

La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro*

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW**
ROBERT D. SHADOW***

La conquista de Tenochtitlan marcó el principio de la expansión del poderío español y de la imposición de nuevos patrones culturales en Mesoamérica. De este modo, la sofisticada religión del mundo prehispánico desapareció para renacer en las manifestaciones de religiosidad popular (Uchmany, 1982:81, 93). Como resultado de la confluencia del catolicismo popular español y de las creencias indígenas precolombinas se produjo la religiosidad popular mexicana que consiste en un complejo cuerpo de representaciones, prácticas y rituales relativamente heterodoxos (Giménez, 1978:13).

La religiosidad popular comunica la idea de un delineamiento que se entiende por oposición a otra religión que se considera oficial por las autoridades eclesiásticas (Antes, 1991:26). La religiosidad popular a diferencia de la religión "formal" tiene las siguientes características:

* Los autores agradecen a la doctora Susana Cuevas, directora de esta revista por su estímulo e interés en la publicación de estos materiales, así como a los dictaminadores anónimos, sus críticas y las útiles sugerencias para la ampliación y profundización de algunas secciones de este artículo.

** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

*** Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas-Puebla.

- a) Es una adaptación del cristianismo oficial a las costumbres pragmáticas y las exigencias concretas cotidianas de grupos sociales humildes: obtención de salud, trabajo, lluvias, sustento diario, entre otros.
- b) Consiste en una exuberante ceremonialidad comunitaria que se realiza bajo la autoridad de los oficiales laicos de la comunidad (Báez-Jorge, 1988:45).
- c) La organización de prácticas religiosas masivas como las peregrinaciones, la celebración de fiestas y la estructuración de sistemas de cargos juegan un importante papel en la vida económica, política y social de las comunidades indígenas y pueblos campesinos que anclan a los sujetos sociales en una extensa red de relaciones sociales y rituales (Antes, 1991:26-28; Wolf, 1984:3).

La religiosidad popular es una religión práctica, puesto que se preocupa más por la satisfacción de las necesidades cotidianas, pero no por las especulaciones filosóficas en torno a la naturaleza de la vida en el más allá (Leach, 1968). Por esto, los grupos menesterosos, cumplen determinadas prácticas rituales a fin de establecer relaciones directas y vínculos comprometedores con la imagen venerada para allegarse salud, trabajo y bienestar.

Entre las prácticas rituales llevadas a cabo para asegurarse el respaldo divino, las peregrinaciones ocupan un lugar muy especial. Éstas constituyen una manifestación privilegiada de la religiosidad popular en tanto que son creaciones culturales de determinados grupos (urbanos o rurales) que se insertan de manera subordinada a la sociedad a la que pertenecen. Las peregrinaciones, como formas culturales producidas en determinados contextos sociopolíticos, constituyen "textos" que se deben analizar tomando en cuenta esos procesos y dinámicas, así como los mensajes que envían a las instituciones dominantes para elucidar sus funciones sociales e ideológicas (Portelli, 1977).

Las peregrinaciones, entonces, constituyen un conjunto de rituales y ceremonias dirigidas a un ente sobrenatural en busca de amparo y protección ante las inseguridades de la vida. Durante la peregrinación los devotos se dirigen al centro del poder celestial, al santuario, al lugar sagrado donde reside la divinidad y el otorgador de los dones deseados.

La idea de fijar a los dioses en un lugar determinado tiene sus antecedentes en todas las religiones. Tanto los santuarios vernáculos como los cristianos están ligados a la idea de que esas construcciones

deben edificarse donde se manifestó la deidad (Eliade, 1967; Florencia, 1992:67). Todo santuario está vinculado a una narración que cuenta la manera como se produjo ese hecho portentoso.

El rescate y el estudio de los relatos míticos producidos por las distintas sociedades que han tenido la fortuna de que una entidad celestial se manifieste en su territorio ha sido, entre otras, una de las principales metas de la antropología de la religión (Christian, 1990). Esas leyendas son sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas (Durkheim, 1980:37).

A muchas de las imágenes (reliquias, pinturas, cruces), que son atesoradas en santuarios e iglesias, se les ha creado, tal vez de manera colectiva, un mito, una leyenda que explica su presencia allí. En esos relatos se encuentran generalmente mitos movilizados que alimentan “creencias” populares: temor a lo sagrado, defensa contra el mal, otorgamiento de medicinas para una peste y otras protecciones de tipo espiritual.

La mayoría de los santuarios —San Miguel del Milagro incluido— se encuentran asentados en espacios estrechamente relacionados con el pasado indígena y por ello están ligados a elementos culturales autóctonos. Se trata, por lo tanto, de un santuario de “sustitución”, es decir, un centro religioso y cultural prehispánico que se convirtió en un santuario católico (Comisión, 1988:18).

La existencia de los mitos y leyendas vinculados a las apariciones de las efigies resguardadas en los santuarios constituye una expresión del interés de los devotos por el reconocimiento de ese acontecimiento excepcional que los vincula con los anhelados poderes sobrenaturales.

Por intermediación de esas narraciones míticas, una comunidad convierte un conjunto de imágenes en un símbolo sagrado que les representa como un grupo elegido por la divinidad y bendecido con sus dones (piénsese por ejemplo en los mexicas o los judíos). Esas leyendas son historia incondicionalmente asumida, son, en esencia, la expresión de la alianza de una comunidad con una imagen y con el personaje sobrenatural a quien representa. El nexo se establece a través de un lugar de encuentro entre un sujeto (que representa a una comunidad determinada) y un ente celestial, y por extensión, entre los seres humanos y los sobrenaturales, entre lo humano y lo sagrado.

La leyenda legitima el lazo inextricable que une a la comunidad elegida con la criatura divina, de este modo, un símbolo ubicuo se particulariza y recibe una denominación especial que lo vincula a un

lugar específico. El lugar elegido es territorio perteneciente a una comunidad y el símbolo sagrado aparecido en ese lugar forma parte de ella (Velasco, 1989:402).

Así, la comunidad sacraliza territorios naturales al realizar allí ceremonias y rituales primero; y posteriormente al construir un santuario. Por consiguiente, la historia de la construcción de todo santuario es la historia de la socialización de un símbolo y de la creación de una narración mítica.

Siguiendo a Velasco (*ibid.*:405-408), proponemos que las leyendas —la de San Miguel del Milagro incluida— presentan las siguientes pautas secuenciadas:

- a) Los elementos que intervienen en un hallazgo son: el personaje elegido por un ser sobrenatural, la criatura celestial, un territorio agreste, una comunidad y los representantes oficiales de las instituciones religiosas.
- b) Frecuentemente el personaje elegido es varón, joven, pobre, rústico. Después que éste da a conocer la aparición y entrega las pruebas de su autenticidad, se inicia un largo proceso de la extensión social de la creencia. Ésta se divulga con cierta rapidez entre los grupos populares, pero es resistida por las altas capas sociales y en especial por las autoridades religiosas (este patrón se observó en el Tepeyac, en Los Remedios, en San Miguel, Ocotlán, Totolapam).
- c) La narración mítica presenta al personaje elegido como un sujeto sumiso, sin iniciativa, que sólo cumple las órdenes del ser sobrenatural.
- d) La delimitación del lugar elegido para la construcción del santuario es rigurosa.
- f) Cuando se dan a conocer las “pruebas” de la veracidad de la aparición y los mandatos divinos, se inicia la diseminación de la creencia y al mismo tiempo el proceso de apropiación del símbolo sagrado por parte de la comunidad.
- g) Al exponer su hallazgo ante las autoridades religiosas, el personaje elegido, de testigo se convierte en mensajero de lo sagrado.
- h) La fase final es la institucionalización. En las leyendas esto se refiere aludiendo a la construcción del santuario. Instituir una creencia es hacerla tan permanente, como permanente es la construcción de un santuario que convierte al sitio de la aparición en lugar de culto (*ibid.*:408).

Florencia (1992:63), más experto que nosotros en los asuntos de San Miguel, asegura que en las diferentes versiones de las leyendas de apariciones de ese arcángel, tanto del Viejo Mundo, como de América, aparecen las siguientes pautas y elementos: 1) aparición, 2) fuente milagrosa de aguas terapéuticas, 3) curaciones prodigiosas, 4) edificación de iglesia, 5) un sujeto que actúa como mensajero y después como sacristán de la iglesia, 6) obstáculos y dificultades con las autoridades eclesiásticas que son superadas exitosamente por el capitán de los ejércitos celestiales, 7) luz que baja del cielo y santificación del lugar del milagro, 8) el arcángel, con la señal de la cruz, apartando peñascos y alejando a los espíritus malignos que habitaban el sitio.

