradas durante el trayecto, construyen lugares y marcas de particular sacralidad —cruces, ermitas, árboles y piedras sagrados, huellas de lo divino en las rocas, cuevas y manantiales—, que condensan rituales de umbral y relatos fundadores y normativos. Podría proponerse que las peregrinaciones remarcan territorios más amplios —étnicos, históricos, cúl-ticos— estableciendo circuitos, o bien que trazan rumbos y caminos sagrados hacia el santuario que alberga al numen venerado en esa ocasión, dentro de regiones devocionales.

Veamos como ejemplo la peregrinación al santuario regional zapoteco de santa Catarina Albarradas, que atrae peregrinos mestizos, mixes, zapotecos del istmo, de los valles y de la sierra. Se rinde culto a san Antonio Abad (enero), patrón de los animales; conjuntamente con el de Padua (junio), a quien se le piden hijos, en una fecha variable entre febrero y marzo. El acceso exige varios días de peregrinación; al llegar a un río a la entrada del pueblo, se realiza un baño de purificación como rito de umbral.

Cerca del río hay una cueva. Ahí los peregrinos sacrifican aves, las guisan, las ofrendan y las comen. Después, en una roca cercana a la cueva, ponen como pedimentos pequeñas figuras de las cosas que desean obtener: un bebé, animales y otros. Luego se acercan a la iglesia y le rezan al santo, tocándolo con flores y velas. El día de la fiesta, los peregrinos organizan una procesión que se inicia en la roca donde apareció la imagen del santo [Kuroda, 1993:179].

Cada grupo indígena realiza un número anual, a veces elevado, de peregrinaciones a santuarios. Durante el trayecto, también se transita por espacios

<sup>10</sup> Al respecto J. Prat [1989] ya había observado que muchos santuarios son marcadores de límites territoriales, ya que suelen estar ubicados en áreas de frontera entre municipios, parroquias, provincias o antiguos señoríos feudales. En México, Velasco Toro [1999:3] dice que las redes de peregrinación reproducen simbólicamente espacios territoriales como culturales y socialmente propios.

<sup>11</sup> En México se conocen importantes estudios sobre santuarios y peregrinaciones; entre ellos los de V. y E. Turner [*op. cit.*], G. Giménez [*op. cit.*], R. Shadow y M. Rodríguez [1994], C. Garma y R. Shadow [1994] y J. Velasco Toro [1999].

neutros y territorios ya consagrados y por nuevos que se crean. Ciertos puntos y accidentes geográficos del camino sagrado requieren rituales particulares que recuerdan historias sagradas, o aparentemente chuscas, pero con un importante significado normativo, como el relato generalizado que alude al castigo de los compadres que ceden a la pasión durante el camino sagrado.

## LOS SANTUARIOS DE LOS CRISTOS NEGROS

Este ciclo lo integran los santuarios del Señor de las Tres Caídas: el Cristo Negro de San Andrés Teotlalpan (cuicatecos), el de Santa María Ixcatlán (ixcatecos), el de Huautla de Jiménez (mazatecos), el de Tamazola (Mixteca Alta), el Señor de la Piedad de Santiago Astata (Chontal Baja), el Jesús Nazareno de Alotepec (mixes) y el Cristo de Santo Domingo Chihuitán, que se festeja en el istmo. Algunos peregrinos realizan el circuito completo de los cristos negros, sin faltar al santuario de Otatitlán. Vale aclarar que algunos de éstos no son negros sino morenos, pero son considerados negros por los fieles.

Por otra parte, también está el santuario de Tata Chu, Jesucristo, en la región triqui de Copala, con una amplia convocatoria entre los pueblos de Oaxaca (triquis, mixtecos y mestizos) y Guerrero. Es considerado "primo" de los otros señores de las Tres Caídas. Se le celebra durante el tercer viernes de cuaresma y los peregrinos le entregan ofrendas, limosnas y pedimentos escritos para tener salud, bienestar y abundancia. Después de la fiesta, los ancianos llevan la imagen a la 'hondura del Señor' y lo lavan con arena y varas mientras lo "regañan" por haberse dejado besar por los feligreses.

Un caso antiguo pero poco conocido es la aparición del santo Cristo de San Juan Tamazola, en la cueva del Pedimento, en unas peñas con manantial cerca del pueblo. Ahí dicen que descansó, se refrescó y dejó sus huellas y las de los cascos de su caballo. Más tarde pidió posada en el pueblo y, como lo atendieron bien, se quedó en un llano verde, donde fue hallado al siguiente día, ya crucificado. El pueblo de Santa Catarina Yucunui quiso llevárselo, pero él volvió y Tamazola le hizo su iglesia. Se comenta que se trata de tres cristos hermanos que vinieron de Jalisco en sus caballos: el joven se quedó en Tamazola y los otros en San Pedro Teozacoalco y Yanhuitlán. Se visitan entre ellos; pero el que está Tamazola no sale de la iglesia, sino otra más pequeña, y es visitado por peregrinos de toda la Mixteca [relato de Alejandro Lázaro López].

La aparición del Cristo Negro, cuya imagen es conocida como el Señor de las Tres Caídas, tuvo lugar en Puebla, a donde más tarde llegaron comitivas de numerosos pueblos buscando trasladar la imagen. Ésta era tan pesada que nadie podía levantarla hasta que llegaron los indígenas de Santa María Ixcatlán, otro de los grupos étnicos de Oaxaca, y lograron transportarla a su comunidad sin in-

convenientes. Ahí fue albergada en una gran iglesia, construida especialmente, en donde peregrinos de todo el estado (chochos, mazatecos, chinantecos) concurren anualmente el cuarto viernes de cuaresma en busca de sus milagros. Los ixcatecos cuentan que, al enviar una fuerte lluvia, hizo el milagro de salvar al pueblo de ser quemado cuando fue tomado por los carrancistas en 1920. En este típico relato fundacional se advierte la voluntad de la deidad aparecida para elegir su ámbito sacrificial y escoger al pueblo encargado de su cuidado [Bartolomé, 1991].

