

Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista

ALICIA M. BARABAS*

La figura de la Virgen María es uno de los símbolos fundantes de la tradición católica que ha traspuesto fronteras, tiempos y culturas, reconstruyéndose junto con las cosmovisiones religiosas nativas de los pueblos evangelizados. De ahí que la gran comunidad católica mundial, aunque de maneras *sui generis*, ha ofrecido diferentes formas de culto a la Virgen durante dos mil años. Una de sus principales manifestaciones milagrosas, como Aparecida, esto es, como irrupción de lo sagrado en el mundo profano, ha generado muy diversas formas de culto y tiene gran difusión popular en casi todo el mundo. Las apariciones milagrosas que se constituyen como diferentes rostros de María son fenómenos centrales del simbolismo judeocristiano y, retomando a Paul Ricoeur,¹ resultan de una serie de reinterpretaciones culturales del sentido originario de este símbolo dominante en aquella tradición religiosa, que permiten la expresión singular de lo sagrado.

*Centro INAH Oaxaca

¹ Paul Ricoeur, "Antropología e Hermenéutica", en *O conflito das interpretações-Ensaio de hermenêutica*, 1969.

Es cierto que las apariciones milagrosas de la Virgen, en tanto simbologías plenas de eficacia,² 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 propio *guadalupano*, identificable en numerosas apariciones de vírgenes y santos.³ Sin embargo es fundamental insistir en que las apariciones milagrosas son fenómenos multivocales, no comprendidas del todo cuando se interpretan sólo como una expresión más del modelo aparicionista católico.

La concepción sacralizada del espacio y la irrupción excepcional de lo sagrado en el mundo humano eran fenómenos conocidos en la cosmología mesoamericana y siguen vigentes entre los pueblos indígenas actuales. Expresión de ello son los dueños o señores de lugares, que controlan espacios específicos en los que se manifiestan, y los héroes creadores recordados en los mitos, que dejan sus huellas visibles para sacralizar la fundación del territorio humano.⁴

Las apariciones de la Virgen María consideradas milagrosas, ya aceptadas en Europa por la iglesia católica, cobraron fuerza entre los pueblos indígenas de América. En México, durante el siglo XVI se configuró el mito de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, antiguo centro ceremonial de la deidad terrestre *Tonantzin* (Nuestra Madre), conjugada desde entonces con la Virgen. La aparición, legitimada por la iglesia en el siglo XVIII, fue construida como un símbolo multivocal. En el siglo XIX fue emblema identitario del mestizaje y la naciente nacionalidad mexicana,⁵ y también se identificó como símbolo de justicia para los pobres y de castigo para los poderosos.⁶ Sobre la figura matriz proporcionada por la Guadalupana se han ido construyendo la gran mayoría de las modernas apariciones milagrosas en el país.

² Otavio Velho, "O Cativoiro da Besta-Fera", en *Religião e Sociedade*, 1987.

³ Alicia Barabas, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en A. B. Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, 1995.

⁴ *Idem*.

⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y la Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica, 1977.

⁶ En México, la Virgen de Guadalupe comporta con frecuencia un mensaje milenarista con tendencias apocalípticas. Se trata de una Virgen justiciera, que castiga a los ricos y a los incrédulos y que viene a la tierra porque se apiada de los pecados de los pobres, incitándolos al arrepentimiento, la penitencia y la obediencia, sin lo cual sus ruegos a Dios por la salvación no serían escuchados y sobrevendría el fin o seguirían los sufrimientos. Ella, como señalaban V. y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, 1978, es la mediadora entre Dios y los hombres, el puente entre lo sagrado y lo profano.

Las experiencias previas de lo sagrado —siguiendo el concepto de *sagrado* proporcionado por Otto—⁷ relacionadas con los dueños de la naturaleza que moran en cuevas, montañas y manantiales, plenas de misterio y muchas veces terroríficas, fueron cobrando un aura de malignidad al ser asociadas con la figura cristiana del demonio. La calidad negativa y pecaminosa que les fue adjudicada, como muestra por ejemplo la figura del *catrín*, parece ser posterior al contacto con el cristianismo.⁸ Aunque generalmente existe una ambigüedad inicial en la definición del carácter demoniaco o divino 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.