La construcción del santuario da permanencia a las prácticas rituales transitorias, que transforman el sitio de la aparición en lugar de culto. Así, aunque el santuario circunscriba el lugar de la veneración del numen, prolonga la vinculación con ese ser sobrenatural por encima del tiempo.

Dado que los santuarios son lugares sagrados, donde los humanos se vinculan con lo divino, se convierten en sitios de peregrinación en tanto que poseen un objeto de devoción, y una narración legendaria que atestigua que allí ha ocurrido un hecho maravilloso que proporcionará a los fieles alivio físico y espiritual (Díez, 1989:268-276).

En México, desde las primeras décadas del siglo XVI, las leyendas de hallazgos de imágenes (como Ocuilan, Totolopam, Sacromonte o Tepeyac), o de apariciones de personajes sobrenaturales (como Ocotlán, Huixquilucan o Oaxaca) son numerosas. Como en muchos de los sitios referidos, la población indígena veneraba una deidad vernácula, las autoridades eclesiásticas del momento se propusieron sustituirla por un santo del panteón cristiano y construir ermitas primero, y santuarios después. Eventualmente muchos de esos sitios han tenido cierta relevancia y se han mantenido como centros peregrinacionales hasta nuestros días (Marroquín, 1989).

La aparición milagrosa de cruces, imágenes o estatuas, pinturas o reliquias de diverso tipo, han cumplido un cometido muy apropiado en las sociedades rurales y en los grupos menesterosos urbanos: prodigan salud, reconfortan espiritualmente y otorgan sus dones a la población o a un sector social desprotegido. Esas tradiciones de descubrimientos prodigiosos tal vez explican la relación que establecía una población campesina con la naturaleza, con la tierra, que le proporciona el sustento y los mantenimientos. En muchas ocasiones también suministran un sentimiento de identidad comunitario (Uchmany, 1982).

vamente, durante el siglo xvii, enmarcándolo en el contexto de las prácticas de la religiosidad popular contemporánea celebradas por los grupos que asisten en peregrinación al santuario. Desde esa perspectiva, se observa que la creación de la leyenda en torno a la aparición de un ente celestial a un indígena pobre proporcionó un fundamento histórico al fervor religioso local y que con la construcción del santuario dio a los devotos de la región Puebla-Tlaxcala un sentimiento de orgullo comunitario y un sitio que los vincula con los poderes divinos mediante diversas prácticas devocionales entre los que se encuentra la peregrinación.

Antecedentes prehispánicos de esta divinidad

El suroeste del estado de Tlaxcala donde se encuentra ubicado el pueblo de San Miguel del Milagro¹ muestra evidencias de una larga secuencia habitacional desde épocas precerámicas hasta el presente.² Las condiciones naturales en las que se desarrollaron las comunidades sucesivas eran muy favorables: suelos fértiles, varios manantiales, una laguna, cíclicos desbordes del río Atoyac que generaban una zona húmeda propicia para el cultivo, abundantes animales de caza y buenas arcillas para la alfarería (Lombardo *et al.*, 1986:13-14). De orígenes imprecisos, los olmeca *xicallanca* era un grupo popoloca-mixteco nahuatizado, que desalojó a la gente teotihuacana que habitaba esta zona y gobernó el área de Cholula durante cinco siglos; del 800 al 1292 dñe según Jiménez (1942) y del 600 al 900 dñe de acuerdo con García Cook (1986:9).

El territorio que permaneció sometido al poder de los olmeca *xicallanca* se extendía desde Tochmilco hasta el este de Tepeaca y desde Huaquechula y Tochtepec hasta Cacaxtla. El descubrimiento de este último fue meramente casual: a partir de un pozo de saqueo se logró ver un fragmento de las hermosas pinturas murales que allí se encuentran, con ello dio inicio la exploración arqueológica. Entre 1975 y 1979 se

¹ El actual pueblo de San Miguel del Milagro se localiza cerca de la zona arqueológica de Cacaxtla.

² Véase en García Cook (1986) un bosquejo del desarrollo cultural prehispánico en el estado de Tlaxcala.

realizaron cuatro temporadas de trabajo y actualmente se explora un interesante sitio de nombre Xochitécatl (Serra y Durand, 1998). El fechamiento de los materiales orgánicos procedentes del sitio ha arrojado la fecha de 680 a 830 dne (Lombardo *et al.*, 1986:15-21).

Respecto de la organización sociopolítica de este grupo, se afirma que era una sociedad estamental que estaba dirigida por un cuerpo de sacerdotes que organizaba las actividades productivas y mantenía bajo control, por convencimiento o coerción, la fuerza de trabajo de los campesinos tributarios. Los sacerdotes no sólo se dedicaban a la especulación teológica sino que además concentraban los productos agrícolas y controlaban las negociaciones mercantiles de las artesanías (*ibid.*:223-224).

Los arqueólogos suponen que durante el periodo Clásico, Cacaxtla era "una sociedad clánica, asociada a un dios tutelar de origen totémico. Los sacerdotes cumplían funciones político-administrativas, estableciendo el orden social por medio de la religión y administraban el excedente de producción a nombre del dios, subordinando ya como Estado, a la sociedad clánica, con medios represivos" (*ibid.*:225-226). La hipótesis formulada por Lombardo (*et al.*:224) sostiene que las pinturas de Cacaxtla representan una batalla al parecer religiosa en la que un grupo, los olmeca *xicallanca*, es derrotado por un grupo maya. Existen, desde luego, otras interpretaciones del significado y el simbolismo de las primorosas escenas pintadas en Cacaxtla, algunas de ellas muy sugerentes y especulativas (Sharisse y Geoffrey McCafferty, 1993).

Cacaxtla tuvo, como ya se mencionó, una larga ocupación y alcanzó su mayor apogeo entre 650 y 900 dne (García Cook, 1986:51); alrededor del año 1000 fue abandonada, probablemente habitada ya sólo por algunos grupos de campesinos. Hay indicios de que hacia el Posclásico la gente desalojó el cerro de Cacaxtla y se concentró en lo que hoy es San Miguel.

Las crónicas y documentos del siglo XVI señalan que el dios tutelar de las comunidades campesinas prehispánicas en la región de Puebla-Tlaxcala era Camaxtle, un personaje belicoso ataviado para el combate (Rodríguez-Shadow y Monzón, 1991). Florencia (1992:91) asevera que en la barranca de los zopilotes los indios tenían un adoratorio donde daban culto y reverenciaban a sus dioses vernáculos; esto es muy factible, ya que desde la antigüedad las barrancas se consideraban lugares sagrados y ese paraje estaba deshabitado y aislado. Sin embargo, después de la conquista espiritual de esta región, Camaxtle, la deidad

guerrera tradicional, fue sustituida por la imagen del joven miliciano de los ejércitos celestiales de Cristo (Merlo, s.f.).

El pueblo actual

San Miguel del Milagro está situado en el estado de Tlaxcala, pertenece al municipio de Nativitas y tiene aproximadamente 2 000 habitantes. Este lugar comenzó a poblarse entre 1645 y 1680 con la construcción de la ermita y la hospedería para los peregrinos y la posterior edificación de algunas casas de adobe (Florencia, 1992:66).

El pueblo está asentado entre la falda y la cumbre de dos cerros; al sur del santuario se localiza *Xochitécatl*, donde se encuentra la parte más antigua del pueblo, y las casas más viejas; a espaldas del santuario se halla Atlachino (del náhuatl *atlachinolli*, que significa "guerra"). Aunque la barranca de los zopilotes divide al pueblo en dos partes, no existe una división formal de barrios. San Miguel no posee mayordomías; quienes se encargan de la organización de las fiestas del santo patrono son comisiones creadas por voluntarios.

Pese a que la gente no conoce con exactitud la historia de San Miguel, se siente orgullosa de que su pueblo haya sido honrado por la aparición de este ángel guerrero;³ ellos mismos cuentan complacidos que "éste no es un santo que fue traído de otro lado, San Miguel se apareció aquí". También se comenta que durante siete años no hubo agua en el pozo de San Miguel debido a que "el santo se enojó". El pozo daba agua en abundancia y la gente empezó a usar el "agua bendita" para lavar ropa, platos y para cocinar; esto le molestó mucho al arcángel, por lo que les negó el agua durante siete años, y aunque se contentó, pues el pocito ha vuelto a dar agua, ya no hay tanta como antes; por eso, ahora los frasquitos de agua se venden o se entregan a cambio de una limosna.

