

# 3

## LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MÉXICO: UNA VISIÓN DESDE LA HISTORIA

Gerardo González Reyes  
Magdalena Pacheco Régules (coords.)

**Serie** religiosidad popular  
desde sí misma



# Religiosidad popular en México: una visión desde la historia

---

**Gerardo González Reyes  
Magdalena Pacheco Régules  
(coords.)**

Serie Religiosidad Popular desde sí misma

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Bernardo Ardavín Migoni | *Rectoría*

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Vicerrectoría Académica*

Ing. Raúl Alberto Navarro Garza | *Dirección General de Administración y Finanzas*

Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra | *Dirección General de Formación Integral*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Dirección de Staff de Rectoría*

P. David Félix Uribe García | *Instituto Intercontinental de Misionología*

Lic. Camilo de la Vega Membrillo | *Editorial UIC*

Primera edición 2019

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla

Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México

[www.uic.mx](http://www.uic.mx)

[editorial@uic.edu.mx](mailto:editorial@uic.edu.mx)

D.R. © Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord. de serie)

D.R. © Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Regules (coords.)

ISBN: en trámite

Cuidado editorial: Eva González Pérez

Corrección de textos: Cindy Alejandra Luna González

y Karem Paola Danel Villegas

Diseño de portada e interiores: Martha Olvera Castro

Prohibida su reproducción por cualquier medio

sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

# Índice

V Aniversario del ORP <i>Alonso Manuel Escalante</i> .....	5
A cinco años de la fundación del ORP <i>Alonso Manuel Escalante</i> .....	7
Prefacio.....	9
Introducción <i>Gerardo González Reyes</i> <i>y Magdalena Pacheco Régules</i> .....	15
La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana. Una revisión desde la historiografía <i>Antonio de Jesús Enríquez Sánchez</i> .....	27
¿La tortilla como <i>corpus Christi</i> ? El sacramento de la comunión entre los nahuas del centro de México, según las fuentes etnohistóricas del siglo XVI <i>Gilberto León Vega</i> .....	43
Meditaciones y ofrecimientos a la pasión de Nuestro Señor Jesucristo delante de su imagen, por los nueve coros de los ángeles para la devoción de los peregrinos de Chalma, siglo XVII <i>Magdalena Pacheco Régules</i> .....	61
Usos, abusos y costumbres en torno a la “superstición” indígena en el Arzobispado de México, segunda mitad del siglo XVIII <i>Iván Romero Torres</i> .....	77

Religiosidad femenina y dirección espiritual: pretensiones de santidad en la villa de Toluca a fines del siglo XVIII <i>Karen Ivett Mejía Torres</i> .....	93
Religiosidad y lectura: la práctica de las novenas en México, siglos XVIII y XIX <i>Ana Cecilia Montiel Ontiveros</i> .....	115
Vivir la religión entre montañas. Un caso de heterodoxia devocional en el Arzobispado de México: Huitzililapa a principios del siglo XIX <i>Gerardo González Reyes y Edwin Saúl Reza Díaz</i> .....	131
Patronazgo y religiosidad contemporánea en San Miguel Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México <i>Alberto Hernández Vásquez</i> .....	151
Testimonios de religiosidad popular: los exvotos en Tonicato <i>Maricela Dorantes Soria</i> .....	171
Balance general .....	185
Sobre los autores .....	187

## V Aniversario del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante*

**E**n el contexto general que vive la Universidad Intercontinental (UIC) rumbo a su cincuentenario, la celebración del primer lustro de vida del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante* (ORP) contribuye a enfatizar la preocupación constante de esta casa de estudios por los problemas sociales y culturales que vive nuestro pueblo desde su propia identidad y configuración histórica.

El nombre del Observatorio hace referencia a Monseñor Alonso Manuel Escalante, el primer superior del Seminario de Misiones Extranjeras, a la postre Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras y fundador de la UIC.

Las actividades colegiadas, interdisciplinarias e interinstitucionales que ha coordinado este Observatorio a lo largo de sus primeros cinco años de vida han contribuido a que la UIC asuma un papel protagónico en el conjunto de las universidades mexicanas siempre propositivo, conjuntando esfuerzos para orquestar academia, orientación social, difusión y propagación de la cultura, y haciendo acopio de los frutos de sus investigaciones.

Los principios rectores de la Universidad Intercontinental se enriquecen con los trabajos realizados en el ORP con las reuniones plenarias semestrales que se han celebrado puntualmente desde su fundación, y cuya memoria se ha concretado en diversas publicaciones, ya sea como libros colectivos, o como números especiales de nuestras revistas UIC de filosofía y teología, prolongando las discusiones generadas en esos encuentros con los lectores de otros tiempos y lugares.

La contribución al campo académico de temas interdisciplinarios tan complejos como los que se enarbolan en relación con los cultos populares en México ha sido constante, seria, y abierta a la interacción con los diferentes actores involucrados en manifestaciones culturales específicas, tales como los mayordomos, los pastores, el pueblo devoto y los investigadores sociales que, desde sus diferentes disciplinas, han aportado sugerentes ángulos de interpretación a estos abigarrados fenómenos religiosos, tan vivos y vigorosos en nuestro entorno contemporáneo.

De igual forma, la sana confrontación de posturas diversas frente al fenómeno religioso —a veces incluso francamente antagónicas— da testimonio de la vocación de esta casa de estudios a la apertura, al reconocimiento de posibilidades alternas, al trabajo colegiado y al diálogo intercultural e interreligioso que definen la identidad misionera de la UIC.

Nos sentimos legitimamente orgullosos de la contribución decidida y entusiasta de la Universidad Intercontinental, como la instancia fundadora que ha cobijado institucionalmente al ORP y que, acorde a esta génesis, ha sido la principal convocante al pleno de los miembros para las diferentes actividades en numerosos eventos, tales como foros, exposiciones y publicaciones propias acordes con los objetivos de esta instancia académica.

Afortunadamente, los esfuerzos invertidos para posicionar este Observatorio han sido fructíferos, tanto en el ámbito académico como en el misionero, y han consolidado una relación clara de la UIC con el ORP y viceversa.

Así pues, celebramos el acompañamiento institucional de la UIC hacia el ORP en este quinto aniversario conmemorado mediante la presente obra, distribuida en cuatro volúmenes que abarcan sendos grandes temas que en las discusiones colegiadas han sido constantes, a saber: la posmodernidad y el futuro de la religiosidad popular, religiosidad popular indígena, religiosidad popular en la historia de México y los conflictos inherentes a la religiosidad popular vivida por los pueblos como tradición gozosa, refugio de resistencia ante la incomprensión y asidero incommovible de su identidad.

*Juntos somos orgullosamente UIC*  
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni,  
*Rector de la Universidad Intercontinental.*

## A cinco años de la fundación del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular

*Alonso Manuel Escalante*

**L**a religiosidad popular en México da testimonio de la vitalidad religiosa de nuestro pueblo que expresa por medio de sus tradiciones y devociones populares la alegría de su fe y lo encarnado del cristianismo en su realidad concreta desde sus propias circunstancias históricas y culturales.

La Iglesia, preocupada por aprovechar esa riqueza de manifestaciones particulares que expresan una espiritualidad genuina e inculturada, ha insistido en años recientes con cada vez más fuerza que es necesario tomar en cuenta estas expresiones para una mejor vivencia de fe en el pueblo de Dios; en este sentido, recordemos que en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, los obispos concluyen el apartado dedicado a la atención pastoral de las devociones populares recomendando “que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio religiosa”.<sup>1</sup> Nos congratulamos que este Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular *Alonso Manuel Escalante* que ostenta el nombre del Obispo que hizo realidad la fundación, hecha por el Episcopado Mexicano hace 70 años del Seminario Mexicano para las Misiones Extranjeras y de los Misioneros de Guadalupe, haya respondido con seriedad y generosidad a esta exhortación colegiada de los obispos latinoamericanos, precisamente por medio de este proyecto anidado en nuestra casa de estudios, universidad misionera, próxima a cumplir su 50 aniversario. Y todo esto, debido a la aguda visión y gran liderazgo del doctor Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, quien, como su director, ha sabido dialogar e interactuar con distinguidas y muy diversas instituciones y ambientes, para hacer del Observatorio un referente obligado.

Celebramos las actividades del Observatorio por su primer lustro de vida en su capacidad y fuerza de atracción y unión, que generan comunión. En primera instancia, de las instituciones que le dan cobijo: la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe. Pero también de las instancias académicas:

---

<sup>1</sup> *Documentos finales de Medellín*, núm. 10. (Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Septiembre de 1968. Ediciones Paulinas.)



universidades, institutos y centros de investigación, tanto públicos como privados, que han respondido reiteradamente a las convocatorias a participar e interactuar con las casas de comunidades religiosas, seminarios, y demás instancias de formación religiosa, así como con el pueblo que vive estas expresiones religiosas populares desde su propia piel: mayordomos, cargueros, diputados, cofrades, etcétera. Y también la parte eclesiástica con actividad pastoral entre aquellos: santuarios, iglesias, párrocos, diáconos permanentes, catequistas, religiosas y otros más.

Esta obra conjunta presentada en cuatro volúmenes trata de condensar las principales líneas de investigación e interpretación que se han suscitado en las ya diez reuniones plenarias semestrales ordinarias y una sesión extraordinaria. Da cuenta de la diversidad en torno a una problemática común y muy compleja que merece ser abordada desde distintos puntos de vista disciplinares. Así pues, compartimos gustosos estos resultados y reflexiones que abonarán otros contextos con situaciones semejantes, esperando contribuir al entendimiento y valoración de las expresiones religiosas populares contemporáneas, ricos yacimientos de sentido, vivencia y expresión del ámbito de lo Sagrado. ¡Enhorabuena!

P. Raúl Ibarra Hernández, MG,  
*Superior General de los Misioneros de Guadalupe*

## Prefacio

La publicación de esta obra, bajo el sello Editorial UTC, da cuenta de un logro colegiado que se enmarca en los preparativos hacia la celebración de los 50 años de esta casa de estudios. La instancia catalizadora de los esfuerzos que rinden fruto en esta obra colectiva es el Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” (ORP), fundado el 31 de octubre de 2014, y que en 2019 cumple su primer lustro de vida.

Esta obra, que se presentará en cuatro volúmenes, es nuestra forma de celebrar el magno acontecimiento. En su conjunto, pretende ser un aporte concreto de las reflexiones surgidas y confrontadas colegiadamente en estos primeros cinco años de actividades del ORP. Cabe aclarar que las reflexiones no iniciaron en este Observatorio; son un patrimonio que venía gestándose en las instituciones de adscripción de los diferentes miembros fundadores, en variados proyectos de investigación, donde directa o indirectamente la religiosidad popular y los problemas sociales implícitos en ella habían aparecido en escena de forma explícita. Tal fue el punto de partida del ORP: la interacción, puesta en común, intercambio y confrontación de ideas en la búsqueda de comprender las expresiones religiosas populares, aunadas a los muy variados fenómenos sociales adyacentes que posibilitan estas formas concretas de expresión religiosa en la historia viva de las comunidades, que mediante ella cohesionan su vida social, definen su identidad y mantienen lazos comunitarios, vitales para su subsistencia social diferenciada.

La creación de este Observatorio nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que espontáneamente surgieron, crecieron, se fortalecieron y dieron muchos frutos académicos. Al contrario; el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Los temas de cada uno de los cuatro libros que conforman la obra total responden a las inquietudes presentadas, discutidas y confrontadas en las diez reuniones plenarios<sup>1</sup> celebradas en estos cinco años. Son los siguientes:

1. *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad*, coordinado por Ricardo Marcelino Rivas García y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, de la Universidad Intercontinental (UIC).
2. *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, coordinado por Alicia María Juárez Becerril, del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social (CIESAS).
3. *La Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, coordinado por Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex).
4. *La Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad*, coordinado por María Elena Padrón Herrera, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretajan mediante las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas.

Nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

El ORP responde a los *signos de los tiempos* contemporáneos, tomando en serio la realidad —no como debiera ser o como nos gustaría que fuera, sino como es— para entenderla y comprenderla, lo que coadyuva al entendimiento del otro; un entendimiento que sea el precursor del diálogo, elemento indispensable para la interculturalidad y las relaciones interreligiosas. De esta manera, esta instancia académica es pertinente en la sociedad contemporánea, donde vivimos un ambiente social de creciente apertura, amigable con la diversidad, de tendencia

---

<sup>1</sup> Para mayor información sobre ellas, cfr. “Observatorio de la Religiosidad Popular”, *Biblioteca Virtual de Religión Popular* (en lo sucesivo, BVRP), Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular [en línea], <http://cort.as/-GOTF>

descentralizada; pero también tendiente a la disolución cultural y la confusión de identidades que acaban por desfigurarse en un anonimato posmoderno. En este contexto, también es pertinente para la reconfiguración eclesial contemporánea que pretende afinar su inclusión en las nuevas circunstancias sociales en juego en estas tendencias de reconfiguración social a nivel macro. Al articular ambas esferas, los principales logros concretos de este observatorio, y cuyos frutos condensa esta obra de cuatro volúmenes, son los siguientes:

1. Normamos los momentos de encuentro en dos reuniones anuales y sus respectivas publicaciones. Se dice fácil, pero implica un ingente esfuerzo colegiado, donde el apoyo de Editorial UTC ha sido decisivo, además de las revistas propias de filosofía —*Intersticios*— y teología —*Voces*—. En estos eventos y su proyección en publicaciones, hemos logrado integrar a profesores, investigadores y al estudiantado, tanto activo como egresado. No está de más recordar que las publicaciones son el anclaje en la realidad factual frente al inclemente paso del tiempo, y se yerguen como el único testimonio que subsiste a la fugacidad de nuestra brevedad existencial.
2. Consolidamos un equipo base interdisciplinar e interinstitucional de influencia recíproca. Esta interdisciplina no implica sólo el abordaje de una realidad compleja que puede y debe ser explicada desde distintos ángulos, sino que también implica la creación de saberes más elaborados y mixtos, cuya complejidad permita ver más allá de lo aparente. En este sentido, como instancia catalizadora de fuerzas ya existentes y pujantes en el sector académico, social o pastoral, el ORP tiene como mayor virtud posibilitar el paso de una actitud personal frente a los fenómenos religiosos populares a la construcción de un marco conceptual socializado y enriquecido colegiadamente, que posibilita la interacción social aun en medio del conflicto, la desaveniencia y el caos.
3. Nos hemos convertido en un referente creciente en el sector académico con buena acogida en el sector eclesial y pastoral, lo cual no es poca cosa. Evidencia que la interacción respetuosa, seria y sistemática da frutos en la construcción de relaciones mutuamente enriquecedoras. Tal es el caso de la invitación expresa recibida al Primer encuentro de Observatorios Católicos en México, convocada por el Observatorio Nacional de la Conferencia del Episcopado Mexicano (OCEM), el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), el Centro Católico Multimedial (CCM), la Fundación de la Santa Sede Ayuda a la Iglesia Necesitada (ACN), la Comisión Episcopal para la Pastoral Social (CEPS) y el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV).
4. Este Observatorio ha sido fuente de inspiración fundante (y de acciones colegiadas) para otras instancias semejantes; tal es el caso del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular (GIEIRP), espe-

cialmente en su Biblioteca Virtual de Religión Popular,<sup>2</sup> y el Proyecto Editorial Senda Libre.<sup>3</sup>

En este sentido, el ORP responde plenamente a la designación de la UIC como universidad misionera, ofreciendo en la concreción de sus aportes académicos un evidente entrelazamiento con los principios rectores de nuestra casa de estudios: pensamiento de Inspiración Cristiana, Alto Nivel Académico y Orientación Social. Asimismo, dentro de la institucionalidad general de la UIC, el ORP converge en la particularidad del Instituto Intercontinental de Misiónología. Podemos afirmar que la labor de investigación en este Instituto, como parte de la Universidad Intercontinental, es parte inherente a su vocación de universidad —en lo general— y a su vocación misionera —en particular—, pues denota un compromiso específico ya no sólo como universidad de inspiración cristiana, sino que se define muy específicamente como universidad misionera.

Esta apuesta implica una relación con la otredad, la cual deberá definirse en términos de un humanismo cristiano contemporáneo a tono con la interculturalidad y el respectivo diálogo intercultural e interreligioso, propio en un entorno social. Porque este entorno exige una posición clara frente a los apremiantes problemas del ser humano contemporáneo, en su incansable búsqueda del sentido existencial en medio de condicionantes históricas adversas que encausan a la vacuidad, la inhumanidad y el sinsentido.

Hoy en día, la religiosidad popular constituye uno de esos espacios privilegiados en la sociedad contemporánea donde el entrecruzamiento de lo material y lo espiritual se toma muy en serio por los actores de la religiosidad popular, a pesar de su distancia frente a los lineamientos eclesiaísticos institucionalizados. El espacio de encuentro está dado; la relación con la trascendencia es ya operativa y real; tal vez resta afinar los detalles de un encuentro mutuamente enriquecedor que, mediante el respeto y el legítimo interés por el otro, lleve a un terreno común donde establecer un diálogo.

En esta obra de cuatro volúmenes, se pretende una aproximación al problema de la religiosidad popular interdisciplinar. Pero no quiere quedarse sólo en el ámbito académico; tiene que revestirse del sentido de lo sagrado de quienes

---

<sup>2</sup> BVRP, página de inicio [en línea], <http://cort.as/-GW-Q>

<sup>3</sup> "Proyecto Editorial Senda Libre", *Biblioteca Virtual de Religiosidad Popular* [en línea], <http://cort.as/-GW-G> y "Proyecto Editorial Senda Libre" [en línea], <http://cort.as/-GW-h>

cobijan estas prácticas y las reproducen en sus contextos sociales. Esto quiere decir que opera desde un horizonte de sentido existencial y confrontación de la adversidad y la desgracia; fuera de estos marcos no sería entendible lo que se realiza, cree y espera por parte de los sujetos religiosos que hacen operativas estas expresiones religiosas.

Invitamos al lector a adentrarse en estas temáticas, tanto desde la parte racional explicativa, como de la emocional. que mueve a acciones específicas con razones que la razón no podrá entender. La religiosidad popular es vivencial en contextos sociales donde la ordinariad es una rutinaria catástrofe, la apuesta por aferrarse positivamente a la vida, la posibilidad de sobresalir, sacar adelante a los hijos, resolver los problemas constantes en situaciones económicas y culturales adversas; todo ello se convierte en el milagro esperado: no sucumbir en la desgracia, no naufragar en la desesperación. Lo sagrado se yergue como baluarte de sentido que salva cuando todo lo demás naufraga. Aunque ese sentido de lo sagrado no esté cifrado desde las coordenadas institucionales eclesíásticas oficiales. En las fricciones y tensiones entre los agentes de la oficialidad y los actores de la religiosidad popular se entreteje un conflicto donde muchas veces lo que está en juego son los modos de aproximación y el respeto-reconocimiento de la contraparte.

Este recorrido de cinco años que festejamos con la presente publicación ha sido fascinante y revelador. He tenido el honor de presidirlo desde su momento fundacional y su consolidación inicial. Agradezco a los colegas que generosa y gustosamente accedieron coordinar cada uno de los cuatro volúmenes de esta obra. Su esfuerzo y aporte abre un abanico muy amplio de posibilidades, pues cada uno de ellos escogió libremente a los escritores invitados desde sus ámbitos de especialidad y sus redes de interacción propias, lo que redundó en el enriquecimiento de nuestro Observatorio y la ampliación de nuestras redes de interacción que auguran un futuro saludable para el ORP.

*Ducit et Docet*

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes  
Presidente de la Mesa Directiva del ORP



## Introducción

Gerardo González Reyes  
y Magdalena Pacheco Régules

El presente libro reúne nueve contribuciones de investigadores, procedentes de diferentes instituciones, dedicados al examen del fenómeno religioso desde la perspectiva histórica. El eje común de discusión son las distintas expresiones de religiosidad popular a lo largo de la historia de nuestro país, desde la etapa de contacto indohispano hasta el México contemporáneo. Esta revisión incluye el periodo virreinal, quizá el más fructífero y heterogéneo en este tipo de manifestaciones, por haber servido de contexto a la aparición de sincretismos y reelaboraciones simbólicas que fructificaron a la sombra de la cultura barroca novohispana. Asimismo, se explora el inestable siglo XIX que, en cuestión de sensibilidades colectivas, constituye una prolongación de la tradición barroca frente a cualquier proyecto modernizador.

El tema de la religiosidad popular ha sido objeto de estudio en el contexto iberoamericano desde el siglo próximo pasado y, sin duda alguna, uno de los esfuerzos mejor logrados para su examen minucioso desde diferentes perspectivas y a partir de la identificación de sus múltiples expresiones fue la publicación colectiva coordinada por Álvarez Santaló, Jesús Buxó y Rodríguez Becerra.<sup>1</sup> La recepción de esta obra en el medio académico fue todo un éxito y, a partir de entonces, el público interesado puso atención en un fenómeno que a todas luces, por su heterogeneidad, era necesario analizar con mucho detenimiento y a partir de una base teórica sólida que permitiera identificar las distintas aristas de un problema común a la humanidad.

En este sentido, el texto compilado por Delumeau<sup>2</sup> sobre el hecho religioso, donde diversos especialistas se dieron cita para ofrecer una visión sintética de las distintas religiones en el mundo, constituyó un referente obligado para el acercamiento a los fundamentos teológicos de un poco más de una

---

<sup>1</sup> Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, Editorial del Hombre/Fundación Machado, 1989.

<sup>2</sup> Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso [una enciclopedia de las religiones hoy]*, México, Siglo XXI editores, 1997.



docena de confesiones, entre las que el catolicismo destacaba por su riqueza expresiva.<sup>3</sup> En este último marco referencial, uno de los autores incluidos en la compilación de Delumeau, advirtió sobre el papel creciente de la religiosidad popular en el mundo contemporáneo, a grado tal que los estudiosos habían dado en acuñar diversos conceptos para su examen, así por ejemplo, lo religioso flotante y las religiosidades paralelas, o una religión a la carta donde conviven ensamblajes y sincretismos que en el caso americano hunden sus raíces en la presencia de la civilización occidental en América.<sup>4</sup>

Al reconocimiento de la necesidad de analizar un fenómeno con múltiples rostros, le siguió la organización de eventos académicos que a corto plazo derivaron en publicaciones atractivas y estimulantes; destacan por su alcance e influencia las excelentes compilaciones de Noemí Quezada<sup>5</sup> y Daniel Gutiérrez,<sup>6</sup> así como el trabajo monumental de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.<sup>7</sup> Curiosamente, los textos hasta aquí referidos proceden de distintas disciplinas, como la Antropología, en sus vertientes filosófica y teológica, y la sociología. Desde luego que, frente a una pléyade de contribuciones dominadas en su mayoría por las ciencias sociales, al parecer la disciplina histórica había guardado un silencio inexplicable respecto a un tema que, por su naturaleza, requería un enfoque ubicado en la larga duración.

La revisión historiográfica del asunto reveló que la religiosidad popular como objeto de estudio de la historia sí había sido objeto de atención por parte de los devotos de Clío; basten como ejemplos los trabajos compilados por Clara García y Manuel Ramos,<sup>8</sup> o el trabajo monumental de Antonio Rubial.<sup>9</sup> Incluso el diálogo interdisciplinar promovido desde la historia de la vida cotidiana o las formaciones identitarias había resultado tan atractivo para los historiadores intere-

<sup>3</sup> Jean Rogues, "Catolicismo", en J. Delumeau (dir.), *op. cit.*, pp. 87-104.

<sup>4</sup> Françoise Champion, "Lo religiosos flotante, eclecticismo y sincretismos", en J. Delumeau (dir.), *op. cit.*, pp. 535-557.

<sup>5</sup> Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular. México Cuba*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés Editores, 2004.

<sup>6</sup> Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, Edo. de Méx., El Colegio Mexiquense, 2010.

<sup>7</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Religiosidad popular desde las ciencias sociales: compilación de análisis teóricos extra e intra eclesásticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito*, México, Senda Libre, 2018.

<sup>8</sup> Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Condumex/UIA, 1997.

<sup>9</sup> Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2010.

sados en las sensibilidades colectivas que muchas de sus investigaciones pueden ubicarse como parte de las respuestas ofrecidas ante el tema que aquí nos ocupa.

En resumen, frente a una producción académica sólida sobre la religiosidad popular vista desde la historia, ¿por qué es necesario sumar un libro colectivo más? La respuesta es simple. Aún existen vacíos historiográficos por cubrir y, entre mayor sea el número de casos conocidos, mejor nos acercaremos al ideal de completar este inmenso rompecabezas. Así que a continuación ofrecemos un conjunto de ejemplos sobre las diferentes expresiones de cómo los seres humanos se acercan al fenómeno religioso, sobre todo a partir de su entorno cultural y de sus necesidades específicas.

El libro inicia con una revisión historiográfica del concepto *religiosidad popular*, a partir de un texto de Roger Chartier. Su autor, Antonio de Jesús Enríquez, indica que el objetivo de su capítulo es analizar algunas consideraciones sobre el concepto, su transformación en el tiempo y su aplicación a un caso específico: la veneración a la imagen de Cristo en el valle de Ixtlahuaca durante el siglo XIX. Enríquez parte de un principio: el problema teórico de la religiosidad popular radica en el adjetivo *popular*, más que en el propio fenómeno; por ello, su contribución inicia con la interrogante ¿qué es lo que hace a los actos religiosos ser populares? La respuesta se antoja difícil de argumentar, pues, apoyado en Chartier, Enríquez destaca que “lo popular” es una invención conceptual que en su momento los protagonistas ni siquiera consideraban como una expresión cultural o popular. En consecuencia, apunta Enríquez, frente al tema de la religiosidad popular nos enfrentamos a un fenómeno multidimensional que, en principio, admite dos rostros. Por un lado, la construcción conceptual producto del alto clero o del intelecto académico; por el otro, las expresiones culturales intrínsecamente puras, generadas por los creyentes o la feligresía en general.

Apoyado en Chartier, Enríquez llega a la convicción que en “lo popular” se esconden entramados, circulaciones fluidas y prácticas comunes que permiten la comunicación libre entre el dogma de la institución eclesiástica, su recepción y reinterpretación por parte de los sectores más amplios de la sociedad; de manera que aquello que se califica como “lo popular”, en el contexto de la religiosidad, no es otra cosa más que la religión de la mayoría, con independencia de su condición social. En esta propuesta, el punto nodal es el margen interpretativo del dogma y la capacidad de maniobra del agente activo (el pueblo) para adecuar a sus necesidades y circunstancias los esfuerzos pedagógicos de

la Iglesia. Esta última idea es la que Enríquez contrasta, mediante el ejemplo a la devoción a Cristo y sus distintas advocaciones en el valle de Ixtlahuaca, durante el siglo XIX.

De la revisión historiográfica del concepto *religiosidad popular*, pasamos al examen de casos de estudio. Iniciamos con la contribución del Gilberto León Vega, dedicada a la comprensión de los mecanismos de evangelización de los franciscanos para atraer al catolicismo a los nahuas del centro de México, durante el siglo XVI. El texto de León examina una práctica específica: el sacramento de la comunión. La tesis central de este capítulo consiste en demostrar cómo, mediante una operación simbólica, los mendicantes recuperaron algunas representaciones mesoamericanas sobre el maíz y la tortilla con la intención de introducir entre los naturales la idea cristiana de hostia, y a su vez cómo en el transcurso de los años los indios asimilaron el sacramento de la comunión.

El marco interpretativo de León parte de los estudios sobre transculturación religiosa que enfatizan el dinamismo de las filosofías de vida y del *ethos* de los pueblos nativos. Según esta perspectiva, frente a influencias exógenas como el cristianismo, la cosmovisión india procura la asimilación de las nuevas ideas como una estrategia de adaptación y de adecuación a su sistema de valores para dotar de coherencia a su mundo, a partir de las circunstancias históricas.

En este sentido, el autor recalca que los evangelizadores recurrieron al método de analogías para sobreponer elementos culturales semejantes a las creencias nahuas; de tal suerte que, al sol nativo o Tonatiuh, considerado como proveedor de energía, se le equiparó con Cristo sol de justicia, y dado que el primero era el productor de mantenimientos como el maíz, alimento del cuerpo humano, el segundo trasmutó su corporeidad en la hostia que servía como alimento del alma.

Según lo anterior, quizá una de las expresiones más conspicuas del triunfo de esta operación simbólica haya sido la amplia difusión y aceptación de la fiesta de Corpus Christi, donde la veneración a la imagen del Santísimo encarnó de manera singular la nueva expresión de la cosmogonía india que veía en la nueva era la surgida de la conquista europea, el advenimiento del sexto sol.

Hoy sabemos que la culminación de aquella festividad —por cierto, la más socorrida en Nueva España— se celebraba con grandes comilonas en las que se compartían alimentos, entre los que destacaba el consumo de tortillas. Nuevamente la semejanza es elocuente: el banquete era una réplica, quizá burda, de

la institución de la eucaristía que en lo sucesivo alimentaría no sólo al cuerpo, sino también al alma de los recién convertidos al cristianismo.

En el capítulo intitulado “Meditaciones y ofrecimientos a nuestro Señor Jesucristo delante de su imagen, por los nueve coros de los ángeles para la devoción de los peregrinos de Chalma, siglo XVII”, Magdalena Pacheco analiza el contenido de unos ejercicios espirituales recuperados en la crónica redactada por Francisco de Florencia a finales de la octava década del siglo XVII. La hipótesis de Pacheco sostiene que su uso era exclusivo de los frailes, pero su contenido nos permite vislumbrar algunas expresiones de religiosidad de los peregrinos que por esas fechas acudían a Chalma. En efecto, el examen minucioso de su contenido revela la piedad poco ortodoxa de la feligresía quien, posiblemente movida por el ambiente de romería, acostumbraba entretener la mirada en vanas curiosidades, en pláticas frívolas y diversiones dignas de condena.

Sin duda, en más de una ocasión, la conducta escandalosa de los peregrinos motivó el asombro y reprimenda de los frailes quienes al tiempo que miraban con fascinación el incremento notable de feligreses advertían en la permanencia de éstos, por más de una semana, el origen de los excesos. ¿Hasta qué punto la inclusión de las meditaciones en la crónica redactada por Florencia tenía la intención de fomentar los ejercicios espirituales entre la feligresía? Quizá nunca lo sabremos, pero de cierto es que su contenido es una expresión elocuente de la cultura barroca de aquel siglo; es decir, del marco conductual caracterizado por la tensión y la contradicción. En este sentido, concluye Pacheco, no fue gratuito que en el extremo opuesto del recato de los frailes se destacara la conducta escandalosa de los peregrinos.

El cuarto capítulo, redactado por Iván Romero Torres, ofrece una miscelánea de fuentes para el conocimiento de las expresiones de religiosidad entre los indios del siglo XVIII, todas ellas compuestas en el contexto de la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano. Del *corpus* enunciado, destacan las *disertaciones* y la *descripción* de los abusos de los indios, documentos ambos redactados por Antonio de Ribadeneira, oidor de la real audiencia de México y representante secular ante el IV concilio.

Para abordar algunos de los abusos registrados en la *descripción*, Romero restringe su universo de observación a las prácticas de superstición de los indios. Con la intención de dimensionar los cambios en la semántica del concepto, Romero esboza una arqueología del término recurriendo a San Agustín y Santo Tomás, personajes que, en opinión del autor de este capítulo, sientan las

bases conceptuales en el horizonte más lejano del proceso civilizatorio, pasando por el convulso siglo XVI novohispano, cuando las conductas de los indios fueron evaluadas en términos de idolatría, hechicería y superstición, para decantar finalmente en el siglo XVIII ilustrado.

La propuesta de Romero confirma lo que otros estudiosos ya demostraron con minuciosidad: en la segunda mitad del siglo XVIII los indios eran vistos por la iglesia ilustrada como sujetos rudos e ignorantes. En este contexto, Romero inquiere atinadamente: ¿en qué medida las expresiones de religiosidad de los indios de esta época son menos peligrosas e inofensivas en comparación con el ya lejano siglo XVI? Y en el tenor de ofrecer una posible respuesta el autor del capítulo propone que, al final del día, todo apunta a que frente a las distintas expresiones de religiosidad india la autoridad reaccionó de dos maneras: por un lado, mediante el combate y la reprobación directa; y por el otro, en menor medida, mediante la tolerancia, por tratarse de sujetos considerados como juveniles.

La religiosidad de los habitantes de la villa de Toluca, a finales del siglo XVIII, vista a través del caso de la beata María Josefa es el tema del quinto capítulo de este libro. Karen Mejía, autora de esta contribución, sostiene que tanto el beaterio, o casa de recogimiento de las mujeres de esta villa, como la tercera orden de carmelitas descalzos son dos ejemplos de corporaciones por medio de los cuales podemos aproximarnos al conocimiento de las expresiones de religiosidad de los vecinos de esta villa novohispana.

A partir del examen de una denuncia presentada por dos franciscanos ante el tribunal de la Inquisición contra los carmelitas fray Sebastián de San Francisco y fray Lorenzo de la Concepción, principales promotores de la veneración *post mortem* de la beata María Josefa de la Santísima Trinidad, Mejía sostiene que este caso en particular nos revela la rivalidad local entre las órdenes establecidas en la villa de Toluca: por un lado, los franciscanos en su afán de confirmar su derecho de precedencia, pues desde el siglo XVI temprano se habían establecido en este lugar; y por el otro, los carmelitas de presencia tardía que veían en la beata la posibilidad de ganar adeptos para su causa.

Karen Mejía subraya que el análisis de la rivalidad entre franciscanos y carmelitas, expresada en la denuncia de la beata María Josefa, nos permite entender la relevancia de la formación de vínculos afectivos entre clérigos y feligreses, y más aún conocer de cerca las maneras en cómo el clero local difundió los preceptos del catolicismo, las adecuaciones del dogma por parte de la feligresía, según sus necesidades y concepciones; en fin, los rasgos propios de la piedad de

la época y de una sociedad ávida de milagros frente a los desastres naturales, como la difusión de epidemias que en el último cuarto del siglo XVIII asolaron a la villa de Toluca y que permitieron un ambiente favorable a la veneración de ciertas prendas de la difunta beata que se empleaban como reliquias para conjurar enfermedades y padecimientos.

Otro ámbito de la religiosidad, hasta ahora poco explorado por los historiadores, es la relación entre la literatura devocional y las prácticas de lectura entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. La contribución de Ana Cecilia Montiel cubre este vacío. Novenas y devocionarios impresos son los prismas por medio de los cuales, apunta Montiel, podemos acercarnos a las sensibilidades de hombres y mujeres de aquella época que, en su afán de comunicarse de manera efectiva con lo divino, no dudaban en adquirir y hacerse acompañar sobre todo de las primeras, como una forma de sosegar las angustias y temores de sus poseedores.

El capítulo de Montiel propone dividir a las novenas según su intencionalidad. Así tenemos las de duelo, las de preparación, las de oración y las de indulgencia. Con excelente maestría, la autora de esta sexta contribución nos lleva de la mano para conocer, mediante ejemplos elocuentes, cada una de estas variantes, y sobre todo para confirmar la hipótesis de este trabajo, consistente en destacar la fuerza simbólica de la palabra escrita como un mecanismo encaminado a la obtención del favor divino.

Los cuatro tipos de novenas antes enunciadas, su amplio uso y difusión entre la feligresía decimonónica nos revela una variante más de la religiosidad en un periodo inestable desde la perspectiva política; de esta clasificación destacan por su popularidad las novenas de oración, dedicadas a devociones específicas de santos que habían ganado fama para erigirse en patronos de castidad, buena honra y fama; o las encaminadas a conjurar contagios, pestes y temblores. En fin, concluye Montiel, en este tipo de impresos encontramos una nutrida oferta de santos especializados en la solución de necesidades tanto corporales como espirituales.

En resumen, ya fuese de uso individual o colectivo, las novenas nos advierten sobre la práctica de lectura en el siglo XIX entre los sectores privilegiados e intermedios y, desde luego, nos revela también su contraparte: la destreza de memorización entre los sectores más amplios de la sociedad que, a fuerza de repetición y transmisión verbal, introducían innovaciones a los contenidos de las novenas, fenómeno que nos coloca en el umbral de una in-

vestigación sobre los usos sociales de la memoria y su relación con las variantes de religiosidad popular.

Este último tema se aborda en la séptima contribución del libro que aquí presentamos. En efecto, el capítulo redactado por González y Reza examina el caso de unos indios de Huitzizilapa, jurisdicción de Lerma, acusados de idolatría por el vicario José María de la Cruz Manjarrez. A partir de los indicios recuperados en la averiguación del asunto, los autores de este capítulo sostienen que los rituales ejecutados en la ceremonia de sanación, encabezados por Domingo Francisco y secundados por su parentela, vecinos y funcionarios del pueblo, formaban parte de una tradición plurisecular en la que convivían algunos sedimentos de la cosmovisión nativa con algunos elementos de la liturgia católica; de tal suerte que en la veneración de reliquias y devociones a los santos patronos se ocultaban algunos rastros de las creencias en las entidades de la naturaleza, tales como Ilemixintle o señor del monte, que mediante un proceso complejo de reelaboración simbólica habían logrado ocultarse bajo la devoción piadosa a Jesús Nazareno, mejor conocida entre los otomíes de la serranía como el “Divino Rostro”, y su par femenino, la “señora Verónica”, que servía de epónimo a la montaña en cuyas faldas se asentaba Huitzizilapa.

Además de las peculiaridades del caso y de los detalles tan coloridos de la ceremonia, el ejemplo aquí analizado coloca en perspectiva las dos visiones más comunes sobre la religiosidad: por un lado, la dimensión ortodoxa expresada por el vicario denunciante; por el otro, la adaptación y adecuación de la doctrina postridentina a las circunstancias de los feligreses que generalmente provocaba la manifestación de una heterodoxia devocional o piedad popular a principios del siglo XIX. Los autores de este capítulo concluyen que el tipo de sentencia dictada a los indios involucrados en la supuesta idolatría dependió en buena medida del momento por el que atravesaba la Nueva España; en otras palabras, el hecho de que la autoridad religiosa evaluara el comportamiento de los indios en términos de simple ignorancia, abonaba en favor del despliegue de una catequización sistemática acompañada de un proceso de castellanización, tal y como lo pretendían las disposiciones borbónicas vigentes.

El penúltimo capítulo de este libro aborda el tema de los patronazgos espirituales en los pueblos del centro de México. La investigación elaborada por Alberto Hernández centra su atención en San Miguel Arcángel, patrono de Tecomatlán, municipio de Tenancingo, México. El marco teórico de Hernández se apoya en los trabajos de Félix Báez-Jorge, estudioso de la religiosidad popu-

lar, quien ha enfatizado la necesidad de examinar a profundidad la interacción entre los devotos con la institución eclesial.

Después de realizar un recorrido histórico por el origen y evolución del patronazgo del Arcángel Miguel sobre Tecamatlán, Alberto propone que la devoción al príncipe de las milicias celestiales ha contribuido en la configuración de alianzas, representaciones colectivas y fenómenos de carácter identitario. Quizá uno de los ejemplos más elocuentes de lo anterior sea la participación de los migrantes que por necesidades laborales han abandonado el pueblo, pero que en ocasión de la celebración de la fiesta del santo patrono regresan al terruño para confirmar su alianza simbólica en la “misa de los paisanos” o “misa de los visitantes”.

Lo mismo ocurre entre los nativos, los que se han quedado a vivir en el pueblo. Para estos últimos, la fiesta del santo patrono es el momento ideal para exhibir inconscientemente los compromisos entre el Arcángel y sus devotos. El primero se encarga de la sanación simbólica de los males corporales y de la solución de sus angustias y pesares espirituales, mientras que los segundos le retribuyen mediante una fiesta exuberante, barroca, que desborda la liturgia católica para prolongarse a los espacios más íntimos de los pobladores, donde es obligado tener una réplica del arcángel, quien preside la pléyade de santos que integran los altares familiares.

En consonancia con las propuestas de Félix Báez-Jorge, Alberto Hernández sostiene que, para acercarnos al conocimiento de la religiosidad de los habitantes de Tecamatlán, es necesario recurrir al examen de las distintas expresiones de lo que comúnmente se conoce como tradición, entre las que encontramos: la colocación de cruces de pericón en las entradas de los hogares de los lugareños en la víspera de la celebración del 29 de septiembre; el papel activo de la “legión de San Miguel” en la organización de los festejos; o en la narrativa popular que, mediante el mito de Tlan, ha configurado una forma muy peculiar de justificar el derecho de precedencia del arcángel en Tecamatlán.

En opinión de Hernández, los fenómenos antes descritos constituyen el mejor ejemplo de resistencia cultural de la feligresía frente a las opiniones divergentes de los ministros del culto católico, en ocasiones ortodoxas, y en otras más complacientes y quizá tolerantes frente a las expresiones de religiosidad popular.

El libro cierra con un texto interesante escrito por Maricela Dorantes. Desde la perspectiva de la historia del arte, Dorantes examina un conjunto de pinturas



votivas de Nuestra Señora de Tonatico que, en su opinión, revelan la religiosidad popular tanto de lugareños como de los visitantes del santuario.

La Señora de Tonatico es una de las advocaciones marianas, correspondiente según Francisco de Florencia a la Virgen del Rosario. El reconocimiento de Tonatico como santuario es relativamente reciente; sin embargo, los primeros milagros registrados datan del periodo virreinal. Para sus devotos, esta virgen es especialista en la protección contra enfermedades y en la prevención de contratiempos; de esta manera, la serie de exvotos estudiados por Dorantes nos ofrecen coordenadas temporales y espaciales de los múltiples portentos atribuidos a la virgen.

Luego de identificar y clasificar los principales escenarios donde la feligresía local y regional ha recibido los favores de la virgen, Dorantes concluye que la devoción a Nuestra Señora de Tonatico, manifiesta en los numerosos exvotos, es una prueba contundente de la apropiación de la liturgia católica por parte de la feligresía, quien no duda en colocar a la virgen como la principal entidad espiritual encargada de prodigar milagros a sus devotos, en lugar de reconocer su papel como mediadora según el dogma.

En suma, este libro colectivo, además de ofrecer una variedad de datos novedosos sobre las diferentes maneras de respuesta frente a la religión oficial, nos plantea la posibilidad de plantear otras interrogantes frente a sucesos quizá poco advertidos. Sin duda, la mejor recompensa para los autores será que a partir de la lectura y discusión de cada capítulo se generen nuevas posibilidades de diálogo que contribuyan al enriquecimiento de un tema tan polémico como la religiosidad popular.

## Bibliografía

- Alvarez Santaló, Carlos, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, Editorial del Hombre/Fundación Machado, 1989.
- Delumeau, Jean (dir.), *El hecho religioso [una enciclopedia de las religiones hoy]*, México, Siglo XXI Editores, 1997.
- García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Condumex/UIA, 1997.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2018), *Religiosidad popular desde las ciencias sociales: compilación de análisis teóricos extra e intra eclesíasticos, descripción de casos etnográficos y sentido existencial implícito*, México, Senda Libre, 2018.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, Edo. de Méx., El Colegio Mexiquense, A. C., 2010.
- Rogues, Jean, “Catolicismo”, en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso [una enciclopedia de las religiones hoy]*, México, Siglo XXI Editores, 1997, pp. 87-104.
- Rubial García, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2010.
- Quezada, Noemí (ed.), *Religiosidad popular. México Cuba*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés Editor.



La religiosidad popular: conceptualización clásica  
y conceptualización charteriana.  
Una revisión desde la historiografía

Antonio de Jesús Enríquez Sánchez,  
*Facultad de Humanidades*  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

**E**l volumen que el lector tiene entre manos convoca a los autores de los ensayos que lo integran a la revisión del fenómeno religioso popular desde el ángulo historiográfico, a la reflexión en torno a su configuración como acto social y, desde luego, a su identificación y ejemplificación en el devenir de las sociedades del pasado.

En este tenor, en las siguientes líneas me propongo recuperar algunas consideraciones de lo que la historiografía —es decir, la escritura de la historia— ha señalado para conceptualizar a la religiosidad popular y esclarecer su dinámica. Por otro lado, con este andamiaje teórico de por medio, me interesa explorar la configuración del fenómeno religioso popular a partir de la revisión oportuna de una nómina de cristos que fueron objeto de veneración por parte de la población del valle de Ixtlahuaca durante el siglo XIX.

Como me referiré en estas líneas, las creencias y los actos articulados, en este caso, en derredor de la imagen de Cristo y estimulados por la devoción que se le tenía, serían obra de una población que no podemos identificar netamente como humilde, pobre y analfabeta —el pueblo, en su caracterización más peyorativa y al que frecuentemente se le ha vinculado con las manifestaciones señaladas como “populares”—, excluyendo a la gente poderosa, rica o letrada —culto—, pues, más allá de los distinguos de signo económico o social, la población del espacio, inmersa en un horizonte católico, compartía la veneración a la efigie de Cristo, en las diversas advocaciones aquí consideradas. Lo común y lo compartido constituirían el sello distintivo para identificar “lo popular”.

## En pos de una precisión de orden conceptual

La religión “popular” es pues a la vez aculturada y aculturante: ni es radicalmente distinta de la religión de los clérigos ni está totalmente moldeada por ella.

Roger Chartier

Por principio de cuentas, hay que decir que, conceptualmente hablando, estas líneas abrevan de las reflexiones que el historiador francés Roger Chartier<sup>1</sup> ha formulado para explicar la noción de “lo popular” y que se condensan en el libro *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. Parto de ellas toda vez que, como el lector podrá percatarse, el problema para caracterizar a la religiosidad popular radica en el calificativo del fenómeno (lo popular) más que en el acto mismo (la religiosidad). ¿Qué es lo que hace a los actos religiosos ser populares? ¿Cómo deben de entenderse y, más aún, de identificarse en las sociedades pretéritas?

No son pocos los planteamientos esbozados por Chartier que deben de rescatarse aquí para contestar a las interrogantes señaladas. El primero de éstos, es el origen mismo de la noción de “lo popular”, aplicada por igual para referirse a una cultura, una literatura y, por supuesto, una religión. Siguiendo a Chartier, hay que subrayar el origen plenamente académico que tendría esta invención conceptual empleada para describir, caracterizar y nombrar prácticas que, evidentemente, sus autores nunca designan como pertenecientes a una cultura o, en casos como el que nos concierne, una religión popular.

En efecto, y como suele suceder cada vez que se intenta aprehender y hacer inteligible un fenómeno social, sobre todo tan notorio y, por tanto, difícil de soslayar como el religioso, lo popular sería una construcción conceptual acuñada por letrados, clérigos, gente intelectual —académicos, en fechas recientes— para identificar, “delimitar y describir producciones y conductas [que, en una acepción clásica del concepto, se entendieron como] situadas fuera de la cultura letrada”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, México, Instituto Mora, 1995, pp. 7-10, 121-129.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 121.

Los orígenes del concepto, hasta la fecha todavía entendido así, mucho dicen del prejuicio y trastelón ideológico que, de entrada, acompañarían a lo señalado como popular, toda vez que, acuñado desde un lugar social dominado por lo que se entendería como la “alta cultura” y que se fundamentaba en el soporte escriturístico como canal comunicante, caracterizaría a lo popular como lo que, en apariencia, quedaba excluido de la cultura profesada por la gente letrada o cuando menos se distanciaba de lo prescrito por ésta. Huelga decir que, bajo esta lógica, lo popular —y de ahí el nombre—, socialmente hablando, quedaría confinado a un pueblo conceptualizado como ignorante, poco culto y en el que la oralidad dominaría como soporte comunicativo.<sup>3</sup>

Desde entonces, como precisa Chartier, la concepción clásica y dominante —en realidad vuelta un lugar común— de lo que se ha entendido como la cultura popular ha partido de tres supuestos. Primero, que lo popular podía definirse a partir del contraste con lo que no era, es decir, con la cultura letrada y dominante (la que Chartier dice corresponde a la gente de la Iglesia, de toga o de pluma). Se trataría, por tanto, de una elaboración conceptual que podía definirse por la exclusión que diferenciaba y oponía a lo popular de lo culto. Segundo, que es posible caracterizar como popular “al público de ciertas producciones culturales”. Ese público no sería otro sino “el pueblo”, el autor de lo popular. Tercero, en aras de dar con lo que sería obra distintiva del pueblo —lo popular—, se ha creído que las expresiones culturales “se pueden considerar socialmente puras, y en el caso de algunas, intrínsecamente populares”.<sup>4</sup>

La distinción radical que se ha querido ver entre lo culto y lo popular, donde las fronteras entre ambas se suponen perfectamente identificadas, habría conllevado a concebir a la cultura del pueblo como original. Y quizá lo mismo podría decirse de aquellas manifestaciones típicamente consideradas como propias de la alta cultura. ¿Pero verdaderamente es posible trazar fronteras infranqueables y reconocibles entre lo culto y lo popular? ¿Es posible apostar a la constitución original de lo culto y de lo popular, sin mácula alguna? ¿Puede afirmarse que el

---

<sup>3</sup> Hay que decir que la voz *pueblo* sufriría cambios significativos. De acuerdo con Corominas, la palabra derivaría del latín *populus*, entendiéndola inicialmente como el “conjunto de los ciudadanos”. De ella derivaría un término tan despectivo como el de *populacho* —registrado desde el siglo XVIII—, que sería la que mejor definiría al pueblo en su acepción más difundida: el pueblo “inculto”. Anterior a aquel término, tenemos el vocablo *popular*, que es un cultismo del que hay noticias cuando menos desde el siglo XV, acuñado evidentemente para referirse a las producciones hechas por el pueblo. Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987, p. 480.