Me interesa ahora destacar que las actuales apariciones milagrosas son parte de nuevas cosmologías, fundadas a la vez en mitos nativos y en mitos aparicionistas cristianos. Pero al mismo tiempo que forman parte de tradiciones más amplias y antiguas (mesoamericana y cristiana), son nuevos textos religiosos reciclados y resignificados en el presente. Siguiendo nuevamente a Ricoeur⁹ es preciso recordar que los eventos poderosos son capaces de desvincularse de los mitos originarios y transformarse en “textos libres”, desterritorializados y destemporalizados, que pueden ser recreados en nuevos contextos sociales. Cuando una aparición cobra vida en un específico ambiente social, el texto se transfigura mediante la constante agregación, alteración e interpretación de significados. No obstante que el texto originario puede ser redescubierto y releído dentro de una tradición conocida 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. O. Velho¹⁰ 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.

⁷ Rudolph Otto, *Lo santo*, *Revista de Occidente*, 1965.

⁸ El *catrín* es una figura mítica poshispánica a la que se describe como un hombre poderoso, de gran tamaño, barbado, que usa ropa negra elegante, con sombrero y tachas de plata.

⁹ Paul Ricoeur, “Antropología e Hermenêutica”, en *op. cit.*, 1969.

¹⁰ Otavio Velho, “O cativeiro da Besta-Fera”, en *op. cit.*, 1987, p. 75.

Con estas ideas como telón de fondo me propongo interpretar las apariciones milagrosas como procesos de producción de significados, que el colectivo de actores (creyentes, curiosos, detractores, etcétera) va construyendo a partir de múltiples (y muchas veces contradictorios) relatos, vivencias, mensajes, visiones y sueños. La persistencia del milagro aparicionista depende de que el fragmentado espectro de expectativas, convicciones, interpretaciones e intereses de los creyentes se vaya articulando en un discurso al mismo tiempo unificador y multivocal.

El pueblo

La información que se reproduce e interpreta en este ensayo fue obtenida en San Felipe Tejalapam, localidad situada a 15 km de la ciudad de Oaxaca.¹¹ La aparición de la Virgen tuvo lugar el 15 de noviembre de 1995, y en los días posteriores a este hecho visité el pueblo con frecuencia, en ocasiones con Miguel Bartolomé, de manera que pude conocer los acontecimientos de primera mano y a medida que acaecían. De allí que mi interés se haya centrado en capturar las distintas voces que construyen el milagro. En este campo las experiencias y el imaginario religioso individual y colectivo pueden ser tratados, siguiendo a Geertz,¹² como la materia prima para la estructuración, descripción y análisis del fenómeno religioso.

En los inicios del siglo xx se hablaba zapoteco en Tejalapam, pero aproximadamente desde 1950 el idioma se ha extinguido y la población, al mismo tiempo campesina y asalariada, no se identifica ya con este grupo étnico. No obstante numerosas formas organizativas y culturales indígenas se reproducen aún en esta comunidad de 5 500 habitantes, entre ellas un sustrato de creencias en entidades potentes de la naturaleza.¹³ Asimismo, los cargos político-religiosos

¹¹ Una versión más extensa de este trabajo fue publicada con el nombre "La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro", en la revista *Thule, Italia*, 1997.

¹² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1987.

¹³ Son muy numerosos en México los relatos de cuevas, manantiales y cerros donde se ha manifestado lo sagrado con voluntad y figura. En Tejalapam el más difundido se refiere a la gran cueva del vecino cerro Jalapa, repleta de mágicas riquezas, donde los antiguos del pueblo iban a buscar maíz, frijol, frutas y hortalizas cuando escaseaba la comida. Hoy en día todos temen acercarse a ella.

y las mayordomías son instituciones centrales de la vida colectiva. Las fiestas de los santos atraen a multitud de migrantes que viven en Estados Unidos y en la Ciudad de México. Una de las fiestas más importantes de raíz católica ha sido siempre la de la Virgen de Juquila y el pueblo la celebra localmente y en peregrinación a su santuario.¹⁴ Aunque actualmente la mayor parte de los habitantes son católicos, existe ya un trece por ciento de “evangélicos” (entre Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día), vistos como “gente rara” dentro del contexto del catolicismo pueblerino. De la cosmovisión mesoamericana-oaxaqueña está aún arraigado el culto y la ofrenda a los manantiales o pozos de agua, que es el más concurrido ritual propiciatorio a las antiguas deidades del agua y el monte.