El santuario de san Andrés Teotilalpan (cuicateco) es otro que alberga al Señor de las Tres Caídas. El templo, construido en el lugar elegido por el Señor, se ubica cercano al peñasco de la cruz donde apareció el Cristo y dejó su huella, lugar en el que hoy se realizan limpias y pedimentos antes de acudir al templo. Abajo del peñasco hay una cueva con fuentes de agua, donde los chamanes dejan sus ofrendas para evitar que Teotilalpan se hunda. El milagro de este Cristo es que su imagen sudó y sangró el 7 de febrero de 1737, y sólo quedó su rostro estampado en un lienzo que está guardado en el templo, el cual no se quemó durante el incendio del 20 de abril de 1938 (aunque quedó oscuro); por ello se le celebra en estas dos fechas, además de la cuaresma. Se dice que el Señor resistió a moverse del templo de Teotilalpan, haciéndose pesado cuando querían llevárselo. Varios obispos intentaron sacarlo del pueblo, pero tuvieron accidentes al ir a buscarlo.

Los peregrinos llegan para su fiesta los días 7 de febrero, día de muertos y durante el cuarto y quinto viernes de cuaresma. Descansan y hacen limpias en las cruces del camino, y en la del peñasco de san Andrés entregan reliquias. Como se comenta que ahí fue donde se el Señor apareció, los peregrinos se llevan tierra del lugar sagrado como remedio contra las enfermedades. Entre esas "cruces de la raya" o fronteras del pueblo se realizan ritos de umbral, consistentes en limpias, al entrar y salir. Frente al altar del Cristo, los peregrinos realizan limpias con flores y ramas de arbustos olorosos, colocan pedimentos, cartas y amuletos para la suerte comprados con los curanderos, y pasan ropa de gente enferma para llenarla con la potencia del santo y después curarla con ésta. Después de la misa del quinto viernes, el sacerdote bendice las imágenes y los objetos que cada uno lleva, los cuales se convierten en reliquias.

La afluencia principal es de cuicatecos, chinantecos, mazatecos y mixtecos. Los mazatecos de San Pedro Ixcatlán, por ejemplo, llegan el quinto viernes, después de doce horas de camino a pie, en la que pasan por las cruces de varios pueblos.

El relato de la aparición dice:

Unas viejitas andaban buscando leña en el peñasco. Ahí apareció el Cristo, el Señor de las Tres Caídas, por el lado norte, donde está la cruz; le llaman la Peña de Cristo Negro, *yavie cuo*. La peña es un lugar sagrado y ahí se va a construir una capilla para

lugar de pedimento de los peregrinos. El peñasco estaba muy 'mal' (fiero). La gente llevó la imagen al pueblo de San Andrés Teotlalpan, donde le hicieron una capilla sencilla. A los tres o cuatro días del encierro ya no estaba. Había desaparecido otra vez. Las mismas señoras que la habían encontrado fueron ahí para traerlo de nuevo; pero como volvió a regresarse, entonces pensaron que no le gustaba el lugar. Pensaron en dejarlo allá donde está la iglesia y, efectivamente, ya no desapareció. Entonces hicieron una capilla más grande y ahí se quedó para siempre. Con el tiempo, Teutila empezó a envidiar al pueblo de San Andrés porque antiguamente Teutila era un obispado, una iglesia grande y el pueblo de San Andrés Teotlalpan, tan chico e incivilizado, tenía la imagen y una fiesta tan grande de quinto viernes, decía el obispo. Teotlalpan tuvo que ceder el Cristo a Teutila, pero al bajarlo del atrio se hizo muy pesado y no pudieron trasladarlo ni con varios intentos. Venían de un lugar que se llama El Encino, acompañados por el obispo, quien nunca se esperó que diría sus últimas palabras: "ni se espera el Señor de las Tres Caídas que ahora sí nos los llevamos para Teutila". Justo al terminar de decir eso resbaló la mula donde venía montado, cayó y murió. Ya no pudieron trasladar al Cristo. Actualmente asiste mucha gente cada quinto viernes: llegan de Ojitlán, Valle Nacional, San Pedro Ixcatlán, Veracruz, Acayucan y Puebla, porque el Señor de las Tres Caídas es milagrosísimo [Eleazar Matías, San Andrés Teotlalpan, noviembre de 2000].

Para el quinto viernes de cuaresma, cuatro mayordomos organizan previamente una cooperación colectiva y un comité que prepara la fiesta, además de que el Cristo recibe ofrendas de los nueve barrios del pueblo. Dos días antes se lleva a cabo la labrada de la cera y la decoración del altar del Señor con flores y velas de parafina. La vela central de hasta 12 kilos de cera pura es paseada en procesión y, durante la víspera, se lleva a cabo una fiesta con gran convivio para la comunidad y los peregrinos, en la que se matan reses, puercos, guajolotes y pollos. El viernes, después de la misa, los ancianos principales sacan al Señor en una procesión de 11 paradas (misterios) y la fiesta continúa tres o cuatro días más.