³ En México hay muchos pueblos que llevan el nombre de San Miguel y numerosas parroquias han tomado ese nombre en su honor, pero quizá Tlaxcala puede destacarse como uno de los sitios en los que tiene muchos devotos, su culto se mantiene permanente en San Miguel Tenancingo, San Miguel Contla, San Miguel Xochitecatitla, San Miguel Analco, San Miguel Pipillola, San Miguel Mimihuapan, San Miguel Aldama, San Miguel el Piñón, Hacienda de San Miguel Vista Hermosa. En Huamantla tiene un templo, en Apizaco tienen un barrio con su nombre que ha sido convertido en parroquia. Para mayor información sobre el culto a San Miguel véase Nava (1973) y Báez (1985).

Se dice que el arcángel San Miguel es un intermediario entre Cristo y el penitente, y que entre el arcángel y la figura de Cristo existen fuertes nexos, por ejemplo, suele contarse que debajo del altar de San Miguel existe una cueva que llega hasta el santuario de Chalmita.

Diego Lázaro y la leyenda de la aparición de San Miguel

Según consta en un acta bautismal hallada en el Archivo General de la Nación y procedente del pueblo de Santiago, recibió los sacramentos un indígena llamado Diego Lázaro, nacido en San Bernabé el 15 de septiembre de 1613; era hijo de Diego Lázaro y Francisca María Castillan Xóchitl y sus abuelos eran Juan Hernández y Elena Tlapalzacuhxóchitl (*ibid.*:108). Existen muchos documentos que narran el milagro de la aparición, todos redactados por piadosos sacerdotes, uno de ellos es *De la Devoción...* que sacó a la luz Juan Eusebio Nierenberg de la Compañía de Jesús en 1643; otro, muy escueto, fue redactado en 1645 por el clérigo presbítero Pedro Salmerón (*ibid.*:31). Uno más es la *Narración...* de Francisco de Florencia, historiador de la Compañía de Jesús, publicada en España en 1692. Existe además una obra escrita por Eduardo Enrique Ríos, quien se documentó en Salmerón, copia de cuya relación halló en el Archivo General de la Nación con otros papeles que pertenecían a Boturini, entre los cuales se encuentran copias del bautismo y del testamento de Diego Lázaro (Nava, 1992:12). Otro es *La Historia...* de Manuel Ríos impresa en 1884 (*ibid.*:207).

En la edición original, Florencia (1992:118) afirma que el origen del santuario fue examinado tres veces; la primera en 1632, en tiempos del obispo Gutierre Bernardo de Quiroz, y fue hecha por el canónigo penitenciario de la Catedral de Puebla, don Alonso de Herrera, persona muy letrada y de gran solvencia moral. Se trata sólo de una investigación sumaria, de la que no se hizo registro escrito, no se realizó en forma canónica, ni jurídica; la segunda fue en 1643, doce años después de la presunta aparición, por mandato de don Juan de Palafox y Mendoza, la llevó a cabo Gabriel Pérez de Alvarado, párroco de Nativitas; finalmente en 1675, 44 años después de “la milagrosa aparición” se examinó el “testimonio” de 19 “testigos” (*ibid.*:38).

Este segundo examen se realizó por mandato del doctor Juan García de Palacios, tesorero, juez provisión y vicario general, a petición del doctor José de Salazar y Varona, racionero de la Catedral de Puebla

(Nava, 1992:5, 135). Los informantes españoles eran Diego Alonso Matamoros, Juan de Palacios, Francisco Díaz, Domingo Díaz Seniorino, Jacinto Antonio de Cárdenas, Benito Sánchez, Pedro Caballero, Nicolás de Palacios, Margarita de los Reyes e Inés González (Flores, 1992:119, 128); y los declarantes indígenas eran Lucas Martín, Antonio Benítez, Diego Pérez, Magdalena de Aguirre, Andrés Pérez (primo de Diego Lázaro), Gaspar Hernández, Diego Martín, Diego Hernández y Juan Marcos (*ibid.*:149-152), algunos de los cuales conocieron y trataron a Diego Lázaro y todos supieron de la salud milagrosa que recibió mucha gente por intermediación de la arcilla y el agua de la fuente de San Miguel.

La historia comienza así: en un lugar conocido como San Bernabé, colonia del curato de Santa María Nativitas, había un "indito" de nombre Diego Lázaro de San Francisco, que desde muy niño "dio muestras de buena inclinación a la virtud, siendo humilde y manso de corazón" (Salmerón, 1952). El 25 de abril de 1631, cuando Diego Lázaro tenía entre 16 y 17 años yendo en una procesión [no se dice a dónde] se le apareció San Miguel, y sin que ninguno de sus acompañantes viera ni oyera nada, le ordenó que comunicara a los vecinos que en la barranca había una fuente de agua milagrosa que curaría todas las enfermedades, pero Diego Lázaro no hizo caso del mandato y a nadie reveló la aparición (Báez, 1979:41; Flores, 1992:33). Pasó algún tiempo y Diego Lázaro enfermó tan gravemente de *cocolixtli*, que sus familiares esperaban su muerte de un momento a otro. A la media noche del 7 de mayo, en el jacal donde los parientes velaban al agonizante, entró un gran resplandor que atemorizó a los presentes, quienes salieron huyendo; poco después, recuperados del susto, los parientes volvieron a entrar (Flores, 1992:34,79).

Ya en la choza, el resplandor que había dentro desapareció y encontraron a Diego completamente sano, éste les comunicó que había recibido la visita de San Miguel, quien lo había curado, y que "no sabía cómo" pero que lo había llevado a una barranca cercana y le había mostrado una fuente de agua curativa. Diego añadió que San Miguel le había dicho: "Aquí en donde toco con esta vara [era una vara de oro con una cruz por remate] está aquella fuente de agua que te dije cuando ibas en procesión. Manifiéstala luego no sea como la otra vez que de no hacerlo serás gravemente castigado. Y sábete que la enfermedad que has padecido fue en pena de tu desobediencia" (*ibid.*:36).

Cuando el ángel acabó "de decir estas palabras se levantó súbitamente un gran torbellino de vientos encontrados con grandes alari-

dos, gemidos y voces que salían de él y un estruendo espantoso, como de personas que en tropa huían de allí" (*ibid.*:37, 90). Cuenta Diego Lázaro que al advertir San Miguel que Diego había quedado muy atemorizado ante el prodigio, el ángel le dijo: "No temas, este sentimiento que hacen los demonios, enemigos vuestros [lo tienen] porque conocen los grandes beneficios que por mi intercesión han de recibir los fieles de este sitio de Nuestro Señor; porque muchos, viendo las maravillas que en él se han de obrar, se convertirán y harán penitencia de sus pecados y todos darán gracias a Dios por sus misericordias. Y los que llegaren aquí con fe viva y dolor de sus culpas con el agua y tierra de aquella fuente alcanzarán remedio de sus trabajos y necesidades, y confortarán con ella a los enfermos en el artículo de la muerte".

Diego Lázaro también relató que San Miguel le dijo que encima del pozo había una peña tan grande que sólo con fuerzas sobrenaturales como las suyas podría ser movida y que la ponía como señal divina. Éste es, en breves trazos, el relato que dejó Salmerón, quien escribió sobre esas apariciones.⁴

Como ya mencionamos, en tiempos del obispo Gutierre Bernardo de Quiroz se llevó a cabo una investigación sobre la veracidad de ese prodigio y la autenticidad de las curaciones milagrosas, tanto de Diego Lorenzo como de la demás gente. Las autoridades eclesiásticas dispusieron que si todo era una patraña se derrumbara la ermita, se cegara el pozo y se prohibiera con pena de excomunión la visita a ese sitio y el uso de su agua, pero advirtieron que si fuera verdad, se fomentara y propiciara la devoción de los fieles. El enviado, después de preguntar e inquirir en el pueblo, concluyó que la aparición del arcángel era verídica (*ibid.*:52-54). Sin embargo, de todo este procedimiento no se conservó ningún registro escrito (Nava, 1992:5; Florencia, 1992:55).

Como se juzgó que los datos proporcionados por la primera información, hecha por Salmerón, eran muy escuetos, los funcionarios eclesiásticos ordenaron la redacción de dos informaciones juramentadas ya dichas (Nava, 1992:5).

A las primeras averiguaciones de la segunda información juramentada⁵ se presentó Diego Alonso Matamoros, español, vecino de

⁴ Florencia piensa que la primera aparición del arcángel debió ocurrir el 25 de abril, la segunda el 8 de mayo, y la tercera el 13 de noviembre de 1631.

⁵ Se supone que cuando esta averiguación se llevó a cabo, ya había muerto Diego Lázaro y toda su familia, excepto una de sus abuelitas. Aunque a Florencia no le preocupan, él mismo

la ciudad de Tlaxcala y alférez del batallón de ella. Él relató, bajo juramento y cargo de decir la verdad, que el padre de Diego Lázaro le había platicado que San Miguel había llevado a Diego Lázaro a la barranca *Tzopiloatl* acompañado de otros dos ángeles, y que éstos habían desaparecido cuando el arcángel mostró al iluminado la fuente del agua milagrosa⁶ (Flores, 1992:39, 120). Este testigo menciona también que después de esta segunda aparición de San Miguel, Diego Lázaro se dirigió al padre fray Hernando García Rendón, guardián del convento de Santa María Nativitas y le contó lo que le había pasado; sin embargo, éste, incrédulo, lo remitió a don Gregorio Nazianzeno, cacique principal y gobernador indígena de Tlaxcala, quien también escuchó con desconfianza la narración y poco faltó para que lo echara a palos de su presencia. No obstante, llamó a un alcalde y le encomendó que fuera a San Bernabé a informarse sobre el pozo del milagro y la vida y costumbres de ese indio (*ibid.*:41, 121).

Después de cumplir su cometido, el alcalde le informó al gobernador que desde tiempos inmemoriales se sabía de la existencia del pozo de la barranca *Tzopiloatl*, cuya agua era natural y había estado allí desde siempre. Al saberlo, el gobernador mandó llamar a Diego Lázaro, le dijo que era un embustero y lo amenazó con azotarlo si "seguía de alborotador". El testigo explicó que después de esto, Diego Lázaro regresó muy afligido a su casa (*ibid.*:42).

Diego Alfonso Matamoros consigna asimismo que ante el curso de los acontecimientos, Diego Lázaro, sus padres y su mujer resolvieron ir a la barranca. Durante el camino, el indio iba contando el prodigio y la belleza del ángel milagroso. Ya en la fuente, que en ese momento estaba todavía cubierta con un gran peñasco que se había

nota las inconsistencias y contradicciones en las que caen los "testigos" de las informaciones juramentadas, amén de las que él mismo produce, hasta en los datos más sencillos (por ejemplo véase en Flores, 1992:127, las cuentas que hace de los años, o las "sumas" que realiza en las páginas 38 y 120. También véase la incoherencia con las fechas citadas en las páginas 128, 135 y 140). En ocasiones hace afirmaciones divertidas, por ejemplo, al notar que los "testigos" discrepan en sus afirmaciones, acierta al decir: "y porque la... [información] de este segundo testigo es más... [completa] que la del otro, la pondré enteramente, y después ajustaré lo que el primero discrepe de ella, o si acaso añadiré alguna cosa" (Flores, 1992:140). Más adelante, ante las flagrantes contradicciones entre los declarantes sólo se resigna a afirmar que él se encargará de "concordar los dichos y a deshacer las antinomias" (Flores, 1992:154). Y en efecto, el autor se encarga, desde la página 156 hasta la 162, de desbaratar las discrepancias "basándose en la lógica".

⁶ Flores (1992:40) discute si Diego Lázaro estaba curado o no cuando fue con el arcángel a la barranca y se inclina a pensar que ese viaje a la barranca no lo hizo con el cuerpo, sino que lo "anduvo con el alma."

desprendido del cerro, se apareció un joven muy hermoso que removió la piedra sin ninguna dificultad tras lo cual desapareció.⁷ Entonces comenzaron a cavar hasta que brotó el agua cristalina del pozo (*ibid.*:43).

En esa información jurada está escrito que desde la antigüedad la barranca se llamaba *Tzopiloatl* ("agua de zopilotes"), ya que allí bebían y se bañaban los zopilotes; sin embargo, otros testigos aseguran que había dos fuentes: la de los zopilotes y la de San Miguel, pero que ambas se confundían porque estaban muy próximas.⁸

Matamoros declara, bajo juramento de decir la verdad, que el mismo Diego Lázaro le contó que a una india del pueblo de San Andrés, lisiada desde su nacimiento, se le apareció San Miguel y le ordenó que mandara por agua de la fuente para que se curara, así lo hizo y sanó completamente (*ibid.*:121). Al enterarse Diego Lázaro, fue a visitarla y le pidió que viera al gobernador y le platicara lo sucedido para que no tuvieran a Lázaro como embustero, pero la mujer se negó a hacerlo conociendo la amenaza que pesaba sobre éste. Poco después —dice este testigo— el arcángel San Miguel se le apareció a otra india enferma de *cocolixtli*. La envió por agua del pozo y también la curó. Diego Lázaro le rogó que fuera a ver al gobernador y le comentara el milagro, pero tampoco quiso hacerlo (*ibid.*:47).

Como había pasado casi un año y Diego Lázaro no cumplía aún lo ordenado por el arcángel, recibió un castigo: una vez que estaba en la iglesia de San Diego en Tlaxcala, escuchando misa, "de repente y sin saber ni ver quién ni cómo" sintió que le daban de palos y regresó a su casa confundido sin comprender si los golpes habían sido producto de su imaginación o si eran reales. Unos días después, estando todavía adolorido de los azotes, se le apareció San Miguel por tercera vez —presumiblemente el 13 de noviembre— y lo reprendió por no obedecerle y dar a conocer el prodigio de las aguas milagrosas; "¿quieres que te castigue de otra manera por tu desobediencia?" (*id.*).

En ese mismo instante, Diego Lázaro fue al pozo, tomó un poco de lodo, llenó un cántaro del agua maravillosa, fue a ver al obispo de

⁷ Florencia cree que este joven era uno de los ángeles que había acompañado a San Miguel la noche del milagro.

⁸ Pese a todo, Florencia (1992:44.45) arguye que poco importa si eran una o dos fuentes, o si era una vieja y otra nueva; lo que cuenta a los ojos de este piadoso sacerdote es que el agua era milagrosa y la había dado San Miguel como remedio universal para todas las enfermedades.

Tlaxcala, don Gutierre Bernardo de Quiroz,⁹ le contó todo y le entregó el agua y el barro, que fueron suministrados a los enfermos del hospital con el resultado previsible: todos sanaron. Matamoros también contó que él personalmente condujo a Juan de Escalona y Juan Molano a la fuente de agua bendita; allí encontraron una cruz con un ramo de flores que desprendían una fragancia casi de orden sobrenatural (*ibid.*:49).

Se asegura que después de esta tercera aparición, Diego Lázaro abandonó su casa definitivamente y se fue a vivir a una cueva que había junto al pozo; allí se encargaba de limpiar la ermita y servía de enfermero a los peregrinos que acudían a curarse a las aguas milagrosas (Nava, 1992:12). Florencia (1992:51) menciona que las prodigiosas curaciones que obraba San Miguel, tan pregonadas por Diego Lázaro y sus padres, diseminaron tanto la fama de este arcángel, que no se hablaba de otra cosa ni en Puebla ni en Tlaxcala. Asevera también que con sólo beber el agua del pozo o untarse el barro de la misma, la gente sanaba de ceguera, cojera y otros padecimientos. Salmerón, por su parte, indica que el mismo Diego Lázaro se enfermó gravemente y sanó bebiendo las aguas de San Miguel para mayor confirmación del milagro. Según la historia de Salmerón, Diego Lázaro permaneció en la húmeda cueva contigua al pozo durante tres años desempeñando el trabajo ya mencionado (*ibid.*:110).

Viendo don Juan de Palafox las maravillosas virtudes curativas, no sólo del agua, sino también del barro del pozo, mandó hacer con él muchas pastillas con la imagen del arcángel. Esas pastillas eran amasadas con el agua milagrosa y se daban a los peregrinos que asistían al santuario (*ibid.*:80).

A pesar de que el arcángel, a través del agua del pozo, obraba tantas y tan maravillosas curaciones, al cabo del tiempo, Diego Lázaro enfermó gravemente de un padecimiento que sólo le dejó la piel sobre los huesos y, aunque le dieron de beber agua milagrosa, murió (Nava, *op. cit.*:12, 112). Mucha gente acudió, en agradecimiento, a su funeral y fue enterrado a la entrada del camarín. Ahora los fieles dicen que desde hace algún tiempo las lápidas de su tumba están levantándose misteriosamente.

Nicolás Martín de Oropeza, presbítero y primer testigo de la segunda información, afirma bajo juramento que conoció y trató a Diego

⁹ A don Bernardo Quiroz sucedió Juan de Palafox y Mendoza en 1640.

Lázaro, quien era una persona virtuosa de buenas y loables costumbres y muy devoto del culto divino. Magdalena Aguirre, española, admite también bajo juramento que Diego Lázaro era muy callado y modesto. En la historia que se conserva de Diego Lázaro se declara que se casó con la india Francisca Castilla Xuchitl, quien se supone también de buenas costumbres, aunque no se le vuelve a mencionar, ni se dice si tuvieron hijos o no (Florescano, *op. cit.*:109).

Antonio Cordero, también testigo de la segunda información, bajo protesta de decir la verdad, relata que cuando Cristóbal Bernal Vejarano estuvo muy enfermo de un dolor estomacal fue a visitar a Diego Lázaro, quien le aplicó en la parte adolorida un poco de barro del pozo y con la señal de la cruz su padecimiento desapareció y le quedó grabada la cruz en la piel. El testigo sostiene que conoció a Diego Lorenzo personalmente y que cuando éste murió, misteriosamente las campanas del templo de San Bernabé repicaron solas.

En una "información" que se levantó en 1644, Isabel Castillan Xuchitl, abuela materna de Diego Lázaro, manifestó mediante juramento que estando ella, su marido Ambrosio de Contreras y la mujer del propio Diego Lázaro agonizando de una enfermedad lo mandaron llamar y él los curó con el agua del pozo milagroso. Isabel de Angulo, esposa del Alférez Diego Alonso Matamoros, quien había testificado en la primera información, comunica que Diego Lázaro le curó, con agua y barro del pozo, el pecho que tenía ulcerado (*ibid.*:112; 129).

En breve, las curaciones milagrosas que se atribuyeron a San Miguel durante las averiguaciones juramentadas del siglo xvii son: ceguera parálisis, mudez, hidropesía, gota, llagas, tabardillo (*ibid.*:162-163, 166, 169, 171, 173, 176), también obró otros prodigios: resucitó un muerto y expulsó el demonio que se había apoderado del cuerpo de una jovencita.

El santuario

Pocos meses después de la aparición y de que se diera a conocer la fuente de la maravillosa agua curativa, los indios de Tlaxcala solicitaron permiso para construir, junto a la fuente, una ermita dedicada a San Miguel. Al obtener la licencia anhelada, los indígenas levantaron en la Barranca de los Zopilotes una pequeña ermita techada de vigas que protegía el pozo de las aguas curativas (Nava, 1992:12). Sin embargo, en 1643 el obispo Palafox dispuso que esa edificación se demoliera y se construyera una ermita más grande y mejor, y allí ofició

misa (Báez, 1979:44; Florencia, 1992:55). Posteriormente, en 1645, con el fin de tener el espacio suficiente para albergar al edificio que contendría la sagrada imagen se mandó rebajar el cerro contiguo y terraplenar la barranca. Y aunque desde los tiempos de Palafox el santuario quedó terminado, el edificio ha sufrido sucesivas remodelaciones y adiciones hasta hoy día (Nava, *op. cit.*:9-10; Florencia, *op. cit.*:60 y ss).

El 23 de abril de 1683 este santuario se separó del curato de Santa María Nativitas por delegación de don Manuel Fernández de Santa Cruz y se erigió en parroquia, con los pueblos filiales de San José Atoyatengo y San Bernabé Capula (Nava, *op. cit.*:17).

Actualmente, el pozo del "agua santa" se halla en el atrio del santuario y está resguardado por una construcción de estilo barroco con azulejos de influencia mudéjar, los remates son (o fueron) de talavera poblana. A la izquierda de la puerta del santuario se encuentra el escudo episcopal de Palafox. A la derecha, formando un ángulo con el pórtico del templo, están la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, la fuente y la escalera que conduce al curato y a la hospedería; la plazoleta está adornada por cipreces y cedros. El edificio del santuario es pequeño, de estilo renacentista español y posee forma de cruz latina, con tres bóvedas de arista y tres cúpulas. En cada uno de los ocho gajos de la media naranja central hay un fresco que representa las apariciones de los ángeles narradas en el Antiguo Testamento.

Este templo posee una severa "fachada con puerta y ventanas adinteladas; las cúpulas son, la del crucero, de 1653 y la del camarín del siglo XVII. La torre es del siglo XIX" (*ibid.*:8).

La nave del templo está decorada con cuatro cuadros murales enormes que fueron pintados a fines del siglo XVII y principios del XVIII, tres de ellos con temas bíblicos. El primero a la derecha se refiere a la aparición de San Miguel al obispo Auberto, a quien le mandó que erigiera un templo en el monte donde encontrara un toro amarrado que, según los documentos eclesiásticos, aconteció en una ciudad de Francia llamada Alborrica. En el pie de esta pintura se lee:

Yendo en busca de un toro un hombre [...] le halló dentro de una cueva del monte Gargano, tírole una saeta y volviéndose contra él le lastimó dieron noticia al obispo y mandó que todos ayunasen por tres días pidiendo a dios declarase su voluntad y al cabo de los [...] le apareció San Miguel y le dijo que aquel lugar estaba debajo de su tutela y que en él se le fabricase un templo en honor suyo y de todos lo ángeles en cuya ejecución acompañado de todo el clero y pueblo le erigió y consagró el año 492 que la aparición celebra la Santa iglesia el

8 de marzo y por haberse aparecido a la media noche y principio de dicho día en el dichoso [...] de nuestra América se le delineo en este lienzo a expensas de algunos devotos suyos. Año de 1670 y se retocó [...]¹⁰

A la izquierda está el cuadro que representa la aparición del arcángel a Diego Lázaro, cuyo pie reza así:

El glorioso arcángel San Miguel, patrón universal de la iglesia católica y primario de la ciudad de los ángeles apareció el día ocho de marzo de 1631 aquí en este lugar donde está su santuario y descubrió el agua milagrosa que santifica la virtud del cielo para general medicina de todas las enfermedades terrenales y espirituales.

La segunda pintura de la derecha representa a la ciudad de Damasco y la conversión de San Pablo; la de enfrente, la caída y la penitencia de San Pedro; a los lados del presbiterio están la Última Cena y el Lavatorio. En el presbiterio, que está dividido por una reja, se halla una estatua de la expiración de Cristo crucificado. En el ciprés se encuentra una estatua de San Miguel de faz morena, enorme, con alas de plata.

En la parte posterior, en el camarín, hay otro arcángel más perfecto desde el punto de vista artístico, de tez blanca. Se dice que la gente prefiere al primero por su rostro aceitunado; al del camarín lo señalan como "el gachupincito" (*ibid.*:13). A la entrada de este recinto hay un pórtico adornado con columnas corintias y en el ático la inscripción: *Locus iste sanctus est*, con un fresco del arcángel venciendo al dragón.

Además del altar mayor hay dos altares en el crucero que están dedicados a los corazones sacratísimos de Jesús y María. El ábside tiene un vestíbulo con cúpula y decoración al estilo renacentista y el púlpito está sostenido por la graciosa figura de un ángel tallado en mármol.

A un lado del santuario hay un salón de exvotos, que atesora los testimonios materiales que, cuando menos desde el siglo XVII, han ido dejando los beneficiarios de los prodigios de San Miguel. Florencia (*op. cit.*:93) señala que esos exvotos constituyen "pruebas [...] que el santo ha dado en su especial asistencia, de sus milagros, de sus beneficios [...] son testimonios irrefragables de su protección y amparo".

¹⁰ Con los corchetes indicamos las partes que son ilegibles por el deterioro, véase también la descripción que hace Florencia (1992:60) de este cuadro.

La pintura votiva y la hechura de exvotos es una tradición española que se remonta siglos atrás y fue acogida y reinterpretada por los mexicanos. De la costumbre española de pintar exvotos, originalmente en madera, derivó la pintura sobre lámina, típica de los exvotos en México. Estas pinturas siempre han llamado la atención de la gente, ya sea por lo extraordinario del suceso que se describe, lo dramático de la situación, lo asombroso del texto, sus cualidades estéticas, la audacia del color, sus perspectivas y elementos surrealistas (Durand y Massey, 1990:7).

La pintura votiva, erróneamente llamados retablos, y exvotos se les ha considerado como una expresión del arte popular debido a que son producidos por y para sujetos populares, es decir, personas pobres. En efecto, son los grupos menesterosos los que, sobre todo, visitan el santuario de San Miguel y dejan allí plasmados pictóricamente las evidencias de los favores que han recibido de él.

Los científicos sociales deberían dedicar más atención al estudio de estas relaciones pictográficas de los sucesos milagrosos que protagonizan los pobres, ya que los materiales que emplean en las representaciones del hecho maravilloso son económicos y por lo tanto, frágiles y materialmente están desapareciendo de nuestra vista.

Los exvotos son representaciones gráficas (dibujadas o pintadas a la acuarela o al óleo, sobre madera, cartón, tela o lámina), generalmente de formato pequeño, en las que se da cuenta de un suceso que el sujeto considera milagroso. Por eso a veces se les llama "milagros". Puesto que estas representaciones pictográficas se crean para ofrecer un testimonio personal y manifestar a los observadores el tipo y la calidad del portento que se obró sobre el actor, constituyen básicamente un modo de comunicación social (González, 1986).