Las apariciones

El 31 de octubre de 1995 al pasar frente a un pozo de agua en las afueras de Tejalapam, un joven empleado de Conasupo vio bajar corriendo desde el cerro a una niña rubia, pequeña, vestida de blanco y con unos huarachitos nuevos y brillantes. La niña venía haciendo ruido pero cuando vio al joven se escondió detrás de un árbol llamado casahuate y luego desapareció en el pozo. El 14 de noviembre por la noche al pasar nuevamente frente al pozo escuchó voces de niñas que lo llamaban “*estamos aquí, ven*”. Se asustó y rodeó el lugar hasta llegar a su casa. Notificó a su familia y más tarde regresó al pozo junto con su padre y abuela, armados y con linterna. Al llegar percibieron que un manto blanco cubría la boca del pozo. Se acercaron y vieron entonces la corona de la Virgen sobre el manto, y al momento “*ya estaba allí la Virgen con su manto y corona colocados*”. Supieron que era un milagro porque vieron transformarse la corona y el

¹⁴ El grupo étnico chatino de Oaxaca tiene una larga tradición aparicionista que comienza con la delimitación del territorio chatino primigenio, mediante las huellas dejadas por el mitológico Rey Chatún. Durante la época colonial la Virgen apareció en el pueblo de Yolotepec, dejando igualmente sus señas en las rocas, y en 1633 una imagen de la Virgen de la Concepción, que el párroco había regalado a un joven del pueblo de Amialtepec, comenzó a hacerse famosa por sus milagros. Varias veces el clero intentó trasladarla a la cabecera municipal de Juquila y la Virgen regresaba a su humilde santuario de Amialtepec. Finalmente la iglesia logró un traslado permanente y la legitimación oficial del culto a la Virgen, llamada de Juquila, en 1719. Desde entonces se registran anualmente peregrinaciones masivas y la iglesia que la alberga ha crecido, así como los fondos de la curia: M. Bartolomé y A. Barabas, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, 1982.

manto que cubría el pozo de un metro de diámetro en la figura de la Virgen que, con manto y corona, era de 30 cm. La noche de la aparición mucha gente de los pueblos vecinos vio “*bolas de fuego*” bajando del cielo, que explotaron sobre el paraje en forma de corona de estrellas brillantes como chispas. Al día siguiente avisaron a las autoridades locales y al cura, y comenzó a montarse el santuario sobre el pozo de agua. Por su apariencia de niña, por su tamaño y por la semejanza con la Virgen de Juquila, los creyentes la interpretaron como una Virgen “hija” de aquélla. Muy pronto cundió la nueva de que la aparecida era la Virgen de Juquila “chica” que había llegado para quedarse en Tejalapam.¹⁵ Las diversas versiones de la aparición de Juquila dadas por los visitantes y creyentes vinieron a dar cuerpo inicial a los relatos de la nueva aparición.

La primera aparición no trajo consigo mensaje, anuncio ni profecía. En ese contexto de “secreto” total, de *alerta sin mensaje*, el milagro podría haberse desvanecido rápidamente pero, por el contrario, creció alimentándose de diversas clases de “señales”; fragmentos significativos muchas veces contradictorios, que los creyentes describían e interpretaban cotidianamente y que iban configurando un texto, al mismo tiempo que permitían ir develando el enigma de su aparición y los atributos de su figura. Su presencia indicaba para ellos un doble mensaje: de *castigo* para todos los que no respetaban los principios de la religión católica y de *ayuda* para los fieles. A pesar de que el mensaje sagrado era aún secreto, la gente de Tejalapam elaboró una explicación acerca del motivo de la aparición, que aludía a situaciones críticas globales: el desorden social, político y moral actual del país, y la falta de fe católica, eran las causas de que la Virgen bajara a la tierra.

La segunda aparición de la Virgen, en diciembre, es el punto nodal del milagro, ya que envió un mensaje pleno de simbolismo cuando se apareció como niña pobre a un peregrino:

Un señor del poblado El Tule encontró en el río a una niña muy sucia, con moquitos, que le dijo: abuelito, ¿a dónde vas? —Voy a la iglesia, le contestó el anciano. La niña dijo que ella también iba a la iglesia. Pero el señor caminaba muy despacio y no alcanzó a llegar a misa, por lo que regresó al pozo.