El santuario del Señor de las Tres Caídas en el templo de Huautla (mazateco) alberga también un Cristo Negro, aparecido en la cueva de un cerro, que se celebra el tercer y cuarto viernes de cuaresma (febrero o marzo). Se considera emparentado con el de Otatitlán, aunque para la gente "es el mismo santo". Convoca a toda la mazateca y a peregrinos nahuas, mixtecos y chinantecos. Los nahuas lo encontraron en una cueva y, mientras lo llevaban en un canasto, los huautlecos los sorprendieron y se los quitaron; por eso el Cristo se quedó en Huautla. La fiesta dura quince días, nueve previos cuando los mayordomos organizan la celebración y reciben a las comunidades peregrinas. El tercer viernes lo bajan del altar adornado y lo llevan en procesión por todo el pueblo. La fiesta se realiza pocos días antes de la siembra, por lo que tal vez tenga relación con la propiciación de la lluvia. Los peregrinos le piden salud y solución a sus problemas. Por el

manto del cristo pasan la ropa de personas enfermas, ramas, flores, copal o ceras para después limpiarlos con esos objetos.

En Astata, también en la Chontal Baja, en febrero o marzo se festeja al Señor de la Piedad, que apareció en figura en un aguaje cercano hace más de cien años. Hoy en día llega gente de todas partes en peregrinación porque dicen que es muy milagroso. Se comenta que hace mucho tiempo un joven que estaba preso en Puebla soñó que el santo le decía que provenía de Astata y que pronto saldría de la cárcel. Cuando sucedió viajó a este lugar y en señal de agradecimiento fue de rodillas al panteón, así como a las cruces que marcan los límites del pueblo.

El santuario de Jesús Nazareno en Santa María Alotepec (Mixe Media) alberga a su Cristo Negro, que se festeja el 3 de mayo con una concurrencia mayor a las 2 mil personas. El mito de la fundación del pueblo dice que iban migrando en busca de un lugar dónde establecerse cuando oyeron ruidos de animales y decidieron fundar ahí el pueblo. Como necesitaban un santo compraron esa imagen de Cristo a un hacendado. Le hicieron una iglesia de zacate, pero un día la incendió un rayo, pero la imagen se salvó porque los ancianos la sacaron a tiempo. Ahí se dice que los pobladores vieron que la virgen de la Ascensión salía volando hacia el cerro, donde se quedó para cuidar una campana que los nagueles de Alotepec robaron de San Andrés Tuxtla.

El santuario del Señor de Chihuitán (Santo Domingo), un pueblo zapoteco del istmo, festeja durante el cuarto viernes de cuaresma al Cristo Negro, considerado también hermano del Cristo de San Pablo Güila, pueblo zapoteco de los valles.

Estos santuarios hermanados se consideran subordinados al santuario del Cristo Negro de Ocotlán, Veracruz, muy cerca de la Chinantla Baja oaxaqueña. Ocotlán, aunque fuera de las fronteras estatales, es el centro de la "región devocional" [Velasco, 1999], cuyo radio de influencia se extiende por todo el estado de Oaxaca. Se trata de una devoción surgida en el siglo xvii que congrega a mixtecos, mixes, mazatecos, chinantecos, nahuas, totonacos y popolucas [Velasco, 1997], quienes le han dado al culto fisonomías particulares, entre ellas los pedimentos, las limpias y la promesa de que los daños se reverterán contra sus promotores. El Señor de Ocotlán, cuya fiesta es el 3 de mayo, está relacionado con el agua, la lluvia y las buenas cosechas. Los que parten de Teotlalpan lo hacen después de la fiesta del quinto viernes y durante la peregrinación hacen limpias en la cruz de la 'raya' de Tuxtepec y Ocotlán, que dicen es muy sagrada porque se cree que ahí fue crucificado el Cristo. Acostumbran ir a cumplir su promesa durante siete años continuos [Geist, 1997] u ofreciendo 13 velas de cera pura durante siete años.

Otro santuario, antes muy visitado, también en el oriente, es el del Cristo Negro de Esquipulas, en Guatemala. Hacia estos santuarios peregrinan mixtecos, cuicatecos, ixcatecos, nahuas, mazatecos, chinantecos, mixes, zapotecos y

chontales, además de mestizos. No obstante, la construcción de las grandes presas Miguel Alemán y Cerro de Oro ha cortado la posibilidad de que pueblos mazatecos y chinantecos concurren a Otatitlán siguiendo los antiguos caminos de peregrinación.

Por último, otros cristos aparecidos hermanados son el de Igualapa y el Petatlán, pueblos afro-mestizos cuyos santos se visitan en cuaresma; y el de Huaxpaltepec, pueblo mixteco de la costa, quien comenta que el Cristo apareció sobre una gran roca con forma de iglesia arriba del cerro. Fue encontrado por mixtecos de Huazolotitlán, pero dicen que se hizo pesado y debieron dejarlo en Huaxpaltepec, donde le construyeron su iglesia. Estos santuarios son visitados por amuzgos, afro-mestizos y mixtecos.