Esta necesidad de hacer patente un milagro o de "dar gracias" por un favor recibido ha encontrado, en la expresión gráfica, la mejor manera de plasmar y difundir los méritos y virtudes de una imagen. Pero también es quizás una de las pocas formas en que el pueblo pudo y puede dejar constancia de los problemas, angustias, necesidades, miedos, enfermedades y sufrimientos que le aquejan. Desde esta perspectiva, los exvotos constituyen inapreciables documentos que proporcionan gran cantidad de información histórica y sociológica, porque recorren los procesos y momentos en la historia de una región

y dan cuenta de esos eventos y situaciones que han hecho la peculiaridad de su gente (Durand y Massey, *op. cit.*:6).

Este tipo de recintos, donde se guardan las pruebas testimoniales de los favores recibidos por los fieles, son comunes en todo tipo de santuarios (Chalma, Chimayó, Juquila, Lourdes). Nava (*op. cit.*:14) nos recuerda que, desde los tiempos más remotos, los seres humanos han deseado manifestar, mediante ofrendas propiciatorias, su agradecimiento a los seres divinos. Tales testimonios —continúa Nava (*id.*)— revisten diversas formas, desde “milagritos” de oro o plata, ramos de novia y muletas hasta exvotos.

Estos retablos son obras de manufactura popular y revelan una expresión artística fuerte y sencilla, ajena a los cánones de la “alta pintura”, los artistas pintan guiados únicamente por una intuición que tiene como base la fina sensibilidad innata del pintor (*ibid.*:15).

El ciclo de fiestas y peregrinaciones

Aunque la celebración del día de San Miguel es el 29 de septiembre, el santuario comienza a recibir peregrinos desde el 24 de agosto, cuya primera procesión proviene de San Martín Texmelucan. A partir del 1 de septiembre empiezan a llegar las peregrinaciones corporadas de cada uno de los pueblos de los alrededores; el primer día del mes le corresponde a Santa María Zacatepec y el día 2 a San Baltasar Campeche, Puebla; el 3 de septiembre llegan los peregrinos de San Bernabé Capula, Tlaxcala, al siguiente día los de Zecalacuayan, San Lorenzo Axocomanitla y Santa María Cuexcomac; el 5 le toca a San Francisco Coapa; el 9 a San Antonio Acuamanala; el 11 se recibe a los pueblos de San Francisco Tetlacohcan, Tlaxcala y San Mateo Ozolco; el 12 de septiembre arriba al santuario la gente de Santiago Xalitzintla, Puebla y de Guadalupe Victoria, Tlaxcala.

Las hermandades de la parroquia de San Francisco Tetlanohcan llegan el 13; y dos días después, la gente de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Los peregrinos de varias fábricas del Estado de México son recibidos el 16 (de San Cristóbal Ecatepec y San Cristóbal Texcoco). El 18 asisten al santuario los peregrinos de Tehuacán, San Lorenzo Tezonco y Santa Bárbara Iztapalapa, ambos del Distrito Federal, San Ambrosio Texantla y San Miguel Xaltipan de Tlaxcala, San Pablo Xalpa del Estado de México y las hermandades de chalmeros de varios estados de la República Mexicana.

Los romeros de San José Atoyatenco Tlaxcala asisten a venerar la imagen de San Miguel Arcángel el 19 de septiembre. Al siguiente día lo hace la gente devota de San Agustín Calvario, Puebla y de San Lorenzo Axocomanitla, Tlaxcala; el 21 está asignado a los poblados de Santa María Atexcal, Santa María de las Nieves Nepopoalco e Izúcar de Matamoros. El 22 le corresponde visitar el santuario a la comunidad de San Salvador el Seco y del pueblo de San Cristóbal Tepontla. El 23 los fieles de San Rafael Comac, Puebla y los peregrinos de Santa María Ixtulco, Tlaxcala, visitan en romería corporada el santuario.

El 25 de ese mismo mes le corresponde a Santiago Momoxpan y a los peregrinos de Los Reyes, Tlanechicolpan y San Francisco Ocotlán, Puebla; del Distrito Federal a los de Culhuacán y San Andrés Azcapotzalco, a los de Santiago Michac, Santa Cruz Guadalupe, Santa María Belén Atzitzimitlán, San Pablo del Monte Tlaxcala; San Francisco Tenopolco, San Antonio Tultitlán, Cocotitlán, San Pablo Atlazalpa y San Juan Tlamapa, Estado de México; de Veracruz vienen de la colonia Moctezuma de Orizaba y los peregrinos de San José Axtatla, San Martín Ocoyoacoc y colonia Serdán. El 26 sólo llegan peregrinos de Los Santos Reyes Quiahuixtlán, Tlaxcala.

El Santuario del Milagro recibe, el 27 de septiembre, a peregrinos ciclistas y en grupo a pie de los siguientes pueblos: Los Reyes Tlanechicolpan, San Andrés Cholula, Resurrección, Puebla; San Bernardino Contla, San Lorenzo Cuapiaxtla, Tlaxcala. En vísperas del día de la solemnísimas festividades del arcángel venerado llegan a su santuario tanto peregrinos a pie como en bicicleta de Amecameca, San Martín de Las Pirámides y de la colonia Guadalupe Amanalco del Estado de México, de San Pablo Salinas y de San Pedro Tláhuac, Distrito Federal, de San Bernabé Amaxac de Guerrero, Tlaxcala, y de San Pedro Chiautzingo, Puebla.

El 29 de septiembre, día del santo patrono del pueblo se llevan a cabo varias celebraciones eucarísticas que son donadas por varias familias de diversas comunidades y por pueblos del Estado de México, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal. El último día del mes llegan al santuario peregrinos procedentes de San Bernardo Texcoco, Cuapan, Tehuacán, colonia de Guerrero, Tepeyacanco. La Magdalena y Santa Isabel, San Juan Actopan, La Magdalena Tlateulco, Tlaxcala, entre otros.

Durante octubre continúan llegando peregrinos de diversos pueblos según el orden que se les ha asignado: el día primero llegan los romeros de Barranca Seca, Oaxaca, los de Santa María Tecanolco,

Estado de México, de San Marcos y los de los pueblos de la parroquia de Otumba. La festividad en honor de los ángeles custodios, "servidores de dios y de los hombres", se realiza el 2 de octubre con la finalidad de que los devotos de la ciudad de Puebla y San Lucas Patoni cumplan con las promesas que hayan hecho de peregrinar a pie al santuario. Ese mismo día también se reserva para recibir a los fieles de Santiago Tolman, San Bartolomé Tenayuca, San Pedro Pozohualcan, Peñón, San Miguel Cuahutlinchan, Plan de Guadalupe, todos estos pueblos del Estado de México, así como de San Lorenzo Acopilco, Distrito Federal y San Bernardino Contla, de San Baltasar Temaxcalac y Santa María Coronango del estado de Puebla.

El 3 de octubre se reciben a los peregrinos que trabajan en la fábrica Lober de Puebla. A Santa María Tianguistenco, Estado de México, a los romeros de la Villa de Guadalupe y a los que vienen desde Zitácuaro, Michoacán se les recibe en el santuario el 4 de octubre. El 5, el santuario sigue recibiendo devotos que vienen de la Villa de Guadalupe. El 6 arriban los fieles de San Juan Tlautla, Santa María Malacatepec y San Gregorio Zacapechpan, Puebla. A San Vicente Chimalhuacán, Estado de México, le toca el 7. El 8 llegan los peregrinos que provienen de San Marcos Tlacuchilco, Estado de México. El 9 le corresponde a la gente de Santa Ana Chiautempan, Tlaxcala, San Vicente Chicoloapan, peregrinos de Nuestra Señora de Guadalupe, Distrito Federal; devotos de las colonias del Estado de México y peregrinos de Dalias y Moxolohuac, Puebla.

El 11 de octubre llegan los fieles de San Vicente Xicoloapan, peregrinos a pie de San Bernardino Contla y otros de San Antonio Tultitlán. El 12 llegan los fotógrafos peregrinos de Naucalpan de Juárez, y los de Plan de Guadalupe Cuautitlán, Estado de México. Los fieles de la colonia Vergel de Guadalupe visitan al glorioso arcángel el 14 de octubre. El 16 le toca a la gente de San Juan Totolac, a Santa Cruz Guadalupe Chiautempan, Tlaxcala, y a los de la colonia Santo Tomás Azcapotzalco, Distrito Federal. A los peregrinos de la colonia Miguel Hidalgo Ecatepec les corresponde el 19 y el 23 a los fieles devotos de Santa Clara de Asís. Llegan también peregrinos de las colonias Vergel de Guadalupe y del San Antonio Tultitlán, del Estado de México, y de la colonia La Joya, Distrito Federal.

El último festejo de este ciclo se efectúa el 13 de noviembre, fecha en la que se celebra la tercera aparición de San Miguel del Milagro, este día llegan los últimos peregrinos procedentes de la parroquia de Santa Ana Xalmimilulco, Santa María Moyotzingo y Tlalancaleca, Puebla;

San Antonio Tepetitlán, Texcoco, Ciudad Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Estado de México, y Peñón de los Baños, Distrito Federal. Esta fecha se conecta con el inicio de la Feria de la Alegría que da comienzo ese día y concluye el 29 de noviembre. Se calcula que cada año visitan el santuario unas 200 000 personas, la mayoría de las cuales viene en peregrinación y procede del Estado de México, Puebla, Morelos, Hidalgo, Veracruz, Michoacán, Oaxaca y Querétaro.

Con la finalidad de disponer y distribuir de una manera más eficiente las visitas de los grupos de fieles, los organizadores de la feria solicitan a los fiscales de los pueblos peregrinos que ajusten su visita a la fecha programada o que notifiquen con anticipación su decisión.

Los peregrinos que asisten al santuario deben ir confesados y el cura les pide que acudan con devoción y que se abstengan del contacto sexual y de ingerir alcohol, esta última petición es la única desobedecida.

Los peregrinos, después de recorrer a pie el trayecto desde su comunidad, hacen su entrada al santuario de modo muy solemne. Previamente se han elegido padrinos que fungirán como guías espirituales de los romeros que llegan por primera vez —en peregrinación corporada— ante la imagen venerada; al llegar el padrino compra a su ahijado diversos objetos de uso ritual: una corona de flores, que asemeja al peregrino con Cristo, el “hermanito” de San Miguel; un rosario; tres listones de colores, y una vela con la cual el padrino mismo “limpiará” a su ahijado ante la cruz de cemento que se halla en el patio del santuario.

Al arribar al santuario todos los romeros deben detenerse un momento —que aprovechan para descansar— y preparar la alcancía y los estandartes que llevan doblados y guardados; el mayordomo que guía al grupo, por su parte, lleva a cabo algunas actividades rituales. Se realiza una entrada solemne con cantos, se pronuncian algunas oraciones y peticiones y después los fieles abandonan el sitio, cuanto más rápido mejor, ya que hay que formarse para ver de cerca la imagen de San Miguel. Luego de esto, la costumbre obligada es probar el agua bendita y asistir a la feria, que, tomando en cuenta el tamaño del pueblo, resulta ser de grandes dimensiones; se dice que es mayor que la de Cholula.

Tras la visita a este venerado santo, algunos de los peregrinos regresan en camión, como la gente de San Juan Tlautla, pero otros lo hacen caminando. Al llegar los fieles a su comunidad se organiza una comida en la casa del mayordomo y una semana después, en un acto

ritual que se efectúa a veces delante de un sacerdote, se autopropone otro mayordomo que el siguiente año guiará a los fieles hacia su santo.

Como se observará, el carácter étnico, la filiación laboral y la procedencia de los peregrinos a este santuario es heterogénea. Mientras algunos devotos llegan al santuario y regresan a sus pueblos a pie, como los de Santa María Zacatepec, otros acuden a pie y se retiran en vehículos, como los de San Juan Tlautla; otros romeros arriban desde su destino en camión y regresan de esa misma manera, como los de Naucalpan; otros hacen el viaje al santuario en bicicleta y en ese mismo medio regresan a sus pueblos, como los de San Andrés Cholula.

Mientras que unos penitentes proceden de barrios proletarios de ambientes urbanos tanto de las ciudades como Puebla o el Distrito Federal; otros llegan de pueblos pequeños que se dedican a la agricultura como San Martín o Santa Isabel. Entre los oficios que desempeñan los devotos de esta imagen milagrosa se encuentran lo mismo campesinos de la comarca cholulteca, que obreros de la ciudad de Puebla, empleados del Distrito Federal, otros incluso se ganan la vida en la producción ladrillera como los de San Francisco. Definitivamente, la mayoría de los palmeros pertenecen a una población mestiza y a un estrato social que se gana la vida vendiendo su fuerza de trabajo.

No estamos familiarizados con la forma en la que preparan y organizan sus peregrinaciones las personas que proceden de los ámbitos urbanos, pero sí en el modo como se organizan en el medio rural, en especial, en San Juan Tlautla o Ajalpan. Aquí, el deseo de participar como romero surge de la determinación de un grupo de gente que le guarda un fervor especial a "San Miguelito por los favores recibidos".

Esa cuadrilla hace una invitación general para participar en la peregrinación, nombrándose un mayordomo, quien ofrece un desayuno antes de la salida a pie al santuario. Cada romero novato elige a un padrino para que le asesore en el camino, le comunique el profundo sentido religioso de la caminata como un medio de expiación de los pecados y como preparación anímica para su acercamiento a lo sagrado.

Durante el trayecto a pie al santuario se va aleccionando a los primerizos en los portentos y milagros que ha obrado la imagen venerada en los devotos participantes. A la llegada se realizan diversas ceremonias y rituales, entre los que figura en primer lugar una "limpieza" corporal con las veladoras que finalmente dejarán ante el altar de esta divinidad y la petición de salud para los parientes y los "animalitos". El regreso al pueblo invariablemente se hace en camiones de

redilas que pertenecen a los transportistas locales de ladrillos, se ofrecen tamales, atole y café en la casa del mayordomo y se asiste a una misa de "gracias". Los devotos se retiran a sus casas no sin antes "prometer" que irán tres veces consecutivas al santuario.

Para los romeros, la ocasión de visitar el santuario tiene varios significados, por una parte les permite un acercamiento directo, sin intermediarios a lo divino, a las fuentes de poder celestial y una comunicación expedita de sus súplicas y sus peticiones. El encuentro del romero con su divinidad le hace experimentar asimismo un intenso goce místico y una gran alegría espiritual y la sensación de haberse liberado del mal por medio de la virtud de la penitencia y el arrepentimiento.

Por otro lado, también les da la oportunidad de crear lazos de parentesco espiritual y de reforzar los vínculos comunitarios de cooperación y solidaridad. La asistencia a la peregrinación significa una circunstancia ideal para tomar un descanso del trabajo y romper la rutina laboral; la visita al santuario representa una ruptura de la monotonía de la vida cotidiana, la integración del romero a un ambiente festivo, la práctica de actividades rituales, la creación de lazos que cimentan la integración comunitaria y la posibilidad de acercarse a los poderes sobrenaturales.

De acuerdo con las opiniones de algunos devotos, las motivaciones que les impulsan a llevar a cabo su peregrinación y visitar a la imagen venerada están relacionadas con asuntos muy mundanos, razones "prácticas": orar ante "San Miguelito" con peticiones de salud para la familia, para la recuperación de algún pariente enfermo, para obtener trabajo, para conseguir buenas calificaciones en la escuela, en suma, la solicitud recurrente fue prosperidad y salud. Con base en los testimonios de los romeros entrevistados, hay varias razones para ir a la peregrinación: por devoción, para pedir un milagro, por tradición, para cumplir una manda, algunos expresaron —los que iban por primera vez— que lo hacían por curiosidad y por gusto de intervenir en un grupo en donde su participación activa les ayudaba en su convivencia e integración grupal.

Conclusiones

En este artículo hemos descrito someramente el proceso histórico de la religiosidad popular mexicana. Estamos de acuerdo con Ortiz (1990:15)

en que aquélla consiste en el conjunto de prácticas, representaciones y rituales generados por las masas subordinadas que producen sus propias concepciones ideológicas adoptando y reinterpretando las concepciones que les han sido impuestas históricamente por la ideología dominante mediante religiones institucionalizadas por los mecanismos de poder.

En México, la literatura antropológica sobre la religiosidad popular ha favorecido el análisis del centro de peregrinación, es decir, el santuario, templo o imagen del ser sobrenatural, que es el punto focal o destino de las peregrinaciones; en este trabajo seguimos esa tendencia, a diferencia de lo que hemos hecho en otras ocasiones (Shadow y Rodríguez-Shadow, 1990 y 1994).

Los santuarios constituyen los catalizadores privilegiados de la religiosidad popular. A estos lugares sagrados, que contienen una imagen milagrosa y una historia maravillosa que explica su presencia, arriban en peregrinación contingentes humanos que llevan a cabo prácticas rituales que pueden incluir ofrendas de diversos tipos y cuya asistencia asegura la ayuda material o espiritual por parte del ente sobrenatural.

Para los fines de este trabajo partimos de la premisa de que una peregrinación es un largo camino que se hace del sitio en el que se habita a un lugar sagrado dedicado a una imagen sobrenatural, con el fin de solicitarle favores especiales o agradecerle los que ya se hayan recibido. Una de las finalidades de ese viaje sagrado es arribar al recinto que alberga a la imagen divina e impregnarse de su poder. Este peregrinaje se hace generalmente estableciendo un acuerdo previo con la deidad venerada: una manda, un voto, una promesa o simplemente por devoción u por otros motivos y propósitos que ya mencionamos arriba. Otra de las finalidades de la peregrinación es efectuar ante la deidad una serie de ritos y ceremonias, que tienen una importancia primordial, ya que constituyen mecanismos tanto para fortalecer los vínculos entre los fieles y lo sagrado; expresar, reforzar y consolidar los sentimientos más esenciales para la integración y la identidad comunitaria.

En este artículo hemos descrito el santuario, su arquitectura y los relatos en torno a la maravillosa aparición del ángel con el propósito de destacar la importancia escatológica y sociopolítica de San Miguel del Milagro como sitio especial de amparo, devoción e identidad comunitaria y la influencia regional de este centro de peregrinación.

Hemos delineado los sucesos relacionados con la leyenda de la aparición de este santo, toda vez que estos datos se conocen escasamente, aun por la gente del pueblo de San Miguel. Esto no resulta sorprendente. En todo caso, los creyentes de los cultos vinculados a la religiosidad popular no requieren la existencia de una fundamentación histórica de los acontecimientos vinculados con las imágenes divinizadas. En estos cultos el énfasis se otorga sólo a lo sensorial, lo pragmático y lo emocional; los criterios de la racionalidad aquí no juegan ningún papel.

La descripción de la arquitectura del santuario destaca la influencia artística que ha dejado su impronta en ese edificio religioso y en la descripción de las pinturas constatamos que el culto a San Miguel Arcángel y su santuario representan la regionalización y cimentación en tierra mexicana de ciertos dogmas "universales" asociados con el catolicismo oficial. En ese sentido, se puede decir que las expresiones rituales de la religiosidad popular tal y como las encontramos en San Miguel contienen tanto elementos de impugnación de los dogmas oficiales católicos, como la aceptación de la hegemonía que soterradamente imponen las autoridades eclesiásticas.

Bibliografía

- Antes, Peter, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, México, AIHR/ENAH/INI, 1991.
- Armillas, Pedro, "Los olmeca-xicalanca y los sitios arqueológicos del suroeste de Tlaxcala", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 8, 1946, pp. 137-145.
- Baéz, Eduardo, *San Miguel*, México, UNAM, 1979.
- Baéz-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas, dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana, 1988.
- Bartra, Eli, "Las mujeres en la pintura popular votiva mexicana", mecanoscrito inédito, s/f.
- Benavente, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Broda, Johanna, "Estratificación social y ritual mexicana", en *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda de la SMA, 1972, pp. 179-192.
- Burke, Kenneth, *On symbols and society*, Joseph R. Gusfield (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Caso, Alfonso, *La religión de los aztecas*, México, SEP, Biblioteca Enciclopédica Popular, 1945.
- Christian, William A. Jr., *Local religion in sixteenth-century Spain*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1981.
- , *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV y XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- Comisión Episcopal de Evangelización y Catequesis, *La pastoral de santuarios en México*, México, Departamento Episcopal de Pastoral de Santuarios, 1988.
- Díez, Juan María, "La significación de los santuarios", en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular, vol. III, Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Durand, Jorge y Douglas Massey, *Iconografía de la emigración México-Estados Unidos*, México, Programa de Estudios Jaliscienses/Secretaría de Educación de Guadalajara/Universidad de Guadalajara/INAH, 1990.
- Durkheim, E., "Los fundamentos sociales de la religión", en *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980, pp. 37-47.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1967.
- Florencia, Francisco de, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé, de la jurisdicción de Santa María Nativitas* (introducción y notas

- de Luis Nava Rodríguez), México, Estado de Tlaxcala/Diócesis de Tlaxcala, 1992.
- García Cook, Ángel, *Guía oficial, Cacaxtla-Tizatlán*, México, INAH/Salvat, 1986.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- González, Jorge, "Exvotos y retablos. Religión popular y comunicación social en México", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Colima, 1986, pp. 7-51.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "El enigma de los olmecas", en *Cuadernos Americanos*, año 1, núm. 5, 1942, pp. 113-145.
- Leach, E. R. (ed.), *Dialectic in practical religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Lombardo de Ruiz, Sonia et al., *Cacaxtla, el lugar donde muere la lluvia en la tierra*, México, SEP/Instituto Tlaxcalteca de Cultura/Gobierno del Estado de Tlaxcala/ INAH.
- Marroquín, Enrique, *La cruz mesiánica, una aproximación al sincretismo católico indígena*, Oaxaca, México, Quinto Centenario de la Conquista de América, ediciones de la IISABJO, 1989.
- Martínez Marín, Carlos, "Santuarios y peregrinaciones en el México Prehispánico", en *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda de la SMA, 1972, pp. 161-178.
- McCafferty, Sharisse y Geoffrey McCafferty, "The conquered woman of Cacaxtla: gender identity or gender ideology?", ponencia presentada en la American Anthropological Association, Nueva Orleans, 1993, 44 pp.
- Merlo, Eduardo, "El culto colonial a una antigua deidad guerrera", mecanoscrito, s/f.
- Nava Rodríguez, Luis, "Introducción" a la Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé, de la jurisdicción de Santa María Nativitas, de Francisco de Florencia, México, Estado de Tlaxcala/Diócesis de Tlaxcala, 1992, pp. 7-20.
- Ortiz, Silvia, *Una religiosidad popular, el espiritualismo trinitario mariano*, México, INAH, 1990
- Portelli, Hugues, *Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión*, Barcelona, Laia, 1977.
- Ríos, Manuel, *Historia de la maravillosa aparición del Glorioso Arcángel San Miguel en la barranca de Tzopiloatl (hoy Santuario de San Miguel del Milagro en el Estado de Tlaxcala)*, Cholula, México, imprenta de Miguel Corona, 1884.

- Rodríguez-Shadow, María, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en *Mesoamérica* 19, 1990, pp. 33-72.
- Rodríguez-Shadow, María y Martha Monzón, "Religión y sociedad en la antigua Tlaxcala", en *Historia y sociedad en Tlaxcala, Memorias del 4o y 5o Simposio Internacionales de Investigaciones Sociohistóricas sobre Tlaxcala*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala/ Gobierno del Estado de Tlaxcala/Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 1991, pp. 70-77.
- Rodríguez-Shadow, María, *El pueblo del Señor. Fiestas y peregrinaciones de Chalma*, mecanoscrito inédito, archivo de la DEAS, 1992, 152 pp.
- Rodríguez-Shadow, María y Robert Shadow, "Religión, economía y política en la rebelión cristera en dos comunidades del norte de Jalisco", en *Historia Mexicana*, 172, México, El Colegio de México, 1994, pp. 657-699.
- , "La tragedia del Miércoles de Ceniza en Chalma", en *Dimensión Antropológica*, 2, México, INAH, 1994, pp. 131-146, INAH.
- Rodríguez-Shadow, María, Sara Molinari y José Íñigo Aguilar, "Motivaciones entre los adolescentes del valle Puebla-Tlaxcala que peregrinan a la Villa de Guadalupe", V Semana Cultural de la DEAS, México, D. F. del 23 al 28 de octubre de 1995.
- Rodríguez-Shadow, María y Roberto Shadow, "Enfermedad y curación en un pueblo ladrillero", en *Antropología, Boletín oficial del INAH*, enero-junio, núm. 43, 1996, pp. 60-64.
- Rodríguez-Shadow, María, *El Estado Azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.
- , "Los mitos: una mirada desde la antropología", ponencia presentada en el coloquio Mitografías, UNAM, abril de 1999.
- Salmerón, Pedro, "Relación de la aparición que el arcángel San Miguel, defensor y patrón de esta iglesia militante y de la monarquía de España, hizo en un lugar del obispado de la Puebla de los Ángeles, llamado de Nuestra Señora de la Natividad, el año 1631, escrita por el licenciado don Pedro Salmerón, clérigo Presbítero", en Román Saldaña Oropeza, *Imágenes más antiguas y veneradas en Tlaxcala*, vol. II, Puebla, Ordinarios de México y Puebla, 1952, pp. 99-132.
- Serra Pucho, Maricarmen y Karina Durand, "Las mujeres de Xochitécatl", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29, 1998, pp. 20-27.
- Uchmany, Alexandra, "Cambios religiosos en la conquista de México", en David Lorenzen (comp.), *Cambio religioso y dominación cultural. El impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades*, México, El Colegio de México, 1982.

Velasco, Honorario, "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes, un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local", en *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Wolf, Eric (ed.), "Introduction", en *Religion, power and protest in local communities: the Northern Shore of the Mediterranean*, Nueva York, Mouton Publishers, 1984.