¹⁵ En Oaxaca es frecuente el proceso de desdoblamiento de los seres sagrados en otros filiales y dependientes, que escogen su propio espacio y pueblo para manifestarse.

Cuando iba llegando encontró nuevamente a la niña que traía un galoncito de agua y llevaba flores blancas en la mano. Le dijo al anciano: “úntate esta agua del río en tu rodilla y con eso sanas, aunque él no le había dicho que estaba enfermo”. Él le preguntó dónde vivía y la niña señalando hacia el pocito dijo: yo vivo allá donde está el techo de lámina, cuando me invitan voy a la casa grande y cuando no, vivo aquí donde está la casa de lámina. Se fue entonces la niña, pero el señor volteó para mirarla y la niña le dijo: por favor le vas a dar un mensaje a los del Comité, díles que yo les voy a mandar mucha agua y un pan grande, muy especial, para toda su gente. La niña dio cuatro o cinco pasos más y cuando el señor miró ya no era la niña, ya se le presentó la imagen de la Virgen cubierta de luz y ahí se transformó en estrella y cayó donde está la casa de lámina.

El mensaje visual y verbal de la Virgen niña nos permite entrever diversos significados tejidos en la narración, que contribuyen a develar el misterio y crear un mensaje. Define su apariencia como niña sucia, humilde y pobre como sus devotos, que transita entre dos espacios sagrados: el pozo de agua y la iglesia del pueblo. El agua y las flores blancas son los elementos que utiliza para la curación milagrosa del peregrino, y éstos son también utilizados por los peregrinos para las limpias, bendiciones y curaciones. No sólo establece el modelo de curación sino que al curar contribuye a revelar parte de sus designios, ya que al brindar salud al creyente muestra una faz bondadosa y simbólicamente terapéutica. En este mensaje quedan también delimitados el lugar escogido para su morada definitiva: el pozo de agua, bajo la enramada de techo de lámina, así como el grupo de los escogidos: el Comité, a quienes va dirigida la promesa salvacionista: el agua y el pan, que profetiza abundancia y prosperidad para los que han construido su santuario y se ocupan de Ella. Finalmente devela el máximo secreto, su cualidad divina, cuando convertida secuencialmente en luz, en estrella y en Virgen regresa al lugar sagrado escogido: el pozo de agua.

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, promesas y pedimentos que ascienden hacia el

cerro.¹⁶ El Comité de la Virgen se fue integrando con voluntarios movidos por su devoción o por su experiencia milagrosa, hasta formar un grupo de 40 personas de ambos sexos que se reparten todas las tareas vinculadas con la Aparecida. Visten a la Virgen, recogen la limosna, cuidan el santuario, limpian, arreglan flores y veladoras, cocinan y atienden a los peregrinos, ya sea en el pozo de agua o en el curato del pueblo donde la imagen fue trasladada más tarde. A pesar de las críticas de la iglesia y un periódico regional, en el sentido de que sus miembros estaban lucrando con la aparición, fueron ratificados como Comité por las autoridades municipales. El nuevo santuario es visitado por cientos de peregrinos de los pueblos vecinos a Tejalapam, así como de los demás del estado de Oaxaca; también llegan visitantes de Puebla, Tehuacán, Guerrero, Tlaxcala y Ciudad de México. Algunas familias migrantes decidieron radicar nuevamente en el pueblo para “*estar cerca del milagro*”.

El pozo de agua

Antes de la aparición de la Virgen, el pozo de agua era un lugar sagrado, que nunca dejaba de tener agua; en él se hacían pedimentos de abundancia a la deidad del agua los días 1 de marzo. Muchas de las personas que habían pasado antes frente a él habían tenido experiencias singulares. Algunos escuchaban ruidos, como si cientos de peregrinos estuvieran rezando, otros habían visto a una bella mujer vestida de blanco sentada en las peñas, y muchos más habían tenido visiones terroríficas del catrín y la culebra.