#### LAS VÍRGENES DE JUQUILA

El otro ciclo de santuarios construidos reúne a los que devocionan a la virgen de la Concepción, en Oaxaca, llamada virgen de Juquila. La crónica de Ruiz Cervantes [1791] ha sido la fuente utilizada por muchos estudios posteriores para referirse al santuario de la virgen de Juquila. Baste señalar aquí que la pequeña imagen de la virgen de la Concepción fue regalada en la época colonial por el evangelizador fray Jordán de Santa Catarina a un catequista chatino, quien la llevó a su pequeño pueblo de Amialtepec. Ahí fue identificada con la deidad chatina Ho'ó Kla', Santo Lumbre o con la deidad lunar Ho'ó Ko. No obstante, los chatinos consideran que la Virgen apareció en una cueva o grieta, en la cara rocosa de las cascadas que se encuentran atrás de la iglesia de Amialtepec, junto a una fuente de agua [Greenberg, *op. cit.*]. En 1633, la pequeña imagen de la virgen de la Concepción salió milagrosamente ilesa de un incendio y comenzó a hacer milagros desde su humilde oratorio, por lo que provocó la iniciativa eclesial de trasladar la imagen a la cabecera parroquial, a pesar de las negativas de los chatinos. Pero la Virgen regresó tres veces a Amialtepec y se aparecía ante su gente confirmando que ése era su lugar escogido. Finalmente, el obispo de Juquila legitimó el culto a la virgen de Juquila en 1719, y en 1773 fue trasladada a su actual santuario en Santa Catarina Juquila. Desde entonces se registran peregrinaciones masivas de devotos que acuden en busca de milagros, a pagar promesas y a solicitar salud, bienestar y riquezas [Bartolomé y Barabas, 1982:33, 89].

Para los chatinos, la conmemoración celebrada el 8 de noviembre está precedida de abstinencias y una peregrinación a Amialtepec. La fiesta comienza con dos mayordomías a la Virgen. Más tarde, después de un baño de purificación, suben al Cerro del Pedimento de la Virgen para solicitar fertilidad y abundancia, ofrendando símiles de lo que se pide. Este santuario tiene una importancia estatal y nacional donde concurren decenas de miles de peregrinos de distinta



pertenencia étnica durante todo el año, en fechas específicas para cada comunidad, pero especialmente el 8 de diciembre; es el centro de peregrinación más importante en Oaxaca. Marroquín [1989] menciona diversos lugares sagrados en la comarca que están vinculados con el santuario y la celebración, entre ellos las piedras encantadas Los Compadres y El Juramento, el Pocito de la Mujer Preñada (donde brotó un manantial), el Paso del Macho y las Calaveras Pétreas.

Los chatinos tienen una larga tradición de apariciones que culminaron con la de la virgen de la Concepción, llamada más tarde de Juquila. La mitología narra que cuando apareció el rey Chatín para fundar el territorio y entregar la "costumbre" a los chatinos, dejó señales de su figura y de su rostro en varias rocas de la región que, al ser así convertidas en espacios sagrados en el tiempo primigenio, sirvieron como lugares de culto y ritual. Ya en la época colonial se registraron apariciones de la Virgen en Yolotepec, con el testimonio de las huellas de sus pies en una roca y del malacate con el que hilaba, donde se le rinde ofrenda. Asimismo, varios relatos indican que la virgen de la Natividad apareció en un importante manantial en el cerro, lugar donde los chatinos acostumbran sembrar los ombligos de los niños para que crezcan con fuerza y salud.

El recuerdo de la apropiación de la Virgen por parte de los mestizos se convirtió en un "síndrome de pérdida de lo sagrado" para los chatinos, como lo demuestra el relato del otro santo de Amialtepec:

[...] poco después del robo de la virgen del Cerro (como ellos llaman a la de Juquila), un indígena vio otro santo en el monte. Éste le pidió que lo llevara a la iglesia del pueblo para que pudiera cuidar a su gente. El santo es un madero que se revela a cada persona con diferentes figuras y atuendos, a veces incluso mutilado. La incredulidad del cura frente a la sacralidad del madero y a los milagros de la aparición es atribuida a que el santo sólo quiere manifestarse ante su gente, los indios [Bartolomé y Barabas, 1982:140].

Los pueblos indígenas de Oaxaca consideran que la virgen de Juquila tiene "hermanas" o "hijas" también aparecidas, pero de menor jerarquía, a las que se rinde culto en otros santuarios: el de Chontecomatlán (Chontal Alta), el de Ipalapa (amuzgos), el de Ixcuintepec (mixes), el de Zacatepec (tacuates), el de Tejalapam (zapotecos del valle), el de Agua Virgen (Cuicatlán) y el de Huicisil (en la Mixe Baja).

En el ojo de agua del paraje Agua de la Virgen (*nune nachí cuino*), en la región cuicateca, apareció la virgen de los Dolores; los de Cuicatlán quisieron llevársela, pero dicen que se hizo pesada y sólo se dejó cargar más tarde por los de Pápalo. Se comenta que en la peña sobre la que apareció y donde regresaba para tomar agua aún queda su resplandor y la seña de su vestido. Le construyeron la capilla en el lugar que eligió, pero la Virgen acostumbraba salir por la costa y por otros lugares para poner la paz. Más tarde, un rayo incendió el templo y destruyó la corona de

oro de la virgen; según cuentan, la Señora se enojó y por ese motivo y se fue a vivir con su madre, la virgen de Juquila.

En Santo Domingo Chontecomatlán (grupo étnico chontal de la sierra), en las afueras del pueblo, hay una "tierra bendita" donde dicen que se apareció la virgen de Juquila "la chica", hermana más pequeña de la de Juquila de los chatinos. Se apareció hace no muchos años para pedir una ermita. Las novenarias de la iglesia, que barren por promesa, hacen memelitas con la tierra del lugar y el padre las bendice en la iglesia, cada 8 de diciembre. En la iglesia quedan las memelitas de lodo como agua bendita y la gente puede tomarlas para dar ofrenda. La relación entre Juquila y los chatinos es grande. Años atrás los de Chontecomatlán iban a Juquila en una peregrinación de nueve días de ida y nueve de regreso caminando. Al regresar del pueblo, una procesión salía a recibir a la comitiva, que volvía con una imagen pequeña de la virgen de Juquila.