<sup>4</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 127.

pueblo es el autor de lo caracterizado como popular y que lo popular se diferencia y opone significativamente a lo denominado como culto o que forma parte de la llamada *cultura dominante*?

A contracorriente de la concepción clásica, Chartier matiza y acierta al referir que detrás de la supuesta originalidad de lo popular —y podríamos decir que igualmente de lo culto— aparecen “entramados de elementos diversos, compuestos, mezclados”, que las fronteras entre lo popular y lo culto resultan ser menos precisas, pues existen entre ambas “circulaciones fluidas, prácticas comunes, diferencias nebulosas” y que, en este sentido, detrás de lo popular hay esfuerzos permanentes de la cultura dominante por imponerse, pero también un margen de maniobra de quienes forman parte de esta cultura popular para interpretar lo que en sus inicios se le impone.<sup>5</sup>

Particularmente estas observaciones permiten a Chartier reflexionar sobre la constitución de la religión popular y advertir que hay una cultura folclórica que le sirve de base, que “ha sido profundamente trabajada por la institución eclesiástica, la cual no sólo ha reglamentado, depurado, censurado, sino que también ha intentado imponer a la sociedad entera la manera en que los clérigos pensaban y vivían la fe común”.<sup>6</sup> La religión de la mayoría —que, como veremos, es la manera en la que Chartier entiende lo popular— ha estado “moldeada por ese intenso esfuerzo pedagógico, el cual se proponía hacer que todos interiorizaran las definiciones y normas producidas por la institución eclesiástica”.<sup>7</sup> Empero, estas imposiciones difícilmente llegan a aceptarse sin las interpretaciones propias de aquellos que configuran el fenómeno religioso popular.

De esta dinámica, resulta que la religión popular sin ser radicalmente distinta de la religión de los clérigos, toda vez que se alimenta de los preceptos de aquella —que le son impuestos e interpreta—, no está totalmente moldeada

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 8. Las mismas reflexiones son válidas para caracterizar la génesis de lo identificado a la postre como culto, pues también se integra con elementos de distinta procedencia —en ocasiones, recuperados de la cultura del pueblo—, se apropia de lo popular y tiene un margen interpretativo que implica no aceptar necesariamente las expresiones populares tal como las conoce y poder manipularlas. Al abreviar de ellas, hay un tronco común que comparten lo culto y lo popular. Valga la pena recordar, por ejemplo, el caso de los cuentos que Charles Perrault tomó de la tradición oral de la gente común (campesinos), retocándolos para que se adaptaran al gusto de los refinados cortesanos de los salones, como atinadamente nos ha hecho notar el historiador norteamericano Robert Darnton en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 17. Lo aparente y netamente culto puede tener en sus orígenes mucho de la llamada *cultura popular* en su acepción clásica.

<sup>6</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 8.

<sup>7</sup> *Idem*.

por ella. El margen interpretativo bajo el cual opera la religión popular tomando como punto de partida lo que le es impuesto, permite a Chartier hablar de la *apropiación* de la que se valen los grupos o individuos que configuran lo popular, quienes reciben y hacen suyo lo que originalmente les es impuesto, lo consumen, emplean e interpretan.

Con unas fronteras más difuminadas que reconocidas, con los préstamos entre lo culto/lo popular como una posibilidad no muy remota y con la idea de la apropiación como condicionante de lo popular, pues apropiarse de algo implica un grado de aceptación,<sup>8</sup> podemos decir que Chartier presenta a lo popular como lo que es compartido por diversos medios sociales, que no son exclusivamente populares —entendidos como el pueblo—, como lo que, en resumidas cuentas, resulta ser consumido por la mayoría, independientemente de su condición social o económica. En este tenor, no es de extrañar que para Chartier la religión popular sea caracterizada como el “conjunto de creencias y gestos considerados como propios de la religiosidad de la mayoría”, que son comunes a toda una sociedad dada.<sup>9</sup>

En una explicación esbozada a partir de una afinidad entre palabras, podría decirse que lo *popular* no necesariamente sería lo identificado como obra del *pueblo* (en su acepción recurrente) —porque, según vimos, no termina de ser el artífice de las expresiones populares—, sino lo que gozaría de *popularidad*, lo que sería de consumo masivo.

Volviendo a las interrogantes formuladas líneas atrás, ¿a qué debemos llamar *religiosidad popular*? A la religiosidad de la mayoría, a aquella que vale tanto para humildes como para poderosos, a la que es resultado de los esfuerzos pedagógicos de la Iglesia, pero que permite cierto margen de maniobra o inventiva de quienes la moldean. ¿Cómo puede identificarse entre las sociedades del pasado? Oportunamente, gracias a las desavenencias que generaría para la cultura dominante. Las censuras y opiniones, favorables o adversas, emitidas por la gente letrada lo mismo que los documentos de carácter prohibitivo —la legislación es un claro ejemplo de esto— pueden colateralmente darnos algunos atisbos de la existencia de expresiones religiosas compartidas por la población de un espacio dado, más allá de su condición socioeconómica. Cuando

---

<sup>8</sup> No me parece que haya apropiaciones que sean forzosas, pues entonces se estaría hablando de imposiciones.

<sup>9</sup> R. Chartier, *op. cit.*, p. 8.



estemos frente a ellas, habremos hallado el terreno fértil para su estudio. Sobre su identificación en el pasado volveré más adelante con un par de ejemplos.

### **El papel activo de la población en la configuración de la religiosidad popular**

Como se aseveró, el proceso de apropiación interviene en lo que eventualmente se convierte en algo popular, porque implica un grado de aceptación hacia aquello que, de buena gana, se está convirtiendo en objeto de apropiación. Para que el proceso se concrete, debe suponerse la existencia de un agente activo que realice la operación. Ese agente es el pueblo o, para ser precisos, la mayoría de aquella población (cabe destacar que no circunscribo la voz *pueblo* a una acepción peyorativa; al contrario, incluyo en ella lo mismo a humildes que a poderosos). Son las mayorías las que reconocen, acogen, aceptan, sancionan, reinventan o desprecian devociones religiosas que pueden venirles de fuera o que pueden generarse en el seno de sus horizontes espaciales y de las cuales parte de la sociedad local es su promotora inicial.

El papel activo asignado a la población llegada la hora de configurar el fenómeno religioso popular —al cual procuraré en la medida de lo posible ejemplificar con el caso de las advocaciones de Cristo documentadas para el valle de Ixtlahuaca decimonónico— no reconoce distinciones de carácter social o económico, siempre y cuando los individuos de una sociedad determinada se encuentran inmersos en un horizonte religioso común dominante, como es el catolicismo profesado por las poblaciones decimonónicas del valle de Ixtlahuaca. Reconocer este papel activo que cumplen los sujetos colectivos es vital para entender la configuración de la religiosidad de la mayoría.

## La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana

En suma, una es la religión que se enseña  
en las escuelas por los libros,  
y otra la que se insinúa por la práctica  
en los templos.

*José María Luis Mora*

Un par de ejemplos provistos por las evidencias del pasado me permitirá —además de ejemplificar, claro está, la constitución de la religiosidad popular y la posibilidad de identificarla en las sociedades pretéritas a partir de cierto tipo de fuentes escritas— abordar el problema como tradicionalmente se le ha concebido y como puede manejarse desde la perspectiva charteriana. Comenzaré por un testimonio correspondiente al siglo XIX mexicano para después terminar con uno anterior a esta centuria, procedente de la legislación hispánica. El adrede traslape temporal con que se exponen los ejemplos obedece, paradójicamente, al interés por recuperar primero la conceptualización clásica que se esbozó para determinar qué era la religión popular para, al final, calibrar la propuesta charteriana, que nada a contracorriente o por lo menos se sitúa desde otro ángulo distinto del de su predecesora.

*Primer ejemplo.* No podemos dejar de referir que, para el caso mexicano, una de las reflexiones más remotas —mucho antes que cualquier esfuerzo académico— para conceptualizar a la religiosidad popular a partir de su contraste respecto a la religión culta, la encontraríamos en las primeras décadas del siglo XIX, con el célebre José María Luis Mora.<sup>10</sup> Clérigo (doctor en teología) e intelectual, sus disertaciones acerca de la religión formuladas en el cuadro estadístico de la República mexicana que traza en *México y sus revoluciones* (1836) nos corroboran que todo esfuerzo por conceptualizar a la religión popular fue obra de gente letrada que emitía opiniones en torno a aquel fenómeno, la mayoría de las veces en sentido crítico, como fue el caso de Mora, por no ajustarse a las prescripciones de la cultura dominante.

---

<sup>10</sup> José María Luis Mora, *México y sus revoluciones* (ed. y pról. de Agustín Yáñez), tomo I, México, Porrúa, 1950, pp. 462-464.

En este tenor, Mora no pierde oportunidad de hablar sobre la religión y la distinción que existe entre lo que él denominaría la *religión de los sabios* y la *religión del pueblo*, clasificación elaborada a partir del lugar de producción —social e intelectual— que generaba a una y otra religión y que, a todas luces, nos remite a la formulación clásica de la cultura (religión) popular, distinta de la alta cultura (religión de clérigos), que Mora ya entiende en los términos prescritos por esta propuesta conceptual.

Según Mora, la religión, concretamente la católica, se compone de dogmas, una moral y una multitud de prácticas o ritualidades en el ejercicio del culto, que se llaman *piadosas* y que se hacen “con un verdadero espíritu de devoción”. Correspondía a los colegios y universidades enseñar los dogmas y la moral, de tal suerte que para Mora el estudio y la convicción que éste produce daban forma a lo que él identificó como la “religión de los sabios”.<sup>11</sup> Se trataría de la religión construida por los hombres de la Iglesia, la que forma parte de la cultura dominante.

Por su parte, la religión del pueblo, en palabras de Mora, resultaba “enteramente diversa [pues] *se le enseñan los dogmas, se le prescriben sus obligaciones, y se le acostumbra al ejercicio de las prácticas de devoción*”.<sup>12</sup> Nótese aquí que el llamado “Padre del liberalismo mexicano” nos advierte, a la manera charteriana, los puntos de contacto que existen entre la religión de los sabios y la del pueblo y, sobre todo, los esfuerzos pedagógicos maniobrados por la Iglesia para imponer a la población su manera de pensar y vivir la fe, proponiéndose que la feligresía interiorizara definiciones y prescripciones que, evidentemente, no terminarían de ser comprendidas y aceptadas por gente que no participaba del asidero intelectual de los clérigos y que, no obstante, tiene un margen para interpretar lo que la cultura dominante representada por la Iglesia pretende imponerle.

Tocante a este punto Mora, con pesar, señala que, “por una fatalidad, el pueblo da más importancia a estas últimas [las prácticas de devoción] que a todo lo demás, y viene a formarse una especie de convicción práctica de que la religión no consiste sino en ellas”. La manera de apropiarse de los preceptos del catolicismo condujo al grueso de la población a “considerar a los santos como objeto principal del culto —no a Dios—”, a creer que eran “capaces de suspender las

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 462.

<sup>12</sup> *Idem*.

leyes de la naturaleza”, es decir de realizar milagros, y a “trasladar esta facultad mal colocada de los santos a sus imágenes”.<sup>13</sup>

Estas cualidades identificadas en las imágenes de los santos dieron por resultado que la población tomara partido “por un santo con preferencia a otro” y que además se hiciera lo mismo con las imágenes de un mismo santo, pues —asevera Mora— hablaba “de cada una de ellas como si tuviese una virtud particular que no es común a la otra”.<sup>14</sup> Conocedor de la religiosidad que profesaba el grueso de la población mexicana de su época, Mora advierte que “la religión de la multitud”, plagada a su juicio de errores, era absolutamente material. Prueba de esto era la peculiar fraseología —sin duda, un indicio pertinente para acercarse a la religiosidad popular— empleada por el pueblo. Como asienta Mora:

Se dice con frecuencia que *se rezó un padre nuestro, una Ave María y un credo a San Antonio*; que *se mandó decir una misa a San Javier, que la imagen de Guadalupe es más milagrosa que la de los Remedios*. ¿Qué quiere decir todo esto? Los sabios corrigen la impropiedad de estas expresiones; pero el pueblo las recibe y entiende en su sentido material, y cree realmente que habla a San Antonio con el credo, la oración dominical, o el Ángelus; que la misa se dirige como un obsequio a San Javier, y que la imagen de Guadalupe es más poderosa que la de los Remedios.<sup>15</sup>

¿Qué podemos concluir de este conjunto de comentarios vertidos por el doctor Mora? Quise iniciar con la opinión de un ilustrado no por capricho, sino para destacar la percepción con la que se arrancarían para definir al fenómeno religioso popular. Puede notarse que los juicios de Mora no son distintos de aquellos que conciben a la religiosidad popular como la que corresponde al pueblo. Mora no inaugura esta concepción, pero si es un portavoz notable de aquélla. No obstante que su cercanía con la acepción clásica de lo que se presupone es lo popular, los comentarios de Mora también nos aproximan de alguna forma a las reflexiones precisadas por Chartier para desentrañar la dinámica de la religiosidad popular. Como revela Mora, la religión de los clérigos, y en términos generales la cultura dominante, busca moldear la religión de la mayoría,

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 462-463.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 463.

<sup>15</sup> *Idem*.

cuando ésta se sale de los cánones prescritos, la reprende, intenta disciplinarla y corregir “sus errores”.

La religión popular abreva de la religión de los clérigos, no sin pasarla por su tamiz interpretativo. Preocupada por hallar una cercanía directa con lo divino y por materializarlo, más que en formalismos y definiciones, la población ve en las imágenes de los santos el primer contacto con lo divino —Dios se torna abstracto en este punto—,<sup>16</sup> ve en sus representaciones la personificación del panteón católico y no duda en atribuirles milagros.

Esa cercanía con lo divino, la idea de que está presente en sus imágenes y la atribución de milagros a aquéllas (que se reconocen o se buscan) se concreta en actos, aparentemente insignificantes, como es el lenguaje manejado por quienes participan de esta concepción popular, un canal propicio para acercarnos a las creencias de la mayoría, sin duda alguna, y sin embargo no siempre posible de conocer, por pertenecer al plano de lo privado. No tanto porque quienes profesan esta religiosidad no supieran escribir, pues si algo nos permiten divisar las fuentes a las que el historiador puede recurrir para el estudio y conocimiento de la religiosidad popular —la aparentemente profesada por gente carente de medios escriturísticos para dejar constancia de ella— es que los creyentes, sin saber escribir, pudieron dejar constancia de sus sentimientos y maneras de entender la religión dominante, impuesta y apropiada. Los exvotos —o retablos votivos— son un claro ejemplo de esto. Solicitados por los creyentes, otros —los pintores— dejaban fijado en un soporte compuesto por imagen y texto los sentimientos y creencias de los oferentes.

Cercana a los planteamientos de Chartier, la noción moriana de una religión “de la multitud” también es más próxima a la concepción charteriana de la religión de la mayoría; no obstante, como ya se dijo, Mora entiende a la religión popular como la practicada por un pueblo compuesto por hombres “que no están acostumbrados al ejercicio de la razón”.

---

<sup>16</sup> Al respecto, Francisco Pimentel apuntaría, también en el siglo XIX, que particularmente para el indígena mexicano “no hay Dios sin cabeza, brazos y piernas”, que “para él todos los santos católicos son igualmente fuertes y poderosos, sin conceder preeminencia si no es al que se adora en su pueblo o al que alguna otra casualidad [por ejemplo, el milagro] ha hecho objeto de su simpatía”. Más adelante, consigna haber visto en el departamento de Michoacán “a Simón Cireneo ¡con alas!, a la Verónica ¡de saya y mantilla!, a San Juan Bautista ¡de calzoneras!”; sin duda, se trata de un aspecto que nos habla de la manera en que, en este caso, los indígenas entienden la religión, basada en términos materiales. “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla”, *Dos obras de Francisco Pimentel*, México, Conaculta, 1995, p. 152.

*Segundo ejemplo.* En esta ocasión, una disposición legislativa expedida el 23 de junio de 1789 por el monarca español Carlos IV para regular ciertas prácticas que se amparaban a la sombra de las festividades religiosas católicas me permitirá ejemplificar lo popular como aquello que compete a la mayoría y que soslaya todo distingo entre social o económico, pues las prácticas que comenta el decreto involucran por igual a gente de condición humilde que a gente poderosa. Son, por tanto, comunes a la sociedad hispana del siglo XVIII, en este caso.

En la fecha señalada, y dada la proximidad de las festividades religiosas en honor a San Juan el Bautista (24 de junio) y San Pedro (29 de junio), el monarca español prohibió el uso de “panderos, sonajas, bocinas, zambombas, gaitas, caracolas, silbatos y otros instrumentos ridículos” que “con pretexto de la alegría y regocijos” la población empleaba durante las noches de las fiestas apuntadas. Asimismo, concedor de las “acciones indecentes y demostraciones impuras e impropias de la religión” que tendía a realizar la concurrencia que se daba cita en las festividades, Carlos IV fue enfático al prohibir las expresiones lascivas y obscenas, así como los griteríos e insultos de los asistentes, señalando que a quienes contraviniesen con lo dispuesto se les impondría una pena de ocho años en el servicio de las armas, sin importar el fuero o la posición privilegiada del infractor. Aunque fuese militar o de la casa real, el decreto señalaba que no habría ninguna excepción. A las mujeres transgresoras de la ley se les pondría en reclusión.

La última parte del decreto es la que me interesa resaltar, en la medida en que, como da a entender el documento, las fiestas religiosas en cuestión involucraban a toda clase de personas, diluyendo toda posible distinción cotidiana basada en la “calidad, sexo y circunstancias de las personas”. Quienes acudían a ellas participaban por igual en los actos reprobados por el monarca, por considerarlos impropios para la religión. Empero, formaban parte de una fiesta que daba cabida a prácticas de “consumo” popular que realizaban tanto plebeyos como nobles.<sup>17</sup>

Huelga decir que disposiciones legislativas semejantes se expedirían al correr de los años censurando prácticas populares inmersas en contextos festivos. Es lo que haría, por ejemplo, el ayuntamiento de Atlacomulco —pueblo

---

<sup>17</sup> Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el reinado del señor don Carlos IV, cuya observancia corresponde a los tribunales y jueces ordinarios del reino y a todos los vasallos en general, por don Santos Sánchez, oficial de la escribanía de cámara y gobierno del mismo consejo, tomo 1, Madrid, Imprenta de Don Josef del Collado, 1805, pp. 29-30.

inmerso en el valle de Ixtlahuaca— en 1853, al censurar la venta de bebidas embriagantes y las conductas irreverentes que se presentaban en el marco de la Semana Santa, sobre todo entre los jóvenes, pero también entre “toda clase de personas”. Como advertían las disposiciones reglamentarias levantadas por el ayuntamiento en sesión de cabildo, los contraventores serían “castigados con pena corporal o multa según las faltas que cometiesen y con arreglo a la clase de persona” de que se tratara.<sup>18</sup>

Sin ignorar que las disposiciones parecen partir de un modelo común al descrito por el documento de 1789 (exposición del problema, su censura y la aplicación de castigos y multas, precisando que se aplicarían según la condición del infractor), lo que podría dar a entender que la legislación, más que reflejar la verificación de prácticas populares, echaría mano de esta clase de fórmulas para advertir al eventual infractor de que pese a su condición social habría penas y multas, no puede descartarse la otra lectura aquí propuesta. Es viable que la legislación despachada diera cuenta de que, en efecto, las prácticas populares lo eran por involucrar a la gente humilde y poderosa, por ser consumidas por la mayoría.

### **La apropiación popular de Cristo en el valle de Ixtlahuaca**

Para concluir, referiré brevemente cómo es que se configura la religiosidad popular y las operaciones que ésta conlleva —la apropiación, la interpretación y el papel activo que tiene la población en estos procesos—, tomando como ejemplo la devoción de Cristo en el valle de Ixtlahuaca durante el siglo XIX, fenómeno que documenté con detenimiento en otro estudio.<sup>19</sup> Como señalo en aquella investigación, al menos hay seis imágenes de Cristo que tienen cierto relieve para la población de este marco geográfico ubicado en el actual Estado de México: el Señor del Huerto (localizado en Atlacomulco), el Señor de la Expiración (Jocotitlán), el Señor del Cerrito (Jiquipilco), el Señor de la Corona (Ixtlahuaca), Nuestro Padre Jesús (San Felipe del Progreso) y el Señor de Chalma. El culto cristológico en el espacio es notable, pues además hay que señalar que otro Cristo, Jesús Nazareno, es patrón de Jocotitlán. Fuera del Señor de

<sup>18</sup> AHMA, Actas de cabildo, vol. 1, exp. 10, fs. 16r-17r.

<sup>19</sup> Antonio de Jesús Enríquez Sánchez, *Fiesta religiosa y devoción popular en el valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 2019, pp. 99-105 y 206-265.

Chalma, que tiene su santuario en Malinalco, el resto de las imágenes de Cristo forman parte del ámbito local.

Llaman la atención varios aspectos que involucran al fenómeno religioso popular descrito en los términos charterianos. Me permito resumirlos de la siguiente manera:

*La apropiación.* ¿Quién diría que Jesús Nazareno, Nuestro Padre Jesús y el Señor del Huerto, empleados originalmente en las representaciones de Semana Santa, terminarían por verse favorecidos por la población de Jocotitlán, Atlacomulco y San Felipe, convirtiendo al primero en titular de Jocotitlán, reemplazando a San Lucas, y al segundo y tercero en motivos de fiestas específicas realizadas, respectivamente, el cuarto miércoles de enero y el tercer domingo de septiembre? El proceso revela que, más allá de sus eventuales promotores, las poblaciones locales serían las que terminarían por aceptar y afianzar el culto a las imágenes, culto que en ocasiones se extendería fuera del pueblo donde se encontraba la imagen.

La aceptación terminaría por favorecer al Nazareno en detrimento de San Lucas en Jocotitlán —proceso que se gesta, por cierto, en la época novohispana— y el despegue inmediato que consigue el culto formalizado del Señor del Huerto, sólo es plausible por la acogida que tiene la imagen entre la población, pues, según pudimos documentar, aunque la imagen era reconocida por la población por tomar un papel relevante en las funciones de Semana Santa, la promoción del culto al Señor del Huerto con un templo y fiesta propios correría a cargo de la élite de Atlacomulco. Su principal instigador es el cura párroco del lugar y la circunstancia que lo propicia es un acto “milagroso” —su renovación—, avalado por aquél. El mismo cura demanda la edificación de un templo para su veneración, cosa que se concreta de manera inmediata entre 1810 y 1811.

La tradición votiva, registrada tempranamente, permite advertir la recepción que tiene la imagen entre la población. A ella acuden por igual gente notable, vinculada con las autoridades políticas de Atlacomulco o administradores de haciendas, que gente de condición humilde. Lo más variado de la población está representado en los testimonios plásticos: administradores de haciendas, curanderos, gente humilde, la misma que terminaría también por apropiarse de la fiesta, convirtiéndola en ocasión oportuna para comerciar, trabajar y promover el juego. ¿Tendrían el culto y la fiesta que quedar confinados a los grupos poderosos de Atlacomulco? Ciertamente no; y la intervención de la población en la edificación del templo, en la veneración a la imagen, en la elaboración de



exvotos en su honor y en la asistencia que realizaban a su fiesta son pruebas fehacientes de esto. Un último aspecto. El templo llegaría a denominarse *El Santuario* durante el siglo XIX no obstante que el reconocimiento oficial de la Iglesia no llegaría sino hasta 1946.

Caso similar de una apropiación por parte de la población sucedería con la imagen de Nuestro Padre Jesús, un culto formalizado en el siglo XIX y que alcanzaría una recepción que se extendería a otras latitudes, más allá de San Felipe. A su fiesta se acudiría a venerar a Cristo, pero también a comerciar y jugar, beneficiando a la población sanfelipense.

La apropiación sería en algunos casos inmediata —como sucedió con el Señor del Huerto—, pero en otros sería más tardía, como ocurrió con el Señor de la Corona, quien, aunque ya sería venerado en la tercera década del siglo XIX, recibía limosnas y contaría con una capilla, solamente llegaría a tener una asociación encargada de su fiesta hasta finalizar el siglo, sin ser promovida por ningún párroco ni ser reconocida canónicamente. Desde sus inicios, sería la población la que se apropiaría, alentaría y organizaría la fiesta del Señor de la Corona.

*La interpretación.* Originalmente impuesto por la Iglesia, acaso para cristianizar el espacio, ¿quién diría que el Señor del Cerrito, además de contar con el arraigo de la población, vendría a servir a los propósitos de una población labradora, predominante en el valle de Ixtlahuaca, la cual le solicitaría las preciadas aguas pluviales para los campos? El nombre ya da indicios de la interpretación por la cual pasaría el Cristo, que por el hecho de hallarse en la cima de un promontorio recibiría singular nombre y también la potestad agrícola de influir sobre las lluvias. Si lo nombró o no así la población, lo cierto es que ella sería la difusora del nombre. Sería igualmente ella la que con su asistencia concurrida al templo terminaría por maniobrar para que su templo fuese elevado como un santuario, reconocido por la población, por la gente foránea y, en última instancia, por la Iglesia.

No sólo el Señor del Cerrito llegaría a ocuparse de lo que, en cierta forma, la mayoría de la población quiso ver en ellos. También lo sería acaso el Señor del Huerto, cuya caña que ostentaba como cetro probablemente despertó en no pocos labradores el interés de acudir a él para solicitar su mediación en sus campos. Tanto él, como el Señor de la Expiración recibirían milagros de metal que darían cuenta de los diversos portentos vinculados con la vida cotidiana

que ambas imágenes resolverían: sanación de distintas partes del cuerpo, extravío de animales, problemas diversos.

*La popularidad.* El culto a Cristo irradiaría entre las poblaciones de la comarca, más allá de los espacios de origen. Hasta Ixtlahuaca y Jocotitlán llegaría la presencia del Señor del Huerto, hasta Jocotitlán la del Señor de la Corona y la del Señor del Cerrito, no obstante hallarse este último en un promontorio de difícil acceso. Hasta Atlacomulco la de Nuestro Padre Jesús.

En no pocas ocasiones, la difusora del culto es la propia población, la cual a través de los exvotos y milagros que deja en los templos quiere dar testimonio del carácter portentoso que tienen las imágenes; es posible que asimismo se valga del canal oral para divulgar los portentos. En fin, ella sabe de los días en que se les celebra; porque tampoco faltan los programas que circulan en la comarca, haciendo extensiva la invitación a las festividades. Difusora y receptora, la población participa de la veneración de las imágenes locales, pero también distantes para ella, como lo será el Señor de Chalma, quien se encuentra en no pocos oratorios privados del valle de Ixtlahuaca, donde se le venera y a quien no le faltan romerías procedentes de este espacio, cuya población participa de la devoción a Cristo, alimentando la religiosidad popular que gana para sí esta imagen central en el catolicismo.

## **Reflexión final**

En estas líneas, procuré ofrecer un acercamiento a una manera de entender el fenómeno religioso popular desde un enfoque distinto del tradicional, fundamentado en las reflexiones elaboradas por Chartier. Más allá de la noción clásica para conceptualizar lo popular, sin duda concebida en su momento por la cultura letrada para relacionarse con aquellas producciones culturales que, aparentemente distintas de las suyas, quedaban en los márgenes de su órbita, hoy resulta oportuno direccionar la revisión del fenómeno a partir de otros ángulos que permitan matizar supuestos y, sobre todo, comprender la constitución de un fenómeno religioso que hoy, como en el pasado, sigue dando muestras de una extraordinaria vitalidad. Queden, pues, estas líneas como una invitación para seguir abonando en una fértil discusión que convoca a historiadores y a otros estudiosos de un fenómeno social vigente.

## Bibliografía

- AHMA Archivo Histórico Municipal de Atlacomulco. Actas de cabildo.
- Chartier, Roger, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, México, Instituto Mora, 1995.
- Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el reinado del señor don Carlos IV, cuya observancia corresponde a los tribunales y jueces ordinarios del reino y a todos los vasallos en general, por don Santos Sánchez, oficial de la escribanía de cámara y gobierno del mismo consejo*, tomo I, Madrid, Imprenta de Don Josef del Collado, 1805.
- Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987.
- Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, *Fiesta religiosa y devoción popular en el valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 2019.
- Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones* (ed. y pról. de Agustín Yáñez), tomo I, México, Porrúa, 1950.
- Pimentel, Francisco, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla”, *Dos obras de Francisco Pimentel*, México, Conaculta, pp. 39-178, 1995.

¿La tortilla como *corpus Christi*?  
El sacramento de la comunión entre los nahuas del centro  
de México, según las fuentes etnohistóricas del siglo XVI

Gilberto León Vega,  
Dirección de Etnohistoria,  
Museo Nacional de Antropología e Historia

Partiendo de las crónicas escritas en náhuatl y en español, en especial, los textos doctrinarios y “etnológicos” escritos por el franciscano fray Bernardino de Sahagún, como la *Psalmodia Christiana*, *Adiciones*, *Apéndice a la postilla* y *Ejercicio cotidiano*, y el *Códice Florentino*, quiero aproximarme a comprender, de manera general, los mecanismos de evangelización que emprendieron los frailes franciscanos para adoctrinar a los nahuas del centro de México durante el siglo XVI. En concreto, deseo saber de qué manera el sacramento de la comunión (el cuerpo de Cristo) se asimiló o comparó con la tortilla y el maíz, es decir, qué concepciones nahuas sobre la tortilla y el maíz retomaron los frailes franciscanos para dar a entender a los indios la idea cristiana del sacramento de la comunión, así como qué marcos de significación o concepciones religiosas prehispánicas de los nahuas, construidas alrededor de la tortilla y el maíz, están detrás de la idea cristiana de la hostia. Si bien, los primeros frailes trataron de destruir todo vestigio de idolatría para erradicar la “falsa religión” de los indios, también retomaron diversos conceptos nativos para dar a entender la doctrina cristiana desde el idioma indígena. Más que optar por el punto de vista ortodoxo acerca del significado de la hostia, quisiera valorar la manera en que los indios hicieron suya la doctrina de la iglesia católica, en especial, cómo asimilaron el sacramento de la comunión figurado como una “tortilla” (*tlaxcalli*).

A partir de un método comparativo, contrastaré las ideas de los indios sobre el maíz y la tortilla, antes de la llegada de los españoles, con las ideas posteriores que implementaron los evangelizadores acerca del Cuerpo de Cristo, a fin de saber qué conceptos clave facilitaron la asimilación de las concepciones religiosas. Gracias a los estudios de transculturación religiosa hechos por Wigberto Jiménez, sabemos que las filosofías de la vida de los pueblos indígenas se encuentran en un proceso de continua elaboración cultural, recibiendo constan-

tes aportes y sufriendo modificaciones a lo largo del tiempo. Esta perspectiva permite acercarnos a sopesar el mayor o menor grado de transculturación entre religiones (indígena y cristiana) y el grado de organización o desorganización alcanzado a partir del choque cultural. En este sentido, trataré de comprender la asimilación que hicieron los indios de la doctrina de la iglesia, en especial, el nuevo matiz cristiano que dieron los indios a la tortilla. Lo que encontré fue que la ideología alrededor del maíz y la tortilla, así como la importancia de ese alimento dentro de la dieta de los indios, permitió que la hostia se viera como algo análogo a la tortilla. Por lo tanto, el estudio ofrece un conocimiento más étnico sobre los indios cristianizados del centro de México y su religiosidad popular a inicios del periodo novohispano.

### **Contexto del dominio mexica antes de la conquista española**

Para comprender, por una parte, las concepciones nahuas sobre la tortilla y el maíz retomadas por los frailes para dar a entender a los indios la idea cristiana de la hostia y, por otra, la asimilación que hicieron los indios de la doctrina y el nuevo matiz cristiano que dieron a la tortilla, debemos tomar en cuenta, en breve, el contexto mesoamericano por el que atravesaban los pobladores del centro de México antes de la llegada de los españoles, además del contexto social —de invasión, conquista y evangelización— que atravesaron las poblaciones nativas durante los siglos xv y xvi.

Retomando el contexto por el que atravesaba el centro de México durante el posclásico tardío (1300-1521), el periodo está caracterizado por la hegemonía de los mexicas. Los mexicas, a través del poder de los *tlatoques* y a lo largo de aproximadamente 200 años (de 1375 a 1521), lograron establecer estrechas relaciones en gran parte del área cultural mesoamericana, debido a las alianzas maritales y conquistas realizadas en otros territorios vecinos, adquiriendo cuantioso tributo, riquezas y profundas enemistades con los señoríos subordinados.

Debemos imaginar la atmósfera cultural vivida poco antes de la conquista hispana, teniendo en cuenta ese contexto de sujeción bélica que ejercieron los mexicas sobre los demás señoríos. Si atendemos los datos de las *Relaciones geográficas*, observamos la manera en que los mexicas fueron percibidos, como un pueblo “sanguinario”, “idolátrico” y de “tiranos”. Por ejemplo, en la *Relación de Coatepec*, se menciona que los *culhua* o *mexica* introdujeron “la idolatría” en

las comunidades y, por mandato de los mexicas, practicaron ellos mismos los sacrificios humanos.<sup>1</sup>

En la *Relación de Atlitlalaquia*, en la pregunta 14, cuando se cuestiona sobre “cuántos eran en su gentilidad y el señorío que sobre ellos tenían sus señores y lo que tributaban”, relataron la situación de subordinación:

El señorío que sobre éstos se tenía era acudir a los llamamientos de los señores de México [los mexicas] y darles por tributo aquello que se les imponía [...] Estaban obligados, los pueblos que así la daban, de tomar por dioses a los demonios que los de México le[s] señalaban, y [también el] cacique [ya que] las conquistas de los mexicanos se fundaban sobre que se había de adorar [a] sus ídolos. Las costumbres destos naturales, generalmente, eran de tiranos; tratar dellas es proceder en infinito.<sup>2</sup>

Considerando que el avance cultural y civilizatorio alcanzado por los pueblos mesoamericanos fue interrumpido por el poder mexica y que éste fue sometido posteriormente al dominio español, a continuación, veremos la manera en que los españoles impusieron su dominio colonial mediante la justificación de una misión evangélica en la que se vieron beneficiados por el descontento generalizado que había hacia el pueblo mexica.

## El contexto de invasión española y evangelización cristiana

Cortés y sus compañeros cristianos llegaron a las costas del Golfo de México, el 21 de abril de 1519, jueves Santo, y desembarcaron el viernes 22 de abril en las costas de San Juan de Ulúa, Veracruz. Cortés se valió del ejército material y espiritual para cumplir el propósito fundamental de extirpar la idolatría y convertir a los indígenas al cristianismo. Durante los tres siglos del dominio virreinal (xvi-xviii), los españoles intentaron, por diversos medios, métodos y estrategias, llevar a cabo una empresa de conquista político-militar aunada a la conquista de corte religioso o espiritual.

---

<sup>1</sup> Fue con la “llegada” de los “advenedizos mexicanos”, quienes “trajeron consigo el ídolo”, llamado *Huitzilopochtli*, “cuando se comenzó entre estos naturales la idolatría al demonio”. *Relaciones geográficas del siglo xvi, México*, vol. 6, tomo I, René Acuña (ed.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, 1985, I, p. 137.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 63.

La justificación de la conquista militar y espiritual tuvo como propósito la salvación de las almas de los indios, según los deseos del papa y de los reyes católicos, a quienes Cortés representaba en la gran empresa de propagación del evangelio cristiano en el Nuevo Mundo. La fecha de llegada de las huestes españolas a la capital tenochca fue el 7 de noviembre de 1519 y, en su avanzada hacia la capital, las poblaciones “conquistadas” por Cortés, ya sea con violencia y de manera pacífica, comenzaron a “tirar en tierra a sus dioses”, para poner los cimientos de las capillas cristinas, colocando el altar, la santa cruz y la figura de la virgen en representación del cristianismo.

El método de propagación del evangelio y la doctrina cristiana que llevaron a cabo los primeros frailes consistió en que, paralelo a la destrucción de los ídolos y de sus monumentos, sucedía la predicación contra los sacrificios humanos y las costumbres idolátricas hacia los dioses. Se aprovechaba el momento anímico para exhibir las barbaridades practicadas por los indios (canibalismo y sacrificios humanos), con el fin de que pudieran adoptar los preceptos cristianos “como una nueva forma de vida”. A decir de Sahagún, el método practicado debía ser similar al de los médicos, ya que la idolatría era considerada como una “enfermedad” del alma y los frailes, por lo tanto, eran los “médicos de las almas”.<sup>3</sup>

Considerando los diversos métodos de conversión ejecutados por los frailes, algunos autores han opinado que tuvieron muy poco efecto los aspectos “directos” más que los “indirectos”. Por ejemplo, las ceremonias, las oraciones fueron más eficaces que los “sermones fogosos, los bautismos forzados, la violenta destrucción de templos e ídolos”.<sup>4</sup> Esto se debió, en gran medida, a que los frailes permitieron la mediación de los conceptos y concepciones religiosas nativas dentro de la predicación cristiana.

De hecho, esto mismo sucedió con la implantación de la institución eclesiástica y administrativa en la Nueva España, en la que se procuró un sistema de dominación indirecto, donde se buscó el remplazo de las instancias indígenas “por algo análogo”. De ahí que los españoles se hayan servido de las institu-

---

<sup>3</sup> En el Prólogo de la *Historia general de las Cosas de Nueva España*, encontramos, en el primer párrafo, la referencia en la que Sahagún habla sobre su labor como “médico” de “las enfermedades espirituales” (pecados de la idolatría, ritos idolátricos, supersticiones, agüeros, abusiones) que “no son aún perdidos del todo” entre la población india. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (ed. de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin), México, Conaculta, 2000, I, p. 61.

<sup>4</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (trad. de Ángel María Garibay K.), México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 78.

ciones, idioma y creencias de los indios, para controlar a la población.<sup>5</sup> En este sentido, los líderes locales siguieron siendo, por un tiempo, el fractal o réplica del poder soberano y, por lo tanto, de cierta manera, eran facilitadores de la implantación del poder dominante sobre la población.

Antes de profundizar sobre la transculturación religiosa y del método de dominación indirecto con el que se lograron modificar las concepciones nativas, debemos hablar sobre nuestras fuentes de estudio.

### Los manuscritos del franciscano Fray Bernardino de Sahagún

A sus 30 años de edad, Bernardino de Sahagún (1499-1590) zarpó hacia las Indias Occidentales desde San Lúcar de Barrameda, en agosto de 1529. De sus 90 años de existencia, pasó 30 en su tierra natal, villa de Sahagún en el reino de León, España, y los otros 60 años en México, Xochimilco, Tlatelolco y Tepeapulco.

Fray Bernardino de Sahagún, ya con su hábito religioso, se dedicó a la empresa de evangelización en el Nuevo Mundo y emprendió sus investigaciones sobre la cultura nahua, de manera sistemática, a partir de 1546, momento en que él mismo se interesó por las prácticas de los ancianos durante los tiempos de pestilencia. Fue en 1558 cuando recibió la orden formal, por parte de sus superiores, para emprender las investigaciones sobre las “cosas naturales, humanas y divinas” de los indios.<sup>6</sup>

Después de tremendas vicisitudes con sus escritos, apuntes y notas —de las que se proponía publicar un calepino, con una amplia gama de voces y vocabulario en idioma náhuatl, español y latín—, pudo pasar en limpio toda la información reunida, transcrita y dibujada, por sus ayudantes, en doce libros. De esa información surge lo que se conoce, como *Códice Florentino*, elaborado en Tlatelolco y llamado así por conservarse en la Biblioteca Medica Laurenziana de Florencia, Italia.

Aparte del *Códice Florentino*, elaboró el *Libro de los Coloquios*, en el que se ofrece una visión prototípica del diálogo que pudieron tener los primeros 12 franciscanos con los sabios indígenas, acerca de las materias religiosas. La única obra que el fraile pudo ver en vida fue publicada en 1583, cuando salió a la

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>6</sup> Miguel León-Portilla, “Bernardino de Sahagún: Pionero de la antropología”, *Arqueología Mexicana*, vol. vi, núm. 36, 1999, p. 9.



luz la *Psalmodia christiana*, y *Sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana, compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagún, de la orden de sant Francisco. Ordenada en cantares o Psalmos: para que canten los indios los areytos en las iglesias*.

De esta fuente, resulta relevante el contexto que favoreció su publicación en “lengua mexicana”. Recordemos que uno de los propósitos fundamentales de los frailes fue realizar complejas analogías culturales para sustituir, remplazar y cristianizar las fiestas, danzas y cantos de los indios. El fin de su toda su labor evangélica fue la de encaminar todas las costumbres de los indios “en honor a Dios y a los santos”.

A decir de Robert Ricard,<sup>7</sup> dos métodos fueron puestos en práctica respecto a los cantos religiosos que ejecutaban los indios hacia sus dioses y que debían ser redirigidos hacia el dios cristiano. El primero no tenía ningún valor educativo religioso, pues se trató de traducir en lengua de indios composiciones españolas, octavas, canciones, romances, redondillas. El otro método fue más efectivo, pues “consistió en adaptar nueva letra en lengua indígena a los antiguos ritmos de los cantos profanos [...] Se trata, por tanto, en la intención de Sahagún, de hacer un repertorio de cantos piadosos que sustituya a los cantos paganos de la época prehispánica. Ésta es la razón de que haya cantos para cada fiesta de las cristianas y comience con una serie de oraciones y un resumen de la doctrina, hechos también para ser cantados”.<sup>8</sup>

A este respecto, los libros de Sahagún pueden ser considerados una “fuente dialógica”, en el sentido de que su contenido permite identificar la perspectiva del indio bajo un formato español. De hecho, dentro de las obras de Sahagún, observamos que se ofrece un espacio para el diálogo intercultural, en el que podemos localizar información sobre las lógicas de tradición indígena, pero revaloradas en el marco del cristianismo católico.<sup>9</sup>

Este tipo de fuentes, en las que la voz del indio es recuperada, permite captar la postura desde los propios actores sociales (los nahuas) y entender los puntos en que pudo darse una transculturación religiosa y los procesos de etnogénesis

<sup>7</sup> R. Ricard, *op. cit.*, p. 291.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>9</sup> Dana Levin Rojo y Federico Navarrete, “Introducción. El problema de la historiografía indígena”, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, p. 17.

creativa respecto a la reformulación de sus conceptos provenientes de su propia tradición filosófica, como lo veremos a continuación.

### **La transculturación religiosa y la etnogénesis creativa**

En su artículo publicado en el *xxxv Congreso Internacional de Americanistas*, realizado en la Ciudad de México, en 1962, titulado “Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo”, Wigberto Jiménez Moreno ofrece una perspectiva novedosa para su tiempo, acerca del modo de acercarnos a comprender el intercambio cultural que hubo entre las ideas religiosas de los mexicanos con las ideas cristianas de los españoles.

Lo que sugiere el autor es que la transculturación religiosa se dio de manera plural a lo largo del territorio mesoamericano. El problema fundamental es el siguiente: ¿por qué en algunos casos la transculturación religiosa llegó hasta determinado nivel y en otros sólo avanzó hasta cierto menor grado? Es decir: “hasta qué punto se conserva o no —y con qué grado de organización y desorganización— la imagen del mundo y la orientación valoral que originariamente tenían los grupos indígenas”.<sup>10</sup>

Para el etnohistoriador, Wigberto Jiménez, “la filosofía de la vida” se compone de dos elementos que pueden resultar modificados durante dichos procesos culturales. El primero es la imagen del mundo o cosmovisión dinámica que poseen y el segundo es el *ethos* o el sistema de valores social que da coherencia a la visión del mundo. Tomar en cuenta estos elementos permite contrastar el nivel o grado asimilativo que se ha vertido hacia la otra cultura a lo largo del tiempo:

Estas filosofías de la vida no deben considerarse como definitivamente cristalizadas: se encuentran siempre en proceso de elaboración —en un perpetuo *feri*— recibiendo continuos aportes o sufriendo modificaciones conforme se va enriqueciendo el campo de las experiencias y el conocimiento, según se entra en contacto más estrecho con otras culturas que tienen cosmovisión y *ethos* distintos, y de acuerdo con la mayor profundidad y más perfecta estructuración que vaya alcanzando la especulación filosófica.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Wigberto Jiménez Moreno, “Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo”, en *xxxv Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962*, Actas y Memorias 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 550.

Esta percepción dinámica sobre la teoría del “contacto cultural” puede ser contrastada con las propuestas teóricas de la etnogénesis, que muestran a los pueblos indígenas como agentes activos en la creación de su historia propia, demostrando su creatividad asimilativa para la reproducción cultural en situaciones de crisis profunda.<sup>12</sup> Esto pone de relieve que, en los momentos de tensión social, la cultura de los pueblos indígenas se muestra, flexible, dinámica y sus principios culturales se ven reeditados, según sean las asimilaciones o las imposiciones realizadas a lo largo de su historia.<sup>13</sup>

En este sentido, nosotros retomaremos la manera en que los frailes explicaron las ideas cristianas en idioma nativo y la manera en que superpusieron, mediante un método de analogía, elementos culturales proporcionalmente semejantes a las creencias de los indios. Para lo cual, en un primer momento, hablaremos sobre la concepción del Sol en la tradición mesoamericana y cómo fue asimilado con Cristo mediante un concepto nativo. En el segundo caso, veremos la concepción del maíz como un alimento solar y la relación que tenía la tortilla con el cuerpo humano; finalmente, la manera en que se consideró la tortilla entre los antiguos nahuas y cómo se asimiló al cuerpo de Cristo y sirvió de alimento para las almas.

## **El dios-Sol en la generación del orden**

En este apartado vamos a profundizar en el nivel de organización religioso que pudieron alcanzar los nahuas del centro de México, en las primeras décadas del dominio español, en especial, mostrando algunas equivalencias que hicieron los frailes entre los conceptos nativos y los hispanos respecto a temáticas “etno-teológicas”. Antes de ello, es preciso ver la complejidad del fenómeno atendiendo la centralidad que tenía el Sol en la cosmovisión de los antiguos mexicanos.

Para los antiguos mexicanos, el Sol, Tonatiuh, llegó a considerarse como la deidad que detentaba el orden del cosmos, vivificaba las cosas existentes y

---

<sup>12</sup> Catharine Good Eshelman, “Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos. Problemas teórico-metodológicos para la historia del arte” (ed. de Elizabeth Araiza), *Las artes del ritual: nuevas perspectivas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 49-50.

<sup>13</sup> Jonathan Hill, “Introduction. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992”, *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas 1942-1992*, Iowa, University of Iowa Press, 1996, p. 1.

sustentaba en “ser de vida” a los seres humanos a partir de su energía. El Sol funcionó como un modelo de la idea del “centro” y, en este sentido, puede ser entendido como la deidad que no sólo procuraba animar la vida, sino pautar el flujo del tiempo y ordenar el espacio en rumbos y colores. De hecho, las fracciones del tiempo como los días, meses, años, “siglos” y “eras” (soles), eran considerados como raciones de la energía vital que proyectaba el astro.<sup>14</sup>

Los pueblos mesoamericanos también consideraban que el mundo había sucumbido cuatro veces y que en cada uno de los cataclismos había perecido el Sol. Aproximadamente en el siglo XII, los mexicas impusieron una nueva concepción del tiempo agregando un nuevo Sol a los cuatro reexistentes. La intrusión del Quinto Sol mexica —llamado *Sol de 4 Movimiento* (*Nahui Ollin Tonatiuh*)— les permitió cambiar el orden de sucesión de los soles para eliminar las doctrinas previas de las civilizaciones anteriores a la quinta; por lo cual, el Quinto Sol pudo funcionar como una síntesis de los cuatro soles precedentes.<sup>15</sup>

A la llegada de los españoles, los frailes franciscanos se enteraron de las ideas cosmogónicas de los indios, respecto de la *Leyenda de los soles* y, seguramente, lo que les permitió implementar la idea de un Sol cristiano, posterior al de los mexicas, pero anacrónicamente desfasado de la concepción autóctona. Por ejemplo, fray Toribio de Benavente sugirió que “el advenimiento de Cristo”<sup>16</sup> podía considerarse como el nacimiento de un nuevo Sol o “sexta edad” y esto mismo es lo que sugieren otros textos de la época al considerar el nacimiento de Jesucristo como un Sol e inicio de una nueva era según el paradigma mesoamericano.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Wayne Elzey, “Some remarks on the space and time of the ‘Center’ in the Aztec religion”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, 1976.