Los manantiales o pozos naturales de agua son paisajes liminares, concebidos por los lugareños como “lugares de agua grande”, símbolo de abundancia, preferidos por el Rey o Señor del agua (Rey *nisa*, en zapoteco), y “lugares pesados”, porque en ellos guarda el

¹⁶ Las ofrendas consisten frecuentemente en flores, velas y veladoras. Las promesas son los agradecimientos que los devotos entregan cuando hacen un pedimento o cuando éste les ha sido concedido. Las materializaciones más comunes del pago de promesas son dinero (dólares), trenzas de cabello, música, alimentos, el uso de indumentaria singular y la peregrinación de rodillas. Los pedimentos a las deidades se materializan como figuras de barro, piedra o madera que representan el bien solicitado: hijos, partes del cuerpo, casas, camiones y otros bienes.

Rey sus riquezas. En la actualidad el Rey *nisa* concentra los atributos de la deidad zapoteca del agua, simbolizada por la culebra, y los del *catrín* o demonio-mestizo.

En la cosmología mesoamericana¹⁷ la culebra moraba en el interior de los cerros y en los manantiales que ella misma creaba. Era figura de augurios benéficos, dadora de agua y buenas cosechas, pero también maléficos porque atraía a la gente con su aliento para luego sumergirla, aterrorizarla o darle muerte. En la actualidad en diferentes grupos indígenas de Oaxaca se reproducen relatos y rituales que evidencian la persistencia de estas creencias.¹⁸ En el imaginario local el Rey *nisa* también se ha aparecido como *catrín*, cargado de dinero, espantando y enfermando a los que no quieren hacer trato con él. Este ser ambivalente reúne los atributos del Dueño del monte o el Dueño de los animales y los del demonio cristiano consustanciado con la, también ambivalente, figura del mestizo o ladino: poderoso, rico y maligno. El *catrín* suele enriquecer a los que se hacen sus siervos, aunque generalmente engaña prometiendo riqueza y enviando enfermedades. Esta figura puede interpretarse como el símbolo condensado de las relaciones interétnicas desiguales.

Parece importante señalar que en la actualidad las entidades territoriales de origen mesoamericano son cada vez menos percibidas como ambivalentes, con capacidad de ejercer el bien y el mal; y en cambio son frecuentes las concepciones que les adjudican sólo potencialidades malignas. Asimismo los lugares en los que se manifiestan son considerados peligrosos y también demoníacos.

Por otra parte las figuras culebra-Virgen se presentan alternativamente, como muestran los siguientes relatos:

- A una señora y a un señor se les presentó en el pozo en los días posteriores a la aparición, primero como culebra y luego ya como Virgen.
- Un señor no creyó, y en lugar de la Virgen vio una culebra en el pozo.

Puede tratarse entonces de símbolos intercambiables, pero de signo invertido. Mientras que la Virgen se representa colectivamente como lo divino y brillante, la serpiente alude ahora casi siempre

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 1969.

¹⁸ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 1999.

a una concepción de lo sagrado maligno y oscuro. Dado que la aparición se muestra como culebra y como Virgen, no sería demasiado 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 (culebra-catrín) e igualmente ambivalente, ya que entre sus designios están la recompensa y el castigo. En su segunda aparición anuncia abundancia, pero en otras ocasiones se manifiesta como 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, de sus características y sentidos.

La aparición de la Virgen en el pozo de agua, 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 caótico 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, al que se le dan nuevos nombres: Pozo de la Virgen y barrio de Juquila.

La construcción del milagro

M. Taussig¹⁹ en un sugerente ensayo interpreta las apariciones marianas en Colombia como fenómenos discursivos. Siguiendo esta idea, entiendo la aparición de Tejalapam como 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 “ven” y “sueñan”, 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. La posibilidad de su existencia radica en la construcción de un discurso que integre los milagros particulares y fragmentarios de los creyentes.

¹⁹ Michael Taussig, “The wild woman of the Forest becomes our Lady of Remedios”, en *Shamanism, A study in Colonialism and Terror and Healing and the Wild Man*, 1987.

Tal vez lo más importante de destacar en esta aparición (que no profetiza catástrofes ni otros cambios radicales en el orden mundo, ni tampoco interviene en los asuntos cotidianos de su pueblo), sea 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. Esos sueños y visiones son la materia prima de los relatos que van tejiendo el discurso del milagro, le dan continuidad y permiten a los fieles ir descifrando el misterio:

Varios peregrinos y lugareños vieron sus pies y su rostro en el agua del pozo después que la imagen había sido trasladada.

El traslado desde el pozo a la iglesia, ordenado por el arzobispo de Oaxaca, se hizo en contra de la voluntad de la gente y de la Virgen, por eso cuando la imagen era transportada las mujeres vieron que se cubrió la cara con el manto y lloró.