En las afueras de Chontecomatlán hay una piedra sagrada, de forma rara, donde se dice que la Virgen se detuvo a descansar, ante la cual la gente iba a rezar y ofrendar flores. Se le pide para tener hijos y alejar el mal. Fue quitada por reiteradas órdenes de los curas, quienes decían que no debía ser adorada ni habrían de ponerle flores a las piedras [Mendoza, agosto de 1993]. En este pueblo, cada 8 de diciembre se festeja a la virgen de Juquila "chica", después que los cuatro mayordomos han labrado las ceras. La fiesta dura tres días y llegan peregrinos de pueblos cercanos que han formulado promesas, del istmo, de la costa y de Coatzacoalcos. Según Millán [1993:245], después de la misa se realiza la "regada de frutas", donde mujeres y hombres intercambian canastas al son del jarabe y un paseo de estandartes de la Virgen.

En Santa María Ipalapa [Bustamante, 1999:112] se cuenta que antiguamente el pueblo de Ipalapa (viejo) estaba en otro sitio, ligeramente al sur del actual, donde apareció la virgen de la Concepción, de Juquila, sobre una piedra en forma de silla de montar, entre unos peñascos por donde corría el agua. Tiempo después comentan que la Virgen desapareció y la encontraron bajo un árbol de pochota. Dicen que la gente quiso trasladarla a un llano cercano pero se hizo pesada y decidieron cambiar el pueblo hacia el árbol escogido por la Virgen. Y con razón escogió ese lugar, relatan, pues ahí estaba rodeada por un manantial al que nadie podía acercarse porque estaba protegido por nagueales rayos y cometas. Cuentan que en una ocasión llegaron nagueales de Zacatepec (vecinos tacuates) con la intención de llevársela, pero no pudieron porque la Virgen es resguardada por sus propios nagueales. No obstante, los de Zacatepec les robaron camarones de otras pozas de agua. Así, en tanto que el primer caso registra un típico motivo fundacional de los santos católicos, el segundo muestra la articulación establecida entre dos mundos simbólicos, ya que la Virgen, al igual que los dueños de lugar, está protegida por nagueales. Por otra parte, se trata de un relato de com-

petencia entre pueblos, marcador de frontera interétnica, que culmina con un episodio de privación de bienes para los amuzgos.

El santuario de la virgen de la Concepción de Santiago Ixcuintepéc, en la región Mixe Media, está también ligado con el de Juquila. Acuden mixes del istmo y de la sierra, zapotecos del istmo y chontales. La Virgen apareció en una roca con forma de iglesia dentro de un ojo de agua. Desde entonces, los peregrinos beben y se limpian con esta que consideran agua milagrosa. En la cueva de la Virgen se realizan los pedimentos con figuras de barro que materializan los deseos.

En 1985, en el pueblo de Huicsisil, cerca de Guichicovi, en la Mixe Baja, se comenta que la virgen de la Concepción de Ixcuintepéc apareció ante una señora y de inmediato se generó un culto que involucraba a las comunidades de los alrededores. Los peregrinos colaboraron para la construcción de un templo en el lugar que dicen fue indicado por la Virgen: un nacimiento de agua que, después de marcar el lugar sagrado, desapareció. El culto se funda en la espera de la llegada milagrosa de la virgen de Ixcuintepéc a Huicsisil, lo que ha motivado que los de aquel pueblo amarren su imagen al nicho y cierren con candados la puerta del santuario [Escalante, 1994].

La virgen de Juquila apareció en Zacatepec, detrás del templo. Se cuenta que en tiempos del casi mítico cacique Tata Lencho, la Virgen tenía un gusano de seda que daba hilo para que las mujeres tejieran, además de proveerlas de la grana cochinilla para el tinte. Además, la Patrona daba dinero a los tacuates, así que nunca les faltaba para su indumentaria. Ellos a cambio cuidaban el templo de zacate donde vivía, pero en una ocasión que estaban fuera, de fiesta, unos soldados carrancistas prendieron fuego a la iglesia. Sin embargo, la Virgen no se quemó porque dicen que salió volando, dejó caer su rosario y su sahumero y, disgustada por el descuido de sus hijos, se fue al santuario de Juquila grande.

Voy a comentar ampliamente el caso de la virgen de la Concepción, "Juquila hija", que me tocó observar directamente. Apareció en 1995 en el pueblo zapoteco (aunque ya no se habla esta lengua) de San Felipe Tejalapam (valle de Etlá); se resacralizó con el signo cristiano un pozo de agua muy fértil, que ya había producido, desde antaño entre la gente del pueblo, visiones de una culebra, figura con que se aparece el Rey Nisa o dueño del agua [Barabas, 1997]. La virgen fue rápidamente conocida por sus milagros y cada año atrae una gran cantidad de peregrinos de los pueblos vecinos a Tejalapam, así como del resto de Oaxaca, Puebla, Tehuacán, Guerrero, Tlaxcala y la ciudad de México. La celebran cada 15 de noviembre, para no superponerse a la celebración de Juquila, en tres lugares del pueblo: la iglesia del centro; el pozo de agua donde apareció y volvió, que ya se llama Barrio de Juquila; y el nuevo templo cercano al lugar de la aparición, que los devotos le han construido, pues dicen que "ella eligió ahí su lugar".