<sup>15</sup> Michel Graulich, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2013, p. 149.

<sup>16</sup> El franciscano fray Toribio de Benavente expresa, “por conjeturas” y “sospechas”, que los mesoamericanos ya estaban antes de la llegada de Cristo al mundo. De hecho, que estamos “en la 6 edad” iniciada con el “avenimiento” o nacimiento de Cristo. F. T. de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ellas* (ed., notas, estudio analítico y apéndices por Edmundo O’Gorman), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 388.

<sup>17</sup> F. B. de Sahagún se refiere análogicamente al nacimiento de Cristo, como si hablara del surgimiento de “el nuevo Sol” (*in yancuic tonatiuh*) o el nuevo resplandor (*in yancuic tlanextli*) (*Adiciones, Apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano* (ed. facs., paleogr. versión española y notas de Arthur J. O. Anderson, prólogo de Miguel, León-Portilla), México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 172-173). En otros casos, lo llama *la brillantez espiritual* (*teutlanestli*) o el *divino rayo solar del padre* (*titonameyotzin in motlazotlaz*). F. B. de Sahagún, *Psalmódia cristiana* (*Christian Psalmody*) (trad. de Arthur J. O. Anderson), Utah, University of Utah Press, 1993, pp. 54-55 y 100-101, respectivamente. Cristóbal del Castillo nombra a Jesucristo como “el divino resplandor solar de Nuestro Señor” (*in iteotonameyotzin in Totecuíyo*). C. del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista* (trad. de Federico Navarrete Linares), México, Conaculta, 2001, pp. 128-129.

Seguramente, no fue generalizada la idea del sexto Sol cristiano o sólo entre los franciscanos; lo que sí fue un hecho es la intención de asimilar la figura del Sol con la de Cristo, para dar a entender a los indios la importancia del Dios cristiano y, con ello, borrar todo rastro de idolatría respecto al dios mesoamericano Tonatiuh. Dicha asimilación no fue al azar, sino que las referencias de Jesucristo como un Sol fueron retomadas de la biblia, del Libro de la Sabiduría (capítulo 5), donde se habla de “el Sol de Justicia”, llamado en idioma náhuatl *iecnemiliztonatiuh*.<sup>18</sup>

En otros casos, el mismo Sahagún llama a Jesucristo *toteutonatiuh*, “nuestro divino Sol”, procurando establecer la analogía entre su muerte y resurrección, con la subida y el descenso del Sol mesoamericano. Por ejemplo, esto fue lo que se dijo en un “salmo” en idioma náhuatl:

Rindamos honor a la brillantez que ilumina nuestras almas: es Jesucristo nuestro divino Sol [*toteutonatiuh*] Los hijos de la Santa Iglesia saben de este santo resplandor. Es él únicamente nuestro Señor Jesucristo que milagrosamente los ilumina. Cuando nuestro Señor Jesucristo murió en la cruz por nosotros, nuestro divino Sol [*toteutonatiuh*] se había metido, había ido a su casa como hombre, había salido de la presencia de los pueblos del mundo.<sup>19</sup>

La aceptación de Cristo como Sol cobra relevancia en el nivel de organización social, debido a que alrededor de la fiesta de Corpus Christi, cuando Cristo es representado por medio del Santísimo, semejando un Sol, se pudo haber reordenado nuevamente la cosmogonía de los indios. De hecho, uno de los primeros cultos que se promovió en la capital de la Nueva España fue la fiesta hacia el Santísimo Sacramento, celebrado el jueves de Corpus Christi.

Por ejemplo, cuando fray Gerónimo de Mendieta<sup>20</sup> escribe sobre la consagración de la recién construida iglesia de San Francisco, en 1525, se logra percibir el método de analogía llevado a cabo por los frailes, tomando la festividad de Corpus Christi, como la arquetípica fiesta que debía evocar el antiguo culto que los indios ofrecían al Sol:<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain* (1950-75) (trad. de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson), Santa Fe, Nuevo México, I, pp. 36 y 118.

<sup>20</sup> Fray Jerónimo Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1971.

<sup>21</sup> “Dos razones movían a hacerlo: primera, que el cotejo de la antigua religión con la nueva no fuera desfavorable a ésta, sino que en la nueva hallaran también fuentes de regocijo y bellos espectáculos, y segunda, que no sucediera que los indios, privados de la antigua pompa religiosa, sin nada que la sustituyera, se vieran tentados a resucitar sus antiguas fiestas.” R. Ricard, *op. cit.*, p. 272.

Atavíos, ornamentos, músicas, invenciones, arcos triunfales y danzas que fue de grande edificación a los naturales de la tierra, y ocasión para convertirse muchos de ellos y pedir el santo bautismo, viendo la diferencia que había de las fiestas con que en la tierra se honra nuestro Dios, llenas de alegría y regocijo espiritual, a las que con ellos honraban a sus dioses, llenas de sangre humana y de toda espurcicia, hediondez y fealdad. Y de aquí tomaron ellos ejemplo para celebrar después de cristianos las festividades de Nuestro Señor y de sus santos con el aparato y suntuosidad [...] mayormente en la fiesta de Corpus Christi.<sup>22</sup>

La asimilación de Jesucristo con el Sol mesoamericano tiene otras implicaciones dentro de los fenómenos de transculturación religiosa; ya que, además, el Sol fue considerado el productor de los mantenimientos humanos, especialmente del maíz, llamado en idioma náhuatl *tonacayotl*, “mi subsistencia”, que literalmente significaba “la cosa que calienta o fructifica” o “los frutos que crecen por la energía del Sol” (de *tona*: “calentar” “fructificar” + *cayotl* “sufijo nominal de abstracción”).

### **El *tonacayotl* como sustento alimenticio del ser humano**

En el idioma náhuatl, la palabra *tonacayotl* “mi subsistencia”, se refiere específicamente al maíz y, en general, a todos los frutos que crecen por la influencia solar. El término significa, según Molina,<sup>23</sup> “subsistencia humana” o “frutos de la tierra”. Es un derivado de abstracto del verbo *tona*, que designa a la actividad del Sol, en forma de calor, fructificación y crecimiento.

La referencia del *tonacayotl*, que remite a la raíz verbal *tona*, cobra relevancia por la relación que guarda con el cuerpo humano en tanto mantenimiento sustancial de los hombres. Fue tan importante este alimento para los pueblos y señoríos de Mesoamérica que fray Joseph de Acosta<sup>24</sup> no dudó en poner el grano de maíz en el mismo nivel alimenticio que el trigo y el arroz:

Tiene el principal lugar, y con razón, el grano de maíz, que en Castilla llaman trigo de las Indias y en Italia, grano de Turquía [...] El grano de maíz, en fuerza y sustento, pienso que no es inferior al trigo [...] El pan de los indios es el maíz,

<sup>22</sup> F.J. Mendieta, *op. cit.*, p. 223.

<sup>23</sup> Fray Alonso Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2000, II, p. 149.

<sup>24</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios* (ed. de Edmundo O’Gorman), México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

cómenlo comúnmente cocido así en grano y caliente, que llaman ellos *mote*, como comen los chinos y japoneses el arroz [...] Otro modo de comerlo más regalado es moliendo el maíz y haciendo de su harina masa, y de ella unas tortillas que se ponen al fuego, y así caliente se ponen a la mesa y se comen.<sup>25</sup>

En la relevancia del maíz, en las culturas que se han desarrollado alrededor de este cereal, subyace la idea de que el maíz da fortaleza al cuerpo y a la persona; en el caso de los nahuas, da fuerza a la entidad anímica llamada *tonalli*. De hecho, esta energía era transportada por la sangre y renovada cuando se consumían las tortillas calientes.

Debemos recordar que el *tonacayotl* es una palabra que deriva del verbo *tona* y, según Michel Launey,<sup>26</sup> está raíz verbal puede traducirse como “hace calor, hace buen tiempo”. Lo interesante es que el sentido original del verbo es “prosperar” y puede conjugarse personalmente y aplicarse a los humanos: *tonaque*, “prosperaron”. De ahí el posible trinomio: *tona*, *tonacayotl*, *tonalli*.<sup>27</sup>

La idea de que la energía del Sol (*tona*) establecía una relación con los alimentos y que esta misma energía solar, a partir del maíz (*tonacayotl*), guardaba relación con las entidades anímicas del ser humano (*tonalli*), la vemos sustentada en unos *huehuetlatolli*, en los que se aconseja a la doncella empeñarse en el telar de cintura, para que “merezca” un poco de mantenimiento, la “tortilla doblada” (*in tlamatzohualtzintli*), a fin de que ese alimento le ayude a adquirir *tonalli*: “para que tome calor, para que tome tibieza tu cuerpo” (*inic ontotoniaz inic onyamaniaz immotlactzin immonacayotzin*).<sup>28</sup>

También cobran relevancia las formas de consumo alrededor de la tortilla, así como la abstinencia de comerlas para provocar un fortalecimiento anímico. Por ejemplo, en algunos casos se evitaba ingerir las tortillas calientes y suaves, a fin de no complacer el cuerpo; por el contrario, se recomendaba comer “las tortillas tostadas” (*in totopuchtzintli*) –las que todos menospreciaban–, a fin de recibir algunos “merecimientos” de “Nuestro señor”.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Michel Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 74.

<sup>27</sup> El *tonalli*, como entidad anímica derivada del Sol, era una “energía anímica que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se ubica”. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, I, p. 197.

<sup>28</sup> Fray Juan Bautista, *Huehuetlatolli. Testimonios de la antigua palabra*. Reproducción facsimilar (est. de Miguel León-Portilla, trad. de Librado Silva Galeana), México, Comisión Nacional Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, 1988, pp. 314-315.

<sup>29</sup> *Códice Florentino*, VI, p. 133.

Al parecer, este hábito de moderación o abstinencia estaba relacionado con una virtud social en la que se procuraba “sufrir con paciencia” (*ticmopaccaihiyo-huiltiz*). De hecho, este tipo de prácticas metafísicas del cuerpo, como el auto-control anímico, las abstinencias; los “contrarios ejercicios”, como penitencias y el duro adiestramiento, se realizaban a fin de aumentar la fuerza del *tonalli* y obtener “merecimientos” de los dioses.<sup>30</sup>

Esta idea seguramente fue retomada por los frailes para establecer una analogía con el comportamiento y hábitos de los santos cristianos, quienes practicaban las mortificaciones o abstinencias a fin de poder “negar el mundo”, logrando poner acento en ciertas cualidades metafísicas que denominaron *los dotes de gloria*.<sup>31</sup> Por ejemplo, se dice que Santa Clara evitaba comer el tipo de comida de las mujeres de la nobleza. De hecho, durante su vida de “negación del mundo”, ella “no degustó” (*amo tlapaloaia*) de ese tipo de alimentos, sino que “ella sólo tenía viejas tortillas” (*zan quiscauiaia in tlascalzulli*) para alimentarse.<sup>32</sup>

## Las tortillas y el sacramento eucarístico de comunión

Habiendo visto la estrecha relación que hay entre el maíz, la tortilla y el cuerpo humano, la importancia de ganarse el sustento con el trabajo, de comer con moderación, lo que nos queda por observar son algunos aspectos sobre la tortilla que facilitaron la analogía con la hostia.

En las fuentes consultadas, encontramos mención de la variedad de tortillas que consumían los antiguos mexicanos. Realizaban algunas a manera de una letra “S” que llamaban *xuneculli*, porque estaban “en ambos extremos torcidas y dobladas” (*necoc cecentlapal quacoltic*).<sup>33</sup> También existía la tortilla de maíz verde o de maíz tierno (*elotlaxcalli*), la cuadrada (*xantlaxcalli*), la de maíz suave (*xilotlaxcalli*), la de miel (*necutlaxcalli*), la de tuna (*nochtlaxcalli*) y

<sup>30</sup> A. López Austin, *op. cit.*, I, pp. 412-415.

<sup>31</sup> F. B. de Sahagún dentro de la *Psalmódia christiana*, ocupa el sustantivo *tonalli* para describir una de las “beatitudes del alma”, llamada *claridad* (*claritas*, en latín), que traduce al idioma náhuatl, como *naltonaliztli*, cuyo significado es “trasluciente” o “claro por todas partes” (*Psalmódia christiana...*, pp. 32-33). Para los frailes, los “dotes de gloria” eran considerados dones sobrenaturales que se podían incrementar gracias a ciertas prácticas espirituales, ya que el fin era constituir un “cuerpo glorioso”, “tan luminoso como el Sol”. Jérôme Baschet, “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo”, *Encuentro de almas y cuerpo. Entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, p. 60.

<sup>32</sup> F. B. de Sahagún, *Psalmódia christiana...*, pp. 240-241.

<sup>33</sup> *Códice Florentino*, VII, p. 13; F. B. de Sahagún, *Historia general...*, II, p. 700.



la de amaranto (*tzohuallaxcalli*). “De hecho, “las tortillas que cada día comían los señores se llamaban *totonqui tlaxcalli tlacuelpacholli*, que significa “tortillas blancas y calientes, y dobladas”, compuestas con un *chiquihuitl* y cubiertas con un paño blanco”.<sup>34</sup>

Por otra parte, cuando se habla de los ocuiltecas, mazahuaques y totonaques de la huasteca, las fuentes informan que las mujeres tenían como especialidad hacer una tortilla de “grandor y de un codo de redonda”. Consideraban que su tierra era próspera, porque tenían “muchos bastimentos y fruta”. Debido al exuberante contexto, ellos “usaban buenos guisados y limpios”; “su comida ordinaria y mantenimiento principal era el ají, con el cual después de haber sido molido mojaban las tortillas calientes, sacadas del comal y comíanlas todos juntos”.<sup>35</sup>

La idea de comer todos juntos se repetir en los “convites”. Se dice que, dentro de las comilonas, la tortilla se repartía de muchas maneras, según la calidad y dignidad de las personas. Por ejemplo, cuando hacían un festín a causa de la elección de un nuevo juez, lo hacían en un día favorable y “a su honra daban comida a todos los convidados, muchos platos y diferencias de guisados, y muchas maneras de tortillas muy delicadas”.<sup>36</sup>

De las referencias anteriores, hemos identificado algunas analogías que nos pueden ayudar a comprender la asimilación que hubo entre la hostia con la tortilla. Por ejemplo, hemos visto que, entre los antiguos mexicanos, quien poseyera cierta calidad personal podía recibir un tipo de tortilla especial; lo mismo pasa con la comunión, ya que para hacerlos se debía estar en un estado de gracia propicio para recibir el sagrado Cuerpo de Cristo.

Además, la manera tan delicada en que los antiguos mexicanos guardaban la tortilla en un *chiquihuit* puede tener una equivalencia en la forma reverencial en que se guarda la hostia en el sagrario. La analogía más relevante que se pudo establecer fue la idea de compartir la comida, acto que realizaban los cristianos durante la comunión con el cuerpo de Cristo y, de hecho, la costumbre de los indios era comer las tortillas calentitas “todos juntos”.

<sup>34</sup> F. B. de Sahagún, *ibidem*, p. 751. Existen referencias de los depósitos especiales en los que se almacenaba la tortilla. La persona que tenía como especialidad trabajar las “hojas de palma” (*tonalzoyatic*) vendía los cestos para las tortillas, llamado *tlaxcalchiquihuitl* y cestos para cosas calientes, como el *totoncachiquihuitl*. *Códice Florentino*, x, p. 83.

<sup>35</sup> F. B. de Sahagún, *Historia general...*, II, p. 967.

<sup>36</sup> *Ibidem*, II, p. 774.

Respecto al acto de compartir los alimentos, cobra relevancia la manera en que los frailes explicaron la idea de comunión describiendo el momento en que Jesucristo, en la última cena, compartió la *tlaxcalli* (tortilla) con sus apóstoles. “Y cuando había hablado así nuestro Señor Jesucristo, luego tomó tortillas (*yn tlaxcalli*) y las dio a los apóstoles. Les dijo: ‘Esto que os doy es mi cuerpo que por vosotros se echará en manos ajenas. Esto habéis de hacer para que os acordéis de mí’. Y del mismo modo, para concluir la cena, tomó una tacita de barro en que había vino y les dijo: ‘Esta tacita de barro es mi nuevo contrato, el nuevo [testamento] con que se derramará mi sangre por vosotros’”.<sup>37</sup>

Para reafirmar los nuevos postulados del cristianismo referente a los sacramentos, en especial a la fracción del pan y la comunión, Sahagún explica a los indios cuál es la importancia de la festividad de Corpus Christi (*in die corporis Christi*), donde el cuerpo de Cristo se ve representado en el “Sanctissimo Sacramento”. Adoctrina a los indios, diciendo: “Nuestro señor Jesucristo se hizo ‘alimento para nuestras almas’ (*in itlaqual in tanima*) y ‘las riquezas del alma’ (*inetlamachtil in anima*) se obtienen consumiendo las tortillas que representan su cuerpo y el ‘vino’ que representa su sangre”.<sup>38</sup>

## Reflexión final

Volviendo a la pregunta inicial —¿qué marcos de significación o concepciones religiosas de los nahuas, construidas alrededor de la tortilla y el maíz, están detrás de la idea cristiana de la hostia?—, logramos identificar que el marco de significación que permitió compaginar ideas autóctonas con ideas cristianas, a través de un método de analogías, fueron conceptos relacionados con el Sol, en especial derivados de la raíz verbal *tona-*, como: Tonatiuh, *tonacayotl* y *tonalli*. Por ello, dentro de los procesos de transculturación religiosa, el dios Sol mesoamericano, analógicamente, pasó a ser el dios Sol cristiano. En cuanto a la narrativa sobre la Leyenda de los soles, los frailes implementaron, en la narrativa autóctona, una era solar cristiana llamada *el sexto sol*. Además, retomando la idea de que las tortillas daban fuerza en el *tonalli* entre los indios, los frailes se empeñaron en formar cuerpos cristianos con ciertos atributos y “dotes de gloria” que tenían que ver con la renuncia del mundo y la práctica de ciertos

<sup>37</sup> F. B. de Sahagún, *Psalmodia christiana...*, pp. 192-193.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 170-171.

hábitos metafísicos. Por otra parte, aunque es preciso ahondar más en el asunto en la posteridad, se percibe la manera en que el sacrificio de Jesucristo en la cruz, según la interpretación de los frailes, vino a sustituir a los sacrificios humanos en Mesoamérica. Porque de hecho, Jesucristo no fue considerado un “animal doméstico” apto para ser sacrificado, según la visión indígena, sino que como ofrenda total, vino a remplazar todo sacrificio humano y de animales. En el ritual eucarístico, ampliamente promovido por los frailes franciscanos, ya no se sacrifica un animal o una persona, sino una tortilla y una copa de vino. La sustitución de los sacrificios humanos en sustancias alimenticias, como la hostia de trigo o la tortilla de maíz, pudo haber sido percibido como un “avance” cultural, suavizado por la sustitución de sustancias, en el que se trató de erradicar sus celebraciones “llenas de sangre humana y de toda espurcicia, hediondez y fealdad”.

### **Bibliografía**

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios* (ed. de Edmundo O’Gorman), México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Baschet, Jérôme, “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo”, *Encuentro de almas y cuerpo. Entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, pp. 41-84.
- Bautista, fray Juan, *Huehuetlatolli. Testimonios de la antigua palabra*. Reproducción facsimilar (est. de Miguel León-Portilla, trad. de Librado Silva Galeana), México, Comisión Nacional Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, 1988.
- Benavente, fray Toribio de, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ellas* (ed., notas, estudio analítico y apéndices por Edmundo O’Gorman), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista* (trad. de Federico Navarrete Linares), México, Conaculta, 2001.
- Elzey, Wayne, “Some remarks on the space and time of the ‘Center’ in the Aztec religion”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, 1976, pp. 315-334.
- Good Eshelman, Catharine, “Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos. Problemas teórico-metodológicos para la historia del arte” (ed. de Elizabeth Araiza), *Las artes del ritual: nuevas perspectivas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 45-65.
- Graulich, Michel, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2013, pp. 141-186.
- Hill, Jonathan, “Introduction. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992”, *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas 1942-1992*, Iowa, University of Iowa Press, 1996, pp. 1-19.
- Jiménez Moreno, Wigberto, “Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexica y el cristianismo”, en *xxxv Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962*, Actas y Memorias 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, pp. 543-550.
- Launey, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

- León-Portilla, Miguel, "Bernardino de Sahagún: Pionero de la antropología", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 36, 1999, pp. 8-13.
- Levin Rojo, Dana y Federico Navarrete, "Introducción. El problema de la historiografía indígena", *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, pp. 21-54.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Mendieta, Fray Jerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1971.
- Molina, Fray Alonso, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2000.
- Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*, vol. 6, tomo I, René Acuña (ed.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, 1985.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (trad. de Ángel María Garibay K.), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Adiciones, Apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano* (ed. facs., paleogr. versión española y notas de Arthur J. O. Anderson, prólogo de Miguel, León-Portilla), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- , [Códice Florentino] *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain* (1950-75) (trad. de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson), Santa Fe, Nuevo México.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 tomos (ed. de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin), México, Conaculta, 2000.
- , *Psalmody christiana (Christian Psalmody)* (trad. de Arthur J. O. Anderson), Utah, University of Utah Press, 1993.

Meditaciones y ofrecimientos a la pasión  
de Nuestro Señor Jesucristo delante de su imagen,  
por los nueve coros de los ángeles para la devoción  
de los peregrinos de Chalma, siglo XVII

Magdalena Pacheco Régules,  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

No me mueve, mi Dios,  
para quererte el cielo que me tienes prometido,  
ni mueve el infierno tan temido para dejar por eso de ofenderte.  
Tú me mueves, Señor, muéveme el verte clavado en una cruz  
y escarnecido, muéveme ver tu cuerpo tan herido,  
muévanme tus afrentas y tu muerte  
*Anónimo*

### Aspectos generales de las meditaciones y ofrecimientos

Los ejercicios espirituales estuvieron en posesión de fray Juan de San José, quien fuera discípulo de fray Bartolomé de Jesús María (el principal promotor del culto al Cristo de Chalma). En marzo de 1689, antes de morir, este religioso pide al jesuita Francisco de Florencia<sup>1</sup> incluirlas en la obra que estaba escribiendo, *Descripción*:<sup>2</sup>

Estas breves meditaciones y ofrecimientos se añaden aquí, aunque me excuse de ellas en la historia principal, a devoción del Venerable Fray Juan de San José, quien antes de morir me pidió con ruegos que las pusiese, para que la devoción de los peregrinos de Chalma se avivase con ellas. Yo me holgara tener noticia de las que él usaba, para poner las suyas y dejar las mías, pues habiendo conservado en tanta devoción tantos años a un varón tan santo y tan dado a la pasión de

---

<sup>1</sup> Francisco de Florencia, *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las cuevas. En el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Cristo nuestro Señor Crucificado, que se venera en ellas* (pról., notas y ed. de Fr. Roberto Jaramillo Escutia OSA), México, Tlalpan, Profesorio Agustiniiano Santa Mónica, 2017. Esta obra está integrada por 35 capítulos; en el capítulo xxxv es donde están contenidas las Meditaciones y los Ofrecimientos. En lo sucesivo, se citará como *Descripción*, seguido del número de página.

<sup>2</sup> Es posible que para ese entonces la obra estuviese concluida; de ahí, su inclusión en el último de los capítulos.

Cristo Señor nuestro, aquéllas no pudieron dejar de ser muy fervorosas y santas y dignas de que todos los repitiéramos, para enfervorizarnos en las visitas a este Santo Cristo.<sup>3</sup>

Francisco de Florencia escribió la *Descripción* cuando el culto al Cristo había logrado un lugar privilegiado en la religiosidad de los novohispanos, sobre todo de quienes habitaban en el altiplano central de la Nueva España.<sup>4</sup> Como bien lo señala Florencia, estos ejercicios espirituales fueron añadidos a la obra a petición del moribundo fraile.

Las meditaciones y ofrecimientos no dan cuenta de su autor y la fecha en la que fueron escritas; como referí con antelación, únicamente se conoce que fray Juan de San José era su poseedor y los utilizaba para orar al Cristo. Sin embargo, en el capítulo xxix de la *Descripción*,<sup>5</sup> es posible conocer situaciones que pueden ayudar a dilucidar aspectos nodales de estos ejercicios.

### **Exhortación del venerable fray Bartolomé de Jesús María a los peregrinos de Chalma**

El capítulo xxix contiene información sobre la exhortación constante que fray Bartolomé de Jesús María hacía a los peregrinos que asistían al santuario de Chalma, debido a que era testigo, junto con el resto de los frailes agustinos, de las manifestaciones religiosas poco ortodoxas en el sagrado lugar. Florencia da cuenta, con base en la narración de fray Juan de San José, de la actitud de fray Bartolomé y la constante aflicción ante las expresiones de los peregrinos.

Advertir hermanos, les decía con una boca de risa, rebozando devoción y alegría, que vienen a este Santuario a aprovechar sus almas y no a entretener los

<sup>3</sup> *Descripción*, p. 297.

<sup>4</sup> Cfr. Magdalena Pacheco Régules, Gerardo González Reyes y Rosa María Camacho Quiroz, "Un ejemplo de religiosidad barroca, el culto al Cristo de Chalma, siglo xvii", *Cultos cristológicos, devociones marianas y veneración a los santos: orígenes y expresiones de la religiosidad en México*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. En prensa. En este trabajo, se abordaron los aspectos relacionados con la emergencia del culto al Cristo. Cabe señalar que no fue casual que el culto alcanzara un lugar relevante; esta situación fue el resultado de una serie de circunstancias que, en suma, favorecieron la emergencia del culto al Cristo: la promoción por parte de los frailes ermitaños Bartolomé de Jesús María y Juan de San José; los prodigios manifestados por la sagrada imagen y ambos religiosos, la deferencia de los provinciales agustinos al lugar y el culto, el reconocimiento de las autoridades religiosas y civiles, y el dinamismo económico de la región impulsado por los jesuitas mediante la actividad azucarera y ganadera.

<sup>5</sup> *Descripción*, pp. 274-277. El capítulo xxix se intitula "Capítulo xxix y último de esta historia, de una plática que el venerable fray Bartolomé hacía a los romeros del santuario".

ojos y la vista, y si han de excusar por amor de Dios todo género de vana curiosidad, que así sacarán provecho, y buen logro del trabajo de sus romerías, aprovechándose en el espíritu. Asistan con silencio, respeto y humildad, con modestia y reverencia al santo Cristo. Acuérdense que vienen a orar, no a vagar, a rezar no a hablar, a compungirse no a divertirse. Gasten el tiempo de su promesa rezando. O sus devociones, o sus obligaciones.<sup>6</sup>

Con base en la información, se aprecia que para los frailes agustinos fue una situación digna de admiración atestiguar el crecido número de peregrinos que acudían al santuario a rendir adoración al Cristo; sobre todo, si se consideran las vicisitudes del camino que los devotos tuvieron que sortear —el alquiler de mulas, el tiempo que implicaba llegar al santuario, las incomodidades del trayecto y las dificultades para peregrinar a lo largo de una geografía accidentada—. No obstante, esta situación tan dichosa para los religiosos se tornaba en pesadumbre debido a la permanencia y la constante llegada de peregrinos al santuario, quienes incurrían en conductas poco ortodoxas durante su estancia en el sagrado lugar y sus alrededores, pues se dedicaban a actividades contrarias al espíritu cristiano.

Cabe señalar que, en el siglo XVII, los peregrinos que visitaban los santuarios eran movidos por el interés de postrarse ante las sagradas imágenes para realizar novenas, con la finalidad de pedir algún favor a la sagrada imagen o bien agradecer alguno ya recibido.

La realización de novenas implicaba una estancia mínima de nueve días en el santuario, bajo el cobijo del portal de peregrinos, en el mejor de los casos, pues en ocasiones debían buscar abrigo en los alrededores del recinto religioso.<sup>7</sup> Sobre el particular, Eréndira Nansen relata: “En 1685, ‘rezar una novena’ podía, pues, implicar un viaje de algunas horas hasta el santuario en cuestión, con la opción de permanecer en él durante los nueve días en que haría la celebración del novenario”.<sup>8</sup>

Considerando la información relacionada con la permanencia de los peregrinos en el santuario, se advierten los motivos que tuvo fray Bartolomé de

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>7</sup> Adriana Xhrouet Aguilera, *Letras de fiesta, letras de favor. Los novenarios en la Nueva España*, tesis de Licenciatura, México, UNAM, 2011.

<sup>8</sup> Eréndira Nansen Díaz y Francisco Almada Leyva, “Cuando las fuentes para la historiografía lingüística parecen no serlo”, *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, 2004, Siglo XXI editores, p. 172.



Jesús María para exhortarlos a mejorar sus conductas durante el lapso de permanencia en el santuario y sus alrededores.

### Los fines de las meditaciones y ofrecimientos

Las meditaciones y ofrecimientos difieren de las novenas en contenidos y propósitos. Adriana Xhrouet define a estas últimas como “textos de oración pública o privada para nueve días; el fin que persigue la plegaria es obtener algún favor, preparar una festividad o despedir a un difunto. Son cuadernillos que suelen estar acompañados de un grabado de Cristo, la virgen María o del santo al que están dedicados, y algunos incluyen además fragmentos de hagiografías, meditaciones, cánticos, así como otro tipo de oraciones”.<sup>9</sup> Para Eréndira Díaz, “la novena es un breviario de historia de vida de un individuo o de una entidad sagrada, que sirve de espejo para encontrar en la propia, la virtud divina de la entidad que se invoca”.<sup>10</sup>

Tanto las meditaciones y ofrecimientos, como las novenas son textos de oración para realizarse por nueve días; sin embargo, los dos primeros eran ejercicios espirituales<sup>11</sup> que requerían mayor concentración, fervor y reflexión por parte de quien las realizaba; tenían como modelo la pasión y muerte de Jesús.

Es posible pensar que, por el tipo de acciones que requerían estos ejercicios, lo espiritual y el compromiso personal<sup>12</sup> fueran de uso exclusivo de los religiosos. Fortalecer el espíritu del individuo, mediante la oración, la meditación profunda y la entrega total a Dios no era una situación que cualquiera de los individuos podía resolver.

Se desconoce el impacto que las meditaciones y ofrecimientos pudieron tener entre los devotos del Cristo de Chalma una vez que la obra escrita por Florencia sale a la luz en 1698. La gran mayoría de los devotos no sabía leer ni escribir, y menos aún fueron aquellos que pudieron adquirir la obra.

---

<sup>9</sup> A. Xhrouet, *op. cit.*, p. 1.

<sup>10</sup> E. Nansen Díaz y F. Almada Leyva, *op. cit.*, p. 173.

<sup>11</sup> *Descripción*, p. 297.

<sup>12</sup> *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pp. 953 y 1040. Para una mejor comprensión de estas prácticas, se ha recurrido a la consulta del *Diccionario de la Real Academia Española*; las definiciones ofrecidas respecto de los verbos *meditar* y *ofrecer* refieren conductas que pueden ayudarnos a comprender el trasfondo de estos ejercicios. Las meditaciones están relacionadas con la acción de pensar atenta y detenidamente algo, mientras que los ofrecimientos se vinculan a un acto de compromiso. Ambas acciones en conjunto permiten considerar las expresiones religiosas que el devoto tenía que llevar a cabo al realizar las meditaciones y los ofrecimientos.

Lo que sí es factible apreciar es la relevancia del contenido de tales ejercicios; su autor debió de tener conocimientos amplios en materia religiosa, situación que se refleja en el manejo de los momentos trascendentales de la pasión y muerte de Jesús y la intervención de los coros angélicos —la misión que cada uno de los coros tenían con Dios y los hombres—, y la manera en que está estructurado el contenido.

En cuanto a los coros angélicos, Gisela Von Wobeser menciona que estos seres fungían como cortesanos del cielo: formaban parte del séquito de Dios y de la Virgen, participaban en procesiones y ejecutaban la música celestial, una de las principales manifestaciones de alabanza a la Divinidad. Eran emisarios de Dios para asuntos terrenales y custodios de la seguridad de los fieles. Se creía que servían a Dios y ejecutaban funciones tan importantes para el universo como mover las esferas celestiales, de las que pendían el sol, la luna, los planetas y las estrellas.<sup>13</sup>

A continuación, se presenta un cuadro en el que se resumen los datos correspondientes a cada día de estos ejercicios espirituales.

**Cuadro 1.** Meditaciones y ofrecimientos a la pasión del nuestro Señor Jesucristo delante de su imagen, por los nueve coros de los ángeles

Día	Momento de la pasión	Coro celestial y misión
Primer día	Cristo Señor nuestro con la cruz a cuestas.	Ángeles (La guarda de los hombres)
Segundo día	Llegado al Monte Calvario, él [por el] descanso de tan penoso y amargo camino fue desnudarle de todos sus vestidos, hasta de la túnica, que como camisa traía a raíz las carnes, que se había pegado al cuerpo con la sangre y el sudor de él y al despejarla sentía gran dolor en todas sus llagas, especialmente en la cabeza, que asirían de las espinas de la corona las vestiduras al sacarlas.	Arcángeles (Los negocios más graves de vuestra providencia para bien de los hombres)

<sup>13</sup> Gisela von Wobeser, "Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España", *Historia novohispana*, 100, México, UNAM, 2016, p. 46 [en línea], <http://cort.as/-NWN>

Tercer día	Desnudando [...] el Señor de sus vestiduras, lo ataron por las piernas fuertemente con un cordel, lo cual se ve en las señales que tiene la Imagen de Chalma en ellas, y por los brazos, y tendido en el suelo como algunos contemplan [...] le clavaron primero las manos, cruel y dolorosamente a los brazos de la cruz, y luego los dos pies o entre ambos con un clavo, o con el suyo cada uno, de modo que quedase fijo de pies y manos en ella.	Principados (Cuidado de la salud eterna de los hombres)
Cuarto día	Quitando los cordeles con que estaban los brazos y piernas amarradas a la cruz, quedó todo el cuerpo pendiente de los clavos; que con su peso se abrían las heridas y avivaría el dolor, que éste y el de la pasión toda en especial de las tres horas que estuvo en la cruz padeciendo.	Potestades (Poder contra los demonios para el bien de los hombres)
Quinto día	La corona, que los verdugos le dejaron para aumentarle el dolor, y su Padre para acompañar el título de Rey: Rey de los judíos.	Virtudes (Realización de los milagros y prodigios propios del poder de Dios)
Sexto día	En medio de tanto padecer [Jesús] tuvo lugar de hablar siete veces en la cruz para bien de los hombres, para gloria de su Padre y para consuelo de su Santísima Madre.	Dominaciones (Ejecutores de la providencia de Dios)
Séptimo día	El sentimiento que en su Pasión le causó el dolor de la aflicción de su Santísima Madre, que tenía presente; el desamparo con que quedaba muriendo él, y así proveyó para su alivio, como buen hijo, de darle quien sustituyese por él al discípulo amado Juan.	Tronos (Asiento especial de Dios en quienes descansas)
Octavo día	La sabiduría de Cristo, que en medio de tantos dolores y de una pasión acerbísima, y sabiendo cuán cercana tenía la muerte, se acordó de dar cumplimiento a las escrituras y tenía presentes las profecías de ellas, como si las leyera y detuvo su ejecución hasta que tuviesen cumplidas todas.	Querubines (Sabiduría de Dios)

Noveno día	El amor, que Cristo Señor nuestro mostró en la cruz a los hombres; todas las acciones, las palabras que en ella habló; las penas que padeció en ella que fueron terribles; fueron argumento cierto que de lo que amaba a los hombres; el desamparo a su Padre; el desprecio de sus enemigos, las mofas e irrisiones de los sayones; la misma asistencia de su Madre, a quien veía sentir tanto, sin poder remediar su pasión, ni aliviar sus dolores; todo era señal de que amaba mucho a los hombres, por quienes padecía voluntariamente lo que en la cruz padecía y padeció hasta morir por ella.	Serafines (Amor de Dios)
------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------

---

Resalta el orden del contenido de los ejercicios, se advierte la división en nueve días y en cada uno de ellos se realizaban cuatro acciones: 1) contrición, 2) meditación, 3) ofrecimiento y súplica y 4) la oración final. El contenido de cada acción se explica en seguida:

*Acto de contrición:* Se pedía a la persona que llevaba a cabo el ejercicio ponerse de rodillas y prepararse frente a la imagen del Cristo, con el corazón contrito y humillado, para ofrecer una oración a Jesús, la virgen María y los ángeles.

*Meditación:* Acto seguido, el devoto meditaba el primer pasaje de la pasión de Jesús; finalizada esta acción se comprometía a no pecar más.

*Ofrecimiento y súplica:* Terminada la meditación, quien llevaba a cabo los ejercicios realizaba una oración a Dios y el primer coro de los ángeles, a quienes se pedía visualizar como modelos de castidad y limpieza y se realizaba la súplica al Santo Cristo, aludiendo los méritos de la pasión de Jesús. Este acto concluía con el reconocimiento del poder de la Trinidad divina.

*Oración final:* El penitente finalizaría la oración con el rezo de tres padrenuestros y tres avemarías.

Conocidos los aspectos generales de las meditaciones y ofrecimientos, a continuación, procedo a mostrar su contenido día por día.

## **Primer día**

Hincado de rodillas delante de la santa imagen de Cristo Crucificado, levantará el corazón contrito y humillado al Señor, y haciéndole profunda reverencia

y ofreciéndole tus oraciones, palabras y pensamientos, a mayor gloria suya y honra de la Virgen María su madre y de todos los ángeles y bienaventurados del cielo, se persignará, y dirá más con el alma, que con la boca: “Señor mío Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, pésame en el alma de haberos ofendido, por ser vos quien sois; por haberme criado y redimido con vuestra preciosa sangre, quiero y propongo confesarme de todos mis pecados, y enmendarme de ellos, y espero de vuestra infinita bondad y misericordia me los perdonareis, y daréis gracia para cumplirlo, Amén.”

### *Después del acto de contrición*

Meditar a Cristo Señor nuestro con la cruz a cuestas, fatigado, más que con el peso del santo madero, con la carga de mis pecados y de todos los hombres, que sobre él llevaba y que su deseo es que lo descargue de mis culpas, que lleva en sus hombros. Le dará palabra de no pecar más, y de ayudarle a llevar los demás pecados, encomendando los míos y después de haber meditado este paso diré:

Dios y Señor de los Ángeles, a quien encomiendas la guarda de los hombres, te ofrezco en compañía de tus merecimientos y oraciones de esos soberanos espíritus, para que te dignes concederme la pureza que en ellos resplandece, y que a su imitación viva yo de aquí en adelante como un ángel, casto y limpio en el alma y en el cuerpo, y la gracia que he venido a suplicarte, por la fatiga y cansancio, que tomaste cuando sobre vuestros hombros cargaste la pesada cruz, en que por mis culpas y de todos los demás hombres habías de ser levantado en el Monte Calvario para honra y gloria nuestra, que con el Padre y el Espíritu Santo, vives y reinas por una eternidad. Amén.

Y acabará este ofrecimiento con tres padrenuestros y tres avemarías.

## **Segundo día**

Hacer lo mismo que el primero, y luego meditar cómo, después de llegado al Monte Calvario, él [por él] descanso de tan penoso y amargo camino fue desnudarle de todos sus vestidos, hasta de la túnica, que como camisa traía a raíz las carnes, que se había pegado al cuerpo con la sangre y el sudor de él y al despegarla sentía gran dolor en todas sus llagas, especialmente en la cabeza, que asirían de las espinas de la corona las vestiduras al sacarlas. Y a todo esto estaba el bendito

Señor padeciendo por mis estos dolores con el silencio y la mansedumbre que está un cordero en manos de los que trasquilan y despojan del vestido que le dio la naturaleza. Asistiré con el alma a esta penosa función, compadeciéndome de ella y del Señor que la padece, proponiendo desnudarme de los hábitos viciosos que mis pecados hubieren causado en mí, como él se desnuda de sus vestiduras; aunque me cuesten trabajo, aunque topen en las puntas o puntos de mi mal natural, o de mis malas inclinaciones, que en esto tendrá grande alivio en sus penas. Después de haber meditado su afrenta y despojo diré:

Dios y Señor de los arcángeles, a quienes encomiendas los negocios más graves de vuestra providencia para bien de los hombres, te ofrezco con tus merecimientos los de estos soberanos espíritus, y de todos los santos del cielo y de la tierra, para que te dignes concederme que negocie mi salvación y haga los encargos de mi obligación, como ellos hacen los que vuestra Divina Majestad les ha encomendado por mi bien y de los demás hombres. Y que se haga el negocio, que he venido a encargarte con toda felicidad, para servicio tuyo y provecho mío. Por la afrenta y el dolor que padeciste, cuando te desnudaron de tus vestiduras para crucificarte en el calvario, que vives y reinas con el Padre y el Espíritu Santo por los infinitos siglos. Amén.

Acabar como el primer día.

### **Tercer día**

Hacer lo que en los otros días, y luego meditar que en desnudando o desnudándose el Señor de sus vestiduras, lo ataron por las piernas fuertemente con un cordel, lo cual se ve en las señales, que tiene la Imagen de Chalma en ellas, y por los brazos, y tendido en el suelo como algunos contemplan, o levantado en aire como otros probablemente discurren, le clavaron primero las manos, cruel y dolorosamente a los brazos de la cruz, y luego los dos pies o entre ambos con un clavo, o con el suyo cada uno, de modo que quedase fijo de pies y manos en ella. Considerar que tuvo el Señor en partes tan nerviosas y tan sensibles; pagando aquellas manos, que nunca se extendieron a cosa desordenada, el desorden de Adán y los nuestros, en extenderlas a cosas vedadas por la ley divina; pagando aquellos sagrados pies, que nunca anduvieron en malos pasos, lo que nosotros dimos contra sus mandamientos divinos. La sangre copiosa, que derramó de aquellas heridas. Hacer propósito eficaz de no ofenderle jamás, ni usar de pies y manos para pecar, y pesarme de que mis desórdenes los pague Dios con tanta

pena. Y después de haber meditado con los afectos que Dios me diere por algún rato, diré:

Dios mío y señor de los Principados, que por medio de los ángeles y arcángeles cuidas de la salud eterna de los hombres, que en esa cruz obraste en el calvario, yo te ofrezco en unión de los tuyos, los méritos de estos celosísimos espíritus y de todos los justos del cielo y de la tierra, para que por ellos te dignes de que yo me aproveche de tu cruz y muerte en ella, y alcance por medio de ellos mi eterna salud, y la gracia que he venido a suplicar y en esta novena te suplico si conviniere a tu gloria y al provecho de mi alma, y si no conviniere, encaminarás mi ruego a tu servicio y honra, que con el Padre y Espíritu Santo, vives para siempre, Amén.

Acabar como en los otros días

#### **Cuarto día**

Empezar como los otros días; luego, meditar que, quitando los cordeles con que estaban los brazos y piernas amarradas a la cruz, quedó todo el cuerpo pendiente de los clavos; que con su peso se abrían las heridas y avivaría el dolor, que éste y el de la pasión toda en especial de las tres horas que estuvo en la cruz padeciendo, ofrecería el Señor por mí, y por los demás hombres hijos de Adán a su Eterno Padre. Agradeciéndole el afecto, conque por mí en especial padeció en la cruz; y darle palabra de no cargarle mis pecados, para que se le haga más grave el tormento de la Cruz. Y después de esta breve meditación, diré con toda confianza:

Dios y Señor de las Potestades, a quienes disteis especial poder contra los demonios para nuestro bien; yo os ruego por los merecimientos de estos Soberanos Espíritus, en unión de los vuestros, y de vuestra Santísima Madre, me libréis de las asechanzas del demonio, mi enemigo, a quien en esa cruz, padeciendo y muriendo vencisteis; y la gracia especial que vengo a suplicaros, si conviene para vuestra Santísima gloria y utilidad mía; y de no caminar mi petición al mayor servicio vuestro, y provecho mío. Que con el Padre y Espíritu Santo, vivís por los siglos de los siglos. Amén.

Y lo demás que en los otros días.

#### **Quinto día**

En este día, hincado de rodillas, como en los demás hará lo que suele. Y luego meditará que la corona, que los verdugos le dejaron para aumentarle el dolor, y

su Padre para acompañar el título de Rey: *Rey de los judíos*, Que Pilato le dio en la Cruz, fue causa de uno de los mayores tormentos, que en ella padeció, porque si arrimaba la cabeza para tomar algún alivio (si es que la Cruz podía tener alivio) se le clavaron más espinas con el contacto de la Cruz; y las que ya estaban clavadas se clavaban más, con las que se le aumentaba el tormento. Si apartaba la cabeza del madero de la Cruz, la venía a tener sin descanso, y en el aire sin alivio ninguno; con que, de cualquier modo, la corona de espinas le sirvió en la Cruz de más dolor, y de más afrenta. Tales son las coronas de este mundo, llenas de espinas, aunque parezcan flores en lo exterior, que a los que estriban en ellas punzan y lastiman; y a los que apartan la cabeza, atraen suspensos, y con su pesadumbre inclinados. Considerar que, para merecernos la corona de la gloria, quiso padecer las penas que esta corona le dio, y agradecerle esta fineza con huir en esta vida las honras, que han de ser con ofensa suya, y abrazarse, como él, con las deshonoras que no vinieren. Después de esta meditación, en que se puede tener el efecto que en ella sintiere, dirá con todo su corazón:

Dios y Señor de las Virtudes, por las cuales hacéis los milagros y prodigios propios de vuestro poder, yo os ofrezco en compañía de los vuestro y de los de vuestra Santísima Madre María los merecimientos de estos Celestiales Espíritus, a quienes cometisteis el hacer en la Cruz por mi salvación, y la de los otros hombres tan grandes portentos, como en aquellas tres horas sucedieron; os suplico, Señor, me concedáis, que todas las adversidades, y espinas de esta vida sean para mí tus coronas y que las sufra con paciencia a ejemplo tuyo, para alcanzar la corona de la gloria, que en la Cruz me mereciste. Y que consiga por su intercesión y tu misericordia la gracia, que he venido delante de tu imagen a pedirte, que con el Padre y el Espíritu Santo, vives y reinas por los siglos de los siglos, Amén.

Luego tres padrenuestrros y tres avemarías, como en los demás días.

## Sexto día

Hecho lo que en los otros días, meditará por algún rato que en medio de tanto padecer tuvo lugar de hablar siete veces en la cruz para bien de los hombres, para gloria de su Padre y para con consuelo de su Santísima Madre. Aprenderé a no excusarme de hacer el bien a los próximos [*sic*] honrar a Dios y cumplir mis obligaciones, por trabajos que sobrevengan, por dolores que carguen, pues por muchos que sean, no pueden ser tantos y tan graves, como los que padeció Cristo,



Señor nuestro, en la Cruz y con todo, no se excusó de hablar lo que fue menester para hacer el oficio de redentor. Pedirle gracia para hacerlo así a imitación suya. Después de esta meditación dirá:

Señor y Dios de las Dominaciones, que presides a todos los espíritus inferiores, ejecutores de su providencia, yo te ofrezco los merecimientos de estos soberanos espíritus y los de todos los santos de la iglesia militante y triunfante, en unión de los tuyos y de tu Santísima Madre, para que, como te dignas por medio de ellos enseñar a los demás ministros inferiores para que cumplan tu voluntad, me enseñes por su medio a practicar lo que en la Cruz por mi bien y el de todos los hombres padeciste, hiciste y hablaste.

Y después dirá con toda su alma lo que en otros días, tres padrenuestros y tres avemarías, para acabar con felicidad aquella novena.

### **Séptimo día**

Arrodillado delante de la Santa Imagen como en los otros días y hecho el Acto de Contrición, meditará el sentimiento que en su Pasión le causó el dolor de la aflicción de su Santísima Madre, que tenía presente; el desamparo con que quedaba muriendo él, y así proveyó para su alivio, como buen hijo, de darle quien sustituyese por él al Discípulo amado Juan, diciendo aquellas tiernas palabras: “Mujer, la más afligida de las mujeres, la más desamparada de las madres, ves ahí a tu hijo; Juan hará en mi lugar, lo que he hecho contigo; él será desde hoy tu hijo, y sin apartarse de su lado, te servirá como hijo, te acompañará como hijo: ‘He aquí a tu Hijo’”.

Considerar el sentimiento que tendría Cristo al decir estas palabras; el que tendría la Virgen al oírlas: el Hijo porque él no podía ya servir a su Madre como hasta entonces lo había hecho, la Madre porque veía suplir su ausencia por un hombre, que por santo que sea es criatura, que no llega con infinita distancia al valor de un Dios. Considerar el amor de un buen Hijo, que en medio de tantos tormentos se acordaba de suplir el desamparo de su Madre; la conformidad con la voluntad de Dios de una Santa Madre, que en tanta desigualdad se ajustó a la voluntad de su Hijo, que así lo disponía; y ofrecerme de aquí adelante, como si conmigo hablara él: Ves ahí a Tu Madre, que dijo a San Juan, y servir en lugar de Cristo a María, como él la sirvió en vida, que así aliviaremos algo de sus tormentos. Y acabada esta meditación, decir con todo el afecto que pudiere.

Señor y Dios de los Tronos, a quienes hiciste trono y asiento especial de tu deidad en quienes descansas, como en solio tuyo, yo te ofrezco los merecimientos de estos soberanos espíritus, para que en unión de los tuyos y de tu Madre santísima y de tu Iglesia triunfante y militante te dignes concederme la conformidad con la voluntad divina, que tú en la cruz practicaste y la que práctico tu Santísima Madre, viéndote en ella padecer tan terribles tormentos, para que en nuestra resignación descanses, como descansas en ellos.

Después, dirá para acabar la novena de hoy lo que en otros días, y pedirle muy en particular la gracia que vengo a suplicarles.

### **Octavo día**

De la misma suerte que en los días antecedentes, considerará la sabiduría de Cristo, que en medio de tantos dolores y de una pasión acerbísima, y sabiendo cuán cercana tenía la muerte, se acordó de dar cumplimiento a las escrituras y tenía presentes las profecías de ellas, como si las leyera y detuvo su ejecución hasta que tuviesen cumplidas todas; aprenderé del Señor a no cuidar de mí, sino de su ley y de sus mandamientos, y que ni por tormentos, ni por enfermedades falte a esto, y pediré al Señor gracia y fortaleza para cumplir en primer lugar esta obligación, y tenerla siempre en todas mis cosas y sucesos presentes. Después dirá con todo su corazón:

Señor y Dios de los Querubines, a quienes adornaste de eminente sabiduría, para que con ella alcancen los ocultos misterios de tu religión y las verdades de tu santa ley, y enseñen a los otros ángeles y ministros de tu santísima providencia, lo que en el cumplimiento de ella deben hacer, yo te ofrezco sus merecimientos en unión de los suyos, y de la Santísima Madre y de los demás justos amigos tuyos, para que por lo que te agrada en ellos, me concedas sabiduría y conocimiento de tu voluntad en la hora de mi muerte, para que ni un punto salga de ella en aquella hora, por más enfermedades y aflicciones que mi alma padezca, y sepa imitar a tu dolorosa y penosa cruz, y después merezca gozarte en tus eternos descansos, y en especial me concedas la gracia que vengo a suplicarte, Amén.

Y después dirá todo lo que en los otros días.

## Noveno día

El último y nono día, ha de poner todo esfuerzo espiritual para conseguir lo que viene a impetrar para bien suyo. Arrodillado, pues, delante de la santa imagen, haga el acto de contrición como en los otros días de la novena. Luego, considerar el amor que Cristo Señor nuestro mostró en la cruz a los hombres; todas las acciones, las palabras que en ella habló; las penas que padeció en ella que fueron terribles; fueron argumento cierto que de lo que amaba a los hombres; el desamparo a su Padre; el desprecio de sus enemigos, las mofas e irrisiones de los sayones; la misma asistencia de su Madre, a quien veía sentir tanto, sin poder remediar su pasión, ni aliviar sus dolores; todo era señal de que amaba mucho a los hombres, por quienes padecía voluntariamente lo que en la cruz padecía y padeció hasta morir por ella. Pediré al Señor me conceda su amor, para que a imitación suya ame a Dios y por él [el por él] desee padecer y padezca mucho; ame a mis prójimos [próximos por prójimos], y por ellos haga, y sufra todo lo que pudiere. Y después de haber meditado esto dice:

Dios y Señor de los Serafines, en quienes depositaste tu amor, para que te amen y nos amen ardientemente, yo te ofrezco los merecimientos y oraciones de estos amantes espíritus, para que en unión de los tuyos y de tu Madre Santísima, y de todos los santos del cielo y de la tierra, te dignes de concederme tu amor y el amor de mi prójimo [prójimo por prójimo]; y así como tú te dignaste demostrar en la cruz tu indecible caridad, así yo en la Cruz de mis trabajos y aflicciones muestre el amor y caridad que tengo, y les tengo, sin que las aguas de los trabajos puedan apagar el incendio de ella, y en especial me concedas la gracia que te vengo a pedir. Amén.

Y después acabar como los otros días con tres padrenuestros y tres avemarías.

## Reflexión final

Hasta aquí el primer acercamiento al contenido de las meditaciones y ofrecimientos. De manera general, puedo decir que estos ejercicios espirituales fueron del uso exclusivo de los religiosos agustinos y que su donación, para incluirlos en la obra *Descripción*, por parte de fray Juan de San José, se debió en principio al interés personal de preservarlos; pero además también fue su intención compartirlos con los peregrinos que acudían al santuario del Cristo de

Chalma, en espera de que sus conductas de devoción, poco ortodoxas, pudieran cambiar. Quedando al descubierto la preocupación de los frailes por lograr una devoción más apegada a los preceptos de la iglesia católica.

Estos ejercicios fueron verdaderas prácticas espirituales, donde el examen de conciencia y de los comportamientos de cada individuo se sometían a revisión, con ayuda de la oración, la meditación y la entrega a Dios.

En cuanto al contenido de estos ejercicios, sobresalen dos aspectos: el manejo de los momentos de la pasión de Jesús y la intervención de los coros celestiales para con Dios y los hombres. El que la pasión de Jesús ocupe el lugar central de estos ejercicios no es casual, el Mesías es el mejor ejemplo de fortaleza espiritual; quién, si no él, soportó los más crueles castigos y los más grandes dolores sin mermar el ánimo de su espíritu. No obstante, queda por dilucidar a detalle la utilización de los coros celestiales en estos ejercicios.

## Bibliografía

- Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las cuevas de Chalma en el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Chisto nuestro Señor Crucificado, que se venera en ellas* (pról., notas y ed. de Fr. Roberto Jaramillo Escutia OSA), México, Profesorio Agustiniiano Santa Mónica, 2017.
- Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
- Guzmán Betancourt, Ignacio *et al.*, *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. México, UNAM-Siglo XXI, 2004.
- Nansen Díaz, Eréndira y Francisco Almada Leyva, “Cuando las fuentes para la historiografía lingüística parecen no serlo”, *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, Siglo XXI editores, 2004.
- Pacheco Régules, Magdalena, Gerardo González Reyes y Rosa María Camacho Quiroz, “Un ejemplo de religiosidad barroca, el culto al Cristo de Chalma, siglo xvii”, en María Teresa Jarquín y Gerardo González (coords.) *Cultos cristológicos, devociones marianas y veneración a los santos: orígenes y expresiones de la religiosidad en México*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. En prensa.
- Von Wobeser, Gisela, “Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España”, *Historia novohispana*, 100, México, UNAM, 2016 [en línea], <http://cort.as/-NWNe>
- Xhrouet Aguilera, Adriana, *Letras de fiesta, letras de favor. Los novenarios en la Nueva España*, tesis de Licenciatura, México, UNAM, 2011.

# Usos, abusos y costumbres en torno a la “superstición” indígena en el Arzobispado de México, segunda mitad del siglo XVIII

Iván Romero Torres,  
*Doctorado en Historia y Etnohistoria,  
Escuela Nacional de Antropología e Historia*

## Fuentes históricas, materia de estudio e interrogantes

Entre los tesoros documentales que resguarda la Biblioteca Nacional de España (BNE), se encuentran los manuscritos clasificados como 10669<sup>1</sup> y 19200.<sup>2</sup> Ambos documentos contienen las *Disertaciones*, escritas por Antonio de Ribadeneira y Barrientos, acerca de diversos temas atendidos por el IV Concilio Provincial Mexicano.<sup>3</sup> La información contenida en estos documentos se traduce en un testimonio notable en lo tocante al gobierno espiritual y civil del Arzobispado de México, durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el contexto de la celebración conciliar.

Posterior a las *Disertaciones* y a una *Cordillera*,<sup>4</sup> escrita por el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero (1765-1773), se incluyó una descripción de diversas prácticas llevadas a cabo por los indios en el centro de México, bajo el título de

---

<sup>1</sup> Ms. 10669, BNE. *Disertaciones que el Asistente Real Don Antonio de Ribadeneira escribió, sobre los puntos que se le dieron a consultar por el Concilio Quarto Mexicano*. Disponible en: <http://www.bne.es>.

<sup>2</sup> El Ms. 19200 corresponde al segundo volumen del Ms.19199, BNE. *Compendio de todo lo trabajado durante el Concilio IV Mexicano* [en línea], <http://www.bne.es>

<sup>3</sup> Estas *Disertaciones* ya han sido publicadas en dos ocasiones. La primera, por la *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (1881), posteriormente está misma versión fue incluida en Luisa Zahino Peñafort, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999. Cabe precisar que las dos publicaciones anteriores no incluyen todos los datos contenidos en los manuscritos 10669 y 19200, ya que la relación contiene 44 “abusos”, mientras que los manuscritos consultados en el presente artículo refieren 60, además de incluir información más completa de algunas de estas prácticas.

<sup>4</sup> Las *Cordilleras* eran documentos oficiales, difundidos entre las parroquias de los obispados, cuyo propósito era informar sobre las disposiciones legales y administrativas en torno al gobierno espiritual y civil de los pueblos, que atañían a la jurisdicción real y papal. En la *Cordillera*, escrita en 1770, Fabián y Fuero tocó el tema de la castellanización de los indios en la Nueva España, en correspondencia a una Real Cédula expedida en 1769.

*Abusos que frecuentemente se advierten en los Yndios.* La razón por la que Antonio de Ribadeneira, oidor de la Real Audiencia de México y representante real ante la reunión conciliar de 1771, escribió este compendio de “abusos” es porque, como lo anotó de manera puntual al inicio del texto, el tema “Conviene al Capítulo 20 del Tomo Regio”.<sup>5</sup>

El presente texto se centra en esta última sección, contenida en ambos manuscritos, ya que la información registrada se traduce en una fuente etnohistórica de suma valía. De los 60 “abusos” registrados, el trabajo se acota a exponer sólo algunos de ellos (tabla 1). La selección versa sobre el planteamiento de que dichas prácticas, denunciadas como supersticiosas, permiten vislumbrar expresiones de las religiosidades indígenas, ligadas al culto y ritualidad de la Iglesia católica. La fuente analizada en este trabajo ya ha sido referida por Taylor,<sup>6</sup> Tavárez<sup>7</sup> y Lara.<sup>8</sup>

Las interrogantes de las que parte la disertación son dos: 1) ¿cuál fue el escenario histórico en el que se delimita la relación de “abusos”, confeccionada por Ribadeneira en la segunda mitad del siglo XVIII? y 2) ¿las prácticas, categorizadas por el discurso eclesial como abusos y supersticiones, constituyeron un desafío frontal a la disciplina eclesiástica o son expresiones de una religiosidad reconfigurada por los grupos étnicos, en congruencia con elementos culturales otorgados por la propia iglesia novohispana?

## **Los lazos y enredos del demonio. La reprobación de la superstición**

Las creencias y actos descritos dentro de los manuscritos antes citados se insertan en el marco conceptual formulado por la iglesia católica bajo la designación

<sup>5</sup> La Real Cédula expedida por Carlos III el 21 de agosto de 1769, también conocida como *Tomo Regio*, ordenó la celebración de concilios provinciales en los territorios americanos bajo tutela de la Monarquía hispánica y estableció las pautas de los temas que se debían abordar en sus sesiones.

<sup>6</sup> William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey), Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.

<sup>7</sup> David Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Oaxaca, México, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

<sup>8</sup> Gerardo Lara Cisneros, ¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

de supersticiones. El combate a estas prácticas consideradas como erróneas, soberbias y fundadas en un pacto implícito o explícito con el Demonio, fue desplegado en la cristiandad europea y trasladado a los territorios americanos dentro del proyecto evangelizador de la Monarquía hispánica.

Para comprender la censura que tales prácticas generaron dentro de la Iglesia novohispana, resulta necesario recular hacia los cánones establecidos por san Agustín y santo Tomás de Aquino, quienes configuraron la noción cristiana de la idolatría y la superstición. Sobre el origen de las actitudes supersticiosas, estos dos personajes señalaron dos maneras; una, como lo estableció san Agustín, originada por un pacto con el demonio y otra, distinguida por Tomás de Aquino como un “tipo de pacto, que es tácito, secreto e implícito”.<sup>9</sup>

La delimitación conceptual establecida por estos personajes se convirtió en el modelo que guio a autores posteriores que abordaron el tema, como el jesuita Francisco Suárez y Pedro Ciruelo, cuyo tratado sobre la *Reprobación de las hechicerías y supersticiones* fue uno de los más populares durante los siglos XVI y XVII. Siguiendo la ideas de san Agustín y Tomás de Aquino, Ciruelo apunta en su tratado una regla para detectar las obras de los hombres vanas, supersticiosas y diabólicas, en la que estableció que “toda obra que el hombre haze para aver algún bien, o para escusar algún mal, si las cosas que allí pone, y las palabras que allí dize no tienen virtud natural ni sobrenatural para hazer aquel efeto, aquella operación es vana, supersticiosa, y diabólica”.<sup>10</sup>

En este tenor, la configuración de la superstición y sus diversas expresiones trazadas en la cristiandad europea alumbró el camino seguido por la iglesia novohispana para formular y justificar el combate a las costumbres indígenas que quedaban fuera de los límites del culto cristiano ortodoxo. De manera que, como señala Tavárez, “desde la primera mitad del siglo XVI en adelante, los especialistas rituales indígenas fueron absorbidos dentro de un esquema clasi-

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>10</sup> Pedro Ciruelo, *Tratado de las Supersticiones*, Puebla, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 24. Además, Ciruelo señala una clasificación de las maneras y especies de supersticiones. En primer lugar, establece que hay dos maneras principales según las cosas que los hombres vanos desean: 1) Para saber algunos secretos que por curso de la razón no se pueden saber y 2) Para alcanzar algunos bienes o para liberarse de algunos males. A su vez, estas dos maneras se subdividen en otras ramas, la primera manera, que corresponde a las artes adivinatorias, se subdivide en nigromancia, por un lado, y geomancia, chiromancia y piromancia por el otro. Mientras que la segunda manera se sub-clasifica también en dos tipos: los ensalmos, enxarmos y conjuros, y las hechicerías. Dentro de esta clasificación, se encuentran contenidos otros géneros.



ficatorio cristiano, recibiendo las designaciones concisas de ‘idólatras’, ‘brujos hechiceros’ o ‘curanderos supersticiosos’”.<sup>11</sup>

Así, diversas actitudes y costumbres verificadas en el entorno cultural de los grupos étnicos, como las registradas por Ribadeneira,<sup>12</sup> fueron percibidas por la iglesia novohispana desde el tamiz de la superstición, vinculada a la adivinación, ensalmos y hechicerías, incluidos los agüeros o pronósticos, abusiones y conjuros. No obstante, para la segunda mitad del siglo XVIII el modelo de idolatría y superstición fue replanteado, principalmente respecto al estatus que el Demonio tenía como principal instigador, y la justificación sobre su origen giró hacia la ignorancia y simpleza de los indios, la mala preparación de los párrocos y la tolerancia eclesial ante tales acciones,<sup>13</sup> planteamientos derivados de la plataforma racionalista sobre la que se asentó el reformismo borbónico de la época.

### **La ofensiva contra los “abusos” indígenas en el marco del IV Concilio Provincial Mexicano**

La información registrada en 1772<sup>14</sup> por el representante real ante la junta conciliar de 1771, se circunscribe a un contexto histórico más amplio, que abarca una serie de medidas tomadas por la Corona y la iglesia novohispana, en materia de idolatría y superstición. Como ya se apuntó, estas regulaciones fueron desplegadas en la segunda mitad del siglo XVIII bajo los afanes racionalistas del reformismo borbónico de Carlos III, en el tenor de las desviaciones de la religiosidad indígena, la secularización de las parroquias y la configuración de un proyecto educativo dirigido a la alfabetización y castellanización indígena.

<sup>11</sup> D. Tavárez Bermúdez, *op. cit.*, p. 39.

<sup>12</sup> Entre las que se encuentran predicciones, vinculadas con animales, sobre la muerte y la fortuna, actos en torno al nacimiento, prácticas para asegurar el amor, para encontrar la salud y combatir enfermedades (como la pérdida del *Tonal*), controlar la lluvia, acciones ligadas a la ritualidad cristiana en torno al bautismo, el casamiento, la muerte y la cuaresma, la veneración de los antepasados y el culto heterodoxo vinculado con los santos, además de costumbres de la esfera cotidiana como hacer tortillas y beber pulque, entre otros.

<sup>13</sup> Si bien estos factores fueron aludidos de manera recurrente en el discurso eclesiástico antisupersticioso del siglo XVIII, la retórica de la acción maléfica del demonio continuó con vitalidad como se vislumbra en textos doctrinales publicados en la segunda mitad de esta centuria.

<sup>14</sup> Si bien las *Disertaciones* y la descripción de abusos, observados por Ribadeneira y por los asistentes al IV Concilio Provincial Mexicano fueron trabajadas por el representante del Carlos III en 1771 e insertadas en las Actas conciliares, fue en 1772 cuando redactó los manuscritos consultados en este trabajo. Ya que, como el mismo autor apunta, reservó información para darle más clara explicación y para remitirla al Rey mejor escrita (Ms. 19199, f. 11).

En este sentido, uno de los puntos culminantes fue la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano, motivado por el proyecto reformador de la Monarquía Hispánica en las esferas social, política, económica, cultural y espiritual. Aunque la pretensión de cambio no era una novedad, ya que varios de los problemas abordados habían sido latentes desde el siglo XVI.<sup>15</sup> En esta línea de acción, Carlos III fue puntual al abordar el tema de la superstición y señalar en el vigésimo punto del Tomo Regio, que la junta conciliar debía “establecer todos los medios de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones, falsas creencias, instruyéndose al metropolitano y sufragáneos de lo que pasa en sus respectivas diócesis”.<sup>16</sup>

Bajo este mandato, las disposiciones conciliares “presentan a la idolatría indígena como una herencia demoniaca que se encontraba en extinción, pero visible en comportamientos y creencias producto de la superstición superflua”,<sup>17</sup> formulación que dio a la religiosidad indígena un estatus relativamente menos peligroso e inofensivo. No obstante, “las decisiones tomadas en el último cuarto del siglo XVIII atacan casi exclusivamente la religiosidad barroca, que había promovido la Iglesia de los regulares a partir de 1540 y que floreció bajo los auspicios del clero postridentino en el siglo XVIII”.<sup>18</sup>

Una de las principales medidas para atacar la idolatría y la superstición fue la publicación de edictos, que sirvieron como herramientas para los provisores de indios en su combate contra las conductas indígenas heterodoxas. Lara refiere un grupo documental publicado en la segunda mitad del siglo XVIII bajo esta categoría:

El primero es un edicto contra maleficios expedido por el arzobispo Manuel José Rubio y Salinas en 1754 y fue expedido luego de su visita episcopal a la zona matlatzinca cercana a la ciudad de Toluca [...] El segundo texto es un edicto expedido en 1757 por el doctor Jiménez Caro, provisor de indios, para decomisar y someter a revisión los *nescuitiles* [...] El tercero es el famoso edicto para desterrar las idolatrías de los indios expedido por el doctor don Manuel Joaquín Barrientos, provisor de indios en 1769; este documento constituye un verdadero catálogo de lo que los provisores de aquel momento consideraban conduc-

<sup>15</sup> L. Zahino Peñafort, *op. cit.*

<sup>16</sup> *Tomo Regio*, cit. por L. Zahino Peñafort, *op. cit.*, p. 52.

<sup>17</sup> G. Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 328.

<sup>18</sup> Serge Gruzinski, “La ‘segunda aculturación’: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, 8, 08, 1985, p. 187.

tas y prácticas supersticiosas de los indios, es quizá el edicto más elaborado de su tipo.<sup>19</sup>

Además de los tres edictos, este autor incluye dentro del corpus un cuarto documento que es precisamente la lista de “abusos” hecha por Ribadeneira en el tenor del IV Concilio Provincial Mexicano. Del conjunto de textos citados, el edicto de Barrientos tuvo amplia influencia en la relación elaborada por el oidor de la Audiencia de México, ya que el documento refería una serie de desviaciones contra el culto católico, como las curaciones supersticiosas, el uso de *pipiltzintzintles*, peyote y chupamirtos, ofrendar a las cuevas y cerros, la creencia en el canto del Tecolote y la conjuración del granizo,<sup>20</sup> entre otras. Costumbres que son verificadas en el compendio de “abusos” escrito en 1772, además que este último documento sumó al repertorio otras costumbres.

En el Arzobispado de México, los encargados de combatir las conductas incluidas en los edictos fueron los jueces eclesiásticos, provisoros,<sup>21</sup> curas seculares y ministros de doctrina. Si bien el tribunal denominado *Provisorato de Indios y Chinos* fue la institución encargada de atender los delitos en materia de fe, moral y costumbres indígenas, la historiografía sobre el tema ha destacado que los casos por delitos en materia de idolatría y superstición indígena tuvieron un declive en la segunda mitad del siglo XVIII, ya que las denuncias difícilmente podían ser adjudicadas y ratificadas como verdaderas. De manera que “el interés institucional en su censura y castigo continuó hasta desvanecerse”.<sup>22</sup>

### **Prevenir y conjurar. En torno a algunas prácticas verificadas en la segunda mitad del siglo XVIII**

En el último punto del registro de “abusos”, Ribadeneira formuló una advertencia a los curas en el contexto del combate a tales prácticas y asentó que “otros muchos abusos hay diversos, conforme a las Regiones y Provincias, que deven zelarse y evitarse piadosamente por los Curas”.<sup>23</sup> Tal exhortación demuestra la

<sup>20</sup> *Cartas pastorales y edictos del ilustrísimo señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitron, Arzobispo de México*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hoyal: “Edicto expedido en nombre del provisor de Indios, el Doctor Don Manuel Joaquín Barrientos para desterrar Idolatrías, Supersticiones y otros Abusos de los indios”, 1770, pp. 65-73 [en línea], <https://books.google.com>

<sup>21</sup> El provisor de “indios” tuvo entre sus principales funciones la vigilancia de la conducta moral y espiritual de los naturales, referente a prácticas o transgresiones ligadas a la idolatría y la superstición.

<sup>22</sup> D. Tavárez Bermúdez, *op. cit.*, p. 485.

<sup>23</sup> Ms. 10669, *Disertaciones que el Asistente Real Don Antonio de Ribadeneira escribió, sobre los puntos que se*

recurrencia de este género de prácticas indígenas que se diversificaron en los distintos contextos locales.

La doble dimensión en la transmisión de estas prácticas, en torno a los procesos de continuidad y transformación, se vislumbra en textos doctrinales (como catecismos, confesionarios y manuales para ministros), escritos varios de ellos por la pluma de jueces eclesiásticos y publicados durante la segunda mitad del siglo XVIII.<sup>24</sup> Entre los textos examinados, algunos fueron escritos en castellano y otros contienen versiones en lenguas como el náhuatl, otomí y huasteco, entre los que se encuentran los manuales escritos por Andrés Miguel Pérez de Velasco, titulados *El pretendiente de curatos instruido*<sup>25</sup> y *El ayudante de cura instruido*,<sup>26</sup> además de la *Noticia de la lengua huasteca*,<sup>27</sup> autoría de Carlos de Tapia Zenteno. Este tipo de fuentes históricas permite situar las costumbres observadas en la época del IV Concilio Provincial Mexicano dentro un contexto más amplio.

Además de acciones como la predicción de muerte o enfermedad basada en el canto del tecolote, “abuso” descrito desde el siglo XVI por religiosos como Sahagún y Molina, en las obras consultadas se verifican otras prácticas semejantes a las descritas por Ribadeneira en 1772. Por ejemplo, varias de las costumbres, enmarcadas en la plataforma del culto católico, manifiestan la creencia en la vida después de la muerte y la presencia de un vínculo con los seres queridos, al dotarlos de diversos objetos materiales que serían de utilidad en su recorrido. Actos que, como sugiere Taylor, “recuerdan el significado velado de la muerte física y la idea de renacer en la religión náhuatl”.<sup>28</sup>

---

le dieron a consultar por el Concilio Cuarto Mexicano, Biblioteca Nacional de España, f. 2019 [en línea] <http://www.bne.es>

<sup>24</sup> Desde las primeras décadas de la evangelización fundante, religiosos como Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos y Diego Durán informaron y escribieron sobre las idolatrías y supersticiones indígenas. Ya durante el siglo XVII, el combate se reafirmó y vigorizó con las campañas eclesiásticas de extirpación de idolatrías y supersticiones, encabezadas por personajes como Hernando Ruíz de Alarcón y Jacinto de la Serna, quienes escribieron célebres tratados sobre el tema.

<sup>25</sup> Andrés Pérez de Velasco, *El pretendiente de curatos instruido*, Imprenta Real del Colegio de San Ignacio de la Puebla, 1765 [en línea], <http://bnm.unam.mx/>

<sup>26</sup> A. Pérez de Velasco, *El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo, y en la fructuosa práctica de su ministerio*, México, Impreso en el Colegio Real de San Ignacio de la Puebla, 1766 [en línea], <http://bnm.unam.mx/>

<sup>27</sup> Carlos de Tapia Zenteno, *Noticia de la Lengua Huasteca*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1767 [en línea], <http://bnm.unam.mx/>

<sup>28</sup> W. Taylor, *op. cit.*, p. 77.

En el mismo sentido, varios de los “abusos” proyectan este tipo de preocupaciones en el ámbito cultural indígena, ya que se verifica que una costumbre recurrente era la de colocar a los difuntos una serie de objetos materiales con diversos fines: no pasar hambre, no estar solos en la otra vida o estar preparados para el trabajo que les esperaba. En un contexto semejante, Manuel Pérez de Velasco, cura y juez eclesiástico de Izúcar (Puebla), describió en su manual, destinado a los ayudantes de cura, tres prácticas usuales entre los indios de su jurisdicción: “Otros abusos tienen, que no son tan perniciosos, aunque indignos de Christianos, como el mantener ocho días la ropa que vestía el Muerto en el lugar donde murió. Decir la víspera de la Conmemoración de los Difuntos, que esperan a sus Padres, ó Parientes, que fallecieron, y a este fin barrer las calles, y patios, ponerles fruta, pan, etc. Enterrar los cuerpos, calzados con lo que ellos llaman *Tecaclez*, de los qual, aunque no sé el motivo, puede que lo hagan, para que ande cómodamente el camino de la Eternidad”.<sup>29</sup>

A la luz del texto del *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana* de Bartholomé de Alva, se puede verificar este género de acciones en la primera mitad del siglo XVII, ya que entre los cuestionamientos formulados en el confesionario de este clérigo, se interroga lo siguiente: “Por ventura quando murió alguno, o tu pariente, ó otro qualquiera enterrasteslo, echándole en la sepultura manta de Nequen, piciete, mecupal, zapatos, dineros, comida, y vevida”.<sup>30</sup> En seguida, Alva sugiere una explicación acerca de la función de estas costumbres al señalar que “es por entender que lo prevenis de las cosas dichas; porque pensáis, que ha de volver a vivir en algún tiempo acá en el mundo; porque va ahora desta presente vida, a hazer penitencia en aquel lugar (á quien los viejos de la siega gentilidad, que nunca tuvieron lumbre de la verdadera Fé) llamavan *Ximoayan*”.<sup>31</sup>

En otras fuentes de la época, se constatan otras creencias y prácticas locales en torno a la muerte. Por ejemplo, en la *Noticia de la lengua huasteca*, al abordar en el interrogatorio el tema de la creencia del *Elol*, referido a las almas de los difuntos, Tapia Zenteno registra una “vana creencia” que se relacionaba con quienes tenían muerte desafortunada, de parto o fuera de su casa “y entonces para librarse de este *Elol* arrojan en las encrucijadas de los caminos todo aquello en

<sup>29</sup> A. Pérez de Velasco, *El ayudante de cura instruido...*, p. 85.

<sup>30</sup> Bartholome de Alva, *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana*, México, impreso por Francisco Salgado, Impresor del Secreto del Santo Oficio, 1634, ff. 12v y 13r [en línea], <https://archive.org/>

<sup>31</sup> *Ibidem*, folio 13 recto. Alva registra otra práctica llevada a cabo por las mujeres y que consistió en enterrar su leche, en cañutos, junto con los niños o derramarla en la sepultura donde estaban enterrados.

que solía ejercitarse el muerto, como en las mujeres el malacate con que hilaba, el algodón, el hilo, etc. Y este es un pegajosísimo vicio entre los indios”.<sup>32</sup>

Además de los ejemplos anteriores, encontramos entre las acciones descritas, una práctica registrada en el entorno mesoamericano desde antes de la Conquista, como es el control de las lluvias, tormentas y granizos.<sup>33</sup> En el siglo XVI, personajes como Sahagún, registraron información sobre esta estrategia y sobre la denominación de los especialistas rituales encargados de dicha materia. Asimismo, este tipo de prácticas fueron documentadas en los tratados de Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna.

En el punto 24 del listado registrado en la segunda mitad del siglo XVIII (tabla 1), se alertó sobre la ritualidad que encerraba esta acción. En la breve narración, se observa la participación del especialista ritual, “un indio viejo”: el *Quiaumosqui*, “que es lo mismo que el que llama a las aguas” y el *Quiautlasqui* “el que arroja o vence a las nubes”; además, se registra el acto de tributar ofrendas al cerro y la ejecución de demostraciones “indecentes”. Otro dato notable se encuentra al final de este fragmento, ya que culmina señalando que “se ha visto Eclesiástico que consienta semejantes conjuradores”. La advertencia va en una dirección similar al discurso eclesial que planteaba la tolerancia de los curas y la falta de celo apostólico como uno de los factores para la pervivencia de prácticas heterodoxas de este talante.

Incluso para una fecha tardía como 1834, el presbítero Francisco Pérez, examinador sinodal del Arzobispado de México, daba noticia en su *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomí*<sup>34</sup> de la pervivencia de actitudes y creencias entre los otomíes, que tienen correspondencia con algunas de las registradas por Ribadeneira.<sup>35</sup> Resulta revelador cómo en la formulación de su interrogatorio Pérez apunta algunos elementos de la ritualidad en torno a la conjuración del

---

<sup>32</sup> C. de Tapia Zenteno, *op. cit.*, p. 107. Este autor señala otras prácticas sumamente relevantes como fuentes etnohistóricas, relacionadas con la ritualidad y las ofrendas otorgadas al trapiche, a los caminos, al Teponaztle, con los bayles y danzas, y con la ritualidad en torno a los alimentos, como el incensar los tamales de elote y el maíz, entre otros.

<sup>33</sup> Al señalar la expresión de este tipo de prácticas en el entorno mesoamericano, no es el objetivo del trabajo plantear una permanencia inalterable, sino como parte de un proceso histórico, que pervivió con cambios e innovaciones en su expresión ritual.

<sup>34</sup> Francisco Pérez, *Catecismo de la Doctrina cristiana en lengua otomí*, México, Imprenta de la testamentaria de Valdés, 1834 [en línea], <https://books.google.com>

<sup>35</sup> Entre las que se encontraba la costumbre de meter en aceite las manos de la persona que se cría había hurtado algo, “por creer se ha de llenar de lepra”, práctica verificada entre también entre los españoles. Pérez también registró la costumbre de colocar objetos a los difuntos.

granizo, que también se encuentran en la descripción de 1772. Ya que en el catecismo de este clérigo se interroga: “¿Y tú te has quitado los calzones, con ellos le has tirado a la nube, que viene cargada de granizo, ó le has vuelto el orificio, ó amenazado con cuchillo, ó hacha: y dices que las estás conjurando?”<sup>36</sup>

Ante la expresión de prácticas como las descritas, la posición eclesial se manifestó a través de dos vías: una motivada por el combate y la reprobación, y otro guiada por la tolerancia. Asimismo, las frustraciones en torno a las conductas y creencias ejercidas al margen de la disciplina eclesiástica “surgieron en parte de las diferencias entre la doctrina formal de la Iglesia impuesta al sacerdote, de su experiencia personal de la religión y de las prácticas y creencias que salían a su paso en este campo”.<sup>37</sup>

Hubo acciones, como la de controlar la lluvia y las costumbres en torno a los difuntos, donde las diferencias tuvieron una frontera tenue debido a la coherencia que denotaba su expresión dentro del marco cultural cristiano. Incluso, la conjuración de tempestades se verifica como una práctica asimilada en el contexto de la actividad ritual católica encabezada por los clérigos, en España y la Nueva España. Acción ejecutada mediante la plegaria y el auxilio de entidades divinas como la Santísima Trinidad y Jesucristo. La inserción de este tipo de estrategias en la actividad cultural de los clérigos se verifica en obras publicadas durante el siglo XVIII, como la *Práctica de conjurar*, de fray Luis de la Concepción,<sup>38</sup> o el *Libro de conjuros contra tempestad de truenos, granizo, rayos y contra las langostas*, escrito por Pedro Jiménez,<sup>39</sup> y para el caso novohispano se encuentra el *Manual de párrocos* (1783) de Miguel Venegas.<sup>40</sup>

Con lo expuesto en el párrafo anterior, no se plantea la idea de un proceso sincrético, ni una analogía evidente, tampoco que la ejecución de este tipo de actos, por parte de los clérigos, haya sido el principal motivo para tolerar el despliegue de prácticas de esta clase entre los especialistas rituales indígenas. Lo que se sugiere es que algunas prácticas no representaban una afrenta directa a la hegemo-

<sup>36</sup> F. Pérez, *op. cit.*, p. 10.

<sup>37</sup> W. Taylor, *op. cit.*, p. 75.

<sup>38</sup> Luis de Concepción, *Práctica de conjurar: en que se contienen exorcismos, y conjuros contra los malos espíritus... y contra langostas, y otros animales nocivos, y tempestades*, Madrid, s. n., 1721 [en línea], <http://www.bne.es>

<sup>39</sup> Pedro Jiménez, *Libro de conjuros contra tempestad de truenos, granizo, rayos y contra las langostas*, Zaragoza, s. n., 1738 [en línea], <http://www.bne.es>

<sup>40</sup> Miguel Venegas, *Manual de párrocos, para administrar los santos sacramentos, y executar las demás sagradas funciones de su ministerio*, México, Oficina de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui [en línea], <http://bnm.unam.mx> En esta última obra, se incluyen una serie de preces para repeler la tempestad y también un apartado acerca de la procesión para pedir lluvia.

nía cristiana y a sus entidades divinas.<sup>41</sup> En este tenor, la evidencia documental de la época, con respecto a las denuncias sobre la conjuración del granizo, muestra la mediación de entidades cristianas en este género de prácticas.<sup>42</sup>

### **Las costumbres nativas y el segundo asalto contra la religiosidad indígena**

El corpus de prácticas y creencias registrado por Ribadeneira y otros personajes de la segunda mitad del siglo XVIII representa una fuente etnohistórica, que exhibe un dinamismo en la expresión de la religiosidad indígena, donde igualmente se vislumbra la interacción cultural con otros grupos como los españoles. Ya que, como el propio Ribadeneira advirtió, algunos “abusos” eran también practicados “entre gente de razón, aquí y en España”.

No obstante, resulta una tarea compleja llevar a cabo una “arqueología” del sustrato que subyace a “los usos o abusos y costumbres que los Indios aprehendieron de sus Mayores”, como los denominó Pérez de Velasco.<sup>43</sup> Además, lo primordial no es distinguir las prácticas esencialmente prehispánicas, hispanas y las innovaciones novohispanas, sino enfatizar la acción creativa de los grupos étnicos novohispanos en la configuración de su cotidianidad y su religiosidad. Sumado a lo anterior, la información registrada por personajes como Barrientos, Ribadeneira, Pérez de Velasco y Tapia Zenteno denotan un campo de acción donde las expresiones de religiosidad y devoción se tornaban más próximas al entorno de la práctica cultural cristiana, que a la rememoración palpable de una religiosidad enmarcada en prácticas prehispánicas.

Desde el entorno institucional, la respuesta a esta religiosidad se llevó a cabo a través de una “segunda aculturación”. Como explica Gruzinski, los procedimientos puestos en marcha en la segunda mitad del siglo XVIII se distanciaron de los ataques a la herencia amerindia de los primeros siglos novohispanos y fueron encaminados a afrontar las expresiones culturales indígenas novohispanas, que demostraron una asimilación de muchos rasgos del catolicismo hispano. De esta manera, las medidas tomadas por la Corona y la

---

<sup>41</sup> W. Taylor, *op. cit.*

<sup>42</sup> D. Tavárez Bermúdez, *op. cit.*

<sup>43</sup> A. Pérez de Velasco, *El ayudante de cura instruido...*, p. 85.



Iglesia a fines de esta centuria significaron “un segundo asalto en contra de las culturas indígenas”.<sup>44</sup>

### **Reflexión final**

No obstante que testimonios documentales como el repertorio de “abusos” elaborado en 1772 y los textos religiosos abordados en este trabajo fueron escritos y examinados desde una perspectiva modelada por los cánones del discurso cristiano en torno a la superstición y a la rudeza, simpleza e ignorancia de los “indios”, estos registros pueden ser convertidos en fuentes etnohistóricas, ya que en ellos se aprecian actitudes, sensibilidades, devociones, imaginarios, anhelos, representaciones colectivas acerca del peligro y expresiones de la religiosidad indígena, en el ocaso de la época novohispana.

Asimismo, resulta complejo caracterizar los procesos históricos que enmarcan las prácticas descritas en este trabajo a través de una sola categoría, como sincretismo e hibridación, ya que en su dinámica se entrelazan procesos de continuidad, pero sobre todo de reelaboración e innovación, que se verifican hasta el día de hoy, como lo muestra la etnografía contemporánea en torno al tema.

---

<sup>44</sup> S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 192.

**Tabla 2.** “Abusos” advertidos por Ribadeneira, en torno a la religiosidad indígena<sup>45</sup>

- 
- 13 En los responso de algunas partes no ponen velas, porque dicen que se les echa [a los difuntos] con ellas más fuego en el Purgatorio y aun por esta razón muchos no quieren mandar rezar un responso.
- 24 Cuando tardan las aguas va un indio viejo al cerro más inmediato a gritar a las aguas que vengan y a éste llaman *Quiaumosqui*, que es lo mismo que el que llama a las aguas y éste lleva guajolotes, gallinas, dinero, velas de cera e incienso, para que tributándole al cerro, venga el agua, lo que hacen con bastante sigilo, y esta es la razón porque en los cerros más altos se encuentran varias cosas de éstas, que he visto quebrado y tirado. Asimismo se llama *Quiautlasqui* el que arroja o vence a las nubes, uno entre ellos, que tiene el oficio de conjurador, el que hace demostraciones, que por indecentes no se dicen por lo claro, porque lo menos es quitarse los calzones y mostrar hacer amenaza a las nubes, enseñándoles las partes más inmundas del cuerpo y otras innumerables suciedades; y al cerro más inmediato le gritan que apague su cólera, y tenga la nube allá para que no haga perjuicio a los sembrados; y este es un abuso tan corriente, que ya se ha visto Eclesiástico que consienta semejantes conjuradores.
- 26 Creen en la resurrección de la carne, pero creen que han de volver al mundo a tratar y contratar, y para esto entierran el dinero que ganan en los tratos que tienen y muchos llevan *itacate* para el camino, y algunos mandan que cuando les entierren no aprieten mucho las sepulturas, para que no les cueste trabajo el salir y los curas celosos, cuando ven algún cuerpo grande o chico abultado tienen cuidado de registrarlo.
- 27 Cuando alguno está malo de tabardillo, rehúsa el olearse, porque dicen que es caliente el óleo y que oleándose con tabardillo se han de morir más [de] prisa.
- 29 Cuando se muere alguna doncella o soltero grande, le ponen oculta en la mortaja una vela de cera, porque habiendo muerto sin casarse no esté solo o sola en la otra vida, y le haga compañía la vela, y lo mismo hacen con el que murió casado con viuda, porque creen que se han de ir con la que casaron primero, si no tienen esta vela que les acompañe.
- 30 Asimismo creen que han de ir a trabajar a la otra vida y cargan [a] sus difuntos de azadones, hacha, dinero y viático para caminar, que si no se moderara tanto esto por los Ministros, creyeran en muchos más abusos en esta materia; pues también se verifica el que ponen leche en calabacitos a las criaturas que murieron de pecho y todo género de juguetes a los que murieron grandecitos.
- 31 Rehúsan amortajarse con mortaja de San Francisco, Carmen o de otra Religión, porque creen que los hacen decir Misa en la otra vida, y no sabiendo tendrán muchos trabajos allá y por eso compran sayal en las tiendas, de que hacen sus mortajas.
- 32 Creen que el día de los Difuntos vienen éstos a comer, por lo que les ponen particularmente a cada uno lo que ha de comer de aquello de que gustaban más en su vida y aunque ven que todo se queda no obstante dicen que los mantienen los olores de las frutas y para este fin los van a esperar y gritar, en el lugar en que murieron, por sus nombres y les dicen que conviden a todos los parientes, amigos y conocidos.

---

<sup>45</sup> En la transcripción se ha normalizado la escritura de algunos términos y signos de puntuación de acuerdo a la ortografía actual. La numeración de la tabla no es consecutiva, ya que se ha mantenido el número con el cual aparecen registrados los “abusos” en el Ms. 10669.

- 33 Creen que el Sol es la cara de Dios, por lo que los que lo ven salir lo saludan dándole los buenos días y los que lo ven poner hacen lo mismo dándole las buenas noches.
- 44 Cuando algunos indios se pelean entre sí, para vengarse del que ocasionó el pleito, le ponen velas a los santos, creyendo de que aquella vela alcanza de los santos la venganza que ellos desean o piden.
- 46 Tienen por lícito comer carne, aunque sea en Cuaresma, el día en que la tienen porque aún en tiempo carnal carecen de ella por su miseria y me parece sentirían el mayor beneficio de que su santidad extendiera a ellos el Privilegio concedido a los soldados.
- 50 Creen que el Epazote es eficaz para conseguir la memoria y así para aprender las oraciones lo comen, siendo lo especial del Abuso, que ha de ser colorado.
- 51 Para conseguir lo que piden a algún santo, le encienden su vela y si no lo consiguen la encienden al revés, creyendo que con esta circunstancia asegurarán su petición.
- 52 Cuando llevan a bautizar alguna criatura, la cargan de romero, chile y bulas viejas, con lo que creen que se han de librar de cualquiera daño y no se los han de llevar los ríos.
- 54 Cuando alguna mujer no puede parir, le echan maíz al caballo de Santiago: otros en semejantes ocasiones usan ponerle a la parturienta el sombrero de un Juan.
- 59 Creen por cierto, que cuando la criatura se les muere a pocos días de nacida y bautizada, el Padrino que tuvo era de mala sombra y tenía mala mano; y así llevan la idea de no volverlo más a convidar por compadre.
-

## Bibliografía

- Alva, Bartholome de, *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana*, México, impreso por Francisco Salbago, Impresor del Secreto del Santo Oficio, 1634 [en línea], <https://archive.org/>
- Cartas pastorales y edictos del ilustrísimo señor D. Francisco Antonio Lorenzana y Buitron, Arzobispo de México*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal: “Edicto expedido en nombre del provisor de Indios, el Doctor Don Manuel Joaquín Barrientos para desterrar Idolatrías, Supersticiones y otros Abusos de los indios”, 1770, pp. 65-73 [en línea], <https://books.google.com>
- Ciruelo, Pedro, *Tratado de las Supersticiones*, Puebla, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- Concepción, Luis de, *Práctica de conjurar: en que se contienen exorcismos, y conjuros contra los malos espíritus... y contra langostas, y otros animales nocivos, y tempestades*, Madrid, s. n., 1721 [en línea], <http://www.bne.es>
- Disertaciones que el Asistente Real D. Antonio Joaquín de Rivadeneira oidor de Méjico escribió sobre los puntos que se le consultaron por el Cuarto Concilio Mejicano*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1881 [en línea], <https://archive.org/>
- Gruzinski, Serge, “La ‘segunda aculturación’: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, 8, 08, 1985, pp. 175-201.
- Jiménez, Pedro, *Libro de conjuros contra tempestad de truenos, granizo, rayos y contra las langostas*, Zaragoza, s. n., 1738 [en línea], <http://www.bne.es>
- Lara Cisneros, Gerardo, ¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- León, Martín de, *Camino del Cielo en lengua mexicana*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611 [en línea], <https://archive.org/>
- Pérez de Velasco, Andrés, *El pretendiente de curatos instruido*, Imprenta Real del Colegio de San Ignacio de la Puebla, 1765 [en línea], <http://bnm.unam.mx/>
- , *El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo, y en la fructuosa práctica de su ministerio*, México, Impreso en el Colegio Real de San Ignacio de la Puebla, 1766 [en línea], <http://bnm.unam.mx/>

- Pérez, Francisco, *Catecismo de la Doctrina cristiana en lengua otomí*, México, Imprenta de la testamentaria de Valdés, 1834 [en línea], <https://books.google.com>
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.
- Sánchez Fernández, José Roberto, *Libro de Cordilleras de Coatepec: libro donde se asientan las cartas cordilleras que comienzan hoy, seis de septiembre del año de mil setecientos sesenta y cinco años, siendo cura beneficiado por su majestad, vicario y juez eclesiástico de este pueblo de San Jerónimo, Coatepec, el licenciado don Diego Xavier de Obregón Díaz de Escobar*, México, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2010.
- Tapia Zenteno, Carlos de, *Noticia de la Lengua Huasteca*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1767 [en línea], <http://bnm.unam.mx/>
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey), Michoacán, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.
- Tavárez Bermúdez, David, *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Oaxaca, México, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.
- Venegas, Miguel, *Manual de párrocos, para administrar los santos sacramentos, y executar las demás sagradas funciones de su ministerio*, México, Oficina de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui [en línea], <http://bnm.unam.mx>
- Zahino Peñafort, Luisa, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.

## Documental

- Ms. 10669, *Disertaciones que el Asistente Real Don Antonio de Ribadeneira escribió, sobre los puntos que se le dieron a consultar por el Concilio Quarto Mexican*, Biblioteca Nacional de España [en línea], <http://www.bne.es>
- Ms. 19200, *Dissertaciones, que el Asistente Real escribió sobre los puntos que se le dieron a consulta por el mismo Concilio*, Biblioteca Nacional de España [en línea], <http://www.bne.es>
- Ms. 19199, *Compendio de todo lo trabajado durante el Concilio IV Mexicano*, Biblioteca Nacional de España [en línea], <http://www.bne.es>

## Religiosidad femenina y dirección espiritual: pretensiones de santidad en la villa de Toluca a fines del siglo XVIII

Karen Ivett Mejía Torres,  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

Si al cielo quieres subir,  
ponte el hábito de beata carmelita,  
y por las gradas de esta escala  
que se te muestra, irás subiendo  
hasta conseguir seguramente  
lo que deseas.<sup>1</sup>

**E**n la villa de Toluca no se fundó ningún convento femenino durante el periodo novohispano. En 1736, se iniciaron las gestiones para instituir un beaterio, el cual permitió que las mujeres de la villa tuvieran una casa de recogimiento donde ejercitarse espiritualmente. En ese mismo año, se fundó la tercera orden de carmelitas descalzos en la que hombres y mujeres pudieron vincularse con el convento de la Concepción. Tanto el beaterio como la tercera orden fueron corporaciones mediante las cuales los vecinos pudieron expresar su religiosidad. Además de los mencionados, hubo otras formas por las cuales la sociedad novohispana pudo vivir la religiosidad y que fueron fruto del apego de individuos a lo establecido por el clero, pero también de su propia adaptación e interpretación. Entre esas formas podemos nombrar a las beatas, mujeres dedicadas a la oración que vestían un hábito religioso y seguían un modo de comportamiento piadoso y que podían o no vivir en recogimiento.<sup>2</sup> En este escrito se pretende analizar el caso de una de esas beatas, María Josefa de la Santísima Trinidad, fallecida en enero de 1784 y cuya fama de mujer virtuosa y venerable difundieron los dos frailes carmelitas que fungieron como sus confesores. Su caso muestra cómo las mujeres novohispanas se valieron de

---

<sup>2</sup> Antonio Rubial García, *Profetas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de la Nueva España*, México, UNAM, 2006, pp. 30 y 31.

cuantos medios tuvieron a su alcance para expresar su religiosidad y promover vínculos afectivos y sociales. Entre esos vínculos se pueden destacar los establecidos con los clérigos que fungieron como sus guías y los establecidos con otros seglares. Las maneras en las cuales el clero nutrió la religiosidad de su feligresía, en específico, de las mujeres y las formas en que se controlaron estas manifestaciones laicas, no del todo apegadas a la ortodoxia, son las problemáticas que se intentan abordar.

### **Una beata más: María Josefa de la Santísima Trinidad y sus confesores acusados**

María Josefa Piña era española, hija de don José Julián Piña y doña Teresa Francisca de Nava.<sup>3</sup> Tenía como confesor a fray Sebastián de San Francisco; posteriormente, él encomendó su “dirección espiritual” a fray Lorenzo de la Concepción. Los dos eran moradores del convento de Nuestra Señora de la Concepción en Toluca, a cargo de los carmelitas descalzos, quienes se convirtieron en sus guías y protectores, sobre todo ante los malos tratos de los que era víctima por parte de sus padres y demás parientes.<sup>4</sup> María Josefa murió el 16 de enero de 1784 a los 24 años de edad y fue en ese momento cuando se suscitaron hechos que provocaron una investigación por parte del Santo Oficio de la Inquisición, por tratarse de “acciones poco correspondientes a la religión” debido a que se atribuían a esa mujer “santidad y virtud”. Se dijo que, arrodillándose los dos frailes carmelitas, besaron las manos y los pies de la difunta, besaron a sus padres, dijeron que la caballeriza que sirvió de cuarto de ejercicios espirituales de María Josefa era venerable, recogieron sus prendas, pertenencias e instrumentos de mortificación y los repartieron en calidad de reliquias y predicaron que la difunta tenía dones divinos como la capacidad de bilocarse y decir profecías. Desde que Josefa todavía vivía, los frailes propagaron dichos sobre sus virtudes y los sucesos extraordinarios que protagonizaba y que merecían el “vituperio

---

<sup>3</sup> Archivo General de la Nación (en lo sucesivo, AGN), Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra fray Sebastián de San Francisco y fray Lorenzo de la Concepción confesores de la ilusa María Josefa Piña”, f. 238. Nació el 15 de febrero de 1759.

<sup>4</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 138v, 139 y 202v. En 1783, los frailes solicitaron al Santo Oficio, tribunal donde pensaban que había una causa pendiente en contra de esa mujer, permitiera que la sacaran de casa de sus padres y la pusieran en depósito en otra casa para protegerla. Sin embargo, parece que eso no sucedió porque murió en casa de sus padres.

de vivos y difuntos”,<sup>5</sup> por lo que fueron acusados de promover una adoración y culto impropios. En marzo del mismo año, fueron cambiados de convento; a fray Sebastián se le ordenó permanecer en el Santo Desierto y a fray Lorenzo se le destinó al convento de San Joaquín, en la ciudad de México.<sup>6</sup>

Habiendo el Santo Oficio declarado a María Josefa como ilusa, sus dos confesores se dijeron pesarosos y arrepentidos de haber creído en sus palabras. En febrero de 1785, el Santo Oficio los conminó a entender su extraña simpleza (el falso misticismo); además de este exhorto, no se conoce si se impuso alguna otra pena. En mayo de 1785, fray Lorenzo declaró que los dos habían sido engañados por la mujer; posteriormente, abjuró y colaboró para que las prendas repartidas fueran recogidas.

Es pertinente tomar en cuenta que fue mediante una carta del franciscano fray Mariano José Casasola que se informó al Tribunal del Santo Oficio lo sucedido. La intención de informar sobre los hechos al Santo Oficio se originó entre la comunidad del convento franciscano de la Asunción. Uno de los religiosos consultó con otros lo sucedido y se convino que Casasola fuera quien escribiera la carta a manera de consulta al tribunal.

Karen Melvin ha expuesto ya lo determinante que fue la rivalidad local que tenían las órdenes de los carmelitas descalzos y los franciscanos para que la adoración a la “santa” se frustrara. La orden seráfica tenía mucho que perder con la veneración potencial de María Josefa, así que eso fue lo que motivó la denuncia, más que la intención de exponer una manifestación no acorde con la piedad austera que promovió la jerarquía eclesiástica, sobre todo en el siglo XVIII. Además del prestigio que podía acarrear la veneración para la orden de los carmelitas descalzos, se menoscababan atribuciones y símbolos franciscanos porque Josefa recibió sólo una vez el viático por parte de la iglesia franciscana de la Asunción y, además, se le atribuía el don de haber recibido los estigmas. Los franciscanos tuvieron mucho cuidado en defender la representación de cualquier santo con los estigmas, porque sólo su fundador, san Francisco, podía ser retratado con las heridas.<sup>6</sup> Además, Josefa podía atraer más personas a la iglesia del convento de la Concepción donde habían ocurrido varios de los trances de la difunta (sobre todo, en la capilla de santa Teresa) y donde fue

<sup>5</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra ...”, ff. 140, 141 y 185v y 238.

<sup>6</sup> Karen Melvin, “A potential saint thwarted: The politics of religion and sanctity in late eighteenth-century New Spain”, *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 36, Johns Hopkins University Press, 2007, pp. 170-175, 177 y 178.



enterrado su cuerpo.<sup>7</sup> Efectivamente, el proceso muestra una oposición entre las dos órdenes y un deseo de los franciscanos por contener un culto que habría amenazado su posición.

María Josefa de la Santísima Trinidad y su posible santidad pudieron haber sido un elemento afianzador de la orden de los carmelitas descalzos frente a los franciscanos. La orden de san Francisco llegó al valle de Toluca en el siglo XVI y fue artífice de la evangelización de los naturales. A fines del siglo XVII, se estableció el convento de la Concepción de los carmelitas descalzos (1698), con lo que se formó un régimen eclesiástico plural en el que el vecindario tuvo la oportunidad de elegir a quién encomendaban su cuidado espiritual. A lo largo del siglo XVIII, ambas órdenes protagonizaron varios conflictos jurisdiccionales relativos a la defensa de sus espacios de apostolado. La oposición de los franciscanos a la forma en que se inmiscuían los carmelitas descalzos en la fundación de cofradías y la tercera orden fue patente y explícita. Se defendía, cuidaba y promovía la proyección urbana de cada orden, a la cual los seráficos notaban disminuida o invadida ante la labor de los frailes carmelitas. En este contexto, toma importancia la formación de vínculos entre los religiosos y los feligreses con el objetivo de defender espacios de acción apostólica, las fuentes de recursos económicos y las almas que justificaran su presencia en la parroquia. Es esa relación clérigos-feligreses la que se explorará en seguida para analizar la forma en la que se daba la apropiación del dogma, símbolos y enseñanzas eclesiásticas para formar una religiosidad que respondiera a las necesidades terrenales y espirituales.

### **La labor religiosa de los carmelitas descalzos: alianzas y vínculos en pro de una dirección espiritual**

Los carmelitas fomentaron entre la feligresía las devociones propias de la orden, como san Juan de la Cruz, santa Teresa, el Santo Escapulario, Nuestra Señora del Carmen y Nuestra Señora del Rosario. Con la importación de estas devociones nacidas en el Viejo Mundo, se amplió la oferta de devociones para los creyentes. Un medio más amplio, en cuanto a personas, y directo de contacto con la feligresía fue el confesionario. La confesión permitió que entre algunos

---

<sup>7</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, "El Santo Oficio contra...", f. 144. La indagación fue llevada a cabo por los franciscanos Mariano Casasola y Francisco Castellón. Fray Lorenzo de la Concepción intentó que se les excluyera, debido a que algunas de sus declaraciones aludían a ellos y a una hija de confesión del segundo.

carmelitas descalzos y María Josefa Piña se estableciera una relación afectiva, de instrucción, de protección y de promoción de un prestigio mutuo.

La dirección espiritual a cargo de fray Sebastián de San Francisco y fray Lorenzo de la Concepción fue recalcada en sus escritos. Josefa se representa como una mujer humilde e incrédula de comunicar, entender y recordar pasajes de la obra de Santa Teresa sin la ayuda de Dios. Expone que el único motivo de haber redactado esos “papeles” fue por la orden de su confesor. En ellos, es patente la relación de director-mujer desvalida, categorías apegadas a un modelo de religiosidad permitido; la mujer no era capaz de conducirse a sí misma, debía ser guiada y, en cuestión de religión, esa función correspondía a los clérigos. Las siguientes palabras de Josefa indican la importancia que ella atribuía al guía:

Importa mucho que traigan [las almas] gran cuidado en tener una obediencia ciega, como también será gran cosa que tengan *a quien acudir para no hacer su voluntad en nada porque esto será muy dañoso*, para esto *necesitan de un maestro que las gobierne* y a quien estar sujetas; aunque sean personas doctas y de mucha capacidad podrán errar si quieren gobernarse por sí, aunque sean religiosos *les será muy conveniente tener a quien acudir*, pero advierto a las personas no capaces que no busquen uno de su amo como suelen decir que vaya con tanta timidez que vaya con gran sientto en todo sino *una persona que esté bien desengañada del mundo* que será de mucho provecho tratar con quien lo tiene conocido para conocernos y porque algunas cosas parecen imposibles viendo ser otros tan posibles, más *cuando las llevan con suavidad animan mucho* y procurando con aquel ejemplo ir imitando poco a poco aunque no sea de un tiro y irse ejercitando en virtudes.<sup>8</sup>

Si bien, la vida de una beata implicaba cierta independencia —lo cual no está presente en otras formas de vida religiosa—, las mujeres no dejaban de ser susceptibles de estar sometidas a la autoridad de clérigos, de ello dependía su credibilidad.

María Josefa de la Santísima Trinidad siempre recalcó su condición de debilidad propia de las mujeres, su poca capacidad y entendimiento y su mucha rudeza y, por tanto, la necesidad de tener un guía que la orientase en su vida y que vetara si era necesario sus escritos: “si tuviere alguna cosa mal dicha [...] rómpalos [los escritos] o quémelos que en todo me sujeto al parecer de

<sup>8</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra ...”, f. 320. Las negritas son propias.

su reverencia”.<sup>9</sup> Los guías espirituales posibilitaban la legitimación de la vida espiritual de las mujeres, podían hacer constar que vivían de acuerdo con lo reglamentado por la iglesia. Posiblemente, el apoyo de los frailes fomentaba en Josefa la creencia de que estaba en todo sujeta “a lo que la santa iglesia católica nos enseña” o así lo quería hacer ver.<sup>10</sup>

La naturaleza de los escritos también deja ver la influencia de la orden carmelitana sobre Josefa. Uno de los textos se refería a “Las moradas de Santa Teresa de Jesús”, posteriormente, fray Lorenzo de la Concepción declararía que el escrito era una copia de esas moradas. El conocimiento de esa obra evidencia el acceso que Josefa pudo tener a obras religiosas gracias a los frailes carmelitas.<sup>11</sup>

En sus textos, María Josefa promovía la humildad, la penitencia, la oración, la mortificación y la obediencia. Además, daba cuenta de los varios episodios de recogimiento en los que era privada de sus sentidos, sobre todo, después de comulgar. Durante los que no era privada de todos los sentidos, recibía mensajes de la Santísima Trinidad, de santa Teresa de Jesús y de san José. En otros, en los que practicaba ejercicios corporales con disciplinas y cadenas, aparecía ante ella el demonio.<sup>12</sup> Su religiosidad estaba fincada en devociones propias de los carmelitas descalzos y seguía el modelo de misticismo de santa Teresa de Jesús, pero también tenía una raigambre local porque tenía contacto con el santo patrón de la villa: san José.

La cercana relación entre Josefa y sus confesores no terminó con su muerte. Luego de ésta, los carmelitas querían hacer unas honras a la difunta que consistirían en un sermón en el que se hablara de sus cualidades. Sin embargo, sabiendo que murió en condición de ser examinada por el Santo Oficio por una acusación de hechicería, el carmelita fray Lorenzo de la Concepción hizo una consulta sobre la pertinencia del contenido de dichas honras. El Tribunal respondió que era un asunto que no correspondía a su jurisdicción, sino a la del juez eclesiástico.<sup>13</sup> En estas honras, se nota de manera clara la intención de los carmelitas de resaltar los dones de María Josefa y presentarla como ejemplo de vida.

<sup>9</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 291v y 296.

<sup>10</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 300v y 305v.

<sup>11</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 177 y 377v. *Las moradas del castillo interior* o simplemente *Las moradas* son el último libro que escribió Santa Teresa de Jesús, en 1577, que aborda los grados de vida espiritual.

<sup>12</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 192-199, 260-286.

<sup>13</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 143, 166 y 170. En escrito posterior, el fraile expone que las honras las había solicitado don José Peña.

El caso analizado muestra el significativo papel que tenían los clérigos en la perpetuación de la presencia de beatas en el orden novohispano. Eran quienes podían legitimar y proyectar sus virtudes entre la feligresía. Habiendo fallecido María Josefa, la labor del Santo Oficio se concentró en reforzar la disciplina sobre los clérigos. Era cuestión de sospecha cualquier situación en la que la mujer siguiera de manera ciega los mandatos del director espiritual; si bien era débil por naturaleza, el primero al que debía obediencia era a Dios.

Alejandra Araya considera que en los procesos inquisitoriales relacionados con beatas ilusas en el siglo XVIII en la Nueva España se puso mayor atención en lo confesores que en ellas, considerándolos incitadores de conductas impropias de mujeres ignorantes.<sup>14</sup> Esto puede derivarse de la gravedad de no cumplir de forma correcta su papel de mediadores y el deseo de reforzar la disciplina sobre el clero. Siguiendo esta tónica, en el caso en cuestión, las averiguaciones se centraron en la manera en que los carmelitas estaban llevando a cabo su labor y la percepción y reacción que tuvo la feligresía ante sus actos.

El Santo Oficio trató de indagar “el método de dirección” de los frailes. El primer paso fue averiguar los nombres de los dos frailes carmelitas; posteriormente, su “vida, conducta y cargos” y, sobre todo, su “espíritu de dirección”. Se les acusaba de haber procedido imprudentemente por haber fomentado el culto y veneración de María Josefa. Según los primeros testimonios, la conducta de los carmelitas era ejemplar. Fray Lorenzo de la Concepción era “muy ejemplar y virtuoso” y siempre había dado ejemplo dentro y fuera del convento, mientras que fray Sebastián de San José vivía con mucha regularidad y virtud, asistía a los actos de su ministerio con prontitud y ejemplo y nunca se había notado en su conducta cosa alguna digna de reprensión. Sobre sus cargos, el primero no había ostentado ninguno, mientras que el segundo fue prior del convento de

---

<sup>14</sup> Alejandra Araya Espinoza, “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia*, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, núm. 37, vol. I, enero-junio, 2004, p. 21. La persecución contra los alumbrados había sido una preocupación constante para el Santo Oficio. Esta corriente mística propugnaba un cristianismo interiorizado, la búsqueda de comunicación con seres sobrenaturales y la presencia de deshonestidades carnales (Francisco Jiménez Abollado, Francisco Luis, “El iluminismo en el valle de México a fines del siglo XVIII: visiones y revelaciones de la beata Josefa Palacios”, en Fernando Navarro Antolín (ed.), *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso internacional de la AEA*, vol. II, Huelva, Universidad de Huelva, 2008, pp. 540 y 542). Una de las principales condenas sobre el alumbradismo era tratar de sustraer a las hijas del servicio y obediencia de sus padres o maridos y mantenerlas bajo la voluntad de hombres vanos que querían ser obedecidos y servidos por mujeres simples en cosas deshonestas y torpes (A. Araya Espinoza, *op. cit.*, p. 12).

Toluca y ministro de terceros suplente en varias ocasiones.<sup>15</sup> La conducta de los dichos frailes había sido ejemplar hasta el momento en que “se dejaron engañar” por esa mujer. Entre los tres, se estableció una relación de complicidad que se fracturó ante la intervención de la justicia eclesiástica.<sup>16</sup> Al principio, fray Sebastián pidió a fray Lorenzo que lo mantuviera informado de cuanto supiera sobre la causa del cambio de convento que se les había ordenado, todo con el fin de que “fueran conformes”. Posteriormente, durante el proceso ambos frailes acusaron al otro de haber influido para haber dado crédito a María Josefa y se mostraron colaborativos. Incluso fray Lorenzo denunció muchos años después, en 1808, que fray Sebastián conservaba todavía escritos de María Josefa; el Santo Oficio ordenó una averiguación, pero fray Sebastián ya había muerto.<sup>17</sup>

La conducta de los frailes sólo ameritó el cambio de convento; esto funcionó como medida para proteger a la orden a la que pertenecían, pues así convenía al “honor” y “bien” de la religión del Carmen. El cambio de convento puso un freno a la campaña propagandística iniciada en torno de María Josefa, pero también fue un llamado de atención sobre la conducta de los religiosos: a los involucrados, para reconocer sus errores; a los demás integrantes de la comunidad, para no seguir ese ejemplo. Unas palabras del provincial carmelita, fray Juan de San Anastasio, dan cuenta de la importancia de éste: “poco sirve en lo moral el simple precepto si no se confirma con la obra” de manera que se necesitaban conventuales “arreglados y ejemplares”.<sup>18</sup> El peligro del mal ejemplo de los clérigos era evidente, sobre todo si tomamos en cuenta que hubo otros frailes carmelitas que intervinieron en el caso al recibir algunas de las prendas y conservarlas o repartirlas.<sup>19</sup>

La relación entre frailes y confesores es un ejemplo del papel de los clérigos como directores, guías y mediadores entre la feligresía y Dios. La confesión permitía a los religiosos establecer vínculos con la feligresía y hacer que las igle-

<sup>15</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra ...”, ff. 138 y 323.

<sup>16</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra ...”, ff. 184v y 187.

<sup>17</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra ...”, ff. 201 y 377-379. Fray Manuel de la Anunciación contestó al tribunal que no se había encontrado nada de lo referido entre las pertenencias del fraile difunto.

<sup>18</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra ...”, ff. 182 y 183. Aprovechando la correspondencia enviada al Tribunal de la Inquisición sobre el caso de Toluca, el provincial pidió anuencia para el cambio de un fraile que cumplía sentencia de reclusión en el colegio carmelita de Puebla, porque acostumbraba embriagarse y no era buen ejemplo para los novicios.

<sup>19</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra ...”, f. 326. Fray Antonio de Santa Teresa y fray José de la Soledad también recibieron pertenencias de la difunta.

sias que administraban tuvieran adeptos. Hubo otras formas de religiosidad mediante las cuales regulares y vecinos pudieron vincularse como corporaciones de laicos: beaterios, hermandades, cofradías y terceras órdenes. Gracias a esos recursos, los religiosos fungieron como guías espirituales y pudieron transmitir una religiosidad que incluía las devociones propias de las órdenes. A su vez, los frailes fueron receptores de las percepciones de la feligresía y las retomaron para sí o para los demás feligreses. Órdenes religiosas y feligresía se influenciaron mutuamente; de esta manera, se conformó una religiosidad sustentada en el dogma difundido por el clero, pero adaptado por los seglares según sus necesidades y concepciones.

La mujer novohispana tenía dos opciones de vida: el matrimonio o vivir en un convento. A falta de conventos, en la villa de Toluca, la segunda opción era posible sólo para aquellas mujeres de familias acomodadas que pudieran ser enviadas a algún convento en otra ciudad.<sup>20</sup> Varias de las familias toluqueñas enviaban a sus hijas a la ciudad de México. Otras opciones para que las mujeres pudieran ejercitarse religiosamente fueron las cofradías, las terceras órdenes y el beaterio. En primer lugar, en las cofradías encontraron una gama amplia de devociones a las cuales afiliarse y obtener asistencia al momento de la muerte. En cuanto a las terceras órdenes, les permitieron, a diferencia de las anteriores, tener un papel activo en la organización al desempeñar oficios como priora, superiora, definidora, maestra de novicias, enfermera y sacristana.<sup>21</sup> El beaterio fue una opción para aquellas que querían vivir piadosamente, pero no renunciar por completo a la vida en el siglo, para aquellas que no tenían una dote competente para casarse o para entrar a un convento o no querían.

El beaterio y la tercera orden carmelitana nacieron a la par. En 1736, un grupo de vecinos pidió la creación de la tercera orden, mientras que ese mismo año se solicitó la fundación de un beaterio.<sup>22</sup> Varias de las fundadoras de éste fueron terciarias, de manera que se puede notar una simbiosis entre ambas cor-

---

<sup>20</sup> En Toluca, en 1690, hubo un intento por establecer una casa de clarisas, pero debido a la falta de recursos no fue posible concretarla.

<sup>21</sup> BEFKFA, *Instructorio de los terceros, terceras, y beatas de nuestra señora del Carmen*, pp. 91 y 111-113. Los mismos cargos tenían su contraparte masculina; es decir, cada año también eran elegidos hombres que los desempeñaron. Todos estaban a cargo de un padre director que se encargaba del gobierno espiritual.

<sup>22</sup> La fundación del beaterio se prolongó hasta 1743, cuando de nuevo se hicieron diligencias para obtener la aprobación del rey. A pesar de los inconvenientes para obtenerla, se tiene evidencia de que, para 1753, ya estaba en funcionamiento (Inocente Peñalosa García, *El beaterio de Toluca. Tradición colonial. Documentos que prueban su existencia*, Toluca, UAEMEX, 2018, p. 51).

poraciones. Aunque el beaterio era una opción para las mujeres, su alcance se limitaba a aquellas cuya familia pudiera aportar recursos para su manutención o a la cantidad de benefactores que los dieran. María Josefa no residió en el beaterio, pero sí fue terciaria; como tal, siguió los votos de obediencia, castidad y pobreza. Dicha afiliación también requería cumplir con una serie de ejercicios espirituales, como oraciones, ayuno, obras de caridad, confesión y comunión. A las mujeres se les exigía también no salir de casa sin que fueran acompañadas de otra hermana y debían evitar “comercios públicos, bodas, bailes, festines, comedias y fiestas mundanas”.<sup>23</sup>

El que María Josefa fuera parte de la tercera orden pudo haber contribuido a la difusión de su veneración.<sup>24</sup> Los terceros podrían sentirse aspirantes a los dones que una de sus hermanas había logrado; por supuesto, siguiendo un modo de vida de oración. Cuando Josefa murió, el prior de la tercera orden, don Juan de Asorrey, escribió un elogio extraordinario sobre ella en el libro de dicha corporación, que después fue mandado borrar por la Inquisición.<sup>25</sup>

La identificación de Josefa con la orden carmelita fue muy fuerte; no sólo por el vínculo con los frailes como directores espirituales, sino por el compromiso de seguir los votos como terciaria y la intención incluso de ingresar en un convento de la orden. En el proceso que se llevó ante el Santo Oficio, fray Lorenzo de la Concepción aludió al deseo que Josefa había tenido de ser carmelita descalza. Los escritos de ella confirman su intención de vivir en reclusión; sin embargo, decía que “aún no veía tan clara la voluntad sobre la elección de tal estado”.<sup>26</sup> En las declaraciones de los confesores, se insistía en que Josefa quería profesar como carmelita;<sup>27</sup> tal vez esta declaración pretendía presentarla como afecta a apearse al modelo de mujer religiosa aceptado: una mujer que vivía en comunidad bajo una regla. Esta intención pudo haberle dado cierto margen de actuación al inhibir a quienes la conocían de sospechar algún engaño o de denun-

<sup>23</sup> БЕФКФА, *Instructorio de los terceros, terceras, y beatas de nuestra señora del Carmen*, p. 30.

<sup>24</sup> Melvin menciona que María Josefa Piña profesó como terciaria el 27 de septiembre de 1780 (Karen Melvin, “A potential saint thwarted: The politics of religion and sanctity in late eighteenth-century New Spain”, *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 36, Johns Hopkins University Press, 2007, p. 182), aunque, según el testimonio del elogio del libro de terciarios, en ese año vistió el hábito y profesó como terciaria el 27 de enero de 1782. AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, f. 337.

<sup>25</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 189, 337 y 385. En éste se indicaba que siempre había seguido una vida ejemplar y que excedió a la más religiosa en ayunos, abstinencia de carne, uso de sílicios, oración mental y algunos escritos.

<sup>26</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 175 y 229.

<sup>27</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, f. 179.

ciarla ante la Inquisición. La intención de profesar era un método para afianzar la credibilidad de las beatas.<sup>28</sup>

El universo de religiosidad femenina era heterogéneo.<sup>29</sup> Las denominaciones son recursos que ayudan a catalogar ese gran universo, pero no son rígidas ni exclusivas, así como no lo fueron para los hombres y mujeres de su época.<sup>30</sup> María Josefa era beata y terciaria a la vez, aunque no vivía en un beaterio, maximizando los recursos a su alcance para dar respuesta a sus necesidades materiales y espirituales.

Los vínculos entre las órdenes regulares y las mujeres permitieron a las primeras afianzar su posición dentro del régimen corporativo. Las mujeres desempeñaron una serie de funciones múltiple para esas órdenes: desde prestar ayuda a sus casas mediante trabajos manuales y colectas hasta atender enfermos, instruir a huérfanas y a las que no lo eran, y asistirlos en la práctica de ejercicios espirituales para mujeres y en la manutención y cuidado de las iglesias.<sup>31</sup> Como puede apreciarse, la ayuda brindada por las mujeres piadosas a las órdenes regulares fue material; otro plus fue lo que representaron en términos de legitimación y simbolismo. Sobre la primera cuestión, eran muestra del cumplimiento de la labor apostólica de las órdenes, mientras que, sobre la segunda, la identificación de las mujeres con las órdenes permitía que estas últimas se promovieran y ganaran prestigio.

Ante la necesidad de fortalecer la posición de la orden carmelitana en la parroquia de Toluca, la creación de corporaciones formales y otras formas de crear vínculos con los individuos resultaban fundamentales, pues de esta manera diversificaba sus estrategias y la naturaleza de las relaciones. Mientras, las

---

<sup>28</sup> A. Rubial García, *op. cit.*, p. 17.

<sup>29</sup> E. Catalán Martínez, *op. cit.*, p. 163.

<sup>30</sup> Varios son los intentos de clasificación que se han hecho de las formas de religiosidad femenina. Entre ellos, Elena Catalán Martínez ("De beatas a monjas de clausura. La regulación de la religiosidad femenina en el país vasco", en Ángela Atienza López (ed.), *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex/Universidad de la Rioja, 2018, pp. 167 y 168). Distingue a las beatas sin adscripción, terciarias franciscanas, seroras (aquellas que se dedicaban al mantenimiento de templos y ermitas), beatas (vivían en comunidad bajo la regla de alguna orden mendicante y profesaban los votos) y monjas. Obviamente estas clasificaciones responden a espacios y temporalidades distintas, lo que nos permite ver la complejidad de las formas de vida religiosa.

<sup>31</sup> Vid. Carlos A. Page, "De beatas y beaterios jesuitas de la provincia del Paraguay, siglos XVII-XVIII", *Región y sociedad*, año xxx, núm. 73, 2018, pp. 17 y 18; también, María del Mar Graña Cid, "Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550)", *Archivo Dominicano, Anuario de investigación histórica sobre la orden de predicadores*, Salamanca, San Esteban, 2011, pp. 233 y 234.



corporaciones representaban el seguir un contrato de mutuos beneficios entre sus miembros y entre éstos y las órdenes; los vínculos establecidos mediante la confesión o la dirección espiritual permitían crear lazos de confianza más estrechos. Aunque es necesario ver las intenciones en dos sentidos: de las órdenes hacia la feligresía y viceversa. El surgimiento de esas diversas formas de religiosidad también debe acreditarse a las condiciones de las parroquias y las necesidades espirituales y materiales de la gente.

Sin embargo, las relaciones de confianza que se podían establecer entre las dos partes tenían límites en un orden normado social y eclesiásticamente. Varias de las personas cercanas a Josefa le imputaban la falta de engañar a los frailes con sus artilugios, mientras que ya se ha hablado de cómo el clero trató de frenar la proliferación de seglares con calidad de santos.

### **El modelo de santidad aprobado y la potencialidad de los santos locales**

La religiosidad interior fomentada por los laicos fue un modo de vida que tuvo auge en la Edad Media. Desde el siglo XII, se promovió la renuncia al mundo material, la mortificación de los sentidos, la purificación permanente y la vida de recogimiento y recato. La Contrarreforma trajo consigo el intento de regulación de las mujeres que retomaron el modo de vida de recogimiento interior porque éste implicaba muchas veces el salir del control masculino y una religiosidad individual sin mediadores.<sup>32</sup> Un aliciente más para tratar de controlar esa forma de religiosidad fueron las pretensiones de santidad de varios ermitaños y beatas que tenían ese modo de vida.

Los santos fueron modelos de virtud, ofrecieron cohesión social y fueron una oportunidad de fincar una identidad colectiva.<sup>33</sup> Para la iglesia de la Contrarreforma, los santos fueron intercesores que rogaban a Dios por los hombres; por ello, fomentaba que se les invocara en contra de quienes pensaban que no tenían esa función o que dicha acción era idolatría.<sup>34</sup> Sin embargo, la santidad laica era una variante que se trataba de controlar.

---

<sup>32</sup> A. Araya Espinoza, *op. cit.*, pp. 7-9.

<sup>33</sup> A. Rubial García, "The Appropriation and Use of Saints in New Spain", en Martin Austin Nesvig (ed.), *Local religion in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico, 2006, p. 38.

<sup>34</sup> *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada

El Concilio de Trento también reforzó el cumplimiento del voto de clausura para los conventos femeninos. En algunos lugares se intentó incluir dentro de esta medida a los beaterios, por lo que se trató de que se adscribieran a la clausura obligatoria.<sup>35</sup> Esto conllevó muchas dificultades para algunos beaterios en cuanto a su forma de manutención, definir las facultades que iban a tener los patronos, para las mujeres la necesidad de renunciar a su independencia y vida en el siglo y la reconfiguración de alianzas entre esas comunidades y ciertas familias.<sup>36</sup>

Del siglo XVI al XVIII, se han rastreado los casos de 45 mujeres acusadas ante la Inquisición de Nueva España, por fingimiento místico o alumbradismo.<sup>37</sup> Esta cifra puede ser mayor si tomamos en cuenta casos como el analizado en este escrito, en el que la acusación investigada por el Santo Oficio se centró sobre los clérigos confesores, y también habría que anexar los casos de aquellas no denunciadas.<sup>38</sup> Del número mencionado, 23 casos se presentaron en el siglo XVIII,<sup>39</sup> cuestión que puede derivarse de un aumento de la represión sobre mujeres que representaban un peligro al modelo de religiosidad. Nora Jaffary considera que fueron 46 las denuncias en contra de mujeres; de éstas, 23 eran beatas, 16 eran mujeres legas y siete eran monjas.<sup>40</sup>

---

con el sumario de la historia del Concilio de Trento, Barcelona, Imprenta de don Ramón Martín Indár, 1847, pp. 328-333.

<sup>35</sup> La reclusión era considerada una manera efectiva de controlar la tendencia al pecado propia de la naturaleza femenina (Julián J. Lozano Navarro, "Entre jesuitas y betas. La recepción de la santidad en el Colegio de la Compañía de Jesús en Marchena (siglos XVII y XVIII)", en Inmaculada Arias de Saavedra Alias, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2018, p. 61).

<sup>36</sup> E. Catalán Martínez, *op. cit.*, pp. 163, 169.

<sup>37</sup> Vid. A. Rubial García, "Las santitas del barrio...", p. 14. Fernando Ciarmitaro y Adriana Rodríguez Delgado ("Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)", *Revista de la Inquisición. Intolerancia y derechos humanos*, tercera época, Madrid, Dykinson S. L., núm. 20, 2016, pp. 115 y 116) rastrearón 38 casos. Es pertinente mencionar que las falsas experiencias místicas eran nombradas con distintos términos: en el siglo XVII, las acusadas fueron etiquetadas como *alumbradas*, mientras que, en el XVIII, como *ilusas*.

<sup>38</sup> Antonio Rubial García menciona que, en algunos casos de beatas embusteras, el Santo Tribunal tardó en actuar por saturación burocrática causada por el juicio contra los judíos portugueses en el siglo XVII o porque la denuncia de personas con tales prodigios era demasiado cotidiana para que el tribunal le prestara una atención especial. Vid. A. Rubial García, "Las santitas del barrio. Beatas laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII", *Anuario de Estudios Americanos*, LIX-1, 2002, p. 32.

<sup>39</sup> Fernando Ciarmitaro y Adriana Rodríguez Delgado, "Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)", *Revista de la Inquisición. Intolerancia y derechos humanos*, tercera época, Madrid, Dykinson S. L., núm. 20, 2016, pp. 125-129

<sup>40</sup> Nora Jaffary, "La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial", *Signos Históricos*, UAM-Iztapalapa, núm. 8, julio-diciembre, 2002, p. 63.

En Europa se había tratado de controlar los casos de misticismo;<sup>41</sup> sin embargo, éste persistió en la América hispana como una forma funcional de religiosidad, tanto para los clérigos que podían establecer relaciones con la comunidad como para las mujeres que podían obtener una serie de favores y beneficios y dedicarse a Dios teniendo cierta independencia al no estar sujetas a una regla.

María Josefa Antonia Piña fue etiquetada como ilusa por haber engañado a sus confesores sobre sus dones de misticismo. Su perfil encaja con varios rasgos de otras mujeres que también lo fueron. Dedicó su vida al recogimiento, la oración y los ejercicios espirituales; para realizarlos, tenía un cuarto ubicado en la caballería de su casa. Sus ayunos y oraciones estaban destinados a rendir alabanza y a abogar por las almas del purgatorio. Carecía de vínculos familiares, debido al maltrato que sufría por parte de su familia. Su padre la agredía físicamente con golpes y una vez intentó apuñalarla; su madre le impedía hacer los ejercicios espirituales a los que estaba acostumbrada; su prima la visitaba para amenazarla y otros familiares la espiaban y tachaban de hechicera.<sup>42</sup> Se sospechaba que fue precisamente su familia quien la denunció ante el Santo Oficio (su padre, madre y/o su prima Ana Josefa Piña).<sup>43</sup> A pesar de ciertos rasgos comunes entre las ilusas, hay que reconocer la variabilidad en las respuestas de sus seguidores o conocidos.

Fueron varios los aspectos tomados en cuenta en la investigación del caso contra Josefa y sus confesores: la divulgación de los sucesos extraordinarios sobre la difunta —favores divinos, profecías y revelaciones—, la adoración que le rindieron los dos frailes y la repartición de reliquias.<sup>44</sup> La necesidad de fre-

<sup>41</sup> El misticismo se refiere a la experiencia que permite la unión con Dios y se manifiesta mediante fenómenos como visiones, conversaciones con Dios u otros miembros de la corte celestial, milagros, profecías, enfermedades sobrenaturales, paroxismos, sueños de éxtasis y ataques de posesión diabólica (Nora Jaffary, "La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial", *Signos Históricos*, UAM-Iztapalapa, núm. 8, julio-diciembre, 2002, p. 63).

<sup>42</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, "El Santo Oficio contra...", ff. 164, 177 y 205. No se ha encontrado el proceso de hechicería en contra de María Josefa Piña, ni con este nombre ni con el apellido de Peña como también era nombrada.

<sup>43</sup> Aunque otra versión señala que fue una mujer con la que había tendido un altercado en la calle, de María Arellano. La mujer injurió y abofeteó a Josefa, posteriormente comenzó a sentir un mal en el brazo derecho, mismo que atribuyó a un maleficio que le había hecho ella. La mujer amenazó a Josefa con que, si no la curaba, iría a la ciudad de México a delatarla. Otra versión señalaba a su prima Ana María Josefa y su confesor, fray Francisco Castellanos (franciscano), como los autores de la denuncia. AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, "El Santo Oficio contra...", ff. 179v, 185 y 205.

<sup>44</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, "El Santo Oficio contra...", f. 189.

nar una manifestación poco ortodoxa como lo era la adoración a una laica es evidente. Se trataba de frenar “la errada creencia”, la “escandalosa adoración” y la “aparente falsa santidad” de la difunta propiciada por “la ligereza y tonta credulidad de sus directores.”<sup>45</sup> En ese sentido, el Santo Oficio de la Inquisición contribuyó a vigilar el modelo de santidad aprobado y reprimir las manifestaciones discordantes. El objetivo del proceso fue “atajar la infundada fama de extraordinaria virtud” de María Josefa, pero también “averiguar el espíritu de la dirección de los religiosos”.<sup>46</sup> Frenar el modelo de religiosidad y a quienes pudieron haberlo fomentado fueron objetivos igual de importantes para el clero.

¿Qué tanto pudo haber permeado entre la sociedad la idea de los dones divinos y virtudes de María Josefa? Dos fueron los elementos principales mediante los cuales se difundió su fama: sus escritos y sus prendas y objetos repartidos. María Josefa expresó en sus escritos su deseo de que no se dieran a conocer; quería que sus palabras quedaran “sepultadas”; en caso de que algo llegara a saberse, ella pedía el anonimato.<sup>47</sup> No obstante, la oralidad era un medio de transmisión eficaz, porque ambos frailes divulgaron los “sucesos extraordinarios”. Con parte de su estrategia propagandista, los carmelitas descalzos estaban interesados en dar a conocer la vida de Josefa y exaltar sus dones. Fray Lorenzo de la Concepción tuvo la intención de escribir parte de su vida para publicarla sólo después de que él y el otro confesor hubieran muerto, para conocimiento de los interesados.<sup>48</sup>

La otra manera de difundir los prodigios de Josefa fue el repartimiento de algunas de sus pertenencias. Fray Lorenzo de la Concepción tuvo en su poder un Cristo de bronce, una cruz de ébano que él mismo había dado a la difunta, una crucecita de palma que había ostentado ella en sus manos después de muerta y una cinta que pendía de un Cristo que le perteneció. Para confirmar su inocencia, el fraile afirmó que no tenía otra estima por dichos objetos más que la que merecían por representar a Jesús.<sup>49</sup> Fray Sebastián de San Francisco

<sup>45</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 324 y 366.

<sup>46</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, f. 189.

<sup>47</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 293 y 323. María Josefa expresó: “estando escribiendo estos papeles con gran pena me dijo el señor, hija de qué te apuras, pues no ves que aun acá en el mundo procuran por escrito comunicarse, pues esto con más razón pues ha de ser para mucho provecho”. Por lo que si bien obligada a escribir, sabía que en el fondo su escritura podía tener algún uso como el de servir de ejemplo. AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, f. 288.

<sup>48</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 144 y 186v.

<sup>49</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, f. 186.

se quedó con el crucifijo que ella usaba en el pecho y se decía que lo tenía en “grande estimación”, también con una disciplina de hierro, unas cadenillas o silicios y una imagen del niño Jesús que tenía en su casa la difunta; después pasó al oratorio del convento carmelita y luego fue pedido por doña Luisa González, alias Garduño, para llevarlo a casa de una enferma.<sup>50</sup> La madre de Josefa se habría quedado con un niño Jesús (que en alguna ocasión le inclinó la cabeza), una túnica y demás ropa de uso de su hija. Doña Gertudis Garduño se quedó con unas cadenillas de hierro que estaban dentro de la caja de instrumentos de mortificación de la difunta.<sup>51</sup> Una hija de confesión de fray Lorenzo de la Concepción, doña María Gertrudis, le había pedido alguna reliquia de Josefa, pero no consta si se la recibió. Fray José de San Ambrosio, carmelita conventual del colegio de San Joaquín, recibió de fray Lorenzo de la Concepción un papel y un pedazo de la cinta que la difunta traía en el cuello con la intención de que se la pusiera en los oídos debido a que padecía de un zumbido. Incluso Francisco de Peña mandó a hacer un retrato de María Josefa cuando murió y ante el que llegó a rezar alguna vez.<sup>52</sup> La mayoría de las personas que recibieron alguna prenda fueron mujeres, cuestión que puede indicar una posible influencia sobre las personas del mismo género de la difunta.

La multiplicidad de objetos mencionados, las varias personas que los conservaron y, sobre todo, su relación con elementos sobrenaturales o divinos permite exponer el peligro potencial que significaban para un clero ávido de vigilar el seguimiento de una religiosidad ortodoxa. Al mismo tiempo, expone la necesidad de los creyentes de creer en que una laica vecina de Toluca había sido digna de recibir dones divinos. La materialización de la experiencia de las mujeres místicas en objetos fue muy común; muchos de esos objetos los traían en el cuello sus devotos para protegerse de los males.<sup>53</sup> Con el fomento de usos de vida cotidiana como reliquias, se daba la impresión de que lo milagroso podía hacerse presente no sólo en los espacios sagrados, sino también en el siglo.

---

<sup>50</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 293 y 339. El crucifijo se lo había prestado el mismo fraile. A Garduño también se le dieron una túnica, una disciplina de garfios y una cajuela.

<sup>51</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 172-187. El maestro bordador habría sido también el que buscó la cama de abrojos en el cuarto de ejercicios espirituales. Esta Gertudis puede confundirse con la siguiente, aunque sobre ésta primera se dijo que fue ella quien tomó los objetos.

<sup>52</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 190 y 372. Fray Lorenzo declaró que no se acordaba del apellido de la hija de confesión.

<sup>53</sup> A. Rubial García, “Las santitas del barrio...”, pp. 32 y 33.

El Concilio de Trento trató de regular el culto a los santos y las reliquias. Se hizo un llamado para que extinguieran los “abusos” que se daban y que se desterrara toda superstición en la veneración de reliquias y el uso de las imágenes. También se advirtió que no se podían admitir nuevas reliquias hasta no ser reconocidas por el obispo o, en casos de difícil resolución, por el papa.<sup>54</sup> Dichas medidas fueron reiteradas en el tercer y cuarto concilios provinciales mexicanos (1585 y 1771, respectivamente). Se determinó que no se exhibieran públicamente reliquias si no estaban aprobadas con testimonio auténtico.<sup>55</sup> El objetivo de la medida era “quitar abusos, y desterrar supersticiones introducidas por la piedad imprudente de algunos en cuanto a reliquias [...] pues se experimenta notable exceso en venerar reliquias que no son”.<sup>56</sup> Además del culto a las reliquias, se reprobaba la creencia en los milagros que se pensaba hacían los objetos y que no estaba aprobados.<sup>57</sup> Si bien el cuarto concilio provincial no fue aprobado y, por tanto, implementado, expone una problemática constante y la intención de la jerarquía eclesiástica por imponer su autoridad y fomentar entre el clero una buena labor pastoral.

Durante el desarrollo del proceso judicial, los objetos pertenecientes a María Josefa fueron entregados al tribunal del Santo Oficio y varios de los testigos afirmaron que no los habían conservado con fines de adoración, sino como apreciables por haber pertenecido a una mujer venerable, a una mujer justa.<sup>58</sup> El comisario fray Mariano José Casasola recogió y envió al Santo Oficio un papelito que comenzaba “Jesús, María y José”, una aguja de coser y dos pedazos de hule o mecate con espinas entretejidas que tenía fray Mateo de San José. Además, un librito que comenzaba a la letra: “ejercicios espiri-

---

<sup>54</sup> *El sacrosanto y ecuménico...*, sesión xxv. De la invocación, veneración y reliquias de santos y de las sagradas imágenes, pp. 328-333.

<sup>55</sup> *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, en M.<sup>a</sup> del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2014 [en línea], [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/libro\\_tercero](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/libro_tercero), tít. I, 7, pp. 117 y 118 y tít. xviii, 1, pp. 207 y 208.

<sup>56</sup> *Cuarto Concilio Provincial Mexicano*, en M.<sup>a</sup> del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2014 [en línea], [http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/libro\\_tercero](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/libro_tercero), título I, 18, p. 164.

<sup>57</sup> *Ibidem*, libro tercero, título XXI, 1, p. 247.

<sup>58</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 325 y 333. El derecho canónico establecía que podía darse culto a cualquier cristiano con fama de santidad (no canonizado) siempre que fuese de forma privada (Aguilar García y Carolina Yeveth, “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España”, *Letras históricas*, núm. 7, otoño-invierno, 2013, p. 22). Esta especie de canonización popular nutrió la proliferación de reliquias, muchas de las cuales sólo llegaron a ser visibles a los ojos de la autoridad cuando se adoraban de manera pública.

tuales”, dos plantillas de hoja de lata y una disciplina de alambre. El comisario sólo reservó un juboncillo,<sup>59</sup> mientras que el maestro bordador, José Estanislao Zamora, retuvo dos cajas pequeñas de polvos, dos coronas de espinas de tejo-cote, un niño Jesús, coronas y potencias de plata, una cruz envuelta con espi-guilla de oro y un cingulo de bricho de oro. Varios objetos fueron quemados, entre ellos los zapatos “ensangrentados” que habían conservado los tíos de Josefa. A ellos mismos se les dio la orden de usar los objetos que había quedado en su poder o los vendieran.<sup>60</sup> Sin embargo, es difícil conocer con exactitud la cantidad de objetos que circularon, si pasaron de unas personas a otras y qué significado les dieron. Algunos de ellos pudieron seguir dando consuelo o ayudando en sus necesidades a los vecinos de Toluca. Fray Mateo declaró que Josefa, llamada “Chepa la Timotea” tenía un peine de la difunta, mismo que no se pudo requerir porque falleció.<sup>61</sup> Se rumoraba incluso que una niña traía a la altura del corazón una imagen del niño Jesús que había pertenecido a la difunta, pero esta sospecha fue desestimada por el comisario por juzgarla incapaz de dicha acción.<sup>62</sup>

La época en la que sucedieron los hechos fue un escenario particular para la efervescencia de la creencia en las reliquias. En 1779, se presentó una epi-demia en la región del valle de Toluca que duró por lo menos hasta 1789. La situación se complicó, porque otro mal acechó a la población: la neumonía que causó muchos decesos entre 1783 y 1787.<sup>63</sup> Las pertenencias de María Josefa se utilizaron como medios para encontrar pertenencias perdidas y procurar la curación de algún mal físico.<sup>64</sup> Pero es evidente también el ambiente de muerte que acechaba a la villa, pues varios de los involucrados murieron durante el proceso judicial.<sup>65</sup> De manera que ese contexto pudo haber contribuido a que las personas se aferraran a objetos que les dieran consuelo y protección.

Las reliquias fueron algo común, ya que gran cantidad de huesos, objetos y cuer-pos de santos llegaron de Europa a Nueva España en los siglos XVI, XVII y

<sup>59</sup> Un juboncillo es una ropilla o sayo viejo y pequeño que cubría las carnes. Consistía en un vestido de medio cuerpo arriba, ceñido y ajustado al cuerpo, con faldillas cortas, que se ataba por lo regular con los calzones (*Diccionario de autoridades*).

<sup>60</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 366 y 373v.

<sup>61</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 172-187, 322 y 327.

<sup>62</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, f. 322.

<sup>63</sup> Severo Guerrero, Jesús Josué, “Morbilidad semejante, letalidad divergente en tiempos de viruela. San José de Toluca, 1780-1798”, tesis de maestría, UAEMex, 2013, pp. 56 y 63.

<sup>64</sup> En vida, llegaron a recurrir a ella para pedirle alivio de enfermedades y calmar riñas matrimoniales.

<sup>65</sup> Los mismos padres de Josefa murieron en abril de 1784.



xviii.<sup>66</sup> Éstos sirvieron para sacralizar iglesias y dar protección espiritual a las ciudades, en contra de enfermedades y catástrofes.<sup>67</sup> Sin embargo, el potencial de las reliquias pertenecientes a personas nacidas en este reino era atractivo para forjar una identidad criolla y, más aún, para una identidad local y apego a la tierra. Según varios vecinos, se decía que María Josefa fue la intercesora que había sosegado la ira de Dios y, por tanto, permitió la salvación de la villa de Toluca.<sup>68</sup> La epidemia era la divina justicia por las culpas de la feligresía<sup>69</sup> y sólo las oraciones de dicha mujer habían evitado el fatal destino. Tanto su condición de ser vecina del lugar como la intervención en favor de la villa, aunadas a sus virtudes, potencializaban a esa mujer a ser una santa local que contribuyera a afianzar la identidad de los vecinos, fomentar el apego a la tierra y el reforzar su fe católica.

Todos los factores mencionados apremiaron a actuar al Santo Oficio, buscando que se siguiera una religiosidad apegada a las normas establecidas por la jerarquía eclesiástica y dirigida por el clero. Desde que el tribunal tuvo noticias relacionadas al caso, les pareció extraño que se les pidiera consulta sobre la celebración de honras a María Josefa porque no se necesitaban otras reglas “que las que dan los autores conformes al espíritu de la iglesia y a lo que los sumos pontífices tienen declarado acerca de las pías creencias y veneración, prodigios, favores divinos y de virtudes cuya heroicidad no está declarada por superioridad legítima ni aprobados”.<sup>70</sup>

Si ostentarse como alguien que tenía contacto directo con Dios ya era de por sí algo sospechoso ante el deseo de ortodoxia, el hacerlo como mediador lo era más; ese papel estaba reservado para seres divinos o para los clérigos. María Josefa representaba un intercesor que actuaba como ambos. Ya se mencionó cómo se fomentó su adoración a manera de santa o venerable, pero también hay testimonios que hablan de cómo fungió de “directora espiritual” de María Luisa González Sepúlveda durante año y medio. Como su “maestra espiritual”,

<sup>66</sup> El envío de reliquias desde Europa no disminuyó en el siglo xviii a pesar del espíritu ilustrado (Antonio García Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de la Nueva España*, México, UNAM, 2006, 49).

<sup>67</sup> A. Rubial García, “The Appropriation and Use...”, p. 49.

<sup>68</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 330, 345 y 348. Él se le había aparecido con una espada con ánimos de acabar con esa ciudad.

<sup>69</sup> Así es como el juez eclesiástico don Cayetano Jacinto percibía la epidemia que se padecía en Toluca. APST, Sección disciplinar, caja 258 Cofradías/comunicaciones, vol. s/n, Comunicaciones 1622-1858, “Informe sobre la epidemia de viruela, 1780”, ff. 1-4 y “Petición de misa por peste, 1786”, f. 1.

<sup>70</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, f. 166.



la inducía a seguir su ejemplo y realizar ejercicios como recibir la comunión con frecuencia, la reprendía, procuraba su “adelanto en la virtud” y le impidió seguir teniendo contacto con su confesor, fray Bonifacio de la Madre de Dios. Piña la persuadía de ir a confesarse, diciéndole que “era muy distinto el régimen de [los] franciscanos del de los carmelitas y que ella sabía bien los motivos por que se lo evitaba”.<sup>71</sup> Este hecho ya sobrepasaba totalmente cualquier modelo de religiosidad permitido y habla de las varias opciones que las mujeres tuvieron para ejercer su religiosidad, no siempre acordes a lo aprobado.

### **Reflexión final**

A la par de la difusión que las órdenes religiosas hacían de devociones que las identificaban, como parte de su labor propagandística, otra posible estrategia de consolidación de su posición fue la promoción de ciertas personas como ejemplos de vida religiosa. De esa manera, los cultos característicos de las órdenes pudieron haberse mezclado con cultos locales que retomaban a los primeros y permitían el acercamiento del modelo de santidad aprobado hacia la feligresía. Si bien, tal fusión no llegó a concretarse en el caso de María Josefa Piña, se puede notar el arraigo del modelo de santidad que representaba Santa Teresa y el intento de reproducirlo a nivel local. Todo ello, gracias a la influencia de los frailes carmelitas que actuaron como directores espirituales y guías que encauzaron el fervor de la feligresía.

La influencia de las mujeres místicas sobre varones fue un asunto constante en la Monarquía hispana. Ellas lograban privilegios y una posición reconocida, pero ellos también se beneficiaron de contar con la cercanía a personas con poder e influencia social. El intercambio entre las dos partes permitió la formación de una religiosidad guiada por el clero, pero adaptada por la feligresía. En esas adaptaciones es donde se detectaron muchas veces desviaciones dignas de ser reprendidas por un clero que trataba de reforzar su autoridad sobre sus mismos integrantes y sobre la grey en general.

### **Bibliografía**

---

<sup>71</sup> AGN, Inquisición, vol. 1239, exp. 3, 1784, “El Santo Oficio contra...”, ff. 337v-351. María Luisa accedió a la dirección porque no había confesor que le agradase.

- AGN Archivo General de la Nación, México.  
Ramo Inquisición.
- Aguilar García y Carolina Yeveth, “Entre la verdad y la mentira. Control y censura inquisitorial en torno a las reliquias en la Nueva España”, *Letras históricas*, núm. 7, otoño-invierno, 2013, pp. 13-32.
- APST Archivo Parroquial de El Sagrario de Toluca.  
Ramo Cofradías/Comunicaciones.
- Araya Espinoza, Alejandra, “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia*, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, núm. 37, vol. I, enero-junio, 2004, pp. 5-32.
- BEFKFA Biblioteca Eusebio F. Kino de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, Fondo Antiguo José Gutiérrez Casillas.
- Catalán Martínez, Elena, “De beatas a monjas de clausura. La regulación de la religiosidad femenina en el país vasco”, en Ángela Atienza López (ed.), *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex/Universidad de la Rioja, 2018, pp. 163-183.
- Ciaramitaro, Fernando y Adriana Rodríguez Delgado, “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio de la documentación del Santo Oficio (1598-1803)”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y derechos humanos*, tercera época, Madrid, Dykinson S. L., núm. 20, 2016, pp. 109-129.
- Cuarto Concilio Provincial Mexicano, en M.<sup>a</sup> del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2014 [en línea], <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/>
- Diccionario de autoridades, 1726-1739*, Real Academia Española [en línea], <http://web.frl.es/DA.html>
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el sumario de la historia del Concilio de Trento, Barcelona, Imprenta de don Ramón Martín Indár, 1847.
- Graña Cid, María del Mar, “Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550)”, *Archivo Dominicano, Anuario de investigación histórica sobre la orden de predicadores*, Salamanca, San Esteban, 2011, pp. 219-246.

- Jaffary, Nora, "La percepción de clase y casta en las visiones de los falsos místicos en el México colonial", *Signos Históricos*, UAM-Iztapalapa, núm. 8, julio-diciembre, 2002, pp. 61-88.
- Jiménez Abollado, Francisco Luis, "El iluminismo en el valle de México a fines del siglo XVIII: visiones y revelaciones de la beata Josefa Palacios", en Fernando Navarro Antolín (ed.), *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso internacional de la AEA*, vol. II, Huelva, Universidad de Huelva, 2008, pp. 539-552.
- Lozano Navarro, Julián J., "Entre jesuitas y betas. La recepción de la santidad en el Colegio de la Compañía de Jesús en Marchena (siglos XVII y XVIII)", en Inmaculada Arias de Saavedra Alías, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2018, pp. 51-77.
- Melvin, Karen, "A potential saint thwarted: The politics of religion and sanctity in late eighteenth-century New Spain", *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 36, Johns Hopkins University Press, 2007, pp. 169-185.
- Page, Carlos A., "De beatas y beaterios jesuitas de la provincia del Paraguay, siglos XVII-XVIII", *Región y sociedad*, año xxx, núm. 73, 2018, pp. 1-22.
- Peñalosa García, Inocente, *El beaterio de Toluca. Tradición colonial. Documentos que prueban su existencia*, Toluca, UAEMEX, 2018.
- publicadigital/libros/concilios/concilios\_index.html
- Rubial García, Antonio, "Las santitas del barrio. Beatas laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII", *Anuario de Estudios Americanos*, LIX-1, 2002, pp. 13-37.
- , *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de la Nueva España*, México, UNAM, 2006.
- , "The appropriation and use of saints in New Spain", en Martin Austin Nesvig (ed.), *Local religion in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico, 2006, pp. 37-61.
- Severo Guerrero, Jesús Josué, "Morbilidad semejante, letalidad divergente en tiempos de viruela. San José de Toluca, 1780-1798", tesis de maestría, UAEMEX, 2013.
- Tercer Concilio Provincial Mexicano*, en Ma. del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2014 [en línea], <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/>

## Religiosidad y lectura: la práctica de las novenas en México, siglos XVIII y XIX

Ana Cecilia Montiel Ontiveros,  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

Allí encuentre su camino seguro el extraviado,  
fortaleza el desfallecido, luz el ciego, pan el hambriento,  
agua el sediento, vida el moribundo, salud el enfermo,  
y finalmente, allí halle todo su consuelo el afligido.

*Zabalza, 1844*

**E**l objetivo de este texto es destacar la relevancia que la lectura tuvo dentro de las prácticas de religiosidad dieciochescas y decimonónicas. Para ello, centraré la reflexión en el producto más característico de las prensas novohispanas del siglo XVIII y, por increíble que parezca, también del México independiente en el siglo XIX, un subgénero de la literatura devocional: las “novenas”.

La palabra *novena* tiene dos acepciones íntimamente relacionadas. Se trata de una práctica devocional de nueve días de duración —en estricto sentido—; una forma de hacer oración comunitaria o individual que ocupa unos cuadernillos impresos de pequeño formato, a los que también se denomina *novenas*. El uso del mismo vocablo para nombrar a la práctica devocional y a los impresos ya nos habla de la estrecha relación que hay entre lectura y esta manifestación de la religiosidad.

Basta una ojeada a *La Imprenta en México*<sup>1</sup> para que uno se percate de que, durante el siglo XVIII, lo que más se imprimió, lo que sostuvo a las imprentas, lo que las hacía un negocio rentable no fueron libros propiamente dichos —lo cual resulta decepcionante para algunos como el propio bibliógrafo chileno—, sino lo que dio sentido y continuidad al oficio de impresor durante esa centuria fueron estas pequeñas obritas; impresos de unas cuantas hojas, sin grandes apuestas tipográficas que, sin embargo, circularon ampliamente entre la población.

---

<sup>1</sup> J. Medina, *La imprenta en México, 1539-1821*, México, UNAM, 1989.

Manuel Suárez<sup>2</sup> ha explicado cómo Cristóbal Zúñiga y Ontiveros inició la historia de una de las más importantes imprentas del siglo XVIII novohispano a partir de una modesta “tienda de novenas” que, hacia 1775, se ubicaba en la calle de la Palma. Por su parte, otra connotada familia de tipógrafos, los Jáuregui, se especializó en la impresión de novenas y otras devociones. Hacia 1800, cuando el impresor José Fernández de Jáuregui murió, dejó una heredad de 76 814 pesos y 2 reales. De entre los bienes valuados, me interesa resaltar que la imprenta con las prensas y todos sus aparejos valía 10 309 pesos y 4 reales; el acervo de la librería constituido principalmente por obras europeas, importaba 5 863 pesos y 6 reales pero, los millares de novenas, devocionarios y estampas —presumiblemente de santos y advocaciones de la Virgen— almacenados en una bodega debajo de la escalera de su casa, importaban 12 429 pesos y 3 reales.<sup>3</sup> Es decir, monetariamente valían más que la imprenta y más que los libros que tenía a la venta. Durante los años posteriores a su muerte, siendo propietaria María Fernández de Jáuregui, su hermana, las novenas, triduos, trisagios, cuartetos, seisenas, septenarios y semanas dedicadas a distintos santos y advocaciones corresponden a 55% del total de la producción de ese taller y a 77% de las obras de temática religiosa que salieron de sus prensas.<sup>4</sup> Estas cifras, aun cuando son elevadas, sólo nos dan una idea del tamaño de la producción, pues Manuel Suárez compara los datos de los registros bibliográficos con los de fuentes documentales de archivo y calcula que sólo ha llegado hasta nosotros noticia de 30% de las devociones impresas.<sup>5</sup>

Estos datos algo indican. Sin embargo, la historiografía tradicional no había siquiera considerado la pertinencia de su estudio. A las novenas y a los devocionarios impresos en México durante el virreinato y durante el siglo XIX se les ha mirado como remanentes de la mentalidad de Antiguo Régimen, como materiales carentes de interés, que sólo reflejan la subordinación de la cultura del periodo a la Iglesia y a los saberes europeos. Además, de este tipo de argumentos es un lugar común traer a cuento que el índice de analfabetismo de la sociedad

---

<sup>2</sup> M. Suárez, “El negocio del libro en Nueva España: Los Zúñiga Ontiveros y su emporio tipográfico (1756-1825)”, tesis de doctorado en Historia, México, UNAM, 2013.

<sup>3</sup> Archivo General de la Nación (en lo sucesivo, AGN), Tierras, vol. 1334.

<sup>4</sup> A. Montiel, *La cultura impresa en los albores de la Independencia: La imprenta de María Fernández de Jáuregui (1801-1817)*, México, BUAP-Educación y Cultura. Asesoría y Promoción, 2016, p. 182.

<sup>5</sup> M. Suárez, *op. cit.*, p. 152.

novohispana de principios del siglo XIX y de los inicios del México independiente era muy alto, que muy pocos sabían leer.

En mi opinión, conviene virar la perspectiva y preguntarse qué nos dicen estos materiales sobre la sociedad y los procesos históricos en los que se produjeron. ¿Por qué se imprimían tantas? ¿Por qué se convirtieron en el sustento económico del oficio?

La respuesta apunta a la relación entre lectura y religiosidad. Considero que se imprimían por miles porque así se vendían. La sociedad las consumía ampliamente y le eran muy necesarias en la vida diaria. Las novenas eran los acompañantes comunes de hombres y mujeres en su búsqueda por comunicarse de manera efectiva con lo divino. Eran materiales de lectura y oración muy útiles para los hombres y para las mujeres de aquella época.

### **A manera de antecedentes: religiosidad y lectura hasta del Concilio de Trento**

Desde tiempos muy remotos, la escritura y la lectura han estado relacionadas con la religión y la religiosidad. Fue en el tercer milenio antes de Cristo cuando la escritura comenzó a usarse en actividades religiosas y literarias y, desde ese entonces y hasta hace muy poco tiempo (el siglo XIX justamente), la escritura y la lectura fueron un reino dominado por sacerdotes de todo tipo.

Las culturas primitivas consideraban que el poder de las palabras sobre las cosas era evidente; fórmulas mágicas y ofrendas habladas activaban la acción de lo divino. La escritura, de alguna manera, perpetuaba esta conexión. Para los egipcios, por ejemplo, bastaba que los dioses hablaran para crear y el poder de la escritura funcionaba por su sola existencia, es decir, lo escrito obraba, con sus poderes mágico-religiosos incluso sin un lector.

Hacia el siglo X antes de Cristo, el pueblo hebreo comenzó a explotar la palabra escrita para alejarse del politeísmo y erigir la religión de un solo dios: el Dios de las Escrituras. En el primer siglo de nuestra era, la escritura del Nuevo Testamento, en un tiempo corto, trasladó la memorización oral de la Buena Nueva a la tradición escrita. Se fijaron los textos (no sin dificultad y controversia) que han permitido a millones de seres humanos compartir una fe desde hace dos mil años.

En muchos credos, la relación con la escritura existe y es importante. Pero las llamadas *religiones del libro*: judaísmo, cristianismo y el islam son paradigmáticas en este sentido.

Por lo que compete al cristianismo, su vocación universalista y la fijación del credo en las Escrituras explica su rápida propagación por el mediterráneo en los primeros siglos de nuestra era. Luis Casado<sup>6</sup> explica que el predominio de la Iglesia en la producción de materiales escritos es una característica de la Edad Media. Desde muy pronto y durante el medioevo, la lectura e interpretación de la Biblia fueron competencia primordial del clero y, en general, las circunstancias del periodo propiciaron una marcada vuelta a la oralidad en la población europea que, por supuesto, tuvo sus implicaciones en las prácticas de religiosidad.

### **Prácticas devocionales, prácticas de lectura: las novenas**

Un relevante punto de inflexión fue la Reforma Protestante con la muy revolucionaria idea que la lectura individual de la Biblia era una actividad que debía ser no sólo permitida, sino fomentada. El luteranismo colocó a la lectura como una práctica central en su religiosidad. La respuesta de la Iglesia romana impulsada por el emperador Carlos V y su hijo, Felipe II, el Concilio de Trento y el programa contrarreformista no se hicieron esperar. Si bien la Iglesia católica no abrazó la idea de una lectura individual de las Escrituras Sagradas y, por el contrario, se afianzó en una interpretación unívoca de la palabra escrita monopolizada por su clero, sí se sirvió de la más avanzada tecnología en comunicación que existía en ese momento (la imprenta de tipos móviles) para propagar y fortalecer otros aspectos dispuestos en Trento que conviene mencionar aquí para entender el auge de la producción y el uso de estos cuadernillos para orar leyendo.

El dogma de la justificación fue un asunto central a esclarecer en el Concilio. Frente a Lutero, que defendía la justificación de los hombres sólo por la fe, la Iglesia católica decretó que ésta no sólo consiste en la remisión de los pecados, sino en la santificación y renovación del alma por medio de la penitencia. Lo cual, evidentemente, colocó a este sacramento en el centro de la religiosidad católica postridentina. El Concilio estableció que, a su vez, la penitencia consis-

---

<sup>6</sup> L. Casado, "Escribir y leer en la Alta Edad Media", en Antonio Castillo Gómez (coord.) *Historia de la cultura escrita. Del próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*, Madrid, Trea, 2002.

tía, además de separarse del pecado, en la confesión sacramental y la necesaria absolución del sacerdote. En este tenor, se avalaron y fomentaron prácticas coadyuvantes para la satisfacción de los pecados como son el ayuno, las limosnas y, sobre todo, la oración.<sup>7</sup>

Un segundo aspecto relevante para explicar el auge de la producción de novenas y otros impresos menores de tipo devocional son las disposiciones del Concilio tridentino respecto al Purgatorio. Se reafirmó su existencia y se sostuvo que la iglesia militante puede y debe auxiliar a las ánimas del Purgatorio para la satisfacción de sus pecados. Se encargó a los obispos que cuidasen que “los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por los difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia; y que se satisfaga con diligencia y exactitud cuanto se debe hacer por los difuntos, según exijan las fundaciones de los testadores”.<sup>8</sup>

Por último, he de señalar un tercer aspecto que impactó fuertemente en la religiosidad católica contrarreformista: la veneración a los santos y a la Virgen.

Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica [...] enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador; y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; o los que afirman que los santos no ruegan por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna a la palabra de Dios, y se opone al honor de Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres; o que es necesidad suplicar verbal o mentalmente a los que reinan en el cielo.<sup>9</sup>

Como consecuencia de estas disposiciones, la imprenta de tipos móviles sirvió para reproducir hagiografías y textos devocionales, acercando la palabra escrita a sectores sociales hasta ese momento poco habituados con escritura y lec-

<sup>7</sup> *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Idár, 1847.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 327-328.



tura. Para el perdón de los pecados, propios y de los difuntos, se fomentó la oración mental y verbal, pública o privada. La intercesión de los santos y de la Virgen se promovió explotando la palabra impresa. Las novenas, como práctica devocional, ya existían desde la Edad Media; pero el auge que tuvieron durante la Edad Moderna se debe, sin duda, a la relevancia que les otorgaron las disposiciones tridentinas y a la posibilidad tecnológica que representó el uso de la imprenta.

El invento de Gutenberg llegó a América —concretamente, a la ciudad de México en 1539— con el claro y firme propósito de facilitar la empresa evangelizadora. Los primeros libros, las primeras lecturas y las primeras bibliotecas novohispanas son producto de las necesidades evangelizadoras. La escritura y la lectura fueron herramientas imprescindibles para la reflexión y el estudio teológico, potestad de letrados; sacerdotes y universitarios pero, de ninguna manera su presencia en la población novohispana se limitó a eso.<sup>10</sup>

Para los novohispanos en general la cercanía con la divinidad era cosa de primera importancia, aunque desde la mirada de nuestra época secularizada, pragmática y utilitarista resulte de difícil comprensión. En aquellos tiempos el “negocio de nuestra mayor importancia” no era, por supuesto, adquirir el mejor y más nuevo teléfono celular ni un automóvil ni una casa... era la vida eterna. Se vivía en la certeza de que la comunión con Dios podía resolver las necesidades terrenas y los anhelos celestiales. El sentido de la vida estaba orientado a la salvación del alma.

En la Nueva España, era preciso estar preparado espiritualmente para la muerte en todo momento pues, como rezan los testamentos de la época, “es cosa natural y hora incierta”. Epidemias, endemias y hambruna hacían a la muerte un fenómeno mucho más cotidiano de lo que es ahora; los decesos durante el parto o la infancia eran muy frecuentes; la enfermedad representaba siempre el peligro inminente de la muerte. De ahí que el respeto al dogma católico, la observancia de la moral y la práctica de actos piadosos y una continua oración fuesen parte integral de las preocupaciones y ocupaciones de muchos. Es aquí donde se encuentra la explicación a los miles de novenas que se imprimían al año en las imprentas novohispanas y aún entrado el siglo XIX.

---

<sup>10</sup> Podríamos abundar en su importancia como herramientas administrativas y de gobierno, pero no es el asunto de reflexión que hoy nos ocupa.

En este contexto, podemos identificar cuatro tipos de novenas: a) las de duelo, b) las de preparación, c) las de oración, ya sea deprecativas o de gratitud, y d) las que otorgaban indulgencias.

Las novenas realizadas durante el duelo por el fallecimiento de algún pariente o conocido tienen una larga historia dentro del catolicismo; es muy probable que su origen esté vinculado a las exequias romanas en las que, al noveno día de luto, se ofrecía el sacrificio *novendiale* y el banquete *novendialis*.<sup>11</sup> Desde 1734, el *Diccionario de Autoridades* consigna al novenario como el “espacio o tiempo de nueve días que se emplean en los pésames, lutos y ceremonias, entre los parientes inmediatos de algún difunto”. Como hemos visto, era un deber del buen católico orar por el eterno descanso de los fieles difuntos. Por ejemplo, la *Piadosa devoción en que por nueve días continuos se pide a Dios el alivio y consuelo de las santas y afligidas y atormentadas Almas que en el Purgatorio penan. Dispuesta por el Doctor Don Domingo Martínez Illescas [...] para beneficio de los fieles vivos y difuntos. Y se reimprime en México A solicitud de un Eclesiástico con la precisa condición de darla á el público sin estipendio alguno*, impresa en México por Mariano Zúñiga y Ontiveros en 1811.

No obstante, esta práctica devota no sólo se relaciona con ambientes y momentos de pesar, sino también en los de júbilo. Las novenas previas a una fiesta católica tienen su justificación bíblica en los nueve meses de embarazo de la Virgen María, de donde se derivan las novenas de Adviento, o de preparación de la Navidad. Es el caso de *Los nueve días, que caminó la Santísima Virgen María Nuestra Señora. De Nazareth a Belén. Devoción a las posadas del camino, y nacimiento de Jesús*, de José Antonio Villaseñor, publicada en 1806 en la imprenta de María Fernández de Jáuregui.

Las novenas de preparación también se relacionan con los nueve días de oración de los apóstoles previos a la venida del Espíritu Santo: los nueve días entre la Ascensión y Pentecostés. Orar durante nueve días para “prepararse” para la celebración de la fiesta de algún santo o para honrar a la Virgen María fue una práctica común como lo testimonia, entre otras, la *Novena y Bosquejo de los milagros y maravillas que ha obrado la Santísima Imagen de Cristo Crucificado de Esquipulas, con la que se pueden preparar á celebrar su Fiesta el día quince de Enero. Escrita por el Br. Nicolás de Paz, Examinador Sinodal y Comisario del San-*

---

<sup>11</sup> D. Vaquerizo, “La muerte en la España Roma: ideología y prácticas”, *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado: actas del VIII Congreso Nacional de Paleopatología*, Cáceres, 2005.

*to Oficio. Tiene concedidos quarenta días de Indulgencia el Señor Arzobispo para cada día de la Novena*, publicada en 1801, también en la oficina de los Jáuregui.

Las novenas y otros devocionarios eran grandes aliados para lograr la comunión con Dios y los favores divinos a través de la intercesión de los santos. Ellos eran amigos muy serviciales en momentos importantes de la vida, sobre todo cuando las fuerzas, el talento y el conocimiento humano topaban con pared. En embarazos y partos, enfermedades, contagios, epidemias, accidentes, deudas, pérdidas, duelos; o ante el mordaz remordimiento de haber hurtado, mentido o haberse “entregado a los torpes deleites de la carne”, o cualquier otra situación que ellos consideraban difícil, lo mejor era hacerse de una novena que facilitara la ayuda del santo y, por ende, la intervención divina. Estamos, entonces, ante las novenas deprecativas. Estos pequeños libritos, de pocas hojas (80 a lo máximo, y un promedio que ronda las 40 páginas), contenían, al igual que las tumbas egipcias, la palabra escrita que habilitaba el mundo de lo sobrenatural para moverlo en su favor. Ahí se contenían las fórmulas necesarias para lograr el favor divino y también para agradecerlo.

Como era de esperarse, la mayoría de las novenas se dedicaron a María, pues la religiosidad hispana y contrarreformista otorgaba un sitio muy especial a la Virgen. Conjuntamente, la devoción a San José, patrono de México, también estaba muy extendida. Destaca sobremanera el fervor que despertaba todo el tema de la Pasión y muerte de Jesucristo y, por ende, el apego por la Virgen de la Soledad y la de los Dolores, así como Nuestra Señora del Refugio. Por supuesto, son frecuentes las impresiones y reimpressiones de novenas a la Virgen de Guadalupe y a Nuestra Señora de los Remedios.

Otras devociones disponibles eran aquellas de Santo Tomás de Aquino y Santa Irene en su calidad de patronos de la castidad y la buena honra. Santo Tomás Avelino, para librar de accidentes y muertes repentinas; Santa Eduviges intercedía por los adeudados insolventes; Gertrudis Magna “a quien dixo el Señor que lo que prometiera en la tierra, lo tendría por firme en el Cielo”, parecía muy poderosa. Santa Rita de Casia lograba imposibles y Santa Rosalía le hacía contra contagios, pestes y temblores. En caso de “mal de muelas”, se podía implorar la ayuda de Santa Apolonia virgen. Se estamparon también las novenas muy necesarias de San Ramón Nonnato y la de San Vicente Ferrer que se colocaba de cabeza en los partos difíciles y seguramente esa misma persona había adquirido previamente la de San Francisco de Sales, protector de las mujeres embarazadas. En fin, la oración formaba parte imprescindible de la vida

cotidiana de esos hombres y mujeres. Era una lectura que sanaba, que protegía, que tranquilizaba, que ayudaba a llevar los problemas cotidianos. Este tipo de materiales impresos tenía un halo de magia, pues se creía que a través de la pronunciación de la palabra impresa se podía lograr, incluso, un milagro.<sup>12</sup>

Por último, hemos de mencionar aquellas novenas que expresamente serían para ganar indulgencias. Como, por ejemplo, la *Novena a la Seráfica Madre Santa Teresa de Jesús, Para alcanzar por su medio el favor que se desea conseguir de Dios Nuestro Señor. Ordenada Por un Religioso Carmelita Descalzo. Su Eminencia el Señor Cardenal Don Luis Manuel Portocarrero, Arzobispo de Toledo, concedió cien días de Indulgencias á las Personas que hicieren esta Novena*. Reimpresa en la Oficina de Doña María de Jáuregui en 1811. Una obra en 16<sup>o</sup>, de 28 páginas.

Había algunas más generosas, como la que se publicó en 1844, en honor a la imagen de Jesucristo Crucificado, venerada en el noviciado del Convento de Santo Domingo, a la que el obispo Belaunzarán concedió por decreto el 14 de junio de ese año, a quien la rezara con devoción, 240 días de indulgencia por cada palabra de las que se componía la novena.<sup>13</sup> La novena consta de 30 páginas de 28 líneas, con un promedio de diez palabras por línea. Más de dos millones de días de indulgencia.

Otras eran mucho más exigentes. Para ser efectivas, demandaban de quien las practicara aunar al rezo de la novena, la confesión y comunión el día que se comenzara, otorgar limosna durante los nueve días a algún menesteroso, así como infringirse alguna mortificación —aunque sólo fuese de la vista o de la lengua—, además de un acto de caridad con los enfermos de los hospitales, ya fuese visitarlos o proveerlos de algo.

Como es lógico, los autores de estos textos devocionales solían ser clérigos o religiosos, aunque también los hay de la autoría de algún laico. Su impresión estuvo sujeta a las estrictas normas de censura de la época; para “sacarlas a la luz” debían contar con las licencias eclesiásticas y civiles correspondientes que garantizaban la ortodoxia del contenido. Hubo casos de novenas que se mandaron recoger o expurgar.<sup>14</sup> Era frecuente que las financiase algún devoto para

<sup>12</sup> A. Molina, “Remedios contra la enfermedad y el hambre”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México: tomo III: el siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.

<sup>13</sup> I. Zabalza, *Novena en Honor de la Portentosa imagen de Jesucristo Crucificado que se venera en el oratorio del Noviciado del Convento Grande de N. P. Santo Domingo de México*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1844, p. 31

<sup>14</sup> AGN, Inquisición, vol. 1103, exp. 5, f. 91.

agradecer los favores recibidos o para propagar la devoción y el conocimiento del santo o de la imagen en cuestión.

### Reflexión final

En las novenas, se leían, pues, esperanzas, remedios, paz interior, rectitud de conciencia, faros para conducir la actividad cotidiana. Eran libritos muy útiles, pequeños y portátiles —impresos en 16º, la gran mayoría—, que podían fácilmente acompañar al lector en sus actividades cotidianas. Fáciles de llevar, traer y guardar en un bolsillo; no pesan, no estorban. Es frecuente que al inicio de la novena se anoten las “advertencias” (como las mencionadas en el párrafo de arriba), pero también se menciona cuándo y dónde se pueden practicar; hay expresiones como esta: “será conveniente que se haga en cualquier tiempo del año y si no pudiere ser en la Iglesia, aunque sea en sus casas, procurando sea delante de un Crucifijo”.<sup>15</sup>

En el repertorio de estas obras devocionales, podemos hallar una nutrida oferta de santos especializados en resolver alguna necesidad del cuerpo o del alma. Por ello, estaban disponibles en una gran cantidad de puntos de venta, desde imprentas y librerías, pasando por sacristías y pórticos de conventos e iglesias, hasta el jardín o la plaza, en el Parián, en la calle con los vendedores de mesilla y en las pulperías; en muchos sitios se podía conseguir la novena específica para la dificultad o el anhelo en cuestión. Circulaban de muchas maneras, no sólo gracias a la compra-venta, sino también por préstamo, regalo e incluso herencia.

El uso de novenas para orar era una lectura en voz alta, compartida entre religiosos o religiosas en conventos y monasterios, o entre parroquianos o cónfrades en los templos, o entre familiares, sirvientes e invitados en el espacio privado, en casa. Como señala Jean François Botrel,<sup>16</sup> el lector que mediaba entre el texto y los lectores/oyentes era el sacerdote; podía ser una monja, el padre, la madre o el maestro. La lectura frecuente, llevada hasta la memorización, convertía a esos rezos en “textos inmateriales” conservados por generaciones.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> L. de las Casas, *Novena a Cristo Señor Nuestro Crucificado cuya portentosa imagen se venera en su capilla contigua a la Parroquia de la Villa de Saltillo*, México, Oficina de Doña María Fernández de Jáuregui, 1808, p. 14.

<sup>16</sup> J. Botrel, “Historia del libro/historia de la cultura escrita”, *XI Jornadas de Historia de Galicia. Historia da cultura en Galicia*, Deputación Provincial de Ourense, Ourense, 2002.

<sup>17</sup> J. Botrel, “La librería del pueblo”, en Museo Etnográfico de Castilla y León. Zamora. *Exposición 2002-2003*.

El impreso adquiriría valor gracias a la oralidad y viceversa. La oración formaba parte de la socialización; participar de los ritos religiosos en comunidad era una forma de vida de las capas medias y de las familias ricas y nobles, pero también tenían un lugar en los sectores más bajos de la sociedad. En 1808, en la novena dedicada a Nuestro Señor Crucificado, se expresa que “a más de ser [esta práctica] muy del agrado Divino, es a propósito para que pidan a Dios, aun los ignorantes y niños, a quienes por su simplicidad e inocencia, suele su Majestad oír con más benignidad, que a los sabios y discretos”.<sup>18</sup>

El uso de estas obritas también podía ser una lectura intimista, en silencio y recogimiento. Eran prácticas devocionales, pero también de lectura. Los cuadernitos de las imprentas novohispanas y decimonónicas estaban presentes en las mesas de noche, en los dormitorios, en los bolsillos, en los salones de muchos hogares y no sólo de los capitalinos.

En los repertorios bibliográficos como Medina<sup>19</sup> o Garritz,<sup>20</sup> encontramos evidencia importante de diversas devociones regionales mediante las novenas respectivas, como las dedicadas a la Virgen del Pueblito y a Santa Rosa de Viterbo, en Querétaro, o las de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y Nuestra Señora de Talpa, en Jalisco. Las novenas impresas nos hablan de los cultos locales en Amecameca, Xalapa, Ocotlán, Valladolid, Saltillo, Atotonilco y Zacatecas, por mencionar algunos sitios.

Novenas y devocionarios eran la cultura escrita que llegaba a aquel público que estaba, o no, interesado en las noticias de la *Gazeta*, del *Diario de México*, del *Pensador Mexicano* o del *Iris*; pero, sin olvidar, que quienes leían con fruición estas publicaciones también tendrían a la mano, en uno u otro momento, una novenita para orar leyendo.

Entre las mujeres, era común reunirse por las tardes para rezar el rosario o hacer alguna novena. Con este pretexto, se podía salir del hogar, pasar un rato en otra casa, no sólo orando, sino también charlando sobre cosas más mundanas y bebiendo chocolate. Las niñas aprendían a leer, y las novenas, seguramente, las acompañaban; en los muchos conventos femeninos, la lectura, parte de la cotidianidad de las religiosas, en comunidad o en privado, las llevaba a estar en contacto continuo con impresos diversos.

---

*EnSerés*, Junta de Castilla y León, Fundación Siglo para las Artes en Castilla y León, Madrid, 2002.

<sup>18</sup> L. de las Casas, *op. cit.*, p. 13.

<sup>19</sup> J. Medina, *op. cit.*

<sup>20</sup> A. Garritz, *Impresos novohispanos 1808-1821*, México, UNAM, 1990.

En efecto, la literatura espiritual y devocional acompañaba a aquellos hombres y mujeres durante el día y durante el año. Las oraciones marcaban el tránsito del tiempo; los días transcurrían singularizados por los distintos rezos, no sólo en los conventos e iglesias, sino en los domicilios, donde era frecuente encontrar pequeños altares con las imágenes de los santos predilectos. Algunas de las casas más lujosas contaban incluso con sus oratorios particulares donde se rezaba el rosario y hasta se oficiaba misa.<sup>21</sup> El año litúrgico era ampliamente vivido por los fieles en las respectivas celebraciones, para las cuales se requería el rezo oportuno. La Epifanía, además de la rosca y el chocolate, se vivía rezando a los Santos Reyes. Para el miércoles de ceniza, se preparaba el examen de conciencia, la confesión y el acto de contrición posteriormente; se vivía la Cuaresma y, para eso, había manuales o instructivos para “sacar el mejor fruto” de ella. Por supuesto, la Semana Santa era momento de mucha oración. Se rezaba el viacrucis, se preparaba la visita a las siete casas, los rezos especiales para “acompañar” a Jesús el Jueves Santo y el viernes había numerosas opciones de obritas para dar el pésame a la Virgen de la Soledad y para enjugar las lágrimas de Nuestra Señora de los Dolores. Los dolores que padeció María por la Pasión de Cristo eran recordados solemnemente con procesiones y ceremonias. Asimismo, el Viernes Santo se acostumbraba poner lucidos altares en las iglesias y en las casas en honor a la Virgen, y ofrecer aguas frescas y golosinas a la gente que los visitase.<sup>22</sup> Algunos y algunas sólo iban a lucir los trajes nuevos que para la ocasión habían mandado confeccionar; pero los más devotos sacarían de sus bolsillos los pequeños impresos que consultarían para ofrecer una oración.

No se deseché, entonces, la importancia que esta producción tuvo para su época, ni se menosprecie la práctica de este tipo de lectura, pues es justamente ésta la que estaba presente en la mayoría de los hogares donde hubiese alguien que supiera leer. La religiosidad fue una de las principales puertas por donde la lectura y la fuerza comunicativa de la palabra impresa entraron a los hogares de la época y no se piense únicamente en los de la ciudad de México pues estos materiales circularon por todo lo largo y ancho de la Nueva España y del México independiente.

---

<sup>21</sup> G. Sánchez, “Oratorios domésticos: piedad y oración privada”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo III: el siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.

<sup>22</sup> J. Ramos, *La fiesta en la Nueva España*. México, CNCA-INAH-Museo Nacional del Virreinato, 1997.

La inercia de los tiempos haría que estos *opúsculos*, como los llama Toribio Medina, así como los sermones y las pastorales, poco a poco abrieran paso a otros formatos, con otros mensajes, con otros objetivos. El siglo XIX, en historia de la cultura escrita, es el siglo de la prensa y los folletos; sin embargo, las imprentas mexicanas nunca dejaron de imprimir grandes cantidades de textos devocionales. Su lectura, como rezo y oración, como mecanismo ideal para comunicarse con lo divino siguen siendo vigentes.



## Bibliografía

- AGN Archivo General de la Nación, México. Ramos: Tierras Inquisición
- Botrel, J., “Historia del libro/historia de la cultura escrita”, *XI Jornadas de Historia de Galicia. Historia da cultura en Galicia*, Deputación Provincial de Ourense, Ourense, 2002.
- , “La librería del pueblo”, en Museo Etnográfico de Castilla y León. Zamora. *Exposición 2002-2003. EnSeres*, Junta de Castilla y León, Fundación Siglo para las Artes en Castilla y León, Madrid, 2002.
- Casado, L., “Escribir y leer en la Alta Edad Media”, en Antonio Castillo Gómez (coord.). *Historia de la cultura escrita. Del próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*, Madrid, Trea, 2002.
- Casas, de las L., *Novena a Cristo Señor Nuestro Crucificado cuya portentosa imagen se venera en su capilla contigua a la Parroquia de la Villa de Saltillo*, México, Oficina de Doña María Fernández de Jáuregui, 1808.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Idár, 1847.
- Garritz, A., *Impresos novohispanos 1808-1821*, México, UNAM, 1990.
- Medina, J., *La imprenta en México, 1539-1821*, México, UNAM, 1989.
- Molina, A., “Remedios contra la enfermedad y el hambre”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo III: el siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Montiel, A., *La cultura impresa en los albores de la Independencia: La imprenta de María Fernández de Jáuregui (1801-1817)*, México, BUAP-Educación y Cultura. Asesoría y Promoción, 2016.
- Ramos, J., *La fiesta en la Nueva España*. México, CNCA-INAH-Museo Nacional del Virreinato, 1997.
- Sánchez, G., “Oratorios domésticos: piedad y oración privada”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo III: el siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Suárez, M., “El negocio del libro en Nueva España: Los Zúñiga Ontiveros y su emporio tipográfico (1756-1825)”, tesis de doctorado en Historia, México, UNAM, 2013.
- Vaquerizo, D., “La muerte en la España Roma: ideología y prácticas”, *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado: actas del VIII Congreso Nacional de Paleopatología*, Cáceres, 2005.

Zabalza, I., *Novena en Honor de la Portentosa imagen de Jesucristo Crucificado que se venera en el oratorio del Noviciado del Convento Grande de N. P. Santo Domingo de México*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1844.



Vivir la religión entre montañas.  
Un caso de heterodoxia devocional en el Arzobispado  
de México: Huitzililapa a principios del siglo XIX

Gerardo González Reyes,  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

Edwin Saúl Reza Díaz,  
*Universidad Iberoamericana*

El 19 de diciembre de 1817, el presbítero don José María de la Cruz Manjarrez, vicario de la auxiliaría de san Lorenzo Huitzililapan, sujeta a la parroquia de santa Clara de Asís, de la ciudad de Lerma, en pleno corazón del valle de Toluca, se presentó ante el juez provisor de indios y chinos de la Iglesia Metropolitana para denunciar una serie de actos “supersticiosos” cometidos por varios indios de aquel pueblo.<sup>13</sup> En la narrativa del clérigo, la noche del 14 de diciembre asistió en compañía de dos hombres a una casa del pueblo, distante dos cuadras de la iglesia. Movido por la sospecha del “festín” en preparación, al que habían sido convidados varios de sus feligreses, decidió disfrazarse y, junto con sus acompañantes, amparados por la penumbra de la noche, pudo observar a un grupo de indios que “daban culto y adoración a unos ídolos” con “ritos y ceremonias”.

Los implicados —continúa el denunciante— estaban reunidos en un cuarto, en cuyo centro había un altar con imágenes religiosas y cruces; comida para ofrendar; un chiquihuite con muñecos de varias representaciones de animales que descansaban sobre algodón, lana de colores y cigarros. Los asistentes, hombres y mujeres, sentados de tres en tres tomaban de manera alternada el chiquihuite y dos banderitas, y al son de la guitarra bailaban, inclinaban la cabeza, doblaban las rodillas, y cantando suplicaban a *Ilemixintle*, deidad de los montes.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Archivo General de la Nación, México (en adelante, AGN), Bienes nacionales (BN), legajo 663, año 1817, expediente 19.

<sup>2</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp. 19, fo. 2r.

La denuncia fue considerada por el promotor fiscal del provisorato, quien consideró oportuno hacer una averiguación exhaustiva de los acontecimientos narrados por el vicario de Huitzilapa, designando para tal propósito al juez eclesiástico quien se encargaría de examinar a 15 personas que habían sido remitidas a la cárcel de Lerma, y al final de las averiguaciones determinar el castigo correspondiente. La principal línea de investigación consistió en averiguar si detrás de aquella ceremonia que combinaba tanto imágenes cristianas como representaciones profanas estaban las enseñanzas e imitación de los “mayores” de los indios, es decir sus ancestros, y si los ritos dedicados a *Ilemixintle* tenían un propósito específico de adivinación o maleficio.

Al margen de las motivaciones de la autoridad eclesiástica, en las siguientes líneas examinamos las declaraciones de los involucrados en la denuncia, los argumentos del vicario, y los testimonios de sus acompañantes, a la luz de la realidad misma de los pueblos de indios a principios del siglo XIX. Es decir, partimos del supuesto de que las corporaciones indias de este periodo vivían una forma peculiar de piedad religiosa donde los elementos de la liturgia católica se combinaban con tradiciones ancestrales pluriseculares gracias al modo de vida campesino. Sin embargo, esta conceptualización poco ortodoxa de la religión oficial desafía a la autoridad eclesiástica, porque no sólo cuestiona su poder sobre la feligresía, sino que pone en entredicho su labor catequética; de tal suerte que, al menor indicio de transgresión que eventualmente podía derivar en escándalo, se impone un control estricto de las conductas de los feligreses, tal como veremos más adelante.

El caso aquí examinado no puede considerarse excepcional, antes bien representativo de la piedad popular fraguada en el tiempo largo; sobre todo, en el contexto postridentino que abrió la posibilidad de veneración a reliquias, imágenes y santos. Esta situación favoreció la aparición de verdaderos circuitos devocionales, algunas veces confundidos con redes neopaganas y otras más, como en el entorno de la ilustración novohispana, como una manifestación de la oposición entre pensamiento racional e ignorancia invencible.

### **El fandango y los convidados**

Por la declaración de los acusados, sabemos que el motivo de aquella reunión, verificada la noche del 14 de diciembre, era para pedir por la salud del convocante, el indio Domingo Francisco, mediante una ofrenda de sanación dedica-

da a las imágenes religiosas y las representaciones zoomorfas incautadas, pues desde hacía tres años que la vista de Domingo se había deteriorado paulatinamente. Para evitar cualquier sospecha, la reunión se disfrazó de “fandango de indios”, acudiendo a ella muchos lugareños convidados por el propio Domingo Francisco y su hermano Antonio.

De todos los participantes, llama la atención la presencia de personas que estaban o estuvieron al frente de algún cargo religioso y civil en el pueblo, a saber: Pascual Manuel, fiscal; Miguel Pedro, fiscalito; Juan Buenaventura, topil; Lorenzo Nicolás, gobernador pasado, y Lucas Mariano, yerno del gobernador actual.<sup>3</sup> Su asistencia sugiere que la reunión formaba parte de un entramado devocional con múltiples reelaboraciones simbólicas, en el que las autoridades religiosas y civiles locales tenían un papel relevante. Por otro lado, es probable que la tribulación física de Domingo Francisco se relacionara con los padecimientos propios de los especialistas rituales, quienes son elegidos por medio del golpe de una centella, de alguna patología mortal o mediante sueños. Hoy sabemos que en la tradición nativa los que son alcanzados por una centella pierden gradualmente la vista y, para revertir el mal, deben realizar una ceremonia de sanación, como sucedió en el caso que nos ocupa.<sup>4</sup> Ambas ideas tienen sustento en la declaración de Nicolás Miguel, primo hermano de Domingo Francisco, quien confesó ante el cura vicario que el día del convite platicó con Antonio Melchor, indio vecino de Santa María, sujeto de san Lorenzo, el cual le dijo que Antonio Francisco, hermano de Domingo “el ciego”, solicitaba cosas para el monte “mediante la voz Mixhantl”. También agregó que, al ser descubierta la ceremonia de sanación, Domingo Francisco justificó el ritual diciendo que era “costumbre de sus antepasados”.<sup>5</sup>

Aunque toda la evidencia recabada por la autoridad eclesiástica apuntaba a tratarse de una ceremonia premeditada, al momento de confrontar las distintas versiones de los detenidos, muchos de ellos expresaron desconocimiento de los

<sup>3</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 1v.

<sup>4</sup> Vid. Carlos Bravo Marentes, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco”, en Beatriz Albores y Johana Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997, p. 364. Respecto a las ceremonias de sanación, en especial las dedicadas al Divino Rostro, vid. María Cristina Córdova Ugalde, “El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas”, en Alicia Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015, p. 156.

<sup>5</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, f. 19r, 20v. *Mixhantl*, según Pascual Manuel y Pascual Baltazar, indios vecinos de Huitzililapa, significa “muñeco de monte” y “hombre que en él habita”.

finés, tratando de desligarse de la situación. Así, por ejemplo, Antonio Melchor, quien declaró que solamente asistió al fandango por las amenazas de Antonio Francisco de quitarle sus tierras y magueyes.<sup>6</sup> El fiscal Pascual Miguel, por su parte, mencionó que acudió al lugar por tener la tarea de cobrar las “misas del mes” y en ese tenor fue a buscar a Juan Francisco, otro hermano de Domingo Francisco, porque era su escribano. Pero, una vez que llegó a la casa de Domingo, se percató del fandango y por ello comenzó a tocar la guitarra, y que, de haber sabido de qué se trataba realmente la reunión, no habría asistido.<sup>7</sup>

El “fiscalito” Miguel Pedro, según sus palabras, asistió por haber ayudado al fiscal a cobrar las obvenciones, “tarea que sólo se realiza de noche”. Sin embargo, aseguró haberse quedado parado en la puerta sin reflexionar lo sucedido por motivo de encontrarse ebrio, resultado del pulque que consumió ese día por la tarde.<sup>8</sup> Similar a la declaración anterior fue lo expresado por el topil, Juan Buenaventura, quien aseguró ser ayudante del fiscal y tener por tarea el cobro de las obvenciones, sobre todo en la noche, porque en el día la mayoría de los indios se encuentran trabajando en el campo, motivo por el cual asistió al fandango; no obstante, dijo no haber sido invitado ni estaba enterado de su realización.<sup>9</sup>

El gobernador pasado, Lorenzo Nicolás, dijo que la casa de Domingo estaba ubicada en el mismo camino para llegar a la suya y, al ver el festín, decidió entrar sin saber el motivo de la celebración.<sup>10</sup> Lo mismo sucedió con Lucas Mariano, yerno del actual gobernador, quien declaró estar buscando una mula perdida por la casa donde tuvo lugar el convite y, viendo la concurrencia de gente, se acercó a preguntar e inmediatamente después llegó el vicario.

En el mismo tenor están las declaraciones de Pascual Manuel y Pascual Baltazar; ambos argumentaron en su favor haber pensado que se trataba de un bautizo.<sup>11</sup> El indio Juan Lorenzo declaró estar borracho desde un día anterior al fandango y por lo tanto no recordaba nada de lo sucedido. Lo mismo repitió Domingo Pascual: no recordar nada de lo ocurrido.<sup>12</sup> Gerónimo Nicolás dijo haber visitado la casa del ciego por escuchar que habría fiesta. Por último, dos indias

<sup>6</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 25v.

<sup>7</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp. 19, fo. 18v.

<sup>8</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 22v.

<sup>9</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 23r.

<sup>10</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 26v.

<sup>11</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fs. 26r-27v, 28r-29v.

<sup>12</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fs. 27r-v.

participantes en el festín dijeron haber acudido por decisión suya, “llevando agua por ser costumbre entre ellos presentar alguna cosa para introducirse”.<sup>13</sup>

### **Entre tribulaciones y circulación de saberes**

Sin duda, de todos los indios apresados por el vicario, Domingo Francisco era el principal inculpado, pues había planeado y organizado minuciosamente el convite. Domingo declaró ser indio legítimo de Huitzililapa, de oficio carbonero, y estar ciego.<sup>14</sup> Esta última condición, dijo, motivó la convocatoria del festejo en su casa; también mencionó que la idea no era del todo suya, sino de una persona que conoció en la ciudad de México, donde comerciaba el carbón que producía en Huitzililapa.

El encuentro entre ambos sucedió un mes antes del convite. Domingo Francisco había acudido a la capital novohispana para vender carbón a un poblano que residía atrás de la iglesia de Santa Ana. Durante la negociación, el comprador se percató de la ceguera del carbonero, luego de verlo “andar con torpeza y muy arrimado a la pared”. Ante tal circunstancia y después de “registrarle” los ojos, el poblano le dijo a Domingo: “tú estás malo porque no haces lo que tus antepasados; adora a los muñecos y verás cómo sanas; ponles tamales, huevo, chocolate y fruta; en tu casa y en el monte”. La recomendación del poblano se fundamentaba en la experiencia de un “cojo”, coterráneo suyo, que hizo aquel ritual “allá en su tierra” y al poco tiempo sanó.<sup>15</sup>

Al siguiente día de aquella conversación, Domingo y el poblano volvieron a reunirse. Fue entonces cuando este último aprovechó para insistir y convencer a Domingo de realizar el ritual de sanación.<sup>16</sup> Ésta fue la última ocasión que ambos se reunieron y tocaron el punto. Es probable que el poblano haya sembrado la inquietud en Domingo y que éste, movido por el deseo de curar su ceguera, se diera a la tarea de seguir las recomendaciones de aquél. Fue así como, después de permanecer algunos días en la ciudad de México, en la víspera de su retorno a Huitzililapa, Domingo acudió a una plaza para comprar “algunos muñecos” con las especificaciones que le dio el poblano. Pero, a falta de lo requerido, la vendedora que le proporcionó los artículos tuvo que elaborar

<sup>13</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fs. 28v, 30v.

<sup>14</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fs. 9r-10v.

<sup>15</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fs.10r-v.

<sup>16</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo.10r.



“banderitas pintadas con muñecos” (¿figuras de papel?). Asimismo, adquirió “cigarros compuestos” y ramilletes de algodón.<sup>17</sup> Completado el pedido, Domingo tomó rumbo hacia Huitzililapa.

De la narración de Domingo Francisco llaman la atención tres asuntos: primero, su paulatina ceguera; segundo, los saberes comunicados por el poblano, y tercero, la plaza donde adquiere los objetos empleados en el ritual. Acerca del primer tema, según la opinión del poblano, la ceguera de Domingo se debía por haber dejado de venerar a las antiguas deidades, tal como lo hacían sus antepasados. Sin duda, esta idea hundía sus raíces en la ya lejana evangelización, cuando algunos ministros del culto nativo acusaron a sus contemporáneos de haber abandonado con cierta facilidad las creencias antiguas, situación que ameritaba toda clase de condenas y castigos corporales. En efecto, algunos cronistas de la época no dudaron en registrar con su pluma esta situación. Por ejemplo, fray Juan de Grijalva apuntó que en algunos lugares hubo sequías y tormentas, lo que provocó la muerte de los naturales; también casos donde los antiguos ministros del culto aparecían en los árboles, colgados de sus cabellos, o amanecían en barrancas, por obra de *Tlacatecoltl*.<sup>18</sup>

Sin duda, llama la atención la permanencia de este pensamiento, y más aún que entre aquel registro y la opinión del poblano medien al menos dos siglos. ¿Acaso se trataba de un indio dogmatizante que, aprovechando su condición de mercader, mantenía vigentes las concepciones de sus ancestros entre su clientela?

No tenemos a la mano más elementos para ofrecer una respuesta a la interrogante anterior, pero sin duda su presencia en este acontecimiento se relaciona con el segundo aspecto que resulta atractivo; es decir la permanencia de personajes como el poblano que, desde el siglo XVII, en el marco de las campañas de extirpación de idolatrías, se encargaron de mantener vivas las creencias ancestrales, mediante una estrategia de circulación itinerante de saberes. Así, amparados en el negocio de la arriería o del comercio esporádico, aquellos ministros viajaban de un lado a otro para difundir y alentar las prácticas antiguas.<sup>19</sup> En este caso, por ejemplo, el poblano migró a la ciudad de México y

<sup>17</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fs. 10r-11v.

<sup>18</sup> Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 92. Vid. también Sonia Corcuera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 118-121.

<sup>19</sup> Vid. Serge Grunzinski y Carmen Bernand, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México,

fue ante Domingo Francisco cuando vio la oportunidad de comunicar sus saberes ancestrales.

Finalmente, como tercer elemento destaca la relevancia de la plaza como espacio de sociabilidad y puente temporal entre pasado y presente. Se trata de un lugar que convoca a personas de diferentes calidades para comerciar con productos relacionados no sólo con sus formas de vida, sino para intercambiar objetos culturales, como las representaciones de figuras zoomorfas en papel que, en pleno siglo XIX, mantienen su vigencia como artículos propiciatorios. En suma, la plaza o el mercado es un espacio que se transforma con cierta lentitud, y su mutación toma el mismo ritmo que el de la sociedad y sus necesidades. Sólo así entendemos la relevancia de la plaza a la que acude Domingo Francisco, porque ahí fue donde pudo adquirir los productos utilizados en el ritual.

### Elementos del ritual

Como anotamos en la introducción de este capítulo, el ritual realizado por Domingo Francisco y su parentela fue ejecutado en un cuarto aderezado con las imágenes de Jesucristo, de Nuestra Señora, y de varias cruces colocadas a sus costados. Luego, al pie de las imágenes, se dispusieron mesas cubiertas con los siguientes productos: “tamales, pato guisado, champurrado, huevo frito, fruta y pulque [...] en medio de esto, estaba colocado un chiquihuite que contenía los muñecos de varias representaciones, hasta de perros y gallos, que descansaban en algodón y lamas de colores y cigarros [Las personas] estaban sentados de tres en tres [...] bailaban con el chiquihuite y las banderitas al son de guitarra que tocaba el fiscal”.<sup>20</sup>

¿Qué había detrás de la disposición espacial de las imágenes y las ofrendas? Una interpretación, basada en los elementos de la cosmovisión otomí, nos sugiere que el cuarto representaba el *axis mundi*, y las imágenes, colocadas al centro, el eje sobre el que estaba constituido el cosmos y el principio de asimetría sol/luna. La imagen solar puede representar las diferentes etapas de la vida de Cristo; en este caso, el rostro suele formar parte del viacrucis, en especial del episodio de la crucifixión. En consecuencia y por asociación de imágenes, bien pudo evocar a las divinidades ancestrales sacrificadas y el principio de fertilidad

Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 143.

<sup>20</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 1r.

vinculado con Nuestra Señora, imagen reforzada en este caso con la presencia de cruces que, desde la segunda mitad del siglo XVI, se emplean para la petición de lluvias, el crecimiento de la vegetación y la regeneración de la vida.<sup>21</sup>

Sabemos que las cruces tienen un significado polivalente en contextos rituales. Además de lo anteriormente señalado, representan los puntos cardinales y, por su disposición espacial en la punta de los cerros, son su representación misma en un contexto de cosmograma, como el advertido en el cuarto donde se realizó el ritual. Esta idea se fundamenta en la conceptualización de los cerros como residencia de los dioses en el mundo de los hombres. Según Galinier, es en los cerros donde tienen sus “mesas” (altares), donde vienen a presentarse periódicamente durante las ceremonias y rituales, como en nuestro caso de estudio.<sup>22</sup> En consecuencia, las mesas llenas de alimentos (tamales, atole) son ofrendas que tienden un puente entre las deidades y los hombres que comparten el mismo sustento.

En estas mesas votivas, encontramos otros elementos del ritual propiciatorio: el chiquihuite que sirve de contenedor a los muñecos y figuras zoomorfas elaboradas con papel; algodón, tabaco y copal. Estos dos últimos empleados, sin duda alguna, para dotar de una atmósfera aromática que favorece el diálogo con las deidades representadas en papel.<sup>23</sup> Aunque desconocemos qué deidades representaban aquellos “muñecos”, es claro que el objetivo de su presencia en el ritual era para solicitar intercesión, protección y sanación.<sup>24</sup> Mientras que, en el caso de las figuras zoomorfas, éstas simbolizaban a las ánimas de “gente mala”, provocadora de “daños”,<sup>25</sup> como el que aquejaba a Domingo Francisco. En consecuencia, se imponía la necesidad de conjurarlas mediante la participación activa no sólo de la parentela de Domingo, sino del mayor número posible de participantes en la ceremonia; solo así entendemos el gesto de cargar el chiquihuite y bailar con su contenido. En otras palabras, al tiempo que se deshace el mal de forma colectiva —combatir la ceguera de Domingo—, se ofrenda a

<sup>21</sup> Vid. Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/IIA/CEMCA/UIEH, 2018, p. 501.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 519.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 538.

<sup>24</sup> Alan Sandstrom y Pamela Efrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2012, pp. 130-131.

<sup>25</sup> Bodil Christensen, “Brujerías con papel indígena”, *Arqueología Mexicana*, vol. 12, núm. 64, 2004, pp. 62-63.

los intercesores empleando un chiquihuite, símbolo de abundancia entre los otomíes.<sup>26</sup>

En este contexto, no debemos pasar por alto otro elemento del ritual: los tiempos marcados por la música y la palabra. Ambos pautan los movimientos de los que bailan. El sonido musical, emitido por la guitarra ejecutada por ¡el fiscal de la iglesia!, provee el ambiente festivo, al que se suman los olores del copal y el tabaco, mientras que la palabra imprime la carga valorativa a la petición dedicada a *Ilemixintle*, deidad de los montes. En suma, música y palabra trazan la dirección y el sentido del acto: la convocatoria a las deidades.

### **Entre cambios y continuidades. El pensamiento ancestral y las innovaciones litúrgicas**

¿Pero cómo fue posible llegar a este punto donde lo sacro —imágenes religiosas— se combina con elementos profanos —deidades, tabaco, copal—, para permitir una ceremonia predominantemente idolátrica, según la opinión del vicario? Varias pueden ser las respuestas si se consideran los testimonios recuperados en la denuncia y el proceso seguido a los indios; sin embargo, en un esfuerzo de interpretación, aquí proponemos que el entorno físico; es decir, el paisaje donde se desarrollaron los eventos denunciados, influyó de manera notable tanto en la permanencia de un pensamiento ancestral, como en su expresión concreta en el ritual que aquí se examina.

En efecto, recordemos que en el México antiguo el sistema de creencias predominante se desprendió de la observación permanente de la naturaleza, y de la relación estrecha que el hombre estableció con ella; de manera que, a partir del proceso evangelizador, los indios procuraron mantener vigente el pensamiento animista cobijado por el manto de la veneración a los santos. En el caso de Huitzilapa, y en general en la región de la Sierra de las Cruces, los otomíes compartieron como rasgo común la veneración a las montañas mediante el culto al Divino Rostro.

Las crónicas del siglo xvi, elaboradas por Sahagún y Durán, describen a detalle la veneración a las montañas con la intención de obtener buen temporal, asegurar el sustento de las generaciones, y curar malestares físicos provocados

---

<sup>26</sup> Margarita de la Vega Lázaro, *Crónica otomí del Estado de México*, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, 2011, p. 20.

por aires malignos,<sup>27</sup> de manera que en cada caso era necesario ejecutar rituales y acompañarlos de ofrendas para asegurar el beneficio esperado. A este pensamiento de corte naturalista, muy pronto se sumó la participación de los santos que, mediante atributos específicos registrados en su hagiografía, se erigieron en los nuevos intercesores para procurar el bienestar de la emergente feligresía. Este hecho quedó demostrado cuando, en la primera mitad del siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna registraron en sus manuales de extirpación de idolatrías una variedad de conjuros y supersticiones con fines de sanación en los que sin mayor problema se combinaban tradiciones nativas y elementos de la liturgia católica.<sup>28</sup>

Sin duda, la permanencia del culto a las montañas fue posible gracias a ese conjunto de reelaboraciones simbólicas donde, en apariencia, el papel predominante lo tenían la pléyade de santos, las devociones marianas y los cultos cristológicos introducidos por la evangelización y confirmados por Trento y los concilios provinciales. Sólo así entendemos por qué los indios de Huitzililapa tenían la firme creencia en buscar el auxilio, en caso de aflicciones físicas, en las devociones a las imágenes de “Jesús Nazareno (Divino Rostro) y a la señora Verónica que es una cruz a la que en cada un año bajan a la iglesia, por estar en el monte, para decirle su misa”.<sup>29</sup>

Es verdad que este catolicismo distaba mucho de guardar las prescripciones más ortodoxas que a juicio de la autoridad eclesiástica eran necesarias. En lugar de ello, notamos cómo la feligresía dio rienda suelta a su imaginación y, mediante una serie de operaciones simbólicas, recuperaron parte de sus creencias ancestrales para incorporarlas a lo mejor del catolicismo: la veneración a las imágenes. En este caso, al Divino Rostro y la Verónica. Veamos las sustituciones en cada caso.

Respecto al primero, sabemos que los indios usaban distintos vocablos para referirse a Cristo. Así, por ejemplo, *Yoxontl*, que literalmente se entendía como

---

<sup>27</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2016, p. 30; Fray Diego Durán, *Historia de las indias e islas de tierra firme*, tomo II, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1880, pp. 295-296.

<sup>28</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los naturales de esta Nueva España”, en Fernando Benítez (presentación), *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 135; Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Fernando Benítez (presentación), *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 299.

<sup>29</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 7v.

“el que gobierna a los montes” o “el señor de ellos”, esto es, “el dueño de todo”. Mientras que, para aludir a la representación del mismo, empleaban la voz *Ma-cqueta Xhantl* que traducían como el “Divinísimo Rostro de Jesucristo”. Notemos cómo en la base de estas transferencias lingüísticas había un sedimento del pensamiento antiguo en el que a la deidad se le identificaba por sus diferentes atributos, así *Yemi Xhantl*, *Yemi Xinte* o *Ilemixintle* equivalente al “dueño del monte”, *Occaxhontl* o “dios del monte”; *Huxcontl* o “español del monte”, o *Mixantl*, “muñeco del monte” y “hombre que en él habita”.<sup>30</sup>

Por lo que respecta a la imagen de la Verónica, epónimo que designa al cerro inmediato a Huitzililapa mencionado en las pesquisas del vicario, la sustitución es inquietante y resulta hasta cierto punto el ejemplo más conspicuo de la permanencia de la cosmovisión otomiana en el tiempo. En efecto, entendemos que según el principio de asimetría otomiana sol/luna, a las elevaciones montañosas de mayor tamaño como ésta se les vincula con lo femenino,<sup>31</sup> en consecuencia, en el *vero iconos* o representación fiel de la imagen de Cristo se sintetizó tanto la representación del “Divino Rostro” (sol), como la condición femenina de la montaña (luna) que sin duda era objeto de culto por los otomíes allí asentados desde la época anterior a la conquista hispana.<sup>32</sup>

Después de 1521, la ubicación de Huitzililapa no cambió. Su población se distribuía por los montes, laderas y cañadas. El carácter disperso de su asentamiento trató de modificarse a mediados del siglo XVI mediante su congregación en un lugar compacto que facilitara tanto el control administrativo como la evangelización de sus habitantes; sin embargo, “los indios se rehusaron enérgicamente”,<sup>33</sup> por lo que permanecieron entre las montañas, muy cerca y a la sombra de la montaña sagrada que desde siempre les había proveído de lo necesario para su manutención y reproducción, de manera que a pesar del cambio generacional en el inconsciente colectivo quedó la impronta de la ancestral veneración.

<sup>30</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fs. 8r, 12v, 20r-21v, 22r, 29r.

<sup>31</sup> J. Galinier, *op. cit.*, p. 520.

<sup>32</sup> Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 21. Sabemos que Huitzililapa es un asentamiento otomiano, probablemente de la época de la Triple Alianza, porque aparece entre las antiguas conquistas tepanecas que pagaban tributo a la guarnición mexicana de Culhuacán. *Vid.* Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1810*, México, UNAM, 1986, p. 278; también Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2007, p.19. Después de la conquista de Tenochtitlan, Huitzililapa formó parte de la encomienda de Tacuba. *Ibidem*, p. 234.

<sup>33</sup> P. Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia Mexicana*, vol. 26, núm. 3, 103, 1977, pp. 362-363.

Hay otro elemento que nos proporciona la clave de la permanencia de la cosmovisión otomiana en los asentamientos de montaña: la evangelización tardía de sus habitantes. Hoy sabemos que no fue sino hasta 1559 cuando el arzobispo Montufar creó una parroquia en los pueblos de Huitzililapa, Tlalachco (Atarasquillo), Chichicauata (Xochicauatla), Oztolotepec, Mimiahuapan (Mimiapan) y Jilotzingo, encomendando su fundación al padre Olvera.<sup>34</sup> Esto significa que, antes de aquella fecha, difícilmente los lugareños habían recibido el pasto espiritual. De hecho, en estos lugares la evangelización fue un proceso tardío y complicado. Aun entrado el siglo XVII existen reportes de la deficiente atención espiritual de la feligresía, ya por el desconocimiento del idioma de los indios o por la visible falta de interés de sus párrocos, lo que se traducía en la permanencia de “errores y vicios de la gentilidad”.<sup>35</sup>

En otro reporte tardío de 1751, encontramos que, cuando el arzobispo Manuel Rubio y Salinas recorrió la zona, expresó que por falta de cuidado de los párrocos, los indios de estos lugares no sabían persignarse, ni conocían “los principales misterios que [...] se requieren para salvarse”.<sup>36</sup>

Sin duda las opiniones anteriores dan cuenta de la libertad de los indios de Huitzililapa en materias de fe y creencias religiosas. Sólo así comprendemos el carácter heterodoxo de sus prácticas en las que se resumía la tradición nativa de largo aliento, como la veneración a la montaña, con las manifestaciones de religiosidad expresadas en las devociones a las imágenes del Divino Rostro y de la Verónica. En este sentido, quizá el ritual de sanación ejecutado por Domingo Francisco sea el ejemplo más visible de lo antes dicho, pues en él identificamos una serie de reelaboraciones simbólicas donde la ofrenda a las entidades sacras y profanas se dirigen a un objetivo preciso: la sanación individual con la participación de la colectividad.

Hasta aquí hemos visto cómo el universo de creencias otomianas se mueve entre los sedimentos de la cosmovisión antigua y la adaptación del catolicismo para mostrarse con un nuevo ropaje, el de la piedad popular. Ésta tiene su mejor expresión en los altares familiares. No fue casual, en consecuencia, que el ritual de Domingo Francisco se ejecute en una casa que al parecer perteneció a una de

<sup>34</sup> Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650)*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Pontificia de México, 2017, p. 133.

<sup>35</sup> Rodolfo Aguirre, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*, México, UNAM/IISUE, 2018, p. 73.

<sup>36</sup> Archivo de la Parroquia de Santa María Atarasquillo, bautizos, vol. 16, expediente 8, f. 22r.

sus tías ya difunta. Probablemente se trate de un espacio legado a Domingo, en el que el sitio de mayor riqueza material y simbólica sea el altar doméstico, aderezado con imágenes de “Nuestro Señor Jesucristo; ‘mamá’, Nuestra Señora, y varias cruces a los costados”.<sup>37</sup> Aunque la descripción de las imágenes que lo componen es muy escueta, advertimos que se trata de un espacio *ex profeso* en el que cada elemento de la casa tiene una función específica con respecto al conjunto.

Según la cosmovisión otomí, el techo de la casa se relaciona con el cielo, a manera de bóveda celeste. Los cimientos, por su ubicación, estarían en contacto con las deidades subterráneas,<sup>38</sup> mientras que el *axis mundi* lo conforma el altar con las imágenes colocadas en el centro que, curiosamente, son las mismas que reciben veneración en la cima del cerro. No hay duda, estamos frente a un caso donde la vivencia de la religión adquiere una dimensión pública y otra privada. La primera se expresa tanto en la liturgia oficial a la que todo feligrés está obligado a asistir por lo menos el día dedicado al Señor o, como en este caso, en el día reservado a la veneración de la Santa Cruz colocada en la cima del cerro de la Verónica. La segunda se ejecuta a la sombra de cuatro paredes; es más íntima y por su misma condición permite la expresión desenfadada de los anhelos, temores, aversiones y pasiones frente a imágenes que escuchan las súplicas, y ante los elementos propiciatorios encaminados a obtener el beneficio requerido.

### **La denuncia del ceremonial: un fandango interrumpido y un ritual inconcluso**

La presencia inesperada del cura y sus acompañantes en el fandango organizado por Domingo Francisco y su parentela acabó con la ceremonia de petición de salud. Es probable que una denuncia haya concitado al vicario para realizar las pesquisas justo en el momento cumbre del ritual. Esto significa que no todos los indios de Huitzizilapa compartían las creencias nativas, y no faltó alguien que, movido por la rivalidad, descubriera ante el cura los planes de Domingo Francisco.

Recordemos que, en la declaración del ministro de lo sagrado, éste refirió haberse “dirigido [a la casa de Domingo] [...] por pura sospecha de los prepa-

<sup>37</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 1r.

<sup>38</sup> J. Galinier, *op. cit.*, p. 172.



rativos para el festín”,<sup>39</sup> acompañado de dos personas: Pascual Lorenzo de 30 años, y Juan Angulo de 14. ¿Acaso alguno de los dos por “descargo de su conciencia” denunció la ceremonia?

Domingo Francisco era el principal interesado en la reunión; él sabía que era necesario convidar no sólo a su parentela, sino al mayor número de hombres y mujeres para imprimir mayor fuerza al ritual y garantizar su sanación. La red de comunicación se rompió en su parte más débil: Juan Angulo, el muchacho de 14 años, vecino de la ciudad de Lerma y residente en el de Huitzililapa.<sup>40</sup> En este punto de la narrativa, se imponen dos preguntas: ¿acaso Angulo era un mestizo que por su calidad no compartía las creencias de los indios?, ¿será que Pascual Lorenzo, indio, natural de Huitzililapa, tampoco era proclive a este tipo de manifestaciones, o tenía enemistad con Domingo Francisco?

No contamos con elementos sólidos para ofrecer respuestas contundentes. La única certeza es que la ceremonia de sanación fue interrumpida de manera súbita por el cura del lugar, quien cautelosamente con sus acompañantes, llegó a la casa de Domingo Francisco disfrazado como indio, embozado. Oculto por la penumbra de la noche, miró cautelosamente, esperó el momento preciso, irrumpió en el grupo y... todo se detuvo. Ordenó a uno de sus acompañantes cerrar la puerta para que nadie escapara, mientras el otro fue enviado por lazos para amarrar a los infractores. Sus esfuerzos no lograron el éxito esperado, pues muchos escaparon. Aun así, detuvo a 14 personas que fueron remitidas a la cárcel de Lerma, mientras que los artículos de la ceremonia fueron incautados por el cura y custodiados para ser presentados en el juicio que, como veremos, tuvo un final inesperado.

### **De percepciones y opiniones: ¿Idolatría?, ¿superstición?, ¿ignorancia?**

En el caso examinado, se distinguen al menos tres opiniones: la del vicario, la de los indios involucrados, y la de juez eclesiástico encargado de dictar sentencia. En el primer caso se advierte que el celo religioso y el apego institucional influyen en el sentir del ministro, quien no duda en calificar las conductas de los indios en términos de prácticas idolátricas y de costumbres paganas. Sin

<sup>39</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 2r.

<sup>40</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 8r.

embargo, resulta curioso que un ministro como don José María de la Cruz Manjarrez, formado seguramente en el seminario conciliar de México, tuviese una opinión tan sesgada del asunto.

Idolatría y paganismo fueron las coordenadas conceptuales que a lo largo del siglo XVI se emplearon para ubicar cualquier práctica de tradición nativa; no obstante, a medida que el proceso evangelizador ganó terreno entre los indios y el cambio generacional, verificado hacia el último cuarto del siglo XVI, redujo la posibilidad de mantener la cosmovisión nativa incólume, se optó por acotar las expresiones de infidelidad a la religión católica del siglo XVII en términos de simple superstición. En otras palabras, ya no cabía la posibilidad de calificar a los indios como *paganos* toda vez que desde hacía mucho tiempo habían sido reducidos a “policía” y los beneficios de la catequización habían rendido sus frutos, en especial bajo la dirección del clero secular. En todo caso, si aceptamos la permanencia de sedimentos idolátricos en las costumbres de los indios, estaríamos frente a ciertas expresiones de herejía, más no de paganismo.

Los indios implicados en la denuncia, por su parte, niegan de manera contundente que el fandango, la ofrenda y el ritual tengan como principal beneficiario a las distintas entidades del monte. Si acaso, cuando se ven asediados por el interrogatorio, convienen en que se trata de “chismes” y “supersticiones” comunicadas por el poblano. El principal inculpado, Domingo Francisco, argumenta a su favor que sólo buscaba su sanación, porque “sus trabajos y enfermedades los atribuye a una sal que cayó sobre él”.<sup>41</sup>

Nicolás Miguel, otro de los inculpados, primo de Domingo Francisco, reconoce que el uso de muñecos en estas ceremonias “es costumbre de los antiguos indios”.<sup>42</sup> Josefa María, una de las dos mujeres implicadas, declara que la ceremonia estaba encaminada a “hacer un servicio al uso antiguo y gentilico de los dioses falsos”.<sup>43</sup> La candidez de María, al hablar de dioses falsos es notoria. Reconoce su existencia, pero al mismo tiempo la encubre con el manto de la creencia en un solo Dios verdadero, en contraposición con la variedad de dioses falsos. Miguel Pedro arroja luz sobre este intrincado asunto. Él sabe que las ofrendas “por costumbre se ponen a los santos y a los muertos”.<sup>44</sup> Sobre el último punto, se impone la pregunta ¿en qué momento

<sup>41</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 12r.

<sup>42</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 20r.

<sup>43</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 30r.

<sup>44</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 22v.

las antiguas deidades mutaron su apariencia para cobijarse con el ropaje del catolicismo que permite la veneración por los miembros de la iglesia purgante?, ¿acaso este recoveco fue muy bien utilizado por los indios para mantener ciertas creencias en torno de algunas entidades? No hay duda, los sedimentos de la antigua cosmovisión más los atributos de la hagiografía cristiana promovieron entre los indios la emergencia de creencias y prácticas que, en opinión de la autoridad eclesiástica, eran síntoma inequívoco del triunfo de la superstición y la heterodoxia.

Es muy probable que el fiscal calificador del caso, apoyado en esta convicción, determinara en última instancia que la denuncia del clérigo, si bien contuvo el escándalo provocado por el fandango y la posible propagación de ceremonias de este tipo entre los indios de Huitzililapa, en realidad “el mucho celo y el concepto de idolatría que formó el vicario no le dio lugar a examinar con prudencia”.<sup>45</sup> En pocas palabras, el vicario denunciante ¡había exagerado la nota!

No cabe la menor duda de que los tiempos habían cambiado las percepciones sobre este tipo de acontecimientos. En otro momento la condena hubiese sido unánime y el castigo ejemplar; pero, en esta ocasión, el fiscal actuó conforme a las circunstancias del siglo, al considerar que los indios eran pueriles, incapaces de dominar sus pasiones y tribulaciones, y si habían incurrido en superstición era por su ignorancia y por la falta de instrucción, pues no contaban con maestro de primeras letras.

## **El desenlace**

A mediados de 1819, un año y medio después de iniciado el juicio, fue dictada la sentencia: los indios deberían ser liberados de prisión previa confesión de su fe, es decir se les tenía que instruir nuevamente en materias de fe y religión para evitar caer en la tentación de la superstición; mientras que a Domingo Francisco se le impuso por penitencia oír misa por quince días, y al final de cada ceremonia protestar públicamente su fe para servir de ejemplo a los demás indios del pueblo de Huitzililapa.

---

<sup>45</sup> AGN, BN, leg. 663, 1817, exp.19, fo. 37v.

## Reflexión final

El caso aquí analizado nos ofrece la posibilidad de advertir los contrastes respecto a un mismo asunto: la fe en la religión católica y las creencias de los indios durante el periodo tardío de la ilustración. En efecto, las tribulaciones físicas de Domingo Francisco, su fe regular y quizá endeble en materia religiosa, aunada a la creencia en la posibilidad de sanarse mediante la realización de ceremonias de tradición ancestral, se conjugaron en un momento clave para encarar con cierta inocencia el trabajo espiritual de su vicario, don José María de la Cruz Manjarrez, quien percibe en la veneración al divino rostro en el cerro de la Verónica una disimulación para mantener un sistema de creencias vinculado con otros intereses. El celo inquisitivo del vicario nos advierte también sobre un punto poco abordado: los efectos del tránsito de lo barroco hacia lo ilustrado. Sin duda, su comportamiento encarna tal encrucijada, pues por un lado identifica en las fiestas de los indios rasgos idolátricos condenables y punibles; y por el otro, reconoce que la carencia de maestros de escuelas de primeras letras en Huitzililapa ha provocado que sus feligreses vivan hundidos en la ignorancia, “libertad idolátrica”, y otros excesos.

Observamos este mismo dilema en la condena de los indios. Más que un castigo severo, la autoridad decidió aplicar un correctivo simbólico: la confesión pública de la fe, previa catequización. Esta acción era el primer paso para erradicar la ignorancia, y a él se le sumaría la castellanización de los indios, con el ánimo de borrar paulatinamente los sedimentos de las creencias antiguas que hasta ahora habían permanecido gracias a la pervivencia de su idioma, el otomí.

## Bibliografía

AGN, Archivo General de la Nación, México.

Ramo bienes nacionales, legajo 663, año 1817, expediente 19.

Aguirre, Rodolfo, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*, México, UNAM/IISUE, 2018.

APSMMA, Archivo de la Parroquia de Santa María Atarasquillo.

Ramo bautizos, volumen 16, expediente 8, f. 22r.

Bravo Marentes, Carlos, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco”, en Beatriz Albores y Johana Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997, pp. 359-377.

Cano Castillo, Antonio, *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650)*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Pontificia de México, 2017.

Christensen, Bodil, “Brujerías con papel indígena”, *Arqueología Mexicana*, vol. 12, núm. 64, 2004, pp. 62-64.

Corcuera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zúrraga (1539-1547)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Córdova Ugalde, María Cristina, “El Divino Rostro de Cristo entre los otomíes y mazahuas”, en Alicia Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015.

De la Serna, Jacinto, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Fernando Benítez (presentación), *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 263-480.

De la Vega Lázaro, Margarita, *Crónica otomí del Estado de México*, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, 2011.

Durán, fray Diego, *Historia de las indias e islas de tierra firme*, tomo II, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1880.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/IIA/CEMCA/UIEH, 2018.

Gerhard, Peter, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia Mexicana*, vol. 26, núm. 3 (103), 1977, pp. 347-395.

———, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1810*, México, UNAM, 1986.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2007.

Grijalva, fray Juan de, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.

- Grunzinski, Serge y Carmen Bernand, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los naturales de esta Nueva España”, en Fernando Benítez (presentación), *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 125-251.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2016.
- Sandstrom, Alan y Pamela Efrein Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2012.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.



# Patronazgo y religiosidad contemporánea en San Miguel Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México

Alberto Hernández Vásquez,  
*Colegio Mexiquense, A. C.*

La propagación de la religión cristiana fue el argumento que militares y religiosos europeos enarbolaron para justificar su presencia en tierras americanas, hace más de quinientos años. En Nueva España, como en otros territorios de aquel entonces, uno de los actos fundacionales de esta aculturación fue la asignación de santos titulares a las poblaciones ya existentes o de reciente creación, los cuales, a partir de ese momento, se asimilaron paulatinamente en la religiosidad de los diferentes pueblos a los que tutelaron. Sin embargo, y después de pasadas varias centurias, no está por demás preguntarse ¿cómo se expresa la religiosidad en torno a estos santos protectores en la actualidad? Y, además, ¿por qué se ha mantenido hasta nuestros días? Esta interrogante es el punto de partida del presente capítulo, el cual tiene por objetivo analizar la religiosidad contemporánea en torno al santo patrón del pueblo de Tecamatlán, municipio de Tenancingo, Estado de México; para ello, partimos de algunas coordenadas analíticas propuestas por Báez-Jorge, en el marco del estudio de las expresiones de la religión popular en México.

## Breve semblanza histórica de San Miguel Tecamatlán

La poca bibliografía existente sobre el particular advierte que el pasado de Tecamatlán se remonta a la época prehispánica. Corona,<sup>1</sup> por ejemplo, señala que este pueblo formó parte de Xochiaca en el periodo precortesiano, sin ofrecer más detalles al respecto. López,<sup>2</sup> por su parte, destacó que en Tecamatlán,

---

<sup>1</sup> Horacio Corona Olea, *Breve estudio sobre Tenancingo (arqueología, historia, topografía y toponimia)*, México, ILEMSA, 1948, p. 24.

<sup>2</sup> Juan López Medina, *Tenancingo, monografía municipal*, Toluca, Gobierno del Estado de México, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997, pp. 79, 90 y 91.



como en otros pueblos de Tenancingo, se encontraron vasijas del tipo matlatzincas correspondientes al periodo Clásico (ca. 100 a. C.-800 d. C.); algunos de estos restos, como también representaciones de “ídolos”, fueron localizados en el paraje actualmente conocido como *El Pedregal*.

En el *Códice de Malinalco*,<sup>3</sup> documento elaborado entre mediados del siglo XVI y principios del XVIII, se advierte que Tecomatlán figuraba dentro de la organización de la nobleza indígena del *altepetl* de Malinalco al momento del contacto indohispano; esto, en el siglo XVI. Con base en un documento titulado *Suma de visitas de los pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, García<sup>4</sup> advierte que esta pertenencia respecto de Malinalco continuó aun después del sometimiento militar español de este pueblo, al cual Tecomatlán pasó a pertenecer bajo la categoría de “estancia” o “pueblo sujeto”. Esta dependencia, según Gerhard,<sup>5</sup> la ostentaría hasta el siglo XVIII.

Dentro de lo poco que se conoce del pasado de Tecomatlán en el periodo novohispano, puede destacarse lo referente al desarrollo de la actividad agrícola en su territorio. Al respecto, conviene mencionar que, en las *Relaciones geográficas del Arzobispado de México*,<sup>6</sup> se ofrece una breve descripción del pueblo, en la cual se destaca, entre otras cosas, la siembra de trigo en sus tierras, además de la existencia de huertas de durazno, pera, membrillo, zapote blanco y aguacate.<sup>7</sup> De acuerdo con un padrón elaborado en Malinalco en 1790, se advierte que los oficios de la población de Tecomatlán giraban en torno a la

<sup>3</sup> Olliver Alberto Carmona Mañón, *El códice Malinalco. Descripción e interpretación de un documento Pictórico colonial*, tesis de Licenciatura en Historia, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.

<sup>4</sup> René García Castro (coord./ed.), *Suma de visitas de los pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México-Facultad de Humanidades, 2013, p. 97.

<sup>5</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1986, p. 176.

<sup>6</sup> Vid. Francisco de Solano (ed.), *Relaciones geográficas del Arzobispado de México. 1743*, Tierra Nueva e Cielo Nuevo, núm. 28, tomo I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, p. 147.

<sup>7</sup> El cultivo de trigo tuvo lugar en Tecomatlán desde el periodo novohispano. R. García (“Malinalco bajo el tañido de las campanas”, en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C.*, 2001, pp. 102-103, nota 14), advierte que sus tierras fueron de las más codiciadas por ser susceptibles de contar con riego, peculiaridad que motivó la ocupación de éstas al menos desde el siglo XVII, según se advierte por la documentación resguardada en el Archivo General de la Nación de México, relativa a diversos conflictos entre los naturales de Tecomatlán contra colonos españoles, caciques y gobernadores de la cabecera de Malinalco. Pacheco, además, advierte que, del cultivo de trigo, mismo que perduró hasta el siglo XX, surgió la panadería tradicional en el pueblo, su actividad económica más importante en la actualidad. Luis Carlos Pacheco Fuentes, *El paisaje fundacional de Tecomatlán: el mito de la Vibora Tlán a partir de la tradición oral y las prácticas festivas en San Miguel Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2018, p. 186.

agricultura, pues se registró la presencia de seis labradores, 136 jornaleros y dos sacristanes.<sup>8</sup>

Dentro de este periodo también destacan los acontecimientos derivados de las políticas de congregación de Malinalco, con las cuales se pretendió concentrar las estancias y pueblos sujetos, entre estos Tecamatlán, hacia lugares más cercanos a la cabecera de este pueblo.<sup>9</sup> Según Santiago,<sup>10</sup> Tecamatlán fue uno de los pueblos que no aceptó con prontitud su congregación a la cabecera; además, es posible que su población haya retornado a su asentamiento originario, pues este pueblo solicitó su separación de Malinalco en el siglo XVIII.

Con estos antecedentes no resulta casual que, en las primeras décadas del siglo XIX, Tecamatlán buscara obtener mayor autonomía. Según Salinas,<sup>11</sup> este pueblo, como otros de Malinalco, solicitó su ayuntamiento en las primeras décadas de esta centuria al amparo de la Constitución de Cádiz de 1812, solicitud que, si bien les fue concedida, se vio truncada en 1826 con la reducción de ayuntamientos del estado emprendida por la Legislatura. De cualquier manera, en este siglo Tecamatlán pasó a formar parte del municipio de Tenancingo, en algún momento del periodo de 1825 a 1910, en el cual, de acuerdo con Salinas,<sup>12</sup> tuvo lugar tanto la segregación de poblaciones de Malinalco y su integración a otras municipalidades, como también la creación de nuevas localidades a costa de su territorio.

En el periodo correspondiente al siglo XX y los años recientes, se sabe que el territorio de Tecamatlán fue escenario de contiendas entre zapatistas e integrantes de las fuerzas federales, durante el movimiento revolucionario que estalló en 1910. Según Montes de Oca,<sup>13</sup> en 1914, un grupo de zapatistas atacó

<sup>8</sup> Vid. H. Corona, *op. cit.*, p. 30.

<sup>9</sup> Debe recordarse que las congregaciones fueron políticas de concentración de la población nativa dispersa con fines administrativos y doctrinales, las cuales fueron emprendidas desde los primeros años de la colonización española. En Malinalco, este intento por reducir a los pueblos en unidades compactas de población se instó desde 1593 (Gerardo González Reyes, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVIII. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, Toluca, Secretaría de Educación del Estado de México, Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, 2009, p. 133); no obstante, esto no se efectuó formalmente, sino hasta 1600 (vid. F. Santiago, *op. cit.*, pp. 62-82).

<sup>10</sup> Felipe Santiago Cortez, *Territorio y gobierno indio en Malinalco. Siglos XVI-XVIII*, tesis de Maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 136.

<sup>11</sup> María del Carmen Salinas Sandoval, "Una mirada al Malinalco decimonónico", en Xavier Noguez (coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense A. C., 2006, pp. 114-115.

<sup>12</sup> *Ibidem*. p. 115.

<sup>13</sup> Elvia Montes de Oca Navas, "¿Qué pasó en el municipio de Malinalco durante la Revolución Mexicana y el cardenismo?", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense*,

un destacamento que protegía la cumbre de Malinalco, que había sido tomado por las fuerzas federales, para lo cual avanzaron por los montes de San Simón y Tecamatlán; no obstante, los zapatistas fallaron en su intento, por lo cual huyeron hacia San Simón y San Sebastián, perseguidos por los soldados federales.<sup>14</sup>

Debe mencionarse, además, que desde hace algunas décadas la agricultura ha dejado atrás el cultivo de trigo, y de lo poco que de esta actividad perdura va cediendo su lugar a otras actividades económicas, tales como la elaboración de pan artesanal —oficio en el que se emplea un buen número de habitantes—, la floricultura en invernaderos, así como también diversas actividades en el sector de bienes y servicios, en los ramos del transporte público, de la construcción (albañilería), o bien, de gobierno o los servicios públicos.

Finalmente, conviene destacar que San Miguel Tecamatlán fue uno de los pueblos de la región sur del Estado de México, afectado por el sismo que tuvo lugar el 19 de septiembre de 2017 y dejó un sinnúmero de pérdidas materiales —como el derrumbe de diversos hornos artesanales para hacer pan— y daños estructurales en diversas construcciones, principalmente en viviendas, edificios públicos de la comunidad —como la escuela primaria y secundaria, las cuales tuvieron que ser demolidas en su totalidad— y la iglesia parroquial, que aún este año continúa siendo objeto del trabajo de restauración de especialistas del Instituto Nacional de Antropología e Historia.<sup>15</sup>

### **Análisis de la religiosidad contemporánea en torno a San Miguel Arcángel en Tecamatlán**

Actualmente, San Miguel Tecamatlán pertenece al municipio de Tenancingo de Degollado, al sur del Estado de México. De acuerdo con lo que señala

A. C., 2001, pp. 148-149.

<sup>14</sup> Gutiérrez destaca que San Simón el Alto, Malinalco, pueblo vecino de Tecamatlán, fue uno de los más afectados por las incursiones zapatistas durante la Revolución. José Antonio Gutiérrez Gómez, “Recuentos y recuerdos de la Revolución en Malinalco y Ocuilan, 1910-1914”, en Xavier Noguez [coord.], *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense, A. C., 2006, p. 126.

<sup>15</sup> Una nota periodística del 22 de septiembre de ese año contabilizó 120 casas afectadas por el sismo de 7.1 grados en escala de Richter, de las cuales 60 se declararon como pérdida total; en su mayoría, estas construcciones tenían una antigüedad de más de 100 años, pero otras no tenían más de una década de haber sido construidas; por otra parte, se registró que la iglesia de San Miguel Arcángel presentó fracturas en sus paredes, el derrumbe del campanario derecho y daños a la cúpula central. Mario Vázquez de la Torre, “Inician la demolición de casas afectadas por sismos en Tecamatlán, Tenancingo”, *MVT. Agencia de noticias*, 22 de septiembre, 2017, [en línea], <http://cort.as/-PEe0>

Pacheco,<sup>16</sup> el pueblo colinda al oeste con San Simón Atlacomulco, al sur con Cruz Vidriada ejido de San José Tenería, al este con San Nicolás, y al norte con el pueblo de San Simón el Alto; estos dos últimos pertenecen al municipio de Malinalco, mientras que los dos primeros, al de Tenancingo. Sus coordenadas geográficas son 99° 31' W y 19° 01' S.<sup>17</sup>

Al igual que otros pueblos de México, en San Miguel Tecamatlán se llevan a cabo diversas fiestas religiosas en el marco del catolicismo a lo largo del año. Además de San Miguel Arcángel, santo patrono del pueblo, se festeja a una advocación de Cristo crucificado, conocida como *el Señor de la Buena Muerte* —a quien, por cierto, también se le reconoce como *patrono*—, al Niño Dios, la virgen del Carmen y de Guadalupe, San Isidro Labrador, la Santa Cruz, entre otros festejos, gran parte de los cuales han sido registrados en una reciente investigación.<sup>18</sup>

El análisis que aquí se ofrece se enfoca únicamente en la religiosidad en torno a san Miguel Arcángel, lo cual se lleva a cabo a través del manejo de ciertas coordenadas analíticas sugeridas por Báez-Jorge dentro del estudio de la religión popular indígena en México.<sup>19</sup> Su utilización permitirá ir más allá de la mera descripción, identificando fenómenos diversos en la interacción entre la vivencia religiosa de sus devotos y la institución eclesial que intenta normalizarla, en este caso la Iglesia católica a través de sus ministros del culto religioso.<sup>20</sup>

## Dimensión histórica-espacial

Es posible que el origen del patronazgo del Arcángel Miguel en Tecamatlán tuviera lugar en la segunda mitad del siglo XVI, en algún momento del periodo

<sup>16</sup> L. C. Pacheco, *op. cit.*, p. 78.

<sup>17</sup> Datos recuperados de la *Carta topográfica del municipio de Tenancingo de Degollado*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2014 [en línea], <http://cort.as/-PEef>

<sup>18</sup> *Vid.* L. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 134-138. De este conjunto de fiestas, la correspondiente a san Miguel Arcángel es una de las que mayor antigüedad tiene en el pueblo, al igual que las dedicadas al Señor de la Buena Muerte, el primero de enero, y a la Santa Cruz, celebradas a lo largo de diversas fechas entre el 31 de abril y junio. Actualmente, además del 29 de septiembre, a san Miguel Arcángel también se le dedica una fiesta el 8 de mayo en Tecamatlán; no obstante, esta fiesta es de reciente creación, pues no lleva más de ocho o nueve años en realizarse. *Vid.* Alberto Hernández Vásquez, "Introducción", I, *Religión popular en torno al Señor de la Buena Muerte, la Santa Cruz y San Miguel Arcángel en Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México*, tesis de Licenciatura en Historia, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2016.

<sup>19</sup> *Vid.* Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, p. 264.

<sup>20</sup> Para el lector interesado en conocer el panorama de las fiestas en honor a San Miguel Arcángel en Tecamatlán se le invita a consultar a A. Hernández, *op. cit.*, pp. 103-123, y L. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 128-154.

que va de 1548-1550 a 1571, durante el cual se llevó a cabo la asignación de santos titulares o “santos patronos” a todos los barrios, estancias y pueblos sujetos de Malinalco, al cual Tecamatlán perteneció prácticamente durante los tres siglos de dominación española.

La anterior suposición se deduce a partir de la información que proporcionan dos documentos del siglo XVI, la *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España*<sup>21</sup> y la *Relación de Malinalco*.<sup>22</sup> En el primer documento, fechado entre 1548-1550, se menciona el número de barrios y estancias que conforman el pueblo de Malinalco para esos años, todos los cuales se citan con su denominación en lengua náhuatl; una de estas estancias se menciona con el nombre *Tecamatlan*.<sup>23</sup> Este detalle en la denominación ha llevado a suponer<sup>24</sup> que para los años en que está fechado el documento, a los barrios y estancias de Malinalco aún no se les había asignado a su santo patrón.

Sin embargo, en la *Relación de Malinalco*,<sup>25</sup> fechada en 1571, se mencionan los barrios y estancias que integran este pueblo, lo cual se hace recurriendo al patronímico que cada uno de éstos ostenta, y ya no a su denominación en náhuatl; particularmente, entre los barrios y estancias mencionadas, se cita una con el nombre *San Miguel*[l].<sup>26</sup> Este detalle en la denominación de los barrios y estancias hace suponer que para 1571 a éstos ya les había sido asignado su santo titular.

Los datos anteriores se complementan con el detalle de un mapa pictográfico de la región de Tenancingo y Malinalco fechado en 1591, en el cual se representó una iglesia dentro de los límites de este último pueblo, más dos construcciones pequeñas (¿chozas?), al pie de las cuales se observa un rostro alado, todo lo cual se acompaña de la glosa: “este es el Pu[eb]lo de tecamatlan”. En este caso, la representación del rostro alado estaría aludiendo al santo patrón del pueblo, san Miguel Arcángel.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> R. García, *op. cit.*

<sup>22</sup> Javier Romero Quiroz, *Historia de Malinalco*, México, Gobierno del Estado de México, 1980, pp. 247-249.

<sup>23</sup> R. García, *op. cit.*, p. 208.

<sup>24</sup> Vid. R. García, “Malinalco bajo el tañido de las campanas”, p. 97.

<sup>25</sup> Vid. J. Romero, *op. cit.*, pp. 247-249.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>27</sup> Actualmente, este mapa está bajo el reguardo del Archivo General de la Nación de México, pero su consulta virtual está disponible en la página oficial de esta institución en el siguiente enlace: <http://cort.as/-PEeN> Una versión facsímil puede consultarse en Mercedes Montes de Oca Vega *et al.*, *Cartografía de tradición hispano indígena: mapas de mercedes de tierra, siglos XVI y XVII*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Archivo General de la Nación, 2003 (II): mapa 1819, y un análisis de este documento pictórico puede

Con el patronazgo del Arcángel Miguel en el pueblo de Tecamatlán, se daba inicio a un culto que, para ese entonces, ya era permisible en la Nueva España, según se deduce en los decretos del Concilio Provincial Mexicano Primero,<sup>28</sup> celebrado a mediados del siglo XVI, en los que se advierte que, dentro de las fiestas de guardar, estaba precisamente la dedicada a san Miguel Arcángel.

Por otra parte, en cuanto a la dimensión espacial contemporánea de la devoción al Arcángel Miguel en Tecamatlán, se observa que ésta no se limita únicamente al pueblo en cuestión, sino abarca un ámbito parroquial, pues además de Tecamatlán, el cual es sede de parroquia, otras poblaciones pertenecientes a su jurisdicción son partícipes de la devoción al Arcángel. Esto se aprecia en la colaboración de otros pueblos en las actividades previas a la fiesta de San Miguel Arcángel en septiembre, tales como la Novena.<sup>29</sup>

Conviene mencionar, además, que la migración de personas oriundas de Tecamatlán puede repercutir de manera relevante en la expansión de la dimensión espacial de la devoción al santo patrón del pueblo. Varias de estas personas, que por diversas razones se han ido a otros lugares a residir (por ejemplo, a la cabecera de Tenancingo, Toluca, Ciudad de México o Cuernavaca, Morelos), se congregan durante el preámbulo de la fiesta de san Miguel Arcángel de septiembre, para acudir a una celebración litúrgica que generalmente se conoce como la *misa de los paisanos* o *misa de los visitantes*, a la cual no está vedada la participación de personas ajenas al pueblo quienes han sido invitadas para esta ocasión, circunstancia favorable que posibilita el surgimiento de potenciales devotos al Arcángel en otras latitudes.<sup>30</sup>

---

consultarse en Adam T. Sellen (“Estrategias de orientación en el valle de Tenancingo”, en Mercedes Montes de Oca Vega et al., *Cartografía de tradición hispano indígena: mapas de mercedes de tierra, siglos XVI y XVII*, tomo 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Archivo General de la Nación, 2003).

<sup>28</sup> Concilio Provincial Mexicano Primero, *Concilios provinciales primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo por el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, México, Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1769, cap. XVIII, pp. 65-67 [en línea], <http://cort.as/-PEao>*

<sup>29</sup> Es común que grupos de personas en representación de poblaciones como San José Tenería, Cruz Vi-driada ejido de San José Tenería, San Simón (San Simonito) Atlacomulco, El Plan de Guadalupe, todas en Tenancingo, así como San Simón el Alto, Malinalco, participen dedicando una misa en la Novena en honor a San Miguel Arcángel (vid. A. Hernández, *op. cit.*, p. 105; L. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 142-143).

<sup>30</sup> Cabe mencionar que uno de los puntos relevantes de esta participación de migrantes y visitantes es la contribución económica voluntaria que ellos aportan para los gastos de la iglesia año con año (vid. *ibidem*, pp. 105-106).

## **Interacción entre las creencias y prácticas de la religiosidad con el aparato eclesiástico**

En el caso de la devoción a san Miguel Arcángel en Tecamatlán, resulta difícil caracterizar de una sola manera la interacción evidenciada entre ambos polos. No obstante, puede decirse que en esta relación es notorio el predominio que el pueblo ejerce en el ámbito ritual a través de la apropiación de las imágenes de los santos, en este caso del Arcángel Miguel.

En este sentido, no es casual ver las imágenes de bulto del santo patrón presidiendo las procesiones por las principales calles del pueblo, cual acto de renovación simbólica de su patronazgo sobre el territorio llevado a cabo sin la expresa presencia del sacerdote; o bien, dispuestas de tal manera para que, en el marco de las fiestas en honor al santo patrón, puedan recibir a los devotos que buscan establecer un contacto físico con ellas, tocándolas con sus manos, para después persignarse o frotarse alguna parte doliente o enferma de su cuerpo, cual ritual basado en la idea de la transmutación por contacto de una energía o fuerza curativa.

Esto último no parece corresponder con lo que el dogma y la liturgia católica establecen con respecto al papel intercesor de los santos, pues, implícitamente, evidencia la concepción de una potencialidad inherente a éstos, y más que nada a las imágenes plásticas que los representan, para otorgar ciertos favores a sus devotos, en este caso la recuperación de la salud.<sup>31</sup>

Lo anteriormente aludido, sin embargo, no precisa concebirse en términos de iconolatría, sino más bien en los de un fenómeno de apropiación motivado por la necesidad de una proximidad íntima con la divinidad, donde las imágenes plásticas, más que residencia, constituyen canales de comunicación con tal imagen. Esta necesidad puede estar evidenciada, por ejemplo, en el hecho de que diversos pobladores cuenten con su respectiva imagen doméstica del santo patrón en el hogar, que llevan a bendecir con el sacerdote en el marco de las fiestas religiosas en honor al Arcángel Miguel.

Pero el proceso de apropiación del santo patrón en la religiosidad de Tecamatlán no se restringe sólo al control del ámbito ritual a través sus represen-

---

<sup>31</sup> Un testimonio más de ello es la anterior costumbre en Tecamatlán de sacar en procesión y velar la imagen del Arcángel Miguel cuando se "cargaba" mucho el temporal o no llovía, como una forma de solicitar al santo que actuara a favor de los pobladores, disminuyendo las lluvias o provocándolas, según fuera el caso (*vid. A. Hernández, op. cit., p. 129*).



taciones plásticas. Quizá un testimonio de esto lo constituya la colocación de cruces de pericón en diversos lugares el 28 de septiembre, colocación que bien puede inscribirse dentro de las actitudes orientadas a la búsqueda de la protección de los seres sagrados en situaciones específicas.

La colocación de cruces elaboradas con esta planta silvestre se basa en la creencia popular, no solo en Tecamatlán, sino en otros pueblos de la región,<sup>32</sup> de que el 28 de septiembre el Demonio “anda suelto” con el permiso de Dios y san Miguel Arcángel, perjudicando la salud y el patrimonio de las personas, ya sea en forma de enfermedades o ventarrones que perjudican los cultivos agrícolas, por ejemplo. No obstante, todo lugar que cuente con este símbolo, el 28 de septiembre recibirá la protección del Arcángel, quien entabla una batalla contra el Demonio por la noche, de la cual sale victorioso el 29, día de su fiesta.<sup>33</sup>

Frente a este tipo de expresiones religiosas, se observa que la postura de la institución eclesiástica transita entre la imposición y la tolerancia. La primera, por una parte, tiene lugar dentro de los límites de la iglesia parroquial durante las celebraciones litúrgicas, especialmente en aquellas efectuadas en el marco de las fiestas en honor al Arcángel Miguel, en las cuales el párroco aprovecha la considerable asistencia de personas para hablar, durante la homilía, sobre la figura central de los festejos; lo anterior tiene lugar desde la perspectiva del dogma católico, pero también para instar a los fieles en corregir ciertas actitudes que, desde su opinión, tergiversan el papel de los santos como intercesores entre Dios y los hombres.

La relación del párroco con las asociaciones religiosas del pueblo representa un medio oportuno para difundir entre sus integrantes ciertos conceptos y pautas rituales, acorde con las prescripciones dogmáticas y litúrgicas de la Iglesia católica.<sup>34</sup> Un caso paradigmático de esta relación lo constituye la asociación religiosa conocida como *la Legión de San Miguel*, la cual desempeña un papel destacado en el culto y la organización de las fiestas religiosas en honor al santo patrón a lo largo del año.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Vid. Dora Sierra Carrillo, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.

<sup>33</sup> Vid. A. Hernández, *op. cit.*, pp. 110-113 y L. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>34</sup> De acuerdo con L. C. Pacheco, *op. cit.*, p. 97. en Tecamatlán se registran las asociaciones de la Legión de San Miguel, de La Función, de la Virgen de la Consolación, del Sagrado Corazón de Jesús, de la Adoración Nocturna y las misiones; estas últimas dos son delegadas desde la Arquidiócesis.

<sup>35</sup> A grandes rasgos, puede destacarse que los miembros de Legión de San Miguel adquieren el compromiso de darle aseo y mantenimiento continuo a la iglesia parroquial, asistir a misa cada 29 de septiembre, así como



Sin embargo, fuera de la iglesia parroquial y lejos de la relación con las asociaciones religiosas del pueblo, la presencia de la institución eclesiástica, a través de la figura del sacerdote, parece difuminarse poco a poco al grado de mostrarse tolerante, en especial en el ámbito ritual popular.

Al respecto, conviene traer a colación el ritual conocido como bendición de la “salva”, efectuado en el marco de las fiestas del pueblo dedicadas a san Miguel Arcángel y al Señor de la Buena Muerte, para el cual se acude al párroco con el fin de que bendiga los cohetes que se quemarán ese día mediante la aspersion de agua bendita, acto que realiza a pesar de su inconformidad sobre la excesiva quema de cohetes en las festividades religiosas, costumbre que, en alguna ocasión, uno de los sacerdotes llegó a calificar públicamente como una manifestación del “Anticristo”.<sup>36</sup>

La aspersion de agua bendita se observa como un acto de suma relevancia dentro de la religiosidad contemporánea en Tecamatlán, la cual no únicamente se restringe a las ofrendas a los santos, en este caso la pirotecnia que es quemada en honor al Arcángel Miguel y al Señor de la Buena Muerte, sino que también involucra a las imágenes que los representan, las cuales, después de someterse a este acto, parecen cargarse de una cualidad particular que demanda un tratamiento especial.<sup>37</sup>

Independientemente de cuál sea el caso, se observa que en la bendición —como en otros tantos actos dentro de la religiosidad—, si bien se acude con el sacerdote para tal efecto, el control del ámbito ritual no recae precisamente en la autoridad religiosa, sino más bien en los devotos que acuden con el primero como un mediador transitorio en las prácticas rituales.

Lo recuperado hasta aquí basta para evidenciar que la interacción entre la religiosidad en torno a san Miguel Arcángel en Tecamatlán y el aparato eclesiástico no es homogénea; en este último caso, se advierte que esta oscila entre la imposición y la tolerancia; mientras que en el primero, la relación puede

---

participar en otras actividades religiosas relacionadas con el culto al santo patrón. Cabe mencionar que la edad o el sexo no son un impedimento para pertenecer a esta asociación religiosa, la cual mantiene un estrecho vínculo con la autoridad eclesiástica, en este caso el párroco de Tecamatlán, quien, dicho sea de paso, oficia el ingreso de un nuevo integrante a ésta. *Vid. A. Hernández, op. cit.*, p. 113.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 70, nota 15, y pp. 72-73.

<sup>37</sup> Conviene destacar que, dentro de la religiosidad de Tecamatlán, en particular en la devoción en torno a la Santa Cruz, se registraron casos de cruces quebradas o deterioradas que por el hecho de estar benditas fueron remozadas y conservadas aun después de haber sido reemplazadas por otras, o bien, recibieron un trato diferente al que habría de dársele a un simple madero inservible (*vid. A. Hernández, op. cit.*, p. 90 [nota a pie 41], cuadro 2).

fluctuar entre la avenencia con las disposiciones del sacerdote (lo cual es más notorio entre los miembros de las asociaciones religiosas del pueblo), a la resistencia, en la mayoría de los casos, ante a la acción normativa de la autoridad eclesiástica.

En este último caso, la resistencia cultural que la religiosidad interpone ante los fines normativos de la religión bien puede traducirse en términos de lo que recibe el nombre común de *tradición*; ésta, como se verá en el siguiente subapartado, es sustento de las creencias y rituales contemporáneos de los devotos al Arcángel Miguel en Tecamatlán.

### **Identificación de las representaciones colectivas en torno a lo sagrado**

El Arcángel Miguel, cuyo nombre, según Vorágine,<sup>38</sup> significa “Quién como Dios”, es uno de los personajes más relevantes en el cristianismo. La hagiografía alude a él como un guerrero de mil batallas, pues se le atribuye el haber luchado contra el dragón y sus seguidores, expulsándolos del cielo y logrando la victoria sobre ellos; el haber disputado con el Diablo cuando éste pretendió destruir el cuerpo de Moisés, para hacerse pasar por Dios y conseguir la adoración del pueblo judío; además, lo considera el abanderado de Cristo en el ejército de los Santos Ángeles, quien dará muerte al Anticristo en la cima del monte Olivete en cuanto el Señor se lo ordene.<sup>39</sup>

En el caso particular de la religiosidad en Tecamatlán, si bien algunos de estos elementos sobre la identidad de san Miguel Arcángel no son ajenos a ésta, se observa; sin embargo, que las creencias y rituales que la integran se sustentan en una tradición que recurre a elementos diversos, no precisamente pertenecientes a la cosmovisión cristiana. Esto, por ejemplo, se advierte en la narrativa popular en derredor de san Miguel Arcángel en el pueblo, la cual resulta una fuente indispensable para conocer las representaciones colectivas que los po-

<sup>38</sup> Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, vol. II, Madrid, Alianza, 1982, cap. CXLV, p. 620.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 620-621. Es bien conocido que la tradición cristiana atribuye al Arcángel Miguel un papel distintivo en el combate contra el Demonio, pues se anuncia que, al final de los tiempos, él entablará una lucha contra aquél y los demás ángeles rebeldes (vid. Apocalipsis 12, 7-9, *Biblia de Jerusalén*, 1995, p. 506). Además de lo mencionado, la hagiografía (vid. S. de la Vorágine, *op. cit.*, p. 621) lo describe como el responsable de las almas después de la muerte, así como de su entrada al paraíso; como el que dará la voz para la resurrección de los muertos; y quien presentará ante el tribunal, la cruz, los clavos, la lanza y la corona de espinas de Cristo.

bladores han configurado con respecto a su santo patrón, las cuales, a su vez, dan sustento a las creencias y rituales de la religiosidad de Tecamatlán.

Uno de los ejemplos más representativos dentro de la narrativa popular en torno al santo patrón lo constituye la “leyenda” o, más bien, el mito de la víbora Tlan, en el que el Arcángel se presenta como un héroe cultural que da muerte a un mítico ofidio, proeza a partir de la cual, y según las diferentes versiones del mito, se funda el patronazgo y el culto a este Arcángel en el pueblo, e incluso su relación con los orígenes del actual asentamiento de Tecamatlán.<sup>40</sup>

Un acercamiento al simbolismo de este mito ha permitido advertir algunos remanentes de la antigua cosmovisión y ritualidad antigua mesoamericana, reelaborados con el discurso cristiano hasta el punto de devenir, en la actualidad, un relato mítico en derredor de la lucha moral entre el bien y el mal, aludida a través de la aniquilación de la víbora Tlan (Demonio), por obra de san Miguel Arcángel.<sup>41</sup>

No obstante, el mito anteriormente referido no es el único relato que justifica la presencia del Arcángel Miguel en el pueblo. La tradición oral ha legado la concepción popular de que su presencia en Tecamatlán fue resultado de la manifestación de la voluntad del propio santo por quedarse a morar en Tecamatlán, a pesar de ser, en un principio, ajeno a este lugar.

Al respecto, la narrativa popular cuenta que san Miguel Arcángel —o, mejor dicho, la imagen de bulto que lo representa— no era de Tecamatlán, sino más bien de Malinalco. Sin embargo, en una de las varias procesiones que por alguna razón se hacían con su imagen por el pueblo, éste manifestó su voluntad de quedarse a morar en Tecamatlán haciéndose pesad”, impidiendo su retorno

<sup>40</sup> Si bien existen diversas versiones sobre este mito, se cuenta, en general, que en tiempos de los antepasados existió una enorme víbora a la que llamaron Tlan, misma que vivía en un cerro conocido actualmente como “El Cerro de la Víbora”. Los antiguos pobladores solían ofrecerle niños a manera de sacrificio, para que este animal los devorara y así no perjudicara al pueblo. No obstante, hubo un día en que un rayo cayó del cielo y dio muerte a la enorme víbora, mismo que la partió en dos y dejó su cuerpo y cabeza hechos piedra, el primero, en lo alto del cerro, y la otra, en las faldas del mismo, portento que una de las versiones del relato mítico atribuye a San Miguel Arcángel (*vid.* A. Hernández, *op. cit.*, pp. 31-32; J. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 106-114). Conviene mencionar, además, que el mito de la Víbora Tlan tiene un carácter fundacional en tanto da cuenta del origen del actual asentamiento de Tecamatlán, el cual, según el relato mítico, derivó del desplazamiento del antiguo pueblo, ubicado en un lugar actualmente conocido como “El Pedregal”, al territorio actual, movilidad que estuvo motivada, según las diferentes versiones, por el miedo que la mítica Víbora Tlan ejercía entre los antepasados (*ibidem*, p. 31) e incluso por la petición del Arcángel Miguel de que este sitio primigenio fuera abandonado. *Vid.* A. Pacheco, *op. cit.*, p. 195.

<sup>41</sup> *Vid.* A. Hernández, *op. cit.*, pp. 31-36; L. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 188-197.

a Malinalco por más insistencia que la gente de este pueblo, e incluso los mismos padres agustinos del lugar, hacían para que regresase con ellos.<sup>42</sup>

Tal como se propusiera con anterioridad,<sup>43</sup> el hecho de que la tradición oral dé cuenta de que el santo era de Malinalco, puede aludir implícitamente a la anterior pertenencia territorial que Tecomatlán tuvo respecto a este pueblo a lo largo del periodo novohispano, lo cual habría pasado a la memoria colectiva a través de este relato popular, en el que la figura de san Miguel Arcángel simbólicamente estaría representando a toda la colectividad del pueblo que actualmente tutela.

Según se advierte en la narrativa popular, el patronazgo del Arcángel Miguel en el pueblo de Tecomatlán conlleva un compromiso de la divinidad con el pueblo y el territorio que custodia y tutela, cuestión sobre lo cual la tradición oral local también ha legado diversos ejemplos en la actualidad.

En uno de estos se da cuenta del carácter protector del santo patrón a través de un prodigio que tuviera lugar, según las diferentes versiones, en tiempos de la Revolución Mexicana o durante la “Revolución de Mendoza” (Guerra Cristera), en el cual el Arcángel Miguel impide la entrada al pueblo de agentes externos que pretenden alterar el orden de lugar, a través de una manifestación portentosa que tuvo lugar en el relieve accidentado de Tecomatlán.<sup>44</sup>

Otro prodigio que se conserva en la memoria colectiva, y que también da cuenta del carácter protector de Arcángel Miguel, es cuando interviene en beneficio del sustento y actividad agrícola de sus pobladores, al impedir que la gente de Tecomatlán dejara de contar con el suministro del agua de uno de sus ríos, por el egoísmo de uno de sus pueblos vecinos.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Vid. A. Hernández, *op. cit.*, pp. 28 y 124 y J. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>43</sup> Vid. A. Hernández, *op. cit.*, pp. 124-125.

<sup>44</sup> Según las diferentes versiones, se habla de gente del gobierno federal o soldados del cuartel de Tenería, Tenancingo, mandados por éste, quienes se dirigían a desalojar a la gente y quemar el pueblo o a sacar a los zapatistas escondidos en él, o bien, se habla de un general cristero quien se dirigía a Tecomatlán a hacer destrozos. Independientemente de la identidad de los intrusos, aquellos que pretendían penetrar al pueblo decidieron no hacerlo debido a que en uno de los montes de Tecomatlán vieron una muchedumbre de gente (“guarines encalzonados”, zapatistas, un gentío de hombres a caballo o bien un ejército encabezado por un hombre a caballo con espada en mano) armados con machetes o espadas que “relumbraban” con el sol, personajes que, según la creencia popular, eran ni más ni menos que san Miguel Arcángel y sus ángeles, quienes custodiaban el pueblo ante esta eventual intromisión. Vid. A. Hernández, *op. cit.*, pp. 125-126; J. C. Pacheco, *op. cit.*, p. 116.

<sup>45</sup> De acuerdo con las diferentes versiones de este relato, se cuenta que, hace años, uno de los pueblos vecinos de Tecomatlán, San Simonito Atlacomulco, San Juan Xochiaca, en Tenancingo, o San Pedro Zictepec, en Tenango del Valle, dependiendo de la versión de cada informante, pretendió obstruir el paso del agua de uno de sus ríos, con el cual se regaban sus terrenos de cultivo; lo anterior, por “egoísmo”, por querer el agua para beneficio propio, o porque, con el apoyo del gobierno, se pretendía desviar el agua hacia otro lugar. Es por ello que,

También conviene recordar el carácter protector que la tradición oral otorga al Arcángel Miguel en el ritual de la colocación de cruces de pericón, con el cual se protege la vida y el patrimonio material de las personas ante la supuesta presencia del Demonio, entidad que “anda suelta” el día 28 de septiembre, causando daños a la salud de las personas, enfermedades físicas o anímicas, accidentes, pérdidas agrícolas o económicas, y con quien el Arcángel Miguel entabla una batalla por la noche de ese mismo día, para salir victorioso el 29, día de su fiesta.<sup>46</sup>

Asimismo, no está por demás recuperar las explicaciones que en Tecamatlán surgieron con respecto al sismo que sacudió a este y otros pueblos del sur del Estado de México el 19 de septiembre de 2017, en tanto que permiten conocer las dimensiones que pueden alcanzar las representaciones colectivas en torno a lo sagrado, en este entorno del santo patrón:

Resaltaron al oído, aquellas que lo explicaban como un infortunio ocasionado por el incumplimiento y el olvido que la población había tenido hacia la iglesia y hacia San Miguel Arcángel, por eso cuando la gente asistía al altar improvisado a visitar las imágenes religiosas se conmovía y rumoraba que estas se notaban molestas; otra era, con respecto a la poca devoción que las cruces habían recibido últimamente y que por eso el agua que yace dentro de estos cerros se había removido tanto al grado de generar los daños ocasionados por el pueblo; y una última acepción reposaba en la joven creencia de que San Miguel había dejado su “casa” para salir a detener los cerros antes de que estos se reventaran y terminaran con el pueblo, por eso la [iglesia] parroquia[l] se había caído.<sup>47</sup>

Estos cuantos ejemplos recuperados de la narrativa popular de Tecamatlán parecen corresponder con lo que Báez-Jorge<sup>48</sup> menciona respecto de los proce-

---

para impedir el paso de la corriente, se colocaron costales con tierra, mamposteados, presas e incluso bardas; no obstante, todos los intentos por impedir el suministro de agua resultaban en vano, porque todo lo que hacían amanecía tumbado, tirado o destruido al siguiente día, sucesos ante los cuales se pensó en la gente de Tecamatlán como los principales responsables. Con la intención de descubrir quién ocasionaba los destrozos se decidió averiguar por la noche en el lugar, pero lo que descubrieron fue que un niño, según algunos, o un muchacho, según otra versión, era quien echaba abajo todo intento por impedir el paso del agua, con el simple empujón de su “piecito” o con el de una “varita”, o bien, con su machete. Al ver esto, las personas se dieron a la tarea de seguir a este infante o muchacho mediante el rastro de las huellas que iba dejando en la tierra, las cuales se perdían en el atrio de la iglesia de San Miguel Arcángel en Tecamatlán. En ese momento, la gente supuso que quien frustraba sus intentos por dejar sin agua al pueblo era el propio santo patrón de Tecamatlán, intento que no volverían a repetir después de este descubrimiento. *Vid.* A. Hernández, *op. cit.*, pp. 127-128, y J. C. Pacheco, *op. cit.*, 117.

<sup>46</sup> *Vid.* A. Hernández, *op. cit.*, pp. 110-113 y J. C. Pacheco, *op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>47</sup> A. Pacheco, *op. cit.*, pp. 220-221.

<sup>48</sup> F. Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 260.

sos de incautación y reelaboración que rodean la dinámica de las devociones populares a los santos, vírgenes y cristos, en los cuales se modifican los atributos de lo sagrado impuestos por la religión hasta el grado de introducirlos en la cotidianidad, depositando en ellos las esperanzas, los reclamos, las tragedias y las súplicas de las personas que los veneran.

En suma, se advierte que las representaciones colectivas en torno a san Miguel Arcángel en Tecomatlán son resultado de un proceso histórico de apropiación de lo sagrado surgido en el ámbito de la religiosidad, el cual, a pesar de que retoma algunos símbolos de la institución eclesiástica (Iglesia católica), no se apega estrictamente al marco normativo que ésta impone, sino que, por el contrario, asimila a la divinidad de acuerdo con sus necesidades, inquietudes, adversidades, deseos, logros y experiencias del pasado, ya sea en el plano personal, familiar o comunitario, reelaborando, en consecuencia, los atributos sagrados establecidos desde la ortodoxia cristiana.

## **Reflexión final**

No cabe duda de que el patronazgo de los santos en los pueblos novohispanos representó, en una u otra manera, un estigma de la dominación colonial posterior al contacto indoeuropeo del siglo XVI. Fue el producto de una necesidad del hombre europeo de aquel entonces por imponer en las poblaciones nativas mesoamericanas sus símbolos y su cultura, con la intención de asimilarlas a partir de sus propios códigos culturales.

Pero si bien es cierto que las poblaciones nativas aceptaron estos símbolos ajenos —los santos—, se advierte que éstas supieron sacar ventaja de esta imposición para apropiarse de ellos, asimilarlos a su cultura y convertirlos en vehículos de identidad colectiva y de resistencia cultural frente a la empresa de aculturación liderada por las estructuras dominantes de aquel entonces, a través de un proceso histórico que inicia desde ese entonces y continúa hasta el día de hoy.

En esta reflexión se inscribe la religiosidad contemporánea en torno al Arcángel Miguel en Tecomatlán, pues desde nuestra perspectiva representa un legado histórico en renovación constante que no únicamente se restringe a un conjunto de creencias y rituales en torno a lo sagrado, a lo trascendental, sino que también involucra percepciones singulares de la realidad y la configuración

de identidades colectivas, a través de las cuales se posibilita la conformación de una imagen de lo propio frente a lo ajeno, del “nosotros” frente a los “otros”.

Así pues, al igual que la imagen de bulto de san Miguel Arcángel que sobrevivió al sismo,<sup>49</sup> la devoción, todo el complejo festivo y la tradición oral que envuelve el patronazgo del Arcángel Miguel en Tecomatlán lo hace a pesar de las vicisitudes a las que este pueblo se enfrenta, a través de un complejo proceso dinámico que parece sustentarse en la idea de “renovarse o morir”.

Es una vivencia religiosa que, si bien se desenvuelve en el ámbito del catolicismo, lo hace no en términos de un subsistema, sino en los de una esfera socio-cultural que comparte símbolos con otra, la Iglesia católica, que se adjudica la legitimidad en el ámbito de las creencias, y que constantemente busca ceñirla a sus prescripciones dogmáticas y litúrgicas, aunque en la mayoría de las veces esta pretensión sólo queda en el intento.

---

<sup>49</sup> Al respecto, *vid.* la nota periodística de Filiberto Ramos, “San Miguel, el santo sobreviviente al sismo”, *El Sol de Toluca*, 19 de marzo, 2018 [en línea], <http://cort.as/-PEdf>

## Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.
- Biblia de Jerusalén*, 81.ª ed., Madrid, San Pablo, Verbo Divino, 1995.
- Carmona Mañón, Olliver Alberto, *El códice Malinalco. Descripción e interpretación de un documento pictórico colonial*, tesis de Licenciatura en Historia, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
- Concilio Provincial Mexicano Primero, *Concilios provinciales primero, y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo por el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, México*, Imprenta de el Superior Gobierno, de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1769 [en línea], <http://cort.as/-PEao>
- Corona Olea, Horacio, *Breve estudio sobre Tenancingo (arqueología, historia, topografía y toponimia)*, México, ILEMSA, 1948.
- García Castro, René, “Malinalco bajo el tañido de las campanas”, en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C., 2001, pp. 93-116.
- (coord./ed.), *Suma de visitas de los pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México-Facultad de Humanidades, 2013.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1986.
- González Reyes, Gerardo, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos xv-xviii. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, Toluca, Secretaría de Educación del Estado de México, Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, 2009.
- Gutiérrez Gómez, José Antonio, “Recuentos y recuerdos de la Revolución en Malinalco y Ocuilan, 1910-1914”, en Xavier Noguez (coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense, A. C., 2006, pp. 121-128.
- Hernández Vásquez, Alberto, *Religión popular en torno al Señor de la Buena Muerte, la Santa Cruz y San Miguel Arcángel en Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México*, tesis de Licenciatura en Historia, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2016.



- López Medina, Juan, *Tenancingo, monografía municipal*, Toluca, Gobierno del Estado de México, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.
- Montes de Oca Navas, Elvia, “¿Qué pasó en el municipio de Malinalco durante la Revolución Mexicana y el cardenismo?”, en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C., 2001, pp. 143-161.
- Montes de Oca Vega, Mercedes *et al.*, *Cartografía de tradición hispano indígena: mapas de mercedes de tierra, siglos XVI y XVII*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Archivo General de la Nación, 2003.
- Pacheco Fuentes, Luis Carlos, *El paisaje fundacional de Tecamatlán: el mito de la Víbora Tlán a partir de la tradición oral y las prácticas festivas en San Miguel Tecamatlán, Tenancingo, Estado de México*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2018.
- Romero Quiroz, Javier, *Historia de Malinalco*, México, Gobierno del Estado de México, 1980.
- Salinas Sandoval, María del Carmen, “Una mirada al Malinalco decimonónico”, en Xavier Noguez (coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, El Colegio Mexiquense A. C., 2006, pp. 113-119.
- Santiago Cortez, Felipe, *Territorio y gobierno indio en Malinalco. Siglos XVI-XVIII*, tesis de Maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Sellen, Adam T., “Estrategias de orientación en el valle de Tenancingo”, en Mercedes Montes de Oca Vega *et al.*, *Cartografía de tradición hispano indígena: mapas de mercedes de tierra, siglos XVI y XVII*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Archivo General de la Nación, 2003, pp. 187- 196.
- Sierra Carrillo, Dora, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.
- Solano, Francisco de (ed.), *Relaciones geográficas del Arzobispado de México. 1743*, col. Tierra Nueva e Cielo Nuevo, núm. 28, tomo I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, vol. II, Madrid, Alianza, 1982.

## Hemerografía

- Ramos, Filiberto, “San Miguel, el santo sobreviviente al sismo”, *El Sol de Toluca*, 19 de marzo, 2018 [en línea], <http://cort.as/-PEdf>

Vázquez de la Torre, Mario, “Inician la demolición de casas afectadas por sismos en Tecomatlán, Tenancingo”, *MVT. Agencia de noticias*, 22 de septiembre, 2017, [en línea], <http://cort.as/-PEe0>

### **Recursos electrónicos**

*Carta topográfica del municipio de Tenancingo de Degollado*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2014 [en línea], <http://cort.as/-PEef>

Mapa pictográfico, Tecomatlán y Tenancingo. Malinalco, Estado de México [1591], Archivo General de la Nación (México), 2019 [en línea], <http://cort.as/-PEeN>



## Testimonios de religiosidad popular: los exvotos en Tonicaco

Maricela Dorantes Soria,  
*Universidad Autónoma del Estado de México*

Bendito, y alabado sea el ss.  
Sacramento del Altar, y la pura,  
y limpia Concepcion de nuestra  
Señora la Virgen Maria concebida  
sin mancha de pecado original  
desde el primer instante de su ser  
natural para ser Madre de Dios, y  
Señora nuestra.<sup>1</sup>

Las pinturas votivas católicas son ofrendas que revelan la religiosidad popular de los devotos a Dios, la Virgen, Jesús o los santos. En este sentido, constituyen una espiritualidad individual, mediante las cuales los fieles agradecen los favores recibidos en reciprocidad a las súplicas y las promesas por la cura de padecimientos o el auxilio en calamidades. Estas imágenes devocionales son conocidas como exvotos o retablos.

El origen de los exvotos va de la mano de la historia de la humanidad, desde la Grecia antigua hasta los “milagros” españoles. Las evidencias y los registros arqueológicos dan testimonio de que esta práctica estuvo presente en yacimientos del río Sena, así como en un santuario de la Roma republicana. Las representaciones figurativas simbolizan pies y manos, de arcilla o madera, que los peregrinos ofrendaban a cambio de salud.<sup>2</sup> En el espacio novohispano, esta imaginería respondió al fervor y la devoción que la población tenía por ciertas deidades y sus prodigios. Los misterios que enmarcaban las acciones milagrosas se convirtieron en imán para las clases populares que vieron reflejado en imágenes el auxilio divino y el cobijo de su infortunio.

---

<sup>2</sup> David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de las respuestas*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 169.

Este trabajo propone un acercamiento a la escultura de Nuestra Señora de Tonatico y al inicio de su veneración, así como al estudio compositivo de los exvotos o retablos del santuario. El libro *Zodiaco mariano*, escrito por el jesuita Francisco de Florencia, relata cómo se arraigó la creencia mariana en cultos provinciales y locales de Nueva España. En esta obra se inscriben las circunstancias que dieron origen a la religiosidad de María en Tonatico, que aún perdura. Por tanto, visualizaremos los exvotos como una peculiar forma de expresión popular tan representativa y arraigada en la región administrada por religiosos agustinos.

### **Santuario de Nuestra Señora de Tonatico**

La tradición de la devoción a Nuestra Señora de Tonatico, tras la creación del templo que hoy resguarda su imagen, tiene los componentes oportunos de cualquier culto novohispano. Al cabo del Concilio Tridentino, el imaginario popular de la Nueva España enfatizó la espiritualidad, las gracias divinas, la veneración de figuras sacras y la visita a santuarios o iglesias. En el contexto ideológico del *Zodiaco mariano*, sobresalen dos elementos a la religiosidad mariana que, en palabras de Luise M. Enkerlin, se identifican como “el barroco y la tradición mariana española”. La fidelidad a María adquirió el papel de elemento identitario en España y en Nueva España, en tanto que imperaba la ascendencia del criollismo americano. El barroco, como ideología, enfatizó la existencia del mal, el dolor y el trastorno, sin olvidar la festividad y el fulgor, matices en que confluyó una contradicción de las emociones, la risa y el llanto.<sup>3</sup>

Así, el catolicismo en Nueva España alcanzó un rasgo litúrgico y práctico, que provocó la trascendencia de los milagros que entretejieron un prestigio devocional a la Virgen María. Esta religiosidad empleó los exvotos para expresar las necesidades, desasosiegos y circunstancias cotidianas a las que estaban expuestos los feligreses. Es decir, no sólo se hizo palpable la fe a la imagen mariana, sino que los relatos personales dejaron la individualidad para transformarse en divulgaciones públicas de los favores recibidos, que tendrían como consecuencia la colocación de las “promesas” en lugares visibles.

---

<sup>3</sup> Luise M. Enkerlin, “Texto y contexto del *Zodiaco mariano*”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 12, núm. 45, 1991, pp. 65-66.

Los santuarios fueron, y continúan siendo, los escenarios por excelencia de apariciones divinas, eventos milagrosos o prodigiosos, auxilio en enfermedades o catástrofes y el encomio de la salud de los feligreses. María del Pilar Iracheta distingue al santuario de Nuestra Señora de Tonatico con una serie de elementos religiosos e históricos, circunstancias que permitieron que adquiriera la categoría de santuario por tradición popular, para después conseguirlo por decreto eclesiástico en 1968. Las características son: 1) la ubicación del santuario en la cabecera del municipio, 2) espacio sagrado que enmarcó acontecimientos milagrosos, 3) objeto de peregrinaje desde finales del siglo XVI y de mayor énfasis en el siglo XVII hasta hoy, 4) distintos lugares de origen de los peregrinos, 5) el santuario adquirió fama regional por las condiciones geográficas y económicas que lo particularizan, y, el último elemento, 6) la existencia de una región devota que surge por el lugar de origen de los peregrinos, convertidos en eslabones del fervor.<sup>4</sup> Como indiqué, este trabajo centrará el enfoque en la imagen mariana, el origen y las características de la religiosidad en Tonatico, así como en los testimonios de las expresiones devocionales.

De acuerdo con Francisco de Florencia, la escultura es una advocación de la Virgen del Rosario que a su parecer medía entre “vara; y quarta poco mas, o menos”,<sup>5</sup> un aproximado de un metro. Sin embargo, la imagen tiene una proporción mayor a la señalada por el padre jesuita; a simple vista, su tamaño oscila sobre 1.5 m. Es una pieza de bulto, tallada en madera, estofada con encarnaciones de acabado pulido.

Presenta pocos detalles anatómicos debido a su postura hierática y al estatismo de los ropajes. La cabeza está dirigida a la izquierda del altar, el rostro es ovalado y sus ojos están ligeramente almendrados, mientras su mirada se encauza hacia el cielo. Su nariz es recta y tiene la boca entreabierta en señal de súplica, y se suma la postura orante de las manos. Los brazos están flexionados y apenas se atisba un *contraposto* en la pierna izquierda. Es evidente un ligero estrabismo en la mirada, compensado con la emotividad del rostro y la posición de ruego como recurso visual para motivar a los feligreses.

La policromía característica del hábito de la Virgen no cambió, una túnica blanca ceñida a la cintura y un manto azul con el reverso en rojo reposa sobre

---

<sup>4</sup> María del Pilar Iracheta Cenecorta, “El Santuario de Tonatico”, en María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila (comps.), *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, México, Universidad de Guadalajara, 2010, p. 13.

<sup>5</sup> F. de Florencia, *op. cit.*, p. 142.

los brazos. La técnica es un estofado en que delicadas líneas incisas en la pintura de aceite revelan la hoja de oro que cubre la madera esculpida. El diseño del decorado consiste en formas vegetales que tienen diversas dimensiones; exhibe una amplia gama de colores, azules, rojos, verdes, blancos, ocre y marrones. Una fina y nítida retícula de líneas blancas adorna la cenefa del manto y la parte inferior de la túnica, al igual que un punteado inciso en el recubrimiento.

Existe una pérdida de policromía considerable en la parte superior de la vestimenta, sin embargo, en el manto están casi intactos los diseños florales. No se alcanza a percibir si tiene la cabeza cubierta debido a que un encaje azul ribeteado con un listón dorado abriga su cráneo, al tiempo que una corona de doce estrellas despunta de su cabeza y la enfatiza como reina. Una luna creciente está bajo los pies de la Virgen, por debajo, entre las nubes, hay un grupo de querubines. La figura femenina está erguida sobre una peana hexagonal recubierta de hoja de plata con los vértices decorados por motivos vegetales.



Foto 1. Nuestra Señora de Tonatico, Santuario, municipio Tonatico, 19 de enero de 2019

AUTOR: Maricela Dorantes Soria.

En *Zodiaco mariano*, el capítulo titulado “De la celebre Imagen de nue/tra Señora de Tonaltihco, ò Tonaltico en el Arzobispado de México” explica de manera breve el origen de su tradición. El devenir de la imagen inicia cuando a un indio vecino del pueblo, que tenía en su poder la escultura, muere; fue llevada a la iglesia después de notar las maravillas que Dios hacía a través de ella. Al principio, fue colocada sobre unas andas para movilizarla en las procesiones de

su festividad; con el tiempo, la ubicaron en un nicho por los milagros que hizo: sanar a un sacerdote tullido, devolver la vista a un ciego, curar a una niña que cayó de un andamio, la resurrección de una niña muerta, dar voz a una mujer que era muda, bienestar a dos obreros que se lastimaron las piernas al caerles una piedra, la buena ventura a un hombre que fue derribado y arrastrado por un caballo, del cual recibió coces y le quebró las piernas.<sup>6</sup>

A los milagros, se suma el arrepentimiento de una mulata que había dejado de servir a María, y que, como consecuencia, enfermó. En una *altjira*,<sup>7</sup> la Virgen la exhortó a cumplir su palabra y a volver a su servicio; la mujer optó por efectuar su promesa y sanó. También acontecieron otros eventos portentosos que honraban a la imagen; uno de ellos fue cuando salió bien librada del vencimiento a plomo del techo de la iglesia y de un incendio originado en la festividad previa a la consagración del templo, donde la figura mariana fue vista por los testigos, suspendida y enmarcada por un resplandor luminoso de llamas.<sup>8</sup>

Los testimonios prodigiosos fueron plasmados en distintos formatos. La sala de los “retablos”, como los llama la población, está localizada a la izquierda de la iglesia; en ella existen dos obras alusivas a los prodigios y en el templo hay una tercera referencia pictórica. En los muros alternos al vano que comunica la sala de los exvotos con el camarín que resguarda la imagen del Santo Entierro, está un lienzo al óleo sobre bastidor de formato vertical dividido en tres secciones, cada una de ellas con escenas pictóricas y debajo una cartela que detalla el suceso. La primera relata la caída del techo de la iglesia, la segunda alude al incendio y la tercera es imposible de determinar por el deterioro del soporte.

En el muro contrario, en la parte superior, un óleo sobre lienzo con bastidor de formato cuadrado representa el *altjira* de la Virgen de Tonatico a la mujer mulata, debajo está un texto alusivo al acontecimiento. En la parte inferior, dos soportes de madera al óleo dan cuenta de los milagros y maravillas en Tonatico. En el lado derecho, dos imágenes relatan la caída de una criatura de los andamios, por lo que invocaron a la Virgen por su salud; abajo, unos padres presentaron a María su hijo fallecido, le ofrecieron una misa y el niño resucitó.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> F. de Florencia, *op. cit.*, pp. 142 a 144.

<sup>7</sup> “Ser eterno del sueño”, en palabras de Joseph Campbell, se trata de la aparición de un ente sagrado cuando se está en estado de inconsciencia. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 25.

<sup>8</sup> F. de Florencia, *op. cit.*, p. 143.

<sup>9</sup> Hay una diferencia entre la imagen y el relato de *Zodiaco mariano*; en este último, se trata de una niña y no de un varón.



Al otro lado, la escena superior trata sobre la caída del techo de la iglesia y la inferior, sobre el incendio. La autoría de estas representaciones pictóricas es desconocida.

En el altar del templo, dos pinturas de gran formato decoran los muros laterales. Las obras fueron hechas por Rafael Vidal López y Dámaso Martínez en 1964, cuatro años antes de ser decretado oficialmente santuario. La pintura derecha refiere la desaparición de la imagen de Nuestra Señora de Tonatico de Pueblo Viejo, la cual fue hallada debajo de un árbol por un pastor; los fieles decidieron fundar en el lugar una ermita y trasladarla al pueblo. La tradición oral del lugar narra que la imagen era sacada noche tras noche de la antigua iglesia de Pueblo Viejo y llevada a la nueva iglesia, por lo que la población tomó la decisión de dejarla definitivamente en el lugar donde se fundaría el santuario. En el muro izquierdo, la pintura representa el incendio de la iglesia y la imagen de la Virgen en la entrada con la mirada al cielo.

La fiesta mayor de Nuestra Señora de Tonatico es el 2 de febrero; en el calendario católico corresponde a la celebración de la Virgen de la Candelaria. Desde los primeros días del año inician los festejos en honor de María; de manera simultánea, van llegando feligreses de lugares aledaños con sus santos a visitar a la imagen mariana acompañados de música y danzantes. A las puertas de la iglesia, son recibidos y bendecidos con agua por el sacerdote, preparado para officiar una liturgia, mientras el valle se inunda del estrepitoso ruido de los cohetes.

En una breve visita al santuario de Nuestra Señora de Tonatico los encargados de la sala de los exvotos comentaron que no es la Virgen del Rosario o de la Virgen de la Candelaria, sino de la Virgen de Tonatico, advocación que toma su nombre del pueblo donde se halla el santuario. Es interesante la concepción que tienen los parroquianos; tal parece que no estuviéramos ante la misma deidad, María la madre de Jesús, lo que segrega la imagen de este santuario del resto de las representaciones marianas, como si su existencia fuera única y particular de Tonatico.

### **La religiosidad popular en los exvotos**

La sala que alberga los “votos o presentallas”<sup>10</sup> de los fieles favorecidos por Nuestra Señora de Tonatico también resguarda pinturas votivas de otras figuras sacras, como el Santo Niño de Atocha, Jesús del Huerto, san José, la Trinidad, la Virgen del Perpetuo Socorro y el Sagrado Corazón de Jesús. Al tratarse de un santuario mariano, Tonatico fue el escenario donde la Virgen prodigó sus dones a los pobladores, destacándose como protectora de las enfermedades y de contratiempos. En los exvotos estudiados, los males comunes son paludismo, viruela, sangrados, fiebre, tifo, tumores, piquetes de alacrán, padecimientos del corazón, así como accidentes provocados por incendios o volcaduras de transporte; incluso, se implora por la ausencia del marido, para su regreso.<sup>11</sup>

Desde la teología, las imágenes veneradas adquieren significado en la religión como símbolo de fe. Los exvotos relacionados con la imagen sagrada de Nuestra Señora de Tonatico son resultado de la experiencia de los devotos al recibir las gracias de la Virgen, como retribución de su intercesión y como testimonio de convicción.

En el año D[E] 1770 a 12 de marzo le aco[n]tesio A su yJa de Don mateo samora que Biendose Rasgado boca y narices le al[J?]undo tanta sangre que no fue capas estancarse y ofresien dosela a esta santissima S[ant]a qudo libre.<sup>12</sup>

Mari Monica vesina del pueblo de San Andres de las gamas padesia de un dolor En el corazon y no andando andoSe de alli de [...] y ymboco a esta Santissima Vriren y por lo que en el acto mismo Sintio alibio y e tenido a bien el tralesselo asta San TonatiCo. El Añ[o] de 1873.<sup>13</sup>

En 19 de Mayo de 1879 se hayaba la niña Jesus Benites Gravemente mala de fiebre, en riesgo de perder la vida; y su mama Trenidad Tapia viendo el peligro. en que se hayaba inbocando á Ma[ria] S[antisi]ma de Tonatico, quedo enteramente sana: quien en Reconocimiento de tan gran favor dedica el presente Retablo.<sup>14</sup>

Los agradecimientos están dirigidos de manera directa a la deidad femenina, sin ocuparse de mencionar que su papel fue ser mediadora ante Dios. Esto

<sup>10</sup> Francisco de Florencia, *op. cit.*, 143.

<sup>11</sup> Partiendo del análisis visual y textual de los exvotos de Nuestra Señora de Tonatico, pudimos identificar las causas comunes de los favores solicitados por los devotos, enumeramos los más comunes.

<sup>12</sup> Anónimo, *Exvoto a la Santísima Santa de Tonatico*, 1770. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico.

<sup>13</sup> Anónimo, *Exvoto a la Santísima Virgen de Tonatico*, 1873. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico.

<sup>14</sup> Anónimo, *Retablo a María Santísima de Tonatico*, 1879. Óleo sobre lámina. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico.

revela que la devoción estaba orientada de manera directa a María, como la dadora y generadora de los favores. En su momento, Bolívar Echeverría identificó este fervor mariano como contradicción entre el monoteísmo trinitario que promovía la Iglesia católica y un “panteón multipolar”, por lo que María adquiere el rango de diosa, así como Dios padre, Jesús y el Espíritu Santo.<sup>15</sup> La propuesta de Echeverría se confirma en el santuario de Tonatico, por los exvotos y por la tradición oral.

La composición narrativa pictórica de la mayoría de los exvotos de Tonatico se distingue por dos planos, uno de ellos identificado como el sagrado, que representa una deidad que emerge de un rompimiento de gloria; otras más, dentro de nichos o sobre altares que manifiestan la ilusión de espiritualidad. El segundo plano comprende el ámbito terrenal, como el lugar donde se privilegiaron los sucesos que aquejan a los devotos, enfermos postrados en cama, accidentes de caballo o de camionetas, y que David Freedberg considera como las fórmulas figurativas que particularizan las imágenes votivas.<sup>16</sup>

Son dos tipos de actores que aparecen frente a la Virgen o los santos; los primeros solicitan y agradecen los favores recibidos; los segundos dan voz a los enfermos o accidentados, por lo que los receptores ocupan un lugar incidental. Debajo del discurso visual, en una cartela, resaltada por un color diferente del resto de la composición, incluye un texto que detalla las causas que motivaron la intercesión divina y la promesa cuando se ha cumplido.

No hay realismo en las imágenes ni uso de perspectiva en las formas, la solución plástica de los exvotos denota que los autores anónimos carecían de una formación académica, pues sólo procuraron representar la escena sin buscar realismo. Los materiales de los soportes son diversos y han permitido la conservación de estas pinturas votivas; entre ellos destacan: lienzo, madera, lámina de metal y, en últimas fechas, fotografías o papel.

Dos terceras partes de las pinturas representan a la divinidad en el ángulo superior izquierdo; en menor porcentaje, al centro o la derecha. Recordemos que la figura de la madre se asocia con el inconsciente colectivo y su lugar re-

---

<sup>15</sup> Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo. El guadalupanismo y el *ethos* barroco en América”, en María Marcelina Arce Sáinz, Jorge Velázquez Delgado, Gerardