

HISTORIA MEXICANA

Historia Mexicana

ISSN: 0185-0172

histomex@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Moro, Raffaele

LOS SANTUARIOS NOVOHISPANOS Y LAS IMÁGENES “PEREGRINAS” ENTRE
HISTORIA E IMAGINARIO

Historia Mexicana, vol. LXVI, núm. 4, abril-junio, 2017, pp. 1759-1818

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60050388002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOS SANTUARIOS NOVOHISPANOS Y LAS IMÁGENES “PEREGRINAS” ENTRE HISTORIA E IMAGINARIO

Raffaele Moro

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

INTRODUCCIÓN

La historia de los santuarios novohispanos ha sido marcada por la acción de los demandantes y la utilización de “peregrinas”, es decir, copias de las imágenes originales que los primeros normalmente llevaban en sus giras.¹ En el caso del Señor de Chalma, por ejemplo, dos limosneros tuvieron un papel fundamental en la consolidación de la

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2015

Fecha de aceptación: 18 de febrero de 2016

¹ He descrito las líneas generales de la demanda de limosna en el artículo “¿Una práctica poco visible?”. En ese texto ofrezco los elementos contextuales, históricos y discursivos, necesarios para entender el desarrollo de la versión novohispana de esta práctica. A lo largo del presente artículo voy a reutilizar, con los debidos cambios, algunas partes de ese trabajo. En el texto utilice a veces la palabra “questua” (en la ortografía antigua) para referirme a esta práctica por tratarse del término más utilizado en el contexto novohispano.

fama de esta imagen. El primero es el ermitaño mestizo Bartolomé de Jesús María, un antiguo arriero que se instaló en la década de 1620 en una cueva cerca de Malinalco, donde se encontraba un Cristo aparecido, según la tradición, unos 80 años antes. Pronto Bartolomé de Jesús María se hizo conocer por las curaciones que efectuaba a los fieles que visitaban la imagen de Cristo. Esta fama como taumaturgo lo llevó a visitar varias localidades del México central para curar enfermos, viajes que aprovechó para colectar limosnas. En esta tarea lo acompañaba otro mestizo, el joven lego Juan de San José, quien se dedicó aún más a la actividad de limosnero, contribuyendo así a la expansión de la fama de su maestro y de la imagen a la cual éste había consagrado su vida. Gracias a este conjunto de cosas, a la muerte de Bartolomé de Jesús María, en 1658, la fama del Cristo de Chalma había convertido a este santuario en uno “de los centros de peregrinación más visitados de la Nueva España”.²

Otro ejemplo significativo es el del santuario de la Virgen de Zapopan. El primer milagro de esta imagen, mencionado en la crónica de Francisco de Florencia, se produjo durante una questua de limosnas: “El primer miraclo. Avianla llevado el Mayordomo y oficiales del Santuario, como se hace a pedir limosna, con licencia del ordinario; y hallándose en el pueblo de Xochitlan estaba un ciego a nativitate, el cual oyendo la fama que tenía esta Santa Imagen de milagrosa, se hizo llevar a la Iglesia donde actualmente estaba [...]”.³

² RUBIAL GARCÍA, “Los santos milagreros y malogrados”, p. 82; véase también SARDO, *Relación histórica*, pp. 219 y 223, y OBREGÓN, “El real convento y santuario”, p. 128.

³ FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, p. 14 (en el texto cito sólo el comienzo del episodio “milagroso”); véase también VARGAS

Aun si, como la cita lo revela implícitamente, este milagro no es el primero de los atribuidos a la Virgen de Zapopan, es digno de notar que Florencia le otorgue mucha relevancia a un prodigo acaecido durante una demanda de limosnas. En la crónica de este autor se encuentran otras seis referencias a prodigios asociados con la imagen peregrina, un número bastante alto en comparación con los milagros, igualmente descritos en el texto, ocurridos en el santuario o luego de haber invocado a la Virgen de Zapopan en un momento de peligro. Dicho esto, no todos estos milagros “itinerantes” fueron realizados por la peregrina de esta Virgen; en dos casos la imagen original parece ser responsable del prodigo.

En efecto, como revelan las historias de otros santuarios, algunas imágenes originales fueron utilizadas en las questuas, sobre todo en la etapa fundacional de un nuevo culto. Según Pedro Ma. Márquez, por ejemplo, las primeras demandas de la Virgen de San Juan habían sido realizadas con el original, razón que lo lleva a suponer que se trató de giras muy locales.⁴ En otros casos, sin embargo, las imágenes originales viajaron más allá de las comunidades cercanas. La Virgen de la Salud de Pátzcuaro fue utilizada en una questua de amplio radio con el fin financiar la construcción de la iglesia en la cual iba a ser colocada (se trata entonces de

UGARTE, *Historia del culto de María*, vol. 1, p. 244. El pueblo citado corresponde probablemente al actual Juchitlán (antiguamente llamado Xochitlán), en Jalisco, a unos 120 km de Guadalajara.

⁴ MÁRQUEZ, *Historia de Nuestra Señora de San Juan*, pp. 61-62. Esta suposición se funda en la fuerte relación que las imágenes establecían con el lugar donde habían “aparecido”, un tema que veremos más adelante. Otro aspecto que tiene que ser tomado en cuenta es el temor de los fieles de que la imagen pudiese, por diferentes razones, no regresar a su morada originaria (véase, más adelante, la historia de la Virgen de Jumiltepec).

un momento fundacional de otro tipo). Esta gira duró dos años y permitió recolectar 4 000 pesos, dinero con el cual se dio inicio a la construcción de la iglesia.⁵ Una vez concluida la etapa fundacional, sólo las copias peregrinas (o unas imágenes “tocadas al original”) salieron de viaje con los limosneros. Siempre en el caso de la Virgen de la Salud, la peregrina no es una copia sino una imagen totalmente autónoma; luego de haber sido “tocada” con la original y de haberle puesto “también el título de la Salud”, esta imagen fue utilizada como peregrina (como es notorio, los objetos que han tocado el cuerpo de un santo o la imagen original reciben una parte de sus poderes).⁶ Las imágenes originales, al contrario, se limitaron a salir de sus iglesias en las procesiones previstas por el ciclo litúrgico o para instalarse por un tiempo en las iglesias de alguna ciudad cercana (Guadalajara, Ciudad de México, etc.). Así, hasta el día de hoy, entre los meses de junio y octubre, la Virgen de Zapopan visita las iglesias de los diferentes barrios de Guadalajara.⁷

Sea que se trate de los orígenes de la fama de una imagen, de la edificación de una iglesia o, como veremos, de la expansión de una devoción ya consolidada en el ámbito local, la questua de limosnas y las peregrinas (“bultos”, en su mayoría) están estrechamente relacionadas con la historia de los santuarios novohispanos (aunque,

⁵ FLORENCIA y OVIEDO, *Zodiaco Mariano*, p. 317.

⁶ FLORENCIA y OVIEDO, *Zodiaco Mariano*, pp. 317-318. En el caso de esta peregrina, el procedimiento que permite asociarla a la imagen original es el hecho de renombrarla Virgen de la Salud (además del contacto, operación que la transforma en “relicquia” de la primera). No he encontrado otros casos parecidos, pero es probable que no se trate de un *unicum*.

⁷ *La ruta de los santuarios*, p. 98.

en modos e intensidades diferentes). A pesar de esto, los investigadores que han escrito sobre esta institución, y que en algunos casos han señalado el papel jugado por las peregrinas en la difusión de la fama de las imágenes originales,⁸ no han abordado el tema de los factores responsables del éxito de las peregrinas. Uno de ellos ha llegado hasta a equivocarse a propósito de la naturaleza de estas imágenes y de la relación que los fieles tenían con ellas; en su trabajo sobre la Virgen de los Remedios, Linda A. Curcio-Nagy escribe: “it is possible that worshippers did not know that the Peregrina was a duplicate image of the original”. Dejando de lado a algunos estafadores que llegaron a presentar a sus peregrinas como si fueran las originales, veremos que el éxito de las peregrinas no tenía nada que ver con su “autenticidad”.⁹

Después de haber ofrecido algunos datos históricos sobre las demandas de limosnas de los santuarios, principalmente los marianos, voy a reflexionar sobre los elementos que han permitido a las peregrinas llegar a ser “propagandistas” de la fama de las imágenes de los santuarios y objetos milagrosos ellas mismas. Más en general, la questua y las peregrinas ofrecen una llave de lectura alternativa para abordar el estudio del “complejo mundo de los santuarios

⁸ Un ejemplo en el trabajo de CALVO, “El zodiaco de la nueva Eva”, pp. 117-130. Taylor, por su lado, parece inclinarse hacia una lectura más “reduccionista” del papel de la demanda de limosna (véase el pasaje citado en el par. 4 sobre los demandantes del Señor de Matephé, Ixmiquilpan).

⁹ CURCIO-NAGY, “Native Icon to City Protectress to Royal Patroness”, p. 384. He tratado el tema de los demandantes estafadores en mi ensayo ya citado, pp. 145-149 y 155.

novohispanos”.¹⁰ Frente a la ausencia de un libro de síntesis sobre este tema —mientras sí abundan los trabajos sobre el culto guadalupano y las peregrinaciones del siglo xx, respectivamente por historiadores y antropólogos—, estudiar el binomio demandantes y peregrinas permite dar una respuesta de tipo general (aunque obviamente parcial) para entender cómo los santuarios y sus imágenes han llegado a ser importantes en la práctica religiosa novohispana. Además de esto, este trabajo busca analizar una forma de movilidad que ha contribuido a crear y a reforzar, a través del tiempo y del espacio, significativos lazos de tipo religioso (y no sólo) entre las diferentes comunidades y regiones de origen de los peregrinos, así como entre éstas y los santuarios de peregrinación. La hipótesis que lo inspira es que la gran visibilidad de las peregrinas en los siglos XVII y XVIII haya ayudado, por un lado, a popularizar la devoción hacia las imágenes de los santuarios y, por otro, a arraigar en el imaginario colectivo la asociación entre lo sobrenatural y la movilidad, entre lo local y lo “foráneo”. La fuerza de esta asociación hasta hoy en día y el interés que ha suscitado en varios investigadores sobresale en las definiciones de México como un país “peregrino *par excellence*” y donde “la peregrinación vive”, definiciones retomadas por varios autores.¹¹

¹⁰ RUBIAL GARCÍA, *La Iglesia en el México colonial*, p. 589.

¹¹ Véanse SHADOW y RODRÍGUEZ SHADOW, “La peregrinación religiosa”, p. 15; QUIROZ MALCA, *Fiestas, peregrinaciones*, p. 13; TURNER y TURNER, *Image and Pilgrimage*, p. 40 (cursivas en los textos).

LA PEREGRINA PAR EXCELLENCE: LA VIRGEN DE SAN JUAN

El santuario que ha recurrido de manera más exitosa a los demandantes ha sido el de la Virgen de San Juan (de los Lagos) y las peregrinas de esta imagen fueron las más famosas de los siglos XVII y XVIII. En palabras de Alberto Santoscoy, uno de los historiadores de este culto, los demandantes han sido “los más fervorosos propagandistas de los relatos de las maravillas atribuidas a la Imagen original”.¹²

La primera referencia a una peregrina se produce a principios de la década de 1630, sólo unos pocos años después del comienzo de este culto. Florencia llama a esta imagen “la del contorno” por el hecho que se limitaba a viajar en el territorio cercano a San Juan de los Lagos; “lleva como las veces y virtud de la de San Juan” y por su intermediación la imagen originaria “obra sus maravillas”.¹³ Como vemos, también la peregrina de la Virgen de San Juan hacía “maravillas”. Se puede entonces decir que los limosneros promocionaron no sólo los milagros de las imágenes originales, como afirma Santoscoy, sino también los protagonizados por las peregrinas que acompañaban.¹⁴ Las cuantiosas limosnas recolectadas por la imagen “del contorno”, y el hecho de que muchas comunidades (así como particulares) deseaban recibir su visita, tuvieron como efecto que los

¹² SANTOSCOY, *Historia de Nuestra Señora*, p. 112. En otro pasaje, los define como “unas de las fuertes columnas del culto de la Santa Imagen durante el siglo XVII” (p. 121). Por supuesto, estas afirmaciones tienen que ser leídas a la luz de la fe católica de este historiador.

¹³ FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, pp. 62 y 99-100.

¹⁴ Florencia lo dice explícitamente en la crónica sobre la Virgen de los Remedios. FLORENCIA, *La milagrosa invención*, p. 250.

responsables de este santuario decidieran hacer una segunda peregrina “y las dos Imágenes recorrían a la vez, aunque separadas, las distintas provincias de la nueva España”.¹⁵ Gracias a los viajes de estas imágenes, la fama de la Virgen de San Juan se difundió mucho más allá de su región de origen. Así, según Florencia, uno de los dos primeros demandantes, Blas de la Virgen, recorrió durante más de 30 años todo el norte de México.¹⁶ Este autor escribe que la demanda de la Virgen de San Juan tenía más éxito que las demandas de otras imágenes marianas:

[...] le llaman: Roba Corazones, de calidad, que la demanda de Nuestra Señora de Guadalupe, la de los Remedios, la de Cosamaluapan, no se atreven a concurrir con esta Sagrada Imagen en los lugares donde pide limosna, porque dicen los demandantes que la Virgen Santísima de San Juan arrastra todo, y roba los corazones.¹⁷

A la luz de esta afirmación se entiende mejor que Florencia escriba, unas páginas más adelante, que la devoción hacia la Virgen de San Juan era más difundida que la devoción

¹⁵ MÁRQUEZ, *Historia de Nuestra Señora*, p. 62. Por lo que se refiere a las solicitudes de particulares, véase el caso del cura de Tequaltiche quien, en 1675, “enbió a pedir la Imagen que llaman del contorno”. FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, p. 62.

¹⁶ El otro limosnero mencionado por Florencia se llamaba Adrián. FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, p. 99. En enero de 1662, un llamado Blas de la Virgen, demandante originario de Andalucía, redacta su testamento en la ciudad de Parral. CRAMAUSSEL, “Peupler la frontière”, p. 640. Es muy probable que se trate del mismo demandante citado por Florencia.

¹⁷ FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, p. 130.

por la Virgen de los Remedios, una de las dos imágenes más veneradas en la capital del virreinato en ese entonces:

Tengo notado en estas alhajas que tiene nuestra Señora, que han venido de variedad de partes, de los dos Reynos de la Nueva España, y Galicia; y las que tiene Nuestra Señora de los Remedios, según he visto en su libro, son todas las más de la Ciudad de México, con que si hemos de inferir la mayor devoción de las alhajas, diremos que a Nuestra Señora de los Remedios le tienen más devoción en México, y a nuestra Señora de San Juan en México, Puebla, Michoacán, San Luis, Zacatecas, Guanajuato [...].¹⁸

Aun si no lo afirma explícitamente, se intuye que para Florencia la gran difusión de la devoción a esta Virgen se fundaba en buena parte en los viajes de sus peregrinas y en el trabajo, a lo largo de varias décadas, de los limosneros. De paso señalo que Florencia ofrece un testimonio indirecto de la gran popularidad de la Virgen de los Remedios en la Ciudad de México y su comarca en la segunda mitad del siglo XVII al comparar a la Virgen de San Juan con la de los Remedios, y no con la de Guadalupe.¹⁹

Ahora, sin negar la posibilidad de que algunos demandantes, como el arriba citado Blas de la Virgen, hayan sido muy eficaces en su trabajo, es evidente que el fuerte interés para la questua de los responsables de este santuario tiene

¹⁸ FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, p. 135.

¹⁹ Aun si se trata de una afirmación de tipo evidentemente retórico, señalo que, siempre según Florencia, la peregrina de los Remedios recolectaba muchas limosnas a pesar “de las innumerables demandas que hay en el Reino”. FLORENCIA, *La milagrosa invención*, p. 250.

que ser puesto en relación con factores de tipo estructural. A diferencia de la mayor parte de las localidades donde se encontraban los santuarios que florecieron en el siglo XVII (Tepeyac, Zapopan, Ocotlán, por citar algunas), San Juan de los Lagos estaba alejada de los grandes centros urbanos.²⁰ Los responsables de este santuario debieron estar particularmente interesados en una práctica que permitía ampliar el número de potenciales fieles. También su localización en el cruce de una de las carreteras que conducía a los reales de minas del norte sin duda ha incitado a recurrir de manera intensiva a los viajes de las peregrinas. El posterior éxito de la feria que se celebraba en esta localidad confirma la importancia de este factor espacial así como, obviamente, la fama del culto a la Virgen María que está en esta localidad, devoción que se halla en el origen de la propia feria (gracias a las romerías que impulsó).²¹ Una vez expandida la devoción por la Virgen de San Juan y arraigadas las peregrinaciones a este santuario, es posible que los viajes de las peregrinas hayan seguido organizándose no sólo por razones económicas sino también por tratarse de una práctica característica de esta imagen.

En general, la fama de milagrosas de las mismas peregrinas seguramente contribuyó a arraigar esta práctica en la vida cotidiana (y en el imaginario) de los habitantes de la Nueva España. Estas imágenes se convirtieron en unos

²⁰ Florencia subraya, con tonos algo cargados, el aislamiento de San Juan de los Lagos. FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, pp. 69-70.

²¹ Este tipo de explicación espacial también se podría aplicar al caso de la demanda de la Virgen de Cosamaloapan, igualmente evocada en el texto de Florencia citado antes, pero no habiendo trabajado este culto no voy a profundizar en este punto.

mediadores más entre los sobrenaturales católicos y las diferentes comunidades de la sociedad novohispana, unos mediadores que tenían la particularidad de visitar ellos mismos a las personas que necesitaban una intervención prodigiosa. Este aspecto seguramente fue uno de los responsables de su éxito. Como ejemplo de la “larga duración” de la asociación entre peregrinas y poder milagroso, cito el caso de Nuestra Señora de los Dolores, venerada en el pueblo de Acatzingo. En la década de 1920, el autor de la historia de esta imagen empieza la lista de los milagros describiendo dos prodigios ocurridos durante una questua y relatados en 1815, muchos años después de haberse producido, por el mismo demandante, ya muy anciano.²² Casi dos siglos y medio después de la redacción de la crónica de la Virgen de Zapopan, los milagros hechos por una peregrina seguían teniendo un lugar privilegiado en la historia de otra imagen venerada desde la época novohispana.

LAS DEMANDAS DE LAS VÍRGENES DE LOS REMEDIOS Y DE GUADALUPE

Veamos ahora los dos santuarios capitalinos más importantes: el santuario de la Virgen de los Remedios y el de la Virgen de Guadalupe. En primer lugar señalo que, gracias

²² GARCÍA GUTIÉRREZ, *Historia de la imagen*, pp. 21 y 23. En este momento la cofradía dedicada a esta Virgen tenía graves problemas económicos debido a la fuerte limitación impuesta a la demanda de limosna en 1790 y se encontraba prácticamente “extinguida”. Véase MORO, “¿Una práctica poco visible?”, pp. 138-139 y GARCÍA GUTIÉRREZ, *Historia de la imagen*, pp. 14-15. El cura que transcribió estos relatos seguramente intentaba relanzar la devoción hacia esta imagen.

a su ubicación muy cercana a la Ciudad de México, es muy probable que las limosnas “foráneas” no fueran tan importantes para financiar el culto a estas imágenes. Una parte de los habitantes de la capital (y de la comarca) acostumbraba donar en las visitas que hacía a estos santuarios los dominigos y en ocasión de la fiesta principal. Debido a la importancia de estas limosnas, las questuas parecen enfocadas en primer lugar a fortalecer la relación con los pueblos de la comarca y los barrios de la capital. Así, en el caso de la Virgen de los Remedios, unos documentos del siglo XVIII hacen referencia a 70 pueblos que eran visitados regularmente por los limosneros de esta imagen, pueblos cuyos habitantes (la mayoría indígenas) eran invitados a participar en la fiesta que se celebraba en el santuario.²³ Según Florencia, la peregrina de la Virgen de los Remedios era acompañada por el demandante nombrado por el mayordomo y por “algunos indios de los vecinos del santuario”.²⁴ La presencia contemporánea del demandante “oficial” y de los devotos indígenas puede verse como representativa de la doble naturaleza de la devoción hacia esta Virgen. Me refiero al hecho de que este santuario, centro de un culto de carácter fuertemente indígena, estaba muy ligado al cabildo de la Ciudad de México.²⁵

Por lo que se refiere al santuario de la Guadalupe, los trabajos de W. B. Taylor y G. Watson Marrón permiten documentar de manera precisa el recurso de la demanda de limosnas en el siglo XVII. Desde la década de 1620 se encuentran referencias a varios limosneros que recolectaban para

²³ AHACM, *SR*, vol. 3989, exp. 8.

²⁴ FLORENCIA, *La milagrosa invención*, pp. 249-251.

²⁵ Sobre la relación de este santuario con el cabildo de la Ciudad de México véase ALBERRO, *El águila y la cruz*.

la ermita del Tepeyac: legos, ermitaños y hasta un sacerdote. Así, entre 1624 y 1631, cinco limosneros recolectaron 4 325 pesos, cantidad que, comparada con el total de las entradas en este mismo periodo: 5 816 pesos, revela la amplitud de la aportación de las limosnas.²⁶ Además de los demandantes “oficiales” de la ermita, las questuas podían ser también obra de “extemporáneos”. En 1633, por ejemplo, “el tesorero del santuario, Juan Ruiz González, solicita al Arzobispado una licencia para permitir al Dr. Antonio de Esquibel Castañeda ‘que estaba a punto de viajar a Querétaro y en otros lugares’ de colectar la limosna para la Virgen de Guadalupe”.²⁷ En los años anteriores, las donaciones de los fieles que visitaban la ermita del Tepeyac habían bajado mucho debido al traslado, en septiembre de 1629, de la Virgen de Guadalupe a la Ciudad de México para hacer frente a la “gran inundación” empezada ese mismo mes.²⁸ Es entonces posible que esta solicitud haya sido, por lo menos en parte, motivada por tal contingencia. La falta de referencia a las limosnas colectadas por Esquibel Castañeda en los registros del santuario relativos a este periodo sugiere que al final esta demanda no se organizó.

La siguiente referencia data de 1647; en este año el santuario disponía de sólo dos demandantes y la contribución de las limosnas al total de las entradas había bajado considerablemente (1 531 pesos en tres años sobre un total de 10 830 pesos de entradas).²⁹ Tal vez en reacción a esta baja, dos años después el mayordomo del santuario implementó

²⁶ WATSON MARRÓN, *El templo que unió a Nueva España*, pp. 129-130.

²⁷ TAYLOR, “The Virgin of Guadalupe”, p. 29 (traducción mía).

²⁸ TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 105.

²⁹ WATSON MARRÓN, *El templo que unió a Nueva España*, pp. 130-131.

las questuas a lo largo de todo el Arzobispado de México. En los cuatro años siguientes, cinco demandantes recolectaron un promedio de 1 200 pesos al año, cifra que corresponde para este periodo a una tercera parte de las entradas del santuario.³⁰ La decisión del mayordomo del santuario pudo haber sido, por decirlo así, una respuesta (¿o parte del mismo?) al “proyecto” de propaganda de la fama de la Virgen de Guadalupe que llevó a la publicación, el año anterior y ese mismo año, de dos obras fundamentales del culto guadalupano; el libro de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen, Madre de Dios de Guadalupe*, y el relato en náhuatl de la aparición de la Guadalupe de Luis Lasso de la Vega. Esta hipótesis se entiende mejor si se toma en cuenta que, como lo señala Taylor, el fuerte aumento del capital del santuario que se había producido antes de 1648, es decir, antes de la publicación de estas obras, se debía principalmente a las donaciones de alhajas y propiedades inmobiliarias hechas por los capitalinos. Ahora, este enriquecimiento del santuario no significaba que el mayordomo dispusiera del dinero en efectivo para financiar los fuertes gastos que se hicieron en estos años para embellecer el templo. En efecto, entre 1648 y 1653 los ingresos generados por el capital inmobiliario sólo fueron en promedio de 1 275 pesos anuales, es decir, poco más de la mitad del gasto anual que se hizo en este periodo en ornamentos y vestuario. De hecho, según un gráfico proporcionado por Taylor, en estos mismos años el gasto promedio anual para “ornamentos” y vestuario de la Virgen fue de 2 404 pesos. Se trata del mayor gasto en

³⁰ TAYLOR, “The Virgin of Guadalupe”, p. 29 y *Shrines and Miraculous Images*, pp. 106 y 108.

absoluto (y en todos los rubros) para todo el siglo XVII.³¹ Frente a esto, es verosímil que se haya decidido aprovechar de la mayor fama que las obras de Sánchez y Lasso de la Vega estaban dando a la Virgen de Guadalupe para recolectar mayor número de limosnas y financiar de esta manera los gastos necesarios para que la ermita del Tepeyac estuviera a la altura del prestigio de esta imagen.³²

En 1652, el nuevo mayordomo, Miguel de Bárcena, se quejó de que los demandantes de la ermita “a todas partes que iban hallaban que los indios de la doctrina de Guadalupe ya habían pedido la limosna con una imagen que llevaban”.³³ A pesar de esto, las sumas colectadas por los demandantes “oficiales” o directamente en el santuario fueron cuantiosas, al punto que, en palabras de S. Gruzinski, “desde 1653, la utilización al las abundantes limosnas que confluyen hacia el santuario inquieta el arzobispo”.³⁴ Es entonces posible que en este momento la queja de Bárcena fuera el reflejo no sólo de un conflicto económico (y eventualmente jurisdiccional) sino también de la molestia provocada por el hecho de que los indígenas de la doctrina de

³¹ TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 107.