A lo largo de la subida hacia el manantial se observan hoyos excavados en la tierra, que guardan numerosas veladoras. El santuario es una enramada sobre el pozo cubierta por un techo de lámina, en el que fue colocada la imagen de la Virgen dentro de una vitrina, rodeada de flores, estampas de la virgen de Juquila, veladoras, ofrendas, pedimentos y promesas.<sup>12</sup> Al costado del pozo hay una cubeta con agua bendita que la gente bebe para curarse, se lleva a su casa o da de beber al enfermo que trae. A nuestro lado, una anciana proveniente de la ciudad de Oaxaca realizó a su nieto una devota limpia o "barrido"<sup>13</sup> con flores blancas: lo frotó, le dió de beber el agua bendita y dirigió una larga y emotiva plegaria a la Virgen, pidiéndole por la salud del niño. Escenas similares se repetían a lo largo de la fila de peregrinos.

En el santuario, los miembros del Comité que organizan estas celebraciones a la Virgen organizan el paso de los peregrinos, administran el agua y preparan alimentos colectados como promesa entre los fieles locales y foráneos. La comida se reparte gratuitamente entre los presentes y los domingos se alegran con una banda de música que toca también por promesa. Arriba del santuario han colocado una cruz blanca y, ascendiendo hacia el cerro, se encuentran los pedimentos. La mayor parte de estos últimos son rústicos símiles de corrales, casas, niños y animales hechos con barro o piedras, rodeados de veladoras.

Los pedimentos constituyen una parte fundamental de la parafernalia en los rituales propiciatorios de raigambre mesoamericana que se practican actualmente, y son símbolos de lo que se pide y espera obtener de la deidad. En Tejalapam, los objetos fabricados rústicamente con elementos naturales (barro, piedra, hojas) están ubicados en lugares escogidos del entorno natural, mientras que los objetos de plástico u otros materiales, como muñecos, partes del cuerpo, casas, animales o carros, se colocan en el espacio del santuario. De esta forma, diferentes clases de objetos, naturales o industriales, son destinados a los espacios propiciatorios de las deidades mesoamericanas y de las católicas.

El cuadro de celebraciones del pueblo ha crecido con la mayordomía de la Virgen aparecida y también se ha intensificado el culto del agua celebrado en marzo. El mayordomo de la virgen de Juquila "grande" se ofreció para hacerle su fiesta a la aparecida. En la víspera, un cortejo de 30 madrinas voluntarias de los pueblos vecinos le trajeron ropa, flores, velas, cohetes y una banda de música como promesa; una multitud caminó en procesión hasta las cuatro cruces que

<sup>12</sup> Las ofrendas consisten frecuentemente en flores, velas y veladoras. Las promesas son los agradecimientos que los devotos entregan cuando hacen un pedimento que les ha sido concedido. Las materializaciones de promesas más comunes son trenzas de cabello prendidas del altar, música, alimentos, indumentaria singular y peregrinación de rodillas.

<sup>13</sup> La limpia, conocida localmente como "barrido", es parte fundamental del complejo terapéutico indígena. Pasando flores o ramas sobre el enfermo se espera limpiar o barrer la enfermedad.

marcan los límites del pueblo. El día de la fiesta, después de la misa, se celebró con música en vivo, castillos y toritos de fuego artificial, además de una copiosa comida ofrecida por el mayordomo a todos los creyentes. Resulta frecuente que las apariciones milagrosas se desarrollen como mayordomías y, al institucionalizarse, la liminalidad de los fenómenos de irrupción de lo sagrado queda incorporada al sistema tradicional de celebraciones de los santos.

Pero este pozo de agua ya era un espacio sagrado antes de su aparición. Ahí, así como en otros manantiales, los zapotecos han propiciado a través de los siglos a los dueños del agua y el monte, y se hacen pedimentos de abundancia cada 1 de marzo. Muchos de quienes habían pasado antes frente al monte dicen haber tenido singulares experiencias y visiones, pues dicen que se trata de “lugares de agua grande”, lugares “pesados porque en ellos hay mucha riqueza”. Son los espacios preferidos del rey o señor del agua, Rey Nisa, quien se manifiesta ahí ante la gente en forma de un animal peligroso o como un ser humano con aspecto de catrín,<sup>14</sup> espantando y enfermando a los que no quieren hacer trato con él. La gente no se atreve a ir sola a los pozos de agua porque dicen que es muy bravo.

Resulta significativo para mi interpretación resaltar la indisoluble relación entre la serpiente y el agua en la cosmología mesoamericana [Sahagún, 1969]. La serpiente es figura de augurios, mora en los pozos de agua que ella misma crea y atrae a la gente con su aliento para luego sumergirla, aterrorizarla o darle muerte. En los pueblos indígenas actuales, la serpiente tiene similares atributos y con frecuencia se presenta ante las personas. Pero también la virgen se encuentra ligada al agua en el conocimiento indígena. Por ello, es muy sugerente que en los relatos de la gente de Tejalapam ambas figuras, serpiente-virgen, se presenten alternativamente. Parece tratarse de símbolos intercambiables, pero con signo invertido. Mientras que la virgen se representa colectivamente como lo divino, la serpiente alude a una concepción de lo sagrado maligno.

El pozo de agua, hoy llamado De la Virgen, era entonces un lugar sagrado donde varias veces había aparecido el Rey Nisa, figura ambivalente que en su avatar maligno se presenta como catrín o culebra; y en el benéfico como niña o mujer blanca y brillante. Dado que la tradición aparicionista en este lugar sagrado es también ambivalente y que la actual aparición se muestra alternativamente como culebra y como virgen, no sería aventurado apuntar que las apariciones se intersectan y que la virgen es una nueva manifestación de lo sagrado, superpuesta a la del rey del agua e igualmente contrapuesta, ya que entre sus designios

<sup>14</sup> El catrín es una figura que condensa los significados del dueño del monte, el diablo cristiano y el mestizo. Se le describe como un hombre oscuro y grande, barbado, que usa ropa elegante y llamativa.

están la recompensa y el castigo. En su segunda aparición anuncia abundancia, pero en otras ocasiones es una deidad que castiga.

Lo que resulta más interesante, porque permite entrever la multivocalidad del milagro, es que la refundación católica del lugar sagrado no suprime los significados y rituales previos, sino que se conjuga con ellos, participando en cierta forma en sus características y sentidos.

La aparición de una virgen en el pozo, más allá de la obvia relación del agua con la fertilidad y la abundancia, podría pensarse como un mito de resacralización de un espacio sagrado, pero pagano y demonizado —como muchos otros conceptos de la antigua religión— que al ser recalificado con el signo del catolicismo se convierte en un espacio propicio para los hombres. La nueva irrupción de lo sagrado permite refundar y recalificar el espacio peligroso, dándole nuevos nombres: Pozo de la Virgen y Barrio de Juquila.

Taussig, en un sugerente ensayo [1987], interpreta las apariciones marianas en Colombia como fenómenos discursivos. Siguiendo esta idea, entiendo entonces la aparición como un fenómeno discursivo, un proceso de producción de significados en el que se va construyendo colectivamente el discurso del milagro, a partir de los relatos de señales-mensajes que los lugareños y los peregrinos dicen ver y soñar, y de los múltiples relatos de las visiones y los sueños de otros, que se van sumando a la figura de la Virgen con el correr de los días. En el caso de Tejalapam, el constante haz de señales que envía en sueños y visiones, a manera de gestos o transformaciones que evidencian su estado de ánimo (“llora, sonrío, está triste, enojada o contenta, voltea y baja la cabeza, le crece el pelo, su manto cambia de color, rechaza su corona”, etcétera), no sólo da continuidad al milagro, sino que también permite a los fieles ir descifrando su misterio. Esos sueños y visiones son la materia prima de los relatos que van tejiendo el discurso del milagro, ya que la posibilidad de existencia de la Virgen reside precisamente en su capacidad de articular el fragmentado espectro de expectativas, en un discurso de interpretaciones e intereses de los fieles.

La aparición de la virgen en Tejalapam es un hecho discursivo cuyo punto nodal es la aparición misma, con su vasta carga de símbolos. Ella se reproduce, consolida y legitima a través de los discursos de los fieles, fundados en categorías culturales de conocimiento y en un amplio acervo colectivo de experiencias e imaginarios religiosos. Por ello, destaca en su configuración la concepción humanizada de lo sagrado y la estrecha relación de la deidad católica con el agua y la fertilidad. La aparición es asimismo un evento fundador: escribe la partitura de un nuevo mito y la coreografía de un nuevo ritual, según el modelo de las apariciones marianas-guadalupanas, pero con su propia especificidad simbólica, y resacraliza bajo un nuevo signo un espacio sagrado vivido como peligroso para las personas. El lenguaje simbólico del mito y del ritual admite la creación

de nuevos significados, que pueden insertarse en contextos variados en diferentes tiempos y lugares articulando, como en el caso de Tejalapam, texto y contexto en una nueva unidad significativa.

#### NOTA FINAL

A lo largo de este ensayo he presentado material etnográfico y algunas reflexiones sobre los santuarios, los rituales que en ellos se realizan, los lugares sagrados donde se llevan a cabo y las narrativas sobre los ejemplares sagrados a los que se venera; todos estos fenómenos son textos que constituyen sistemas de símbolos. Hemos visto que los santuarios, sean naturales o contruidos, son centros cósmicos que comunican los tres planos del universo, una cosmovisión que prevalece entre los grupos etnolingüísticos de Oaxaca y que por lo común se construyen como el lugar sagrado por excelencia, representado generalmente por el cerro. Estos lugares sagrados, complejos y polifacéticos, entrelazan estrechamente los mitos, las devociones y los rituales a las deidades de la naturaleza —los dueños de lugar— con los santos y vírgenes católicos, tanto en escenarios naturales como en capillas y templos. Podría decirse que muchas veces famosos santuarios naturales en los que ha tenido lugar una aparición milagrosa son apropiados por la Iglesia e institucionalizados como parte de los nuevos santuarios contruidos. No obstante, hemos visto que las creencias y las prácticas de los fieles indígenas, más allá del sincretismo, se van construyendo como nuevas unidades de sentido que generan a su vez nuevas cosmologías.

Ligados a los santuarios se encuentran las apariciones de ejemplares católicos, con tendencia cristocéntrica y marianocéntrica casi por igual, los cuales pueden ser interpretados como fenómenos discursivos de una poderosa influencia en la gestación o reafirmación de la identidad étnica, en la transmutación de la mera geografía en un territorio sagrado, en la elección fundacional de nuevos pueblos y, en el aspecto social, en la reconfiguración del sistema ritual comunitario al convertir a los aparecidos en santos patronos e incorporarlos al sistema de fiestas o mayordomías.

Mi propuesta se ha orientado a considerar el carácter histórico, contextual y procesual de estas creaciones religiosas, cuyas acciones implican procesos de apropiación o reapropiación cultural del espacio y de una identidad por la vía de la sacralización. Los aparicionismos son simbolizados por el colectivo que se siente elegido por la deidad como actos de fundación de la comunidad en un territorio, y las narrativas que los recuerdan se difunden de generación en generación. Igualmente, promueven acciones reintegradoras de la identidad social, en algunos casos revitalizando identidades étnicas, en otros fomentando la formación de nuevas identidades, fundadas en lealtades de nuevo cuño, que configuran grupos de elegidos y pueblos nuevos.

## BIBLIOGRAFÍA

**Báez-Jorge, Félix**

1998 *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, México, Biblioteca Universidad Veracruzana.

**Barabas, Alicia**

1977 "Mesianismo chinanteco: una respuesta político-religiosa ante la crisis", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 88, México, UNAM.

1989 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo.

1995 "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

1997 "La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivalidad del milagro", en *Thule, Rivista italiana di studi americanistici*, Perugia, Argoi.

2003 "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, México, CONACULTA-INAH.

**Bartolomé, Miguel**

1996 "La extinción del ixcateco. La identidad étnica ante la pérdida lingüística", en Bartolomé, M. y A. Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INI-INAH.

1999 "Gente de una misma palabra. Grupo etnolingüístico chinanteco", en Barabas, A. y Bartolomé, M. (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, vol. II, México, INAH-INI.

**Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas**

1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH.

1986 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.

1987 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.

1990 *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, vols. 19 y 20, México, INI.

**Barthes, Roland**

1957 "Le mythe, Aujourd'hui", en *Mythologies*, París, Du Seuil.

**Bustamante, Marta**

1999 "El pueblo de tejedores y el pueblo del Río Camarón. Los amuzgos en Oaxaca", en Barabas, A. y Bartolomé, M. (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, vol. III, México, INAH-INI.

**Cardoso de Oliveira, Roberto**

1983 "As categorias do entendimento na formacao da Antropología", en *Anuario antropológico*, núm. 81, Brasil, Tempo Brasileiro.

**Castillo, Alma**

1994 *Encantamientos y apariciones*, México, INAH, colección Regiones de México.

**Eliade, Mircea**

1967 *Lo sagrado y lo profano*, España, Guadarrama.

**Escalante, Paloma**

1994 "El concepto de salvación entre los mixes de San Juan Guichivovi", en Nahamad, S. (comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS-IOC.

**Florescano, Enrique**

1987 *Memoria mexicana*, México, Mortiz.



**Garma, C. y R. Shadow** (coords.)

1994 *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, México, UAM.

**Geist, Ingrid**

1997 *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*, México, IOC-INAH.

**Giménez, Gilberto**

1977 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, CEE.

**Greenberg, James**

1987 *Religión y economía de los chatinos*, México, INI.

**Kuroda, Etsuko**

1993 *Bajo el Zempoaltépetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, Oaxaca, CIESAS-IOC.

**Lafaye, Jacques**

1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE.

**Maisonneuve, Jean**

1991 *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder.

**Marroquín, Enrique**

1987 "La cueva del diablo", en *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, Veracruz, nueva época, octubre-diciembre.

1989 "La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena", México, UABJO, Palabra.

1996 *El conflicto religioso en Oaxaca 1976-1993*, tesis de doctorado en ciencias sociales, México, UAM-Xochimilco.

**Millan, Saúl**

1993 *La ceremonia perpetua*, México, INI.

**Pereira de Queiroz, M. Isaura**

1988 "Identidade nacional, religiao, expressoes culturais: a criacao religiosa no Brasil", en *Religio e Identidade Nacional*, Brasil, Graal, R. J.

**Pérez Quijada, Juan**

1986 "Peregrinaciones mazatecas a Otatitlán", en *Alteridades*, anuario de antropología, México, UAM-Iztapalapa.

**Prat, Joan**

1989 "Los santuarios marianos en Cataluña", en Álvarez, C., M. Buxó y S. Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos.

**Quintanar, Cristina**

2001 *La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla*, tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH.

**Ricoeur, Paul**

1969 "Antropología e Hermenêutica", en *O conflito das interpretacoes. Ensaio de hermenêutica*, Brasil, Imago, Rj.

**Rodríguez, Mauro y Leopoldo Ballesteros**

1974 *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, México, Jus.

**Ruiz Cervantes, José Manuel**

1791 *Memorias de la portentosa imagen de Nuestra Señora de Juquila*, s/l, s/e.

**Sahagún, Fray Bernardino de**

1699 *Augurios y abusiones. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl*, México Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

**Santibáñez, Porfirio**

1988 "El pozo milagroso", en *México indígena*, núm. 20, México.

**Shadow, Robert y María Rodríguez-Shadow**

1994 "Símbolos que marran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Garma, C. y Shadow, R. (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa.

**Taussig, Michael**

1987 "The wild woman of the forest becomes our lady of remedies", en *Shamanism, A study in colonialism and terror and healing and the wild man*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.

**Turner, Víctor**

1974 *Drama, Fiels and Metaphors*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.

1980 *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

**Turner, Víctor y Edith Turner**

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press.

**Valdés del Toro, Ramón**

1993 "Caminos hacia el centro: hacia una fenomenología del espacio sagrado", en *Romarías y peregrinaciones, actas do simposio de antropología*, en Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.

**Van Gennep, Arnold**

1986 *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

**Velasco Toro, José (coord.)**

1997 *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, México, Universidad Veracruzana, IHS.

1999 "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios", en *Boletín CEAS*, núm. 2, México.

**Velho, Octavio**

1987 "O cativoiro da Besta-Fera", en *Religio e sociedade*, vol. 14, núm. 1, Brasil, ISEER, R. J.