Un señor relata que el día de la aparición vio una estrella roja brillante en la mano y el pecho de la Virgen y que al siguiente día ya no estaba.

Cuando el síndico municipal la tocó con poco respeto, Ella por vergüenza bajó la cabeza y hasta el tercer día no la levantó.

Un camarógrafo de Televisa Monterrey o San Ángel llegó y filmó el santuario y les dijo que era un milagro el que la imagen de la Virgen hubiera salido borrosa cuando todo el resto de la filmación estaba claro.

El cabello de la Virgen fue creciendo con los días.

El manto, al comienzo, estaba bien pegado a la cruz de carrizo atrás de su espalda, y con los días se fue separando.

Gente de San Lorenzo Cacaotepec, Magdalena Apasco, Santa Cruz Lachisolana, etcétera, la noche del 13 de noviembre vieron relámpagos sobre Tejalapam como si estuviera lloviendo mucho, pero no llovía.

Un señor ha visto que cada día el manto de la Virgen tiene un color diferente.

Una señora soñó que le decía que Ella en realidad no estaba en la iglesia, sino su imagen; que Ella estaba en el pocito y que allí quería su capilla.

Muchos han visto luces sobre el pocito, como cuando nació Jesús y se vieron señales sobre Belén.

El halo de humo producido por los cohetes es la corona que la Virgen les mostró a sus devotos en señal de complacencia.

Ya he dicho que en los primeros tiempos la Virgen mostraba cierta predisposición por el castigo. Con poca frecuencia se comentaban milagros de curación, pero se decía que era una Virgen vengadora cuyos milagros se dibujaban como castigos. Circulaban numerosos relatos de gente lastimada, con roturas de huesos, accidentes y pérdidas de bienes, así como castigada por no “*creer de corazón en la Virgen*”.²⁰ Uno de los milagros más comentados fue el castigo que sufrió el arzobispo de Oaxaca el día en que fue a retirar la imagen del santuario;

volvía para Oaxaca de noche y las luces de la ciudad siempre se alejaban. Intentaba diferentes caminos, pero no conseguía llegar; casi se perdió. Llegaron muy tarde a Oaxaca. Esa noche soñó con la Virgen que le reprochaba su incredulidad. Al día siguiente se sentía atontado, como mareado, pero igual fue a dar misa a Tejalapam y pedirle perdón a la Virgen.

Se decía que “la Virgen llegó para castigar a los incrédulos”, por ello los fieles buscaban la constatación de los milagros más en los castigos que en las curaciones o el cumplimiento de los pedimentos. Después de la segunda aparición el mensaje de la Virgen se fue perfilando como salvacionista, construyéndose con fragmentos seleccionados, escogiendo los milagros benéficos sobre los castigos. Así, cada vez es más frecuente escuchar que ha cumplido pedimentos de salud y riqueza de muchas personas de la localidad y foráneos. Los miembros del Comité son optimistas, ya que, dicen: “casi todo el pueblo cree en la Virgen, incluso las autoridades y algunos de los evangelistas, que se han vuelto nuevamente católicos”. El pueblo gozaba de cierta prosperidad, en 1996 había mucha agua en los pozos y los ríos de Tejalapam, por lo que se esperaban buenas cosechas y ganado robusto; abundancia interpretada por la gente como el cumplimiento del milagro que la Virgen prometió al profetizarles pan y agua.

²⁰ Alicia Barabas, “La aparición de la virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro”, en *Thule, Revista di studi americanistici*, 1997.

La contienda entre la Virgen y la Iglesia

El 3 de diciembre de 1995, el arzobispo de Oaxaca dio su veredicto acerca de la "autenticidad" de la aparición de una imagen "hija" de la Virgen de Juquila en Tejalapam. Según los resultados de una Comisión indagadora enviada por la Iglesia al pueblo, la imagen era una réplica moderna y comercial de la de Juquila, encontrada o colocada, pero no aparecida y, por lo tanto, no auténtica. Después de desacreditar el milagro el arzobispo bendijo la imagen y obligó a la gente a aceptar el traslado al curato de la iglesia, aunque con el reparo de no ser sagrada ni venerada como aparición milagrosa. Calculamos que había más de mil peregrinos cuando la trasladaron, en una procesión de 3 km que acompañó a la Virgen desde el pozo de agua hasta la iglesia del pueblo, en medio de llantos, cantos, lamentos, protestas y comentados milagros.

Si bien la situación del pueblo no era especialmente crítica ni conflictiva, el contexto de la aparición se construyó como un campo de contienda entre las voces interactuantes. Por una parte la Iglesia y la prensa, que desacreditaban el milagro y ponían en entredicho la honestidad del Comité para recaudar limosnas, prohibiéndoles la construcción de una capilla en el pozo de agua²¹ y cualquier celebración que atrajera peregrinos del santuario de la iglesia de la Virgen de Juquila, dejándoles dinero.²² Por su parte, los peregrinos, y especialmente el Comité de la Virgen, estaban inconformes con el veredicto, las acusaciones y con el tratamiento burlón y despectivo dado a la Virgen por los sacerdotes y los "evangélicos". En esta contienda por el poder religioso las autoridades municipales jugaron un papel más o menos imparcial, que se traducía en no brindar al Comité apoyo concreto, pero tampoco impedirles el desarrollo del culto.

²¹ Tanto en la historia de la aparición de la Virgen de Juquila como en la mayor parte de otras apariciones conocidas, los seres sagrados son retirados o robados del lugar donde aparecen, pero milagrosamente regresan a él y, haciéndose pesados, impiden ser nuevamente trasladados. Algunos relatos de Tejalapam señalan que "la Virgen se traslada por sí misma al pozo, donde eligió su lugar, aunque sólo los creyentes la pueden ver. Ella nos pide cuidados y que se le construya su casa en el pozo". Por ello desde el principio tuvieron el propósito de construir una capilla en el espacio sacralizado por su aparición.

²² Eleazar Jiménez, "No hubo aparición; la imagen: burda réplica" y "Por qué la Iglesia dijo que no...", en *El Imparcial*, diciembre de 1995.

La búsqueda de mediación

En una de nuestras visitas, el 7 de diciembre, vimos dos cohetes que al explotar dejaron un halo de humo en el cielo; esta señal fue interpretada como una visión de la corona de la Virgen, mediante la cual manifestaba su alegría. Días más tarde los relatos añadían a la alegría la aprobación de la Virgen a nuestra presencia y la expectativa de que pudiéramos servir como mediadores entre los fieles y las instituciones de gobierno. Prueba de que la señal sagrada fue interpretada por los fieles como una guía para la acción es que poco después, tres representantes del Comité llegaron a las oficinas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Oaxaca, para solicitar apoyo en el nuevo traslado de la Virgen al pozo de agua y la construcción de su capilla. Deseaban que registráramos sus relatos acerca de la aparición, a fin de contar con “pruebas” de la autenticidad del milagro, y que los arquitectos les hicieran planos y presupuestos para la construcción de la capilla. Accedimos a grabar sus relatos, aunque aclarándoles que este registro no sería aceptado como prueba de autenticidad. Al día siguiente, fuimos recibidos por las autoridades y más de 40 personas reunidas en el patio de la iglesia de San Felipe. Narraron entonces los sucesos, visiones y sueños en torno a la aparición, que grabamos y más tarde les entregamos transcritos.

De la orquestación de símbolos destacaba ahora otra voz, mostrando una faceta política del milagro. La imposibilidad de negociar con la Iglesia en torno a la autenticidad de la Virgen y la construcción de la capilla, constituyó un factor de peso en la búsqueda de canales alternativos de mediación. En México, donde el Estado tiene una fuerte presencia en la vida de los pueblos indígenas, la estrategia más viable para el objetivo del Comité era obtener la mediación favorable de alguna institución estatal. La elección indicada por la milagrosa corona de humo recayó en el INAH a través de nosotros, pero el apoyo para la construcción de la capilla lo recibieron de la Secretaría de Obras Públicas.²³

²³La nueva capilla construida arriba del pozo de agua, sobre el cerro aplanado, es una vasta obra, con un costo superior a los \$90 000.00 (11 000 dólares). Fue planificada, y en parte financiada y ejecutada por la Secretaría de Obras Públicas de Oaxaca, conjuntamente con los miembros del Comité, quienes financiaron materiales y mano de obra con un fondo de \$60 000.00 obtenido de las limosnas.

Epílogo provisional

En 1997, un año y medio más tarde, el Comité de la Virgen fue ratificado por las autoridades como uno de los nuevos cargos religiosos de la comunidad. El cuadro de celebraciones ha crecido con la mayordomía de la Virgen aparecida,²⁴ aunque también se ha intensificado el culto del agua celebrado en marzo. Resulta frecuente que las apariciones milagrosas se institucionalicen desarrollándose como mayordomías, quedando así incorporados los fenómenos de irrupción de lo sagrado dentro del sistema tradicional de celebraciones de los santos.²⁵ Esta institucionalización de la liminalidad podría entenderse como modalidad dinámica del proceso ritual, que interseca la "communitas existencial" y la "communitas normativa"²⁶ sin perder la excepcionalidad recreada cotidianamente por la fe, las visiones y los relatos de los creyentes acerca del milagro.

Aún persiste el misterio del motivo de su aparición en este pueblo, pero otras explicaciones ya han sido estructuradas. Ha elegido comprometerse con los pobres, por eso no acepta su corona y se presenta como niña sucia y pobre, que sufre penurias (la desacreditación de la Iglesia, el desprecio de los sacerdotes) al igual que los campesinos.

El cuerpo del mensaje aparicionista ha crecido poco en este tiempo, pero los nuevos relatos se estructuran según el mismo patrón discursivo; un lenguaje simbólico visual y gestual producido e interpretado por los fieles:

Su cabello ahora es negro, antes era claro. Le crece disparejo.

Su coronita dorada siempre está ladeada, a veces caída. Se la arreglan a diario y siempre aparece movida. Cuando la cambiaron para el curato su corona apareció caída a su lado.

Ahora le ha salido una manchita sobre la ceja derecha, blanquita. Dicen que es su corona, que ella no la quiere sobre su cabeza.

Mucha gente dice ver con frecuencia una estrella azul que viaja cada tarde desde el pocito hacia la iglesia.

Igualmente continúa presentándose en los sueños:

²⁴ De manera oficial se celebra el 15 de noviembre, día de la primera aparición, pero también se festeja como "hija" de la Virgen de Juquila, el 8 de diciembre.

²⁵ Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, *op. cit.*, 1999.

²⁶ Victor Turner, *O Processo Ritual, estrutura e antiestrutura*, 1974.

Una de las señoras del Comité, que tiene turno para arreglar sus flores, velas y vestido, dice que cada día antes de su turno o si se retrasa, la Virgen se le aparece en sueño como niña sucia y le dice: "no me dejes, mira que estoy sucia, ven a cuidarme".

La aparición se produce, se consolida y legitima por medio de los discursos de los fieles, fundados éstos en categorías culturales de conocimiento y en un amplio acervo colectivo de experiencias e imaginarios religiosos. Asimismo es 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 peligroso o incierto para los hombres. El lenguaje simbólico del mito y del ritual admiten 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.

Bibliografía

- Barabas, Alicia, "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en A. B. Pérez Castro, ed, *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, IIA-UNAM, 1995.
- , "La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro", en *Thule, Revista di Studi Americanistici*, 2-3 Perugia, Italia, 1997.
- Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols., México, INAH/INI (Científica), 1999.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, *Tierra de la Palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 108), 1982.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- Jiménez, Eleazar, "No hubo aparición; la imagen: burda réplica" y "Por qué la Iglesia dijo que no...", en *El Imparcial*, diciembre de 1995.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y la Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Otto, Rudolph, *Lo Santo, Revista de Occidente*, Madrid, 1965.
- Ricoeur, Paul, "Antropología e Hermenêutica", en *O conflito das interpretações-Ensaíos de hermenêutica*, Brasil, R. J. Imago, 1969.
- Sahagún, Bernardino de, *Augurios y abusiones. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin*, México, UNAM, 1969.
- Taussig, Michael, "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, 1987.
- Turner, Victor, *O Processo Ritual, estrutura e antiestrutura*, Petrópolis, Brasil, Vozes, 1974.
- , *Drama, Field and Metaphors*, Nueva York, Symbolic Action in Human Society, Nueva York, Cornell University Press, 1987.

Turner, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture, Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.

Velho, Otavio, "O Cativoiro da Besta-Fera", en *Religião e Sociedade*, 14/1, Brasil, ISER, R.J., 1987.