³² Aun si se trata de un comentario de carácter general, señalo que según Taylor “la expansión de este culto en el siglo XVII es también visible en los esfuerzos de los responsables del santuario para difundir la colecta de limosnas”. TAYLOR, “The Virgin of Guadalupe”, p. 29 (traducción mía).

³³ WATSON MARRÓN, *El templo que unió a Nueva España*, p. 132. No tengo elementos para afirmar que se tratara de imágenes peregrinas. Al contrario, es posible que, en esta época temprana de la demanda de limosnas, el mismo mayordomo se sirviera de la imagen “original” de la cofradía para recolectar en los barrios y pueblos “del contorno”. Esto cambiará en el siglo XVIII.

³⁴ GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes*, pp. 123-125.

Guadalupe dirigían su veneración más bien hacia su imagen de la Virgen de Guadalupe (y no hacia la original de la ermita). Un documento de 1664 revela que en pocos años este proceso, por decirlo así, centrífugo, siguió aumentando (lo que prueba indirectamente que Bárcena tenía razón en molestarse...). En este texto el mismo mayordomo se queja con el arzobispo de que varias cofradías de la capital colectaban (gracias a licencias otorgadas por los proveedores de españoles e indios) para sus imágenes guadalupanas, hecho que provocaba la disminución de las limosnas para la ermita del Tepeyac. La devoción hacia la Guadalupe estaba así tomando formas y direcciones que no coincidían con la visión tradicional y, sobre todo, eclesiástica, del culto hacia las imágenes de los santuarios. A pesar de la proximidad con el centro del culto guadalupano, muchos fieles privilegiaban las imágenes de Guadalupe pertenecientes a sus cofradías (reservando tal vez la veneración a la Virgen del Tepeyac a su peregrinación anual en ocasión de la fiesta principal de esta imagen). En su crónica, también Florencia insiste sobre el gran número de copias de la Guadalupe que se encontraban a lo largo de todo el territorio novohispano. En este caso, evidentemente, este hecho es visto de manera positiva, como prueba de la gran devoción hacia esta imagen. No es extraño que Florencia describa detalladamente el milagro hecho por una de estas copias.³⁵

³⁵ FLORENCIA, *La estrella del norte*: “en todo este dilatadísimo Reino [...] no se hallará [...] iglesia, capilla, casa ni choza de español ni indio en que no se vean y adoren imágenes de N. Sra. de Guadalupe” (p. 133); “Un milagro que hizo esta Señora por una copia de su milagrosa imagen, en Oaxaca” (cap. XXVI, pp. 146-149). Sobre la fabricación de estas copias véase CUADRIELLO, “La propagación de las devociones”.

Lo que precede, sin embargo, tiene que ser contrastado con el hecho de que entre 1663 y 1675 las limosnas colectadas en la capital fueron bastante cuantiosas (un promedio de 306 pesos anuales por un total de 3 836 pesos), sobre todo si se comparan con las colectadas en el resto del arzobispado (un promedio de 50 pesos anuales por un total de 602 pesos). Este estado de cosas se modificó totalmente en los años posteriores (1676-1683) cuando las limosnas “foráneas” aumentaron notablemente (llegando a un promedio de 444 pesos, es decir, casi nueve veces más) frente a una ligera baja de las capitalinas (de 306 pesos a 257).³⁶ Este cambio radical hace sospechar que, frente a posibles nuevos gastos en el ornamento de la imagen y a la competencia local de las demandas para las “otras” Guadalupe, los regidores de la ermita del Tepeyac hayan decidido, ya en 1649, implementar las limosnas en todo el Arzobispado.

Después de unos años de fuerte recurso a la demanda itinerante, y de incremento de las limosnas recolectadas fuera de la capital, la última década del siglo testimonia una inversión de la tendencia. Entre 1693 y 1698 las limosnas alcanzaron un promedio de 250 pesos anuales (poco menos de la doceava parte de las entradas del santuario). La hipótesis que planteo para explicar este fuerte cambio es que en estos años la aportación de los demandantes haya sido vista como menos importante debido al aumento en los ingresos derivados de las rentas y, sobre todo, de las limosnas de los fieles, capitalinos y de la comarca, que visitaban el santuario. Las escasas limosnas “foráneas” de la década de

³⁶ WATSON MARRÓN, *El templo que unió a Nueva España*, p. 130; TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 106.

1690 serían entonces efecto, por lo menos en parte, de una necesidad menor de buscar ampliar el radio de los posibles donantes. Más en general, se sabe que el proyecto de fortalecimiento del culto a la Virgen de Guadalupe de mitad del siglo XVII tuvo como objetivo principal el contexto capitalino y las principales ciudades de la Nueva España; lo demás del virreinato, en particular las zonas rurales, no estuvo en los pensamientos de la élite criolla de la Ciudad de México.³⁷ Esto, como es notorio, cambiará en el curso del siglo siguiente.

Veamos ahora algunos datos de finales del siglo XVIII relativos a la cofradía formada por los vecinos indígenas de la Villa de Guadalupe.³⁸ Para esta cofradía, las limosnas constituyan una parte importante de los fondos que le permitían celebrar la “fiesta general de indios” en honor a la Virgen (de hecho, la demanda se llamaba “colección de limosna para la fiesta de Ntra. Sta. Madre y Sra. Santa María de Guadalupe”). Según un testimonio del cura doctrinero, los mayordomos organizaban dos giras gracias a dos licencias, en general válidas por dos años: “de inmemorial tiempo a esta parte han colectado los indios de este Santuario en el discurso del año por medio de dos demandas la limosna con que concurren los de los pueblos de la comarca para

³⁷ Aun si comarto sólo en parte esta afirmación, señalo que, según Taylor, en este periodo la devoción por la Virgen de la Guadalupe “probably did not extend much beyond Mexico City”. TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 239.

³⁸ Se trata de la cofradía “refundada” en 1678 por dos indios del pueblo de Guadalupe y otros tres pueblos cercanos. WATSON MARRÓN, *El templo que unió a Nueva España*, p. 141.

la fiesta principal de naturales que se celebra en el mes de Noviembre”.³⁹

En 1794, un canónigo de la colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe declara que los limosneros indígenas colectaban cada año 180 pesos, “los que gastan en la fiesta que hacen por el mes de Noviembre”.⁴⁰ Siempre, según este eclesiástico, la cofradía, que había sido muy rica en el pasado, se encontraba desde hacía unos años decaída, al punto que ya no era capaz de financiar la celebración de la fiesta principal.

El cargo de “mayordomo de la colectación de la limosna” se destinaba a un antiguo gobernador de la localidad. En 1796, por ejemplo, el mayordomo Juan de la O declara haber sido gobernador dos veces.⁴¹ Como ya he anticipado, las giras de los demandantes no sólo tenían la finalidad de colectar limosnas sino en buena medida de reforzar los vínculos con las otras comunidades; así, se invitaba a los pueblos y los barrios a la fiesta en honor de la Virgen por medio de cartas de invitación (*cartas citatorias*). Bien entendido, el hecho

³⁹ AGN, *CRS*, vol. 181, exp. 6, f. 182r.-v. Las licencias de esta cofradía que se han conservado van de 1792 a 1810 (un ejemplo en AGN, *CRS*, vol. 19, exp. 3, f. 58r; en 1803, José Nicolás Valeriano, “actual mayordomo de la colectación de limosna para la fiesta de Ntra. Sta. Madre y Sra. Santa María de Guadalupe” solicita la renovación de la licencia de questua).

⁴⁰ AGN, *CRS*, vol. 22, exp. 4, ff. 63v. y 131v. A diferencia de lo que había pasado hasta comienzos del siglo XVIII, cuando la fiesta “principal” se celebraba a lo largo de dos semanas de noviembre, una para la fiesta española y mestiza, y la otra para la “fiesta general de indios”, en esta época las dos fiestas se habían separado totalmente (la fiesta “española” se retrasó al 12 de diciembre). TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, pp. 109-110.

⁴¹ AGN, *CRS*, vol. 151, exp. 17, f. 295r.; en 1808 y en 1810, dos antiguos gobernadores, Juan de los Ángeles Rivero y Mateo Escalona, son nombrados mayordomos. AGN, *CRS*, vol. 181, exp. 6, ff. 174v. y 177r.

de invitar a los habitantes de otros pueblos a participar en la fiesta de noviembre iba a tener consecuencias en las limosnas recibidas en el santuario durante estos días. Faltaría investigar quién se quedaba con las limosnas recolectadas durante la fiesta “indígena” de noviembre: ¿la cofradía indígena o la colegiata del santuario?

Ahora, es significativo que las autoridades virreinales no adoptaran una posición represiva hacia las demandas de la cofradía indígena del Tepeyac. Así, a diferencia de lo que hacían desde 1790, no impusieron un límite espacial a los viajes de sus limosneros y tampoco se opusieron a la utilización de las limosnas para financiar gastos de tipo festivo.⁴² Recordemos que la utilización tradicional de las limosnas —el financiamiento de la fiesta— contrastaba fuertemente con la política del reformismo borbónico. Esto pone aún más en relieve el trato preferencial de finales del siglo XVIII hacia la cofradía indígena del Tepeyac. En 1801, por ejemplo, habiendo descubierto que el dinero de las demandas se utilizaba para financiar también otras fiestas que se celebraban en el santuario (y no sólo la fiesta principal para la Virgen), los oficiales locales habían propuesto sancionar a los responsables de la cofradía. Sin embargo, el fiscal de lo civil en dos ocasiones aconsejó no intervenir en este asunto

⁴² Sobre el cambio que se produjo en 1790 véase MORO, ”¿Una práctica poco visible?”, p. 122. También Taylor subraya la actitud tolerante de las autoridades virreinales hacia las demandas para la Virgen de Guadalupe, en particular después de 1756, año de publicación de la bula papal que estableció el patronato de esta imagen sobre la Nueva España. TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 120. Sin embargo, no se entiende si se refiere a las demandas del santuario o de la cofradía indígena.

para no “inquietar” la devoción de los indios hacia la Guadalupe.⁴³

El estudio de las demandas de los santuarios tendría entonces que tomar en cuenta también aquellas organizadas por las cofradías anexas a ellos, y esto a pesar de que éstas no fueron responsables de su gestión (a excepción, probablemente, de los pequeños y rurales). Por supuesto, las demandas de estas cofradías no aparecen en las crónicas escritas entre la mitad del siglo XVII y los comienzos del XIX y raramente en los archivos de los santuarios —y sólo pueden ser estudiadas en los escasos casos en los que sus documentos se hayan conservado.

LA DIFUSIÓN DE LAS PEREGRINAS: PRIMEROS ELEMENTOS

Como se ha visto hasta ahora, las demandas han sido un factor importante para la difusión de la fama de las imágenes de los santuarios novohispanos —como también de algunos santuarios españoles que igualmente enviaron limosneros a los distintos virreinatos americanos. Tal es el caso de fray Diego de Ocaña, demandante del santuario de la Virgen de Guadalupe en Extremadura, que al llegar a Potosí (actual Bolivia), en 1599, empieza a colectar limosnas utilizando una pintura de esta Virgen que él mismo reproduce.⁴⁴

⁴³ AGN, *CRS*, vol. 112, exp. 1, f. 25r., septiembre 1801; vol. 19, exp. 3, f. 63r., octubre 1803.

⁴⁴ OCAÑA, “A través de la América del Sur”, citado por LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, pp. 323-324. En su testimonio Ocaña se queja de no haber recibido las estampas que había solicitado al convento extremeño: “si hubiese tenido [...] sobre la mesa [...] veinte mil o treinta mil estampas, todas las gastaría, porque cada uno la llevara para tenerla en su aposento”.

Por supuesto la demanda itinerante no fue exclusiva de los santuarios. Pensemos sólo en los limosneros de las órdenes mendicantes que viajaban con regularidad aun a regiones bastante lejanas de sus conventos de origen y también en la obra de individuos provenientes, por ejemplo, de la península ibérica, como el franciscano Pedro Antonio Buzeta que hacia mediados del siglo XVIII “recorrió Nueva España con una imagen de San Antonio de talla para obtener fondos para la construcción de un convento de su orden en Sanlúcar de Barrameda”.⁴⁵ Ahora, debido al papel privilegiado de la Monarquía Española en la edad moderna, los demandantes provenían también de otras regiones católicas de Europa, lo que significa que se recolectó también para financiar cultos fuera del mundo “hispánico”. Un ejemplo son las colectas efectuadas para los lugares de Tierra Santa o, en el siglo XVIII, para la misión en Tíbet.⁴⁶

Los muchos viajes de los limosneros de los santuarios y de las órdenes mendicantes facilitaron con el tiempo la adopción de la demanda por otros grupos e instituciones.⁴⁷ Justamente esta difusión prueba, por decirlo así, *a posteriori*, que las peregrinas sí tuvieron éxito en el siglo XVII como “propagandistas” de la fama de los santuarios novohispanos y como finanziadoras de su culto. A partir de la primera mitad del siglo XVIII, las peregrinas fueron de más en más utilizadas por los santuarios locales —a menudo pequeñas

⁴⁵ TOVAR DE TERESA, *Bibliografía novohispana*, vol. 2, p. 215, n. 75.

⁴⁶ Sobre esta última, véase LORENZEN, “La Misión del Tíbet”.

⁴⁷ Sin embargo, por sus características propias (en primer lugar, la ausencia de la imagen peregrina) y por su dependencia de los conventos, la limosna mendicante no ha sido el antecedente de la demanda de limosna “indígena” (y no sólo) del siglo XVIII.

iglesias o ermitas erigidas en los márgenes de la población principal— y por las cofradías y hermanadas (urbanas o rurales), en primer lugar, aquellas ligadas a la población indígena. Si en algunos casos “las innumerables demandas que [había] en el Reino” pudieron generar cierta desconfianza hacia los limosneros, sobre todo en las áreas muy visitadas por demandantes indígenas,⁴⁸ por otro lado, siempre la gran difusión de las peregrinas pudo estimular una suerte de familiaridad hacia estas imágenes “foráneas”. En este punto mi lectura difiere de la de William B. Taylor, quien se inclina hacia una interpretación más “reduccionista” de la demanda de limosna. Luego de haber analizado los viajes que los limosneros del Señor de Mapethé (Ixmiqualpan) hacían en el Bajío en la década de 1740, es decir, en una región algo alejada de Mapethé, Taylor comenta: “Unless the traveling collector were gifted salesmen, able to persuade strangers to the story of the Cristo Renovado that they should support a new source of divine protection, we should assume that Otomi contacts through the area has already established a reservoir of interest”.⁴⁹ Este comentario se entiende mejor si se toma en cuenta que los documentos de finales del siglo XVIII sólo mencionan visitas a este santuario por parte de personas que vivían en sus alrededores. Aun si no lo dice explícitamente, la ausencia de visitantes procedentes del Bajío es tomada por Taylor como la prueba de que los habitantes de esta región que donaban a la peregrina del Cristo Renovado, o eran personas que

⁴⁸ Sobre este punto véase MORO, “¿Una práctica poco visible?”, p. 144, n. 64. La cita en FLORENCIA, *La milagrosa invención*, p. 250.

⁴⁹ TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 89.

habían conocido el santuario por haber vivido cerca de él en el pasado (y que ya no lo visitaban por haber emigrado lejos) o eran otomíes, familiarizados con este culto. Ahora, como veremos más detenidamente, las peregrinas eran imágenes sagradas y prodigiosas en sí, lo que significa que los fieles podían darles limosnas sin por ello ser o volverse devotos de la imagen original del santuario lejano. Además de esto, señalo que, retomando lo que escribe Taylor pero en un sentido contrario, los demandantes eran efectivamente “gifted salesmen”; vendían las “reliquias” de las imágenes para las cuales pedían limosna (sobre este punto, véase el párrafo siguiente), eran expertos “cuentamilagros” y conocedores de estrategias “escénicas”, todos elementos que seguramente influyeron a los potenciales donantes. Como veremos, los demandantes llegaron a ser verdaderos profesionales de la questua y, por ende, conocedores de cierto número de “trucos” de esta práctica.

La historia de la demanda permite entonces afirmar que esta práctica favoreció el establecimiento de relaciones entre regiones y comunidades alejadas entre sí (así como étnicamente heterogéneas), relaciones visibles, por ejemplo, en la adscripción a cofradías ubicadas en comunidades y santuarios lejanos y con las cuales se estaba en contacto, principalmente gracias a las visitas de sus peregrinas. Estas relaciones, por supuesto, no eran necesariamente muy fuertes (ni fundadas sobre las questuas de limosnas), pero sí suficientes para que una imagen sagrada que visitaba regularmente unas comunidades lejanas llegara a insertarse en la vida religiosa de algunos de sus habitantes, en parte gracias a las “estampitas y milagritos” que los limosneros repartían. Así, aun si es evidente que la fama del santuario del Señor de Mapethé

no puede compararse con la “fama” del santuario de la Virgen de San Juan —elemento gracias al cual los demandantes de esta segunda imagen lograban colectar con cierta facilidad aun en regiones algo alejadas—,⁵⁰ estimo que también las demandas de santuarios más locales (e indígenas) tuvieron la capacidad de crear parte de los contactos que iban a permitirles ser viables.

Antes de pasar a analizar los diferentes componentes de la demanda itinerante, veamos un ejemplo de estrategia “escénica” ligada a la utilización de las peregrinas. En 1795, Martín del Rosario, fiscal del santuario de Nuestra Señora de Tulantongo (cerca de Texcoco), solicitó, “a nombre de todo el común”, cuatro licencias para pedir la limosna con dos peregrinas de María Santísima y dos de Cristo Santísimo).⁵¹ Este santuario organizaba questuas desde hacía más de 70 años, como lo prueba el contraste que, en 1722, había opuesto a la cofradía de Nuestra Señora de Tulantongo con los frailes del convento franciscano de Texcoco sobre quién tenía el derecho exclusivo de recolectar para esta imagen. En esa ocasión el tesorero de la cofradía (el capitán don Juan Francisco Piçaro, vecino de Texcoco) había solicitado al Obispado el secuestro de la licencia y las limosnas recolectadas por los franciscanos. El provisor diocesano había dado la razón a la cofradía y el limosnero del convento había tenido que entregar el dinero hasta entonces recibido.⁵² Más de 70 años después, al contrario,

⁵⁰ Es como decir que la peregrina de la Virgen de San Juan llegaba a muchos lugares “precedida por su fama”.

⁵¹ AGN, *CRS*, vol. 151, exp. 7, ff. 104-105.

⁵² AGN, *TC*, vol. 13, exp. 1, ff. 3-4. Sobre la historia de este santuario desde la mitad del siglo XVII, véase TAYLOR, *Shrines and Miraculous*

el “fiscal de lo civil” rechazó la solicitud del fiscal con la siguiente motivación:

[...] la presente solicitud de Martín del Rosario comprueba el abuso y desordenes introducidos con el motivo de la questua de limosnas. Ni se save que Martín del Rosario sea tal fiscal ni que haya tal empleo ni santuario. Este será una capilla de las muchas que hay en los pueblos de Indios sin las correspondientes licencias que se fomentan a costa de derramas en que está bien acreditado que los curas para aumentar los emolumentos de sus parroquias se valen de repartir cajones con las imágenes de los santos de qualesquiera iglesia, capilla o altar [...].⁵³

Como es evidente, el fiscal de lo civil se equivocó en dudar sobre la existencia de este santuario,⁵⁴ error que probablemente se debió a la actitud crítica hacia la religiosidad popular propia del reformismo borbónico (y tal vez al hecho de que la solicitud había sido presentada por un fiscal indígena y no por un caballero español, como en 1722). Ahora, la utilización de dos peregrinas diferentes por parte de los limosneros de este pequeño pero exitoso santuario permitía presentar estas imágenes de una manera más teatral, por ejemplo, en el momento de su llegada a las localidades donde iban a hacer etapa. En esta ocasión, la Virgen

Images, pp. 15-16 y 209, n. 1. Es probable que los demandantes de este santuario hayan estado activos desde el siglo XVII.

⁵³ AGN, CRS, vol. 151, exp. 7.

⁵⁴ Señalo que el santuario de Tulantongo sigue existiendo hoy en día, lo que prueba ulteriormente que el fiscal de lo civil se “equivocó” en 1795, cuando rechazó la solicitud de Martín del Rosario bajo el pretexto de que no debía tratarse de un verdadero fiscal y de que tal vez ni siquiera había un santuario.

de Tulantongo y su hijo debían protagonizar pequeños diálogos y escenas inspiradas, por ejemplo, en episodios de la Sagrada Pasión y luego visitar juntos las imágenes presentes en las casas y capillas (oratorios) de los devotos locales de esta Virgen.⁵⁵ Es posible que esta teatralización haya sido sobre todo practicada por los demandantes de los santuarios que podían, de esta manera, explotar mejor la fama de las peregrinas que “acompañaban”.

LOS DEMANDANTES: DEVOTOS Y “PROFESIONALES”

Los demandantes de los santuarios que llegaron a practicar esta actividad como un oficio de “tiempo completo”, como el ya citado Blas de la Virgen, vivían de las limosnas que recibían a lo largo de sus amplias giras (vendiendo o consumiendo directamente parte de los productos del campo que constituyan el grueso de las limosnas).⁵⁶ Con el tiempo, y quizás para limitar eventuales abusos, llegaron a recibir un verdadero sueldo; en 1800, por ejemplo, la cofradía indígena de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac daba un peso cada semana a sus dos demandantes.⁵⁷ Antes de llegar a esto pudo haber formas, por decirlo así, intermedias de pago como versar cada mes un monto preestablecido (y quedarse con lo que sobraba). En 1694 un demandante del santuario de Nuestra Señora de los Remedios “quedó a dar cada mez

⁵⁵ Véase en MORO, “¿Una práctica poco visible?”, p. 56 y la n. 100.

⁵⁶ Aun si se trata de un caso que se refiere a otra área geográfica, el gran número de animales donados a la Virgen de Luján, en 1784, revela la amplitud de los bienes a disposición de los limosneros de esta imagen. BARRAL, “Limosneros de la Virgen”, pp. 18 y 20.

⁵⁷ AGN, CRS, vol. 19, exp. 3.

diez pesos” o cobrar un tanto por cada peso de limosna; en 1750 tres demandantes del mismo santuario recibían el “premio” de un real y medio por cada peso.⁵⁸

Además de la veneración por la imagen original, que incitaba a ofrecer limosna a su peregrina, los demandantes se aprovechaban en su trabajo de la “quincallería” religiosa que traían. Veamos de qué se trata mediante un ejemplo concreto. En 1787, el responsable de la archicofradía de la Inmaculada Concepción de Juquila (Oaxaca) pidió el privilegio “de que sólo por cuenta de las Rentas de la Santísima Señora se puedan imprimir y vender Libros de la Historia del Santuario, abrir y vender láminas de la Soberana Imagen, novenas, estampas, salves, escapularios, y todo género de reliquias con que se gratifica a los devotos”.⁵⁹

Las limosnas permitían entonces a los fieles hacerse de objetos que habían estado en contacto (o muy cerca) con la

⁵⁸ AHACM, *SR*, vol. 3989, exp. 8. Aun los limosneros españoles solían negociar un monto pre establecido de dinero que tenían que entregar. Esta costumbre ocasionó fuertes críticas por considerar que de esta manera se permitía a un cierto número de individuos vivir en la vagancia sin ejercer ningún oficio productivo: “Otros que podrían ser útiles a la república en algunos oficios dejan los suyos, andando pidiendo para ermitas, de que tienen arrendadas las demandas por un tanto cada mes, o cada año [...] se tiene sospecha que viven con mal ejemplo, gastando mal lo que les dan y juntan de limosna, y entrando por tabernas y partes indecentes para las imágenes de devoción que traen consigo.” PÉREZ DE HERRERA, *Discursos del amparo*, p. 44.

⁵⁹ AGN, *CRS*, vol. 116, exp. 13, ff. 216-219. El año anterior, José Manuel Ruiz y Cervantes había publicado en la Ciudad de México las *Memorias de la portentosa imagen de Nuestra Señora de Juquila*. GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes*, p. 137, n. 155. El santuario de la Inmaculada Concepción de Juquila sigue siendo, hoy en día, objeto de una fuerte devoción y centro de una peregrinación regional muy importante.

imagen original. Como lo dice el responsable del santuario de Juquila, se trataba de reliquias de la imagen. La reproducción a escala cada vez más reducida: original > peregrina > estampitas (y milagritos y rosarios) permitía no sólo entrar más fácilmente en relación con las imágenes sagradas, sino también multiplicar sus poderes. Todos estos objetos eran en efecto al mismo tiempo sustitutos de la imagen milagrosa y vectores de su poder.⁶⁰

Los demandantes profesionales sin duda han dado mucho espacio en su actividad a la venta ambulante de la quinacillería religiosa. A pesar de esto, por el tipo distinto de relaciones que llegaban a establecer con los habitantes de los pueblos y estancias que visitaban no pueden asimilarse a los pequeños comerciantes ambulantes que recorrían las zonas rurales de la Nueva España. Como ejemplo, aunque “excepcional”, de este tipo de relaciones veamos el caso de un demandante que lideró un episodio de la lucha independentista. A finales de 1811, Camilo Suárez, demandante de la Virgen de Ocotlán y de San Miguel del Milagro (los dos santuarios más famosos de Tlaxcala), se puso a la cabeza, junto con un cura local, de un grupo de insurgentes provenientes de más de 20 pueblos, todo esto en una región algo alejada de Tlaxcala: los alrededores de Zacapoaxtla (Pue.).⁶¹

⁶⁰ Además de estos objetos, los demandantes de la Virgen de Ocotlán y de San Miguel del Milagro, por ejemplo, distribuían, respectivamente, “panecillos amasados con el agua del manantial” y “panecitos o pastillas de la tierra del Pozo de San Miguel”. FLORENCIA y OVIEDO, *Zodiaco Mariano*, p. 263; FLORENCIA, *Narración de la maravillosa aparición*, p. 164.

⁶¹ PEÑAFIEL, *La ciudad virreinal de Tlaxcala*, p. 182; “Gaceta del Gobierno de México del 15 de febrero de 1812”, t. 3, núm. 184, p. 171 –informe del 4 de febrero de 1812. Al contrario, en 1810-1811, los

De paso subrayo que este hombre era un verdadero profesional de la questua, como lo prueba el hecho de que trabajaba para dos santuarios distintos. Esto le permitía no sólo esperar recolectar más limosnas sino también, como dije antes, utilizar las dos imágenes de manera más “teatral”.

Para terminar sobre este punto, señalo que hubo también demandantes que fueron simples devotos de las imágenes que se veneraban en los santuarios. Así, alrededor de 1720, después de haber tenido una visión en la cual el Cristo de Chalma le había impedido pactar con el diablo, un mulato de Querétaro había hecho pintar este hecho y empezado a recolectar limosna gracias a esta pintura.⁶²

A pesar de los pocos datos que poseemos sobre cómo los demandantes de los santuarios ejercían su “oficio”, es muy probable que utilizaran un repertorio de cuentos y rituales capaces de estimular la devoción hacia las imágenes que “acompañaban”. En 1646, por ejemplo, unos demandantes de la Virgen de San Juan decían a los indios de la comarca de Cuernavaca que “la pabesa de las velas que ardían delante de la santa imagen acía milagros y se curaban todas enfermedades”.⁶³ Además de recitar oraciones (novenas)

habitantes indígenas de Zacapoaxtla quedaron fieles al bando monárquico pretextando que gozaban de la protección de la Virgen de la Guadalupe. TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 145.

⁶² GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes*, p. 161. Uno de los primeros demandantes de la Virgen de Zapopan fue un joven indígena, “hasta entonces loco furioso”, que había sido curado por esta imagen. CALVO, *Poder, religión y sociedad*, p. 155. Otro caso se produjo en la primera mitad del siglo XVIII, cuando fray Francisco Frutos, después de haber sanado gracias a la intercesión de la Virgen de la Guadalupe, consagró su vida a la difusión de su culto. LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, pp. 380-381.

⁶³ Informado de esto, el arzobispo de México, Juan de Mañozca, revocó

en honor a las imágenes que transportaban, narraban las historias de los milagros que las imágenes, originales, así como peregrinas, habían cumplido. Así, según Florencia, los limosneros de la Virgen de los Remedios contaban “muchas maravillas que experimentan de la poderosa intercesión de la Virgen por la veneración de su Peregrina, que dejó por no alargar esta relación, y porque son tan sabidas como lo son las de la imagen original, cuya copia es”.⁶⁴

LOS VIAJES DE LAS PEREGRINAS Y SU RECEPCIÓN A NIVEL COMUNITARIO

Acabo de escribir que los demandantes “acompañaban” a las peregrinas. La utilización de este verbo se debe al hecho de que a nivel simbólico (y lingüístico), eran las imágenes que viajaban en las diferentes localidades y que entraban en las casas de los fieles. Es por esta razón que en muchos testimonios los demandantes y las otras personas que participaban en las giras sólo aparecen como acompañantes. Ahora, este concepto se hace presente también en las peregrinaciones contemporáneas; hoy en día, por ejemplo, las

la licencia que había concedido para que estos demandantes recolectaran en su diócesis y ordenó que “la santa imagen se llevase a su casa, en su tabernáculo sin que se pudiese sacar dél en este arçobispado”. LUNDBERG, “Relación de la visita pastoral”, p. 880.

⁶⁴ FLORENCIA, *La milagrosa invención*, p. 250. Por supuesto esto no fue específico de los limosneros de los santuarios. En la década de 1720 el ermitaño Diego Rodríguez y su mujer, la beata María de Valdivia, recorrieron la Nueva España viviendo de las limosnas ofrecidas a una imagen de Nuestra Señora del Carmen que decían que había sudado siete veces y había hecho muchos milagros. GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes*, p. 161.

personas que van de romería al santuario del Cristo Negro de Otatitlán dicen que los verdaderos peregrinos son las estatuas y los estandartes que ellos transportan.⁶⁵ O, para decirlo con las palabras de los peregrinos de Zimapán, que en 1793 iban al santuario del Señor de Mapethé: ellos eran parte de la “procesión de los crucifijos” que visitaban al crucifijo que se encontraba en este lugar sagrado.⁶⁶

Lo que se vislumbra detrás de este énfasis en la movilidad de las imágenes es la creencia en su condición de “personas” vivientes. Unas personas que, además de ser capaces de llorar, sangrar, sudar y hasta “renovarse” por su cuenta, podían también salir de viaje.⁶⁷ O desaparecer, para señalar de esta manera a los fieles que no estaban satisfechas con el culto que se les rendía o del lugar donde se encontraban, y volver a aparecer donde sí querían ser veneradas.⁶⁸ Coherentemente con esta creencia, la movilidad estaba presente

⁶⁵ VELASCO TORO, *Santuario y región*, pp. 322-324.

⁶⁶ TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 92.

⁶⁷ Entre las muchas referencias sobre este tema, señalo a FREEDBERG, *The Power of Images*, y TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*. Una síntesis reciente sobre el culto a las imágenes sagradas en la Nueva España en RUBIAL GARCÍA, *El paraíso de los elegidos*, pp. 184-199.

⁶⁸ El indio Juan del Águila, el descubridor de la Virgen de los Remedios, por ejemplo, había encerrado la pequeña estatua de la Virgen en una caja para impedir que se escapara. A pesar de esto, la Virgen había seguido desapareciendo todas las noches para regresar donde quería ser venerada. ALBERRO, *El águila y la cruz*, p. 127. Durante la visita pastoral que efectuó en 1646, el arzobispo de México, Juan de Mañozca y Zamora, vino a conocimiento de que los indios del pueblo de Amanalco decían que una “imagen pequeña de bulto de Nuestra Señora que [tenían] solía ausentárseles”. Para acabar con esta creencia, el prelado ordenó instalar la imagen en la iglesia parroquial de Zinacantepec “y allí está la imagen con toda beneración sin que hasta aora aya auido novedad ninguna con que los indios sean sosegado”. LUNDBERG, “Relación de la visita pastoral”, p. 885.

en muchos rituales centrados en las imágenes: las procesiones, las peregrinaciones durante las cuales los habitantes de una comunidad llevaban sus imágenes a los santuarios y las visitas periódicas a las imágenes de las comunidades vecinas en ocasión de sus fiestas. Casi parece que los fieles tenían que mover las imágenes sagradas para confirmar su creencia de que estaban vivas. Por ejemplo, durante el transporte a la Ciudad de México del Cristo milagroso de Totolapan, los indígenas reaccionaron como si se tratara del Cristo mismo.⁶⁹ El movimiento y el carácter viviente de las imágenes finalmente no eran más que una sola y misma cosa.

Dicho esto, el éxito de los viajes de las peregrinas no puede explicarse sólo como ligado a la creencia en la necesidad de moverse de las imágenes sagradas. Falta ahondar en las razones que llevaban a los individuos y comunidades a venerar imágenes “foráneas” (que, por ende, no tenían una relación fuerte con los territorios donde transitaban).

A este propósito es significativo el hecho que, a pesar de su papel central en la práctica religiosa, las imágenes sagradas (y sobre todo las “milagrosas”) no parecen haber estado presentes de manera regular en el territorio del virreinato mexicano. Así, unos informes elaborados a mitad del siglo XVIII, las *Relaciones geográficas* de 1743, revelan que en varias regiones no se encontraban imágenes milagrosas y que numerosas iglesias rurales tenían pocas imágenes sagradas.⁷⁰ Frente a esta situación, ¿cómo sorprenderse

⁶⁹ GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes*, p. 189.

⁷⁰ *Relaciones geográficas*. En el cuestionario que los curas y los oficiales civiles que utilizaban para redactar sus informes, una pregunta se refería a la presencia de imágenes milagrosas; estas eran consideradas casi como si fueran recursos naturales del territorio. RAGON utiliza esta fuente en *Les saints et les images*, pp. 349-363.

del recibimiento favorable reservado a las peregrinas? La hipótesis que planteo es que la necesidad de protección y la centralidad de las imágenes en la vida religiosa novohispana, por un lado, y su mala distribución (y rareza), por otro, crearon un espacio propicio (un horizonte de recepción) para las imágenes “foráneas”, lo que seguramente favoreció los viajes de las peregrinas. Propongo así definir la demanda de limosnas como el fruto del encuentro entre la creencia en el carácter viviente de las imágenes sagradas y la necesidad de las comunidades de gozar de un excedente de protección sobrenatural. El hecho de ponerse en contacto con unas “personas” sagradas provenientes del exterior —las peregrinas son originarias de otro espacio (territorio) y su presencia no es más que una etapa en su viaje (peregrinación)— permitía, por decirlo así, duplicar la protección ofrecida por las imágenes locales. Al igual que el territorio comunitario no estaba aislado sino, al contrario, estaba inserto en un espacio más amplio del cual en parte dependía, los “santos” locales no eran los únicos sobrenaturales a disposición de las comunidades para hacer frente a los peligros que podían amenazarles.

UNAS IMÁGENES MILAGROSAS POR SÍ MISMAS

Como he dicho desde el comienzo, la práctica de la quesitura presuponía la producción de copias de las imágenes originales, copias que luego los demandantes utilizaban para sus giras. Ahora, ¿sobre qué se fundaba esta posibilidad de reproducción y cuál era la relación de las peregrinas con las imágenes de los santuarios? Un episodio narrado por Francisco de Florencia en su crónica de la Virgen de San Juan

permite empezar a contestar estas preguntas. A finales de 1640, al llegar a una hacienda de Huichapan, la peregrina de esta imagen había salvado la vida a un peón indígena mordido por una serpiente. Impresionado por este hecho, el dueño de la hacienda, Antonio Almaraz, había pedido al demandante que le dejara la peregrina argumentando que iba a construir una capilla para su culto, pero éste le había contestado que para eso necesitaba la autorización del obispo de Guadalajara. Cuatro años más tarde, el limosnero regresó a la hacienda con la imagen “diciéndole que era la que le había prometido”. Sin embargo, el hacendado había descubierto que no se trataba de la misma. El demandante entonces había confesado que el obispo Juan de Palafox y Mendoza había llevado a España la peregrina que había cumplido el milagro. Al escuchar esto, “dicho D. Antonio colérico [...] dijo que lo habían engañado, y que no pasaba por el trato; con que el hermano Adrián se fue sin hacerlo, y la Capilla ya hecha se aplicó para otro culto”.⁷¹

⁷¹ FLORENCIA, *Origen de los dos célebres santuarios*, pp. 53-55; véase también SANTOSCOY, *Historia de Nuestra Señora*, p. 580. Otras peregrinas han cruzado el Atlántico. Un ejemplo regularmente citado en la bibliografía sobre el culto mariano es el de la Peregrina de Quito (una Virgen de la Merced) quien, después de haber viajado por gran parte de la América hispánica, llega en España deteniéndose en Cádiz. VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María*, vol. 2, pp. 25-27. Dicho esto, la Peregrina de Quito es una imagen original que viaja ella misma y no por intermedio de una “copia”. Otro caso parecido es el de Nuestra Señora de la Defensa de Puebla que viaja por buena parte de la América hispánica antes de ser venerada de forma pública en Puebla a su regreso. FLORENCIA y OVIEDO, *Zodiaco Mariano*, pp. 210-222. Otro tipo de Virgen Peregrina es la representada con los atributos de los peregrinos, como en los casos de las Peregrinas de Sahagún y Pontevedra, en España. RUIZ CUEVAS, “La Virgen Peregrina”.

Si el demandante de la Virgen de San Juan hubiese regresado con la imagen que había cumplido el milagro es posible que la capilla construida por el hacendado se hubiera vuelto centro de un culto local. Más en general, este caso incita a interrogarse sobre la relación entre las imágenes originales y las peregrinas. Como vemos, la imagen peregrina podía llegar a tener cierta individualidad, como es evidente en el hecho de que el hacendado no aceptó recibir otra copia de la imagen original. Más que simples copias capaces de cumplir un milagro *una tantum*, las peregrinas eran capaces de hacer milagros en más de una ocasión. Como imágenes milagrosas por sí mismas eran protagonistas de relato parecidos a los que se contaban de las imágenes originales. Evidentemente, por tratarse de imágenes itinerantes, el relato elegido es el de la imagen que durante un viaje se vuelve prodigiosamente pesada (o de la mula que la cargaba que se niega a retomar su viaje). Tal es el caso de la Virgen de Cosamalopan, venerada en el pueblo de Tizayuca (Hidalgo), originariamente una peregrina de esta imagen que durante una de sus giras se volvió prodigiosamente pesada en esta localidad.⁷² Ahora, ¿cuántas otras veces los viajes de las peregrinas habrán dado lugar a la creación de santuarios locales donde eran veneradas de la misma manera que la imagen original?⁷³

⁷² *La ruta de los santuarios*, p. 92. Sobre este relato véase el párrafo siguiente de este texto.

⁷³ En la nota introductoria a la edición facsimilar de la crónica del santuario de la Virgen de los Remedios, de I. Carrillo y Pérez, se señala que “la fama de milagrosa de que gozaba hizo que los santuarios dedicados a la Virgen de los Remedios se multiplicaran”. CARRILLO Y PÉREZ, *Lo máximo en lo mínimo*, p. xix.

UNA PLURALIDAD DE IMÁGENES “AUTÉNTICAS”

La existencia de las peregrinas se fundaba entonces en la creencia en la capacidad (poder) de las imágenes sagradas de reproducirse. Gracias a la equivalencia potencial entre forma y contenido, imagen y sobrenatural, concepción implícita en buena parte del culto “popular”⁷⁴ de las imágenes, el original puede verse como si fuera una matriz capaz, si es necesario, de reproducirse de forma idéntica. Gracias a esta suerte de poder ligado a la forma originaria, aun la fabricación de una copia idéntica (*verdadero retrato*) de un original famoso producía una “viva copia de la copia viva”.⁷⁵

Los escultores y pintores eran los principales intermediarios de un proceso de multiplicación/reproducción que permitía a los sobrenaturales entrar en relación con los diferentes espacios del mundo, encarnándose en un sinnúmero de imágenes sagradas. Sin embargo, en muchos cuentos sobre los orígenes de las imágenes aparece el tema de la intervención sobrenatural en el proceso de su fabricación. Ésta se producía cuando el artista tenía que hacer los ojos, muy probablemente por tratarse de la parte visible del cuerpo más asociada a la vida. Según la concepción implícita en esta historia, los pintores y escultores no son entonces los únicos

⁷⁴ He puesto popular entre comillas porque no se trataba de algo exclusivo de la población iletrada y pobre sino de una creencia propia de la mayor parte de la sociedad, una creencia que podía llegar a ser muy diferente respecto a las concepciones “letrada” y eclesiástica (dominantes en los discursos escritos).

⁷⁵ TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 252, n. 6; la pintura de la Virgen de Guadalupe en la cual aparece esta frase es reproducida en CUADRIELLO *et al.*, *Zodíaco mariano*.

artífices de la imagen original.⁷⁶ Ahora, mi propuesta es que en el caso de las peregrinas esta reproducción tenía un efecto aún más radical; gracias a sus “historias de vida”, es decir, a sus viajes y a los acontecimientos que vivían (y a los gestos de veneración que recibían), estas imágenes se individualizaban y se transformaban en “dobles/clones”.⁷⁷

Aun si no se refieren a peregrinas, los dos casos que siguen testimonian la ambigüedad (y complejidad) del estatus de las imágenes sagradas en la práctica religiosa novohispana y mexicana. Estos ejemplos conciernen al Cristo de Chalma y a la Virgen de los Remedios. Por lo menos hasta comienzos de la década de 1930, muchos de los peregrinos indígenas que iban a Chalma pensaban que la imagen instalada en la iglesia era una reproducción de la imagen del “verdadero Señor de Chalma” que se encontraba en la cripta subterránea.⁷⁸ Esta creencia estaba seguramente relacionada con un incendio que, entre 1809 y 1815, destruyó el retablo mayor y el original de la estatua. Ahora, a pesar de este accidente —que en su época los frailes del santuario

⁷⁶ Sobre este punto véase, entre otros, FREEDBERG, *The Power of Images*.

⁷⁷ Aun si no se trata de peregrinas, señalo que según la concepción popular e indígena, las diferentes imágenes de la Virgen o de Cristo que se encuentran en una misma región son hermanas o hijas de la imagen de un santuario principal. En Guerrero, por ejemplo, es el caso de las Vírgenes veneradas en Tixtlancingo, Tixtla y Texca (DEHOUVE, “Santos viajeros”, pp. 187-188), y en Oaxaca de las Vírgenes hermanas chicas o hijas de la Virgen de Juquila y de los Cristos hermanos del Cristo Negro de Otatitlán. BARABAS, *Dones, dueños y santos*, pp. 85-86, 202 y 209. En la Panamá de la segunda mitad del siglo xx se decía que las Vírgenes “viajeras” eran hijas de la imagen original. GUDEMAN, “Saints, symbols, and ceremonias”, pp. 718-719.

⁷⁸ HELIOT y CHASTANG, *Investigación folklórica en México*, p. 33.

intentaron que no se diera a conocer—,⁷⁹ los fieles no tuvieron problemas en venerar la (nueva) estatua posteriormente colocada en la iglesia. Sin embargo, luego de haber cumplido los rituales previstos por la tradición y haber comprado las “reliquias”, y antes de dejar el santuario, una parte de los fieles bajaba a la cripta para saludar al “verdadero” Señor de Chalma.⁸⁰

Veamos ahora el caso de la Virgen de los Remedios. En 1797, debido a unas voces que afirmaban que la estatua del Niño Jesús que estaba en los brazos de la Virgen no era la original, las autoridades del santuario decidieron investigar sobre este asunto.⁸¹ Gracias a ello se descubrió que varias personas pensaban que en el pasado la estatua del Niño Jesús había sido donada a una familia que había financiado la restauración de la Virgen. Según lo que declara un testigo, en ese entonces los fieles le tenían un trato tan familiar a la Virgen que en más de una ocasión la habían hospedado en sus casas: “en aquellos tiempos se solía conceder por vicia la Santísima Virgen a varios sujetos particulares”. Luego de haber consultado el archivo, se llegó a la conclusión de que no era cierto que en el pasado las dos estatuas acostumbraban quedarse en casa de particulares. Además de esto, el escultor encargado de examinar la estatua del Niño Jesús,

⁷⁹ “Las referencias a este siniestro están en forma poco precisa en los inventarios [...]. La noticia debe haberse ocultado cuidadosamente para que no decayera la devoción de los fieles a la imagen.” OBREGÓN, “El real convento y santuario”, p. 148.

⁸⁰ Para creencias similares en España, véase ALBERT-LLORCA, *Les Vierges miraculeuses*.

⁸¹ AHACM, SR, vol. 3902, exp. 48, fol. 34: “Sobre la averiguación del paradero de cierta Imagen (reservado)” (las citas que siguen en el texto son de los ff. 5v. y 22r-v.).

José Francisco Valdez, desmintió que se tratara de una copia. Según Valdez, era además inverosímil que una imagen tan preciosa hubiera podido ser donada al restaurador como retribución de su trabajo: “Tan indevotos, tan indolentes, tan ruines y ordinarios eran los Señores Regidores que, por ahorrar los gastos, havian de defraudar al público, franqueandole al oficial la verdadera Imagen del Niño, sosteniendo otro a él?”.

El hecho de que esta historia, probablemente inventada por la familia que afirmaba poseer el “verdadero” Niño Jesús, haya sido creída por varias personas revela implícitamente que las imágenes podían ser modificadas sin que esto alterara su poder (y la devoción de los fieles).⁸² Este ejemplo nos pone frente a dos tipos diferentes de relación con las imágenes sagradas. Según la concepción, por decirlo así, “popular” y tradicional, la relación con las imágenes no estaba fundada en el establecimiento de una distancia. Al contrario, éstas podían tocarse, manipularse, vestirse y hasta modificarse, como en el caso apenas visto, de una estatua milagrosa. Radicalmente opuesta a esta concepción es la visión institucional de los regidores del santuario y del escultor. Según esta visión la imagen sagrada tenía que alejarse de los fieles y gestionarse de manera casi exclusiva por los eclesiásticos.

Estos dos casos sugieren que una vez que la devoción hacia una imagen se había difundido, el objeto material

⁸² El Niño Jesús era una parte importante de la Virgen de los Remedios, como lo prueba el hecho de que los limosneros distribuían las copias del cetro que éste lleva en su mano “para reunir las limosnas que se juntan con la devoción de repartir los ‘cetros’”. MIRANDA GODÍNEZ, *Dos cultos fundantes*, p. 181.

—estatua o pintura— podía sufrir modificaciones importantes sin que esto tuviera efectos negativos sobre la devoción hacia él. Así, en Chalma, lo más importante no es la autenticidad de la estatua, sino su función catalizadora de los rituales ejecutados por los peregrinos que, año tras año, visitan este lugar.⁸³

Más en general, es como si lo que contara fuera la fuerza (y duración) de la relación entre los fieles y las imágenes sagradas (que poseían o estaban en la iglesia local o que visitaban regularmente). Cualquiera que fuera su origen, todas estas imágenes son “verdaderas” por ser aquellas hacia las cuales se dirige el culto, individual, familiar y colectivo.⁸⁴ Eventualmente, para “explicar” por qué una imagen idéntica más famosa es venerada en otro lugar, los fieles de la imagen local elaboran una historia según la cual la imagen más famosa les había sido robada en el pasado.⁸⁵ Lo que revela esta historia es que lo más importante es haber sido los primeros propietarios del “original”, es la relación del sobrenatural con sus “descubridores” primigenios.

⁸³ Esta reflexión ha sido inspirada por la lectura de la introducción de EADE y SALLNOW, *Contesting the Sacred*.

⁸⁴ Según Taylor la belleza de las copias bien ejecutadas (“nearly perfect”) podía suscitar en los fieles una emoción parecida a la que provocaba la belleza del original: “This was a conception of beauty that could value replication as the real thing”. TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 132. Yo diría que la copia es “verdadera” porque provoca la misma emoción que el original, y esto no tanto por su belleza sino más bien por la historia de la relación que existe entre ella y el devoto. Bien entendido, en muchos casos (pero no necesariamente) la devoción hacia el original está en el origen de esta relación.

⁸⁵ Me inspireo en la historia contada por Thomas Calvo sobre el origen huichol de la Virgen de Guadalupe venerada en el Tepeyac. Citada por TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, p. 137.

LAS IMÁGENES DE LOS SANTUARIOS
ENTRE SEDENTARIZACIÓN Y MOVILIDAD

Otra manera de ver la relación entre la imagen del santuario y sus “dobles/clones” móviles (peregrinos) es conceptualizarla como dos manifestaciones del mismo sobrenatural. El original personifica (es) la materialización de un sobrenatural determinado y lo fija en un lugar, generalmente donde “apareció” por primera vez (recuerdo de que no se trata de la aparición física sino de la primera manifestación —epifanía— de su poder prodigioso). Así, muchas historias de “apariciones” son protagonizadas por imágenes que en el transcurso de un viaje (hacia la localidad donde iban a ser veneradas o de donde estaban regresando luego de haber sido restauradas) de repente se habían vuelto “pesadas” (generalmente en un lugar donde sus “acompañantes” habían hecho etapa), lo que había imposibilitado seguir transportándolas.⁸⁶ Más en general, el proceso de “sedentarización” de las imágenes de los santuarios se hacía en dos tiempos: el tiempo de la “aparición” y el tiempo de la edificación de la iglesia donde sería venerada. Entre estos dos momentos, como ya se ha dicho, la imagen original podía viajar para recolectar las limosnas que iban a permitir la construcción de la iglesia. Una vez acabado el edificio, la imagen se instalaba para siempre (dejando eventualmente la tarea de seguir recolectando a la peregrina). Ahora, en

⁸⁶ He tratado más específicamente este tema en mi ensayo “¿Una práctica poco visible?”, pp. 157-161. Para una presentación sintética de las historias “aparicionistas” novohispanas, véase RAGON, *Les saints et les images*, pp. 370-386; para el México contemporáneo, véase BARABAS, *Dones, dueños y santos*, pp. 196 y 205-206.

el caso de la Virgen de los Milagros de Jumiltepec (Morelos), esta questua fundacional casi acabó con la pérdida del original y su remplazo con una copia. Según la historia que se contaba en Jumiltepec, cuando esta Virgen llegó a Veracruz un mercader le tomó tanto cariño y devoción que logró convencer al demandante de cambiarla por una copia para así llevársela a España. A pesar de haber encerrado a la imagen en un cofre, ésta logró desaparecer (y reaparecer prodigiosamente en la iglesia que se estaba construyendo en su pueblo).⁸⁷

Esta historia, semejante a la historia de la peregrina de la Virgen de San Juan cambiada (sin éxito) por otra imagen, revela la fuerza que tiene en el imaginario social la relación de las imágenes milagrosas con el lugar en el cual han “aparecido”, relación que llega hasta sacralizar el lugar del santuario; se entiende entonces por qué las giras de las originales se limitaban al tiempo fundacional y en lo siguiente sólo sus “dobles” se alejaban del santuario. Lo único que las imágenes de los santuarios sí aceptan en algunos casos es ser trasladadas por un tiempo a otra(s) iglesia(s), generalmente cada año en el mismo momento del ciclo festivo o en ocasiones particulares, como es el caso de las venidas de la Virgen de los Remedios en la Ciudad de México para invocar la lluvia.⁸⁸

El tema de los santuarios como lugares sagrados en sí ha sido privilegiado por la mayoría de los investigadores que han trabajado sobre el fenómeno religioso; en particular

⁸⁷ RAGON, *Les saints et les images*, p. 377. Obviamente el demandante ya no volvió a aparecer.

⁸⁸ ALBERRO, *El águila y la cruz*, pp. 144, 149, 152, 161 y 168.

se ha insistido en la fuerza “numinosa” de ciertos elementos naturales característicos de los lugares donde se ubican la mayoría de los santuarios.⁸⁹ Debido a esto, casi no se ha estudiado la naturaleza dinámica, móvil, de las imágenes milagrosas, carácter que, al contrario, sobresale en algunos cuentos aparicionistas y en la práctica de las demandas hechas con las peregrinas. En efecto, el origen “extranjero” de muchas imágenes milagrosas significa que su presencia en el santuario es producto de un viaje primigenio; la movilidad es entonces parte de su historia primordial. Las peregrinas pueden ser vistas como una de las manifestaciones de la naturaleza dinámica de las imágenes sagradas; sus viajes replican la movilidad primigenia del sobrenatural presente en la imagen original. La reproducción de la original en peregrina ofrece entonces, por decirlo así, una solución a la oposición entre la movilidad primigenia del sobrenatural y su posterior inmovilidad (una vez aparecido). A pesar de la elección fundadora de un lugar donde ser venerados, una parte de estos sobrenaturales necesita, por lo menos por temporadas, retomar sus viajes primigenios, ver el mundo (y ser conocidos por éste).

Además de esto, los viajes de las peregrinas pueden ser vistos como especulares de la movilidad humana que tiene en el santuario su foco de atracción, son una suerte de respuesta al movimiento de los romeros. Y son también especulares de los viajes de las pequeñas estatuas (y estampas) antaño adquiridas en los santuarios (o a los mismos

⁸⁹ Dos ejemplos en DIEZ TABOADA, “La significación de los santuarios” y CHRISTIAN, “De los santos a María”. El exponente principal de esta perspectiva es Mircea Eliade. Trato este punto en el párrafo siguiente.

demandantes en el caso de las estampas), imágenes que periódicamente visitan la imagen que “vive” en el santuario. Como he dicho más arriba, en algunos casos las estatuas (y los estandartes) son vistos como los verdaderos protagonistas de la romería, los peregrinos sólo se limitan a transportarlas (“acompañarlas”).⁹⁰ Sin embargo, es importante subrayar que los viajes de las peregrinas de la época novohispana generalmente han rebasado, en longitud y duración, los viajes de los romeros.⁹¹ Gracias a esto, los sobrenaturales de los santuarios han podido viajar más allá de la región de origen de la mayoría de sus devotos. Retomando en parte lo escrito sobre el santuario de la Virgen de San Juan, pero con otro enfoque, se puede decir que el binomio demandante/peregrinas ha permitido poner en contacto algunos cultos locales con el mundo que se encuentra más allá del espacio restringido en el cual los habitantes de la Nueva España transcurrían la mayor parte de sus vidas (y en el cual, por consecuencia, desarrollaban la mayor parte de su vida religiosa). Las demandas itinerantes han sido así parte de un conjunto de prácticas sociales “movilizadoras”, prácticas que en el mundo novohispano comprendían, para citar tres ejemplos particularmente significativos, las migraciones (y circulaciones) campo ciudad, el ejercicio de la arriería y el

⁹⁰ Además de los casos que cito en el par. 6, véase GIMÉNEZ, *Cultura popular en el Anáhuac*, pp. 102-105 (sobre la peregrinación a Chalma).

⁹¹ Sobre el punto de la amplitud de los viajes de las peregrinas, véase mi artículo ya citado (p. 125). Aquí me limito a dar un ejemplo: en 1752, el demandante de Nuestra Señora del Refugio, imagen venerada en Puebla, llega hasta Acapulco. FLORENCIA y OVIEDO, *Zodiaco Mariano*, p. 241. Sobre el carácter fundamentalmente local de las peregrinaciones en el México virreinal, véase TAYLOR, *Shrines and Miraculous Images*, pp. 132-136.

comercio ambulante. Los viajes de las peregrinas, estampitas y otras “reliquias” de las imágenes de santuarios y cofradías lejanas eran parte de una intensa circulación, regional e interregional de productos, objetos y personas en gran parte de la Nueva España.

En resumidas cuentas, las peregrinas son los dobles (*clones*) que permiten a los sobrenaturales alejarse de su lugar de aparición (el santuario) y ponerse en camino. De esta manera, este lugar se relaciona no sólo con el espacio externo, sino también con el tiempo —en primer lugar el ciclo agrícola y los cambios de estación tan importantes para el mundo rural; los viajes tienden a efectuarse en ciertos momentos del año.⁹² Podemos imaginar que, una vez acabada la fiesta para la imagen del santuario, sus dobles (cuyas limosnas, no lo olvidemos, ayudan a celebrar la fiesta principal), luego de haber descansado un tiempo, vuelven a irse de viaje, en busca de viejos y nuevos devotos (y dejando la imagen matriz casi sola en su iglesia).

La dualidad imagen del santuario/imagen peregrina permite superar la oposición entre dos formas de manifestación del sobrenatural que parecen tener una difusión casi universal: los *sacra* que remiten a un lugar u objeto natural (a menudo peñas, rocas, cuevas, árboles, fuentes...) y los *sacra* móviles, asociados con objetos fácilmente transportables, en general de origen humano. En la tradición occidental este dualismo se encuentra bien expresado en la oposición que, según F. Frontisi-Ducroux, los griegos antiguos hacían entre “formas de representación o, mejor dicho, de encarnación de la presencia divina: palo, pilar, árboles sagrados [...]

⁹² Sobre este punto, véase mi ensayo ya citado, pp. 129-136.

quienes, estables, arraigados en el suelo, fijaban y localizaban la potencia divina” y pequeños objetos (a menudo estatuas de forma arcaica) conocidos bajo el nombre de *xoanon*. En palabras de esta estudiosa de la Grecia antigua,

[...] con el *xoanon* el signo que manifiesta la divinidad ya no es ligado a un lugar preciso del suelo sino que puede ser desplazado y, de hecho, es desplazado [...] la movilidad que lo caracteriza [...] se revela [...] en la mayor parte de los rituales y de las leyendas que tienen que ver con este tipo de imagen divina, forma parte de su misma concepción [...] las fiestas conllevan una serie de prácticas que ponen el acento en su movilidad.⁹³

En la introducción a *Contesting the Sacred*, J. Eade y M. J. Sallnow señalan que los investigadores que trabajan sobre las peregrinaciones han pasado de un enfoque que ponía el acento en la noción de “lugar sagrado” (*holy place*) —M. Eliade es el autor citado como el representante más famoso del paradigma interpretativo de la “place-centred sacredness”— a un acercamiento que valoriza la articulación entre la “persona sagrada” y el lugar (el santuario) donde ésta se encuentra —lo que puede ser definido como una “person-centred sacredness”⁹⁴. La interpretación de las peregrinas que se propone aquí puede entonces ser vista como una suerte de acercamiento de estas dos concepciones. Una vez que la imagen/persona sagrada ha transformado un lugar

⁹³ FRONTISI-DUCROUX, *Dédale, Mythologie de l'artisan*, p. 104 (traducción mía) (véanse también las pp. 105 y 108-110). No sorprende entonces que los antiguos griegos ataran los *xoana* para evitar que desaparecieran.

⁹⁴ EADE y SALLNOW, *Contesting the Sacred*, pp. 6-9. Sobre este tema véase también SMITH, *Map is not Territory*.

en un espacio donde los fieles van para venerarlo y celebrar rituales, este espacio adquiere también un carácter sagrado (transformándose en santuario). Si es cierto que la elección del lugar donde detenerse es un momento fundamental en la historia de la aparición (epifanía) del sobrenatural que en lo siguiente será ahí venerado, es también cierto que su fijación en este lugar no tiene que ser visto como algo absoluto, totalmente estático. Los viajes de las peregrinas (así como la movilidad de las imágenes adquiridas por los fieles) sugieren que, según la concepción “popular”, el sobrenatural originario encarnado en un objeto antropomorfo no puede, por su misma naturaleza, “fundirse” totalmente en un lugar. Los viajes de las peregrinas son una de las respuestas dadas a esta necesidad de los sobrenaturales venerados en los santuarios de seguir en contacto con el mundo externo (¿y con su energía cósmica primigenia?).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Hacia la mitad del siglo XI, algunas comunidades monásticas del norte de Francia empezaron a utilizar las reliquias de los santos que poseían para salir periódicamente de viaje a pedir limosnas con ellas y ampliar de esta manera el número de los potenciales donantes: “Es muy probable que esta práctica permitió realizar grandes beneficios; lo prueba su difusión y el hecho de que haya sido utilizada durante varios siglos en Francia y en los otros países de Europa occidental”. El éxito de esta práctica estimuló su utilización de más en más comercial; demandantes profesionales, eclesiásticos, y también laicos, empezaron a remplazar a los monjes, dándose así una “sobreexplotación” de lo que se había vuelto su

medio de subsistencia.⁹⁵ Los viajes de las reliquias nacieron en la Edad Media a partir de un razonamiento fundamentalmente práctico y no estuvieron ligadas a un imaginario según el cual los mismos sobrenaturales viajan, como es el caso de las peregrinas. Para que se produjera este cambio de percepción hacía falta que se difundiera más el culto y la presencia de las imágenes antropomorfas en la práctica religiosa cristiana de finales de la Edad Media.

En el México de los siglos XVII y XVIII, el fuerte impulso dado al culto de las imágenes por la Iglesia posttridentina española por un lado⁹⁶ y, por el otro, la gran visibilidad de los limosneros, en particular los de las órdenes mendicantes,⁹⁷ contribuyó fuertemente a la difusión de la demanda itinerante y, por ende, a la elaboración de un imaginario colectivo sobre las muchas peregrinas que viajaban por la Nueva España. Lo que siguió después, en el siglo XVIII (y que he analizado en otro ensayo), prueba no sólo la eficacia de esta práctica, sino también el arraigo profundo en la

⁹⁵ HÉLIOT y CHASTANG, “Quêtes et voyages de reliques”, p. 799; las questuas con las reliquias “tombèrent en désuétude peu avant 1550”. Véase también RAPP, “Les quêteurs” y la introducción de CAMPORESI, *Il Libro dei Vagabondi*.

⁹⁶ En 1563, en la sesión XXV del Concilio de Trento, los padres conciliares volvieron a afirmar, en continuidad con lo que había establecido el II Concilio de Nicea en 787, la legitimidad del culto de las imágenes. El énfasis que los teóricos de la Contrarreforma pusieron en la importancia que tenían las imágenes por su valor pedagógico y su carga emocional tuvo una influencia muy fuerte en la manera en la cual la Iglesia posttridentina (y en particular una orden como la Compañía de Jesús) se sirvieron de éstas en su acción pastoral y misionera. Para una síntesis reciente sobre este punto, véase RUBIAL GARCÍA, *El paraíso de los elegidos*.

⁹⁷ Además de los muchos limosneros legos y de los ermitaños que igualmente vivían en gran parte de donaciones.

cultura novohispana de la concepción según la cual las imágenes sagradas, en cuanto objetos vivos, necesitaban viajar.⁹⁸

El éxito de las peregrinas de los santuarios se basó en varios factores: su asociación con unas imágenes sagradas muy famosas, asociación que podía llegar a convertirlas a su vez en “milagrosas”, el interés de la gente por las estampas, los rosarios y los milagritos que los demandantes distribuían y la repetición en el tiempo de sus visitas, repetición que creaba una suerte de familiaridad con imágenes que muchas veces eran “foráneas”. Gracias a este conjunto de factores, los habitantes de los pueblos y de las pequeñas aldeas pudieron entrar en contacto con imágenes y objetos que de otra manera les habrían sido menos accesibles. Las “relicias” distribuidas por los demandantes se acumularon así en los altares domésticos y en las capillas pueblerinas, y las historias que éstos contaban enriquecieron las tradiciones orales locales. Debido a la importancia del culto de las imágenes en la Nueva España, este conjunto de cosas tuvo muy probablemente como efecto que los rituales centrados en las peregrinas llegaran a ser un elemento significativo de la práctica religiosa cotidiana. Desafortunadamente, estudiar este nivel casi cotidiano y local de interacción con las imágenes sagradas y sus “relicias” rebasa las posibilidades ofrecidas por los documentos del periodo novohispano, lo que impide analizar más de cerca los efectos de las visitas de las peregrinas. En lo que se refiere a la devoción hacia las imágenes de los santuarios, estimo que la demanda de limosnas

⁹⁸ Y, yo añadiría, en parte de la sociedad mexicana actual, como lo prueban los testimonios sobre algunas peregrinaciones contemporáneas citadas en el texto.

haya sido un factor muy importante en el creciente interés por la institución “translocal/transcomunitaria” que han sido los santuarios. Inspirándome en parte en lo que dicen los romeros que van al santuario de Chalma y al de Otatitlán sobre el hecho de que los verdaderos peregrinos son las estatuas y los estandartes que transportan, mi hipótesis final es que las peregrinas de los santuarios fueron una suerte de *alter ego* de los peregrinos y que, más en general, sus viajes tuvieron una fuerte influencia en las romerías a los santuarios novohispanos. Pensemos por ejemplo en la práctica, muy difundida en la población indígena, de ir de romería, cíclicamente, a varios santuarios, casi unos tras otros, algunos de los cuales bien fuera del territorio comunitario, local o regional.⁹⁹ Estos elementos tienen un “antecedente” muy similar en el gran radio de los viajes de las peregrinas y en las visitas efectuadas por los demandantes a las mismas localidades según un calendario casi regular.¹⁰⁰ Sin pretender negar el hecho de que muchos elementos de la vida religiosa novohispana tuvieron un fuerte anclaje comunitario, los elementos apenas mencionados muestran que la lectura en términos casi exclusivamente “locales” privilegiada por muchos investigadores no es suficiente para entender el complejo mundo de la práctica religiosa.¹⁰¹

⁹⁹ Véase por ejemplo BARABAS, *Dones, dueños y santos*, pp. 85-90. Comentando el trabajo de Hugo Nutini sobre S. Bernardino Contla (1968), Turner señala que “wherever a *municipio* contains or is near a major pilgrimage center, its inhabitants [...] tend to go as pilgrims to distant shrines rather than to near ones”. TURNER, “Pilgrimage as Social Processes”, p. 191.

¹⁰⁰ He tratado estos puntos de manera más detallada en mi ensayo “¿Una práctica poco visible?”.

¹⁰¹ Este énfasis es fruto tanto del peso de la perspectiva de la *closed*

Las peregrinas de los santuarios fueron uno de los factores que contribuyeron al *desenclavement* de las comunidades indígenas (y no sólo) y a dar un matiz “abierto” a la religiosidad popular e indígena. El estudio de la demanda de limosna revela que esta apertura no ha sido sólo fruto de procesos socioeconómicos recientes sino, al contrario, es parte de unas prácticas de movilidades y circulaciones de larga duración en la historia mexicana.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN, CRS	Archivo General de la Nación, Ciudad de México, fondo <i>Clero Regular y Secular</i>
AGN, TC	Archivo General de la Nación, Ciudad de México, fondo <i>Templos y Conventos</i>
AHACM, SR	Archivo Histórico del Ayuntamiento de la Ciudad de México, fondo <i>Santuario de los Remedios</i>

ALBERRO, Solange

El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1999.

ALBERT-LLORCA, Marlène

Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels, París, Gallimard, 2002.

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos *et al.* (coords.)

La religiosidad popular, III. *Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1989.

community en los estudios antropológicos como de la influencia de los estudios sobre la religiosidad local en España. En este caso el texto de referencia es el de CHRISTIAN, *Religiosidad local en la España de Felipe II*.

BARABAS, Alicia M.

Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca, México, Miguel Ángel Porrúa, Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

BARRAL, María Elena

“Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestiones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del siglo XIX”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3^a serie, 18 (1998), pp. 7-33.

CALVO, Thomas

“Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)”, en SIGAUT (ed.), 1997, pp. 365-379.

“El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS MEDINA, 1994, vol. 2, pp. 117-130.

Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, H. Ayuntamiento de Guadalajara, 1992.

CAMPORESI, Piero (ed.)

Il libro dei vagabondi, Turín, Einaudi, 1973.

CARRILLO Y PÉREZ, Ignacio

Lo máximo en lo mínimo. La portentosa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la imperial Ciudad de México, México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1808.

CRAMAUSSEL, Chantal

“Peupler la frontière. La province de Santa Bárbara aux XVI^e-me et XVII^e siècles”, tesis de doctorado, París, EHESS, 1997.

CUADRIELLO, Jaime

“La propagación de las devociones novohispanas: las guadalupanas y otras imágenes preferentes”, en *Méjico en el mundo de las colecciones de arte*, México, Azabache, 1994, vol. 1, pp. 257-299.

CUADRIELLO, Jaime *et al.*

Zodiaco mariano: 250 años de la declaración pontificia de María Guadalupe como patrona de México, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2004.

CURCIO-NAGY, Linda A.

“Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual, Political Symbolism and the Virgin of Remedies”, en *The Americas*, 52: 3 (1996), pp. 367-391.

CHRISTIAN, William A.

Religiosidad local en la España de Felipe II, Madrid, Nerea, 1991.

“De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en LISÓN TOLOSANA *et al.* (coords.), 1976, pp. 49-105.

DEHOUVE, Danièle

“Santos viajeros e identidad colonial en el estado de Guerrero”, en NAPOLITANO y LEYVA SOLANO (eds.), 1998, pp. 182-191.

DE KROON, Marijn y Marc LIENHARD (eds.)

Horizons européens de la Réforme en Alsace. Mélanges Jean Rott, Strasbourg, Istra, 1980.

DIEZ TABOADA, Juan María

“La significación de los santuarios”, en ÁLVAREZ SANTALÓ *et al.* (coords.), 1989, pp. 268-281.

EADE, John y Michael J. SALLNOW

Contesting the Sacred. The anthropology of Christian pilgrimage, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.

FLORENCIA, Francisco de

Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia, Obispado de Guadalaxara, en la América septentrional (1696), México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1757.

Narración de la maravillosa aparición que hizo el Arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé... (1692), México, La Prensa, 1969.

La Estrella del norte de México... Historia de Ntra. Sra. de Guadalupe, México, María de Benavides viuda de Ribera, 1688.

La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo que halló un venturoso cacique, y escondió en su casa para gozarlo a solas: patente ya en el Santuario de los Remedios en su admirable imagen de Ntra. Señora... (1686), México, Universidad Iberoamericana, 2008.

FLORENCIA, Francisco de y Juan Antonio de OVIEDO

Zodiaco Mariano, obra póstuma del padre Francisco de Florencia... reducida a compendio y en gran parte añadida por el padre Juan Antonio de Oviedo (1755), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

FREEDBERG, David

The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

FRONTISI-DUCROUX, Françoise

Dédale, Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne, París, F. Maspero, 1975.

GARCÍA AYLUARDO, Clara y Manuel RAMOS MEDINA (coords.)

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, México, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, INAH, 1994, 2 volúmenes.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús

Historia de la imagen de la Virgen de los Dolores que se venera en la Parroquia de Acatzingo, Puebla, 1922.

GARMA NAVARRO, Carlos y Roberto SHADOW (coords.)

Las peregrinaciones religiosas: una aproximación, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994.

GIMÉNEZ, Gilberto

Cultura popular en el Anáhuac, México, Centro Estudios Ecu-ménicos, 1978.

GRUZINSKI, Serge

La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019), México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

GUDEMAN, Stephen

"Saints, symbols and ceremonies", en *American Ethnologist*, 3:4 (1976), pp. 709-729.

HELIOT, Pierre y Marie-Laure CHASTANG

"Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du Moyen Age", en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. LIX, 1964, pp. 789-822; t. LX, 1965, pp. 5-32.

Investigación folklórica en México, México, Secretaría de Educación Pública, 1962.

LAFAYE, Jacques

Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo *et al.* (ed.)

Temas de antropología española, Madrid, Akal, 1976.

LORENZEN, David N.

"La Misión del Tíbet en Nueva España y el cobro del legado

de Spinola”, en *Historia Mexicana*, LXIII: 2 (250) (oct.-dic. 2013), pp. 591-643.

LUNDBERG, Magnus

“Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”, en *Historia Mexicana*, LVIII: 2 (230) (oct.-dic. 2008), pp. 861-890.

MÁRQUEZ, Pedro Ma.

Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa Imagen, Guadalajara, 1944.

MIRANDA GODÍNEZ, Francisco

Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

MORO ROMERO, Raffaele

“¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas indígena en la Nueva España (arzobispado de México) del siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 46 (2012), pp. 115-172.

NAPOLITANO, Valentina y Xóchitl LEYVA SOLANO (eds.)

Politics, Identity and Mobility in Mexican Society, Londres, Institute of Latin American Studies, 1998.

OBREGÓN, Gonzalo

“El real convento y santuario de San Miguel de Chalma”, en *Estudios históricos americanos. Homenaje a Silvio Zavala*, México, El Colegio de México, 1953, pp. 109-182.

OCAÑA, Diego de

A través de la América del Sur, Arturo Álvarez editor, Madrid, Historia 16, 1987.

PEÑAFIEL, Antonio

La ciudad virreinal de Tlaxcala, México, Secretaría de Fomento, 1909.

PÉREZ DE HERRERA, Cristóbal

Discursos del amparo de los legítimos pobres, y reducción de los fingidos... (1598), Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

QUIROZ MALCA, Haydée

Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México. Los viajes para el pago de las mandas, México, Conaculta, 2000.

RAGON, Pierre

Les saints et les images du Mexique (XVI^e-XVIII^e siècle), París, L'Harmattan, 2003.

RAPP, Francis

“Les quêteurs dans les campagnes de Basse Alsace à la veille de la Réformation”, en DE KROONS y LIENHARD (eds.), 1980, pp. 3-8.

Relaciones geográficas

Relaciones geográficas del arzobispado de México, 1743, preparación y transcripción de los textos de Catalina Romero *et al.*, edición de Francisco de Solano, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988, 2 volúmenes.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804), México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

“Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España”, en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS MEDINA, 1994, vol. 1, pp. 71-106.

RUBIAL GARCÍA, Antonio (coord.)

La Iglesia en el México colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, Ediciones de Educación y Cultura, 2013.

RUIZ CUEVAS, Karina

“La Virgen Peregrina y Nuestra Señora del Refugio, dos advocaciones marianas de vocación misionera en la Nueva España”, en *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial, 2012, pp. 1209-1226.

La ruta de los santuarios

La ruta de los santuarios en México, México, Secretaría de Turismo, Lotería Nacional, 1994.

SANTOSCOY, Alberto

Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen (1903), en *Obras completas*, Lucía Arévalo Vargas (coord.), Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984, vol. 1.

SARDO, Joaquín

Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma, 1810, edición facsímil, México, 1979.

SHADOW, Robert y María RODRÍGUEZ SHADOW

“La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en GARMA NAVARRO y SHADOW (coords.), 1994, pp. 15-38.

SIGAUT, Nelly (ed.)

La Iglesia católica en México, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.

SMITH, Jonathan Z.

Map is not Territory: Studies in the History of Religion, Leiden, Brill Archive, 1978.

TAYLOR, William B.

Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.

“En aprietos por los milagros: un episodio cultural y de política de lo prodigioso en el México colonial”, en *Historias*, 63 (2006), pp. 61-75.

“The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion”, en *American Ethnologist*, 14: 1 (1987), pp. 9-43.

TOVAR DE TERESA, Guillermo

Bibliografía novohispana de arte, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, vol. 2.

TURNER, Victor

“Pilgrimage as Social Processes”, en ID., *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca y London, Cornell University Press, 1974, pp. 166-230.

TURNER, Victor y Edith TURNER

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

VARGAS UGARTE, Rubén S. J.

Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados, Madrid, Talleres Gráficos Jura, 1956, 2 volúmenes.

VELASCO Toro, José (coord.)

Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1997.

WATSON MARRÓN, Gregorio

El templo que unió a Nueva España. Historia del Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo XVIII, México, Miguel Ángel Porrúa, 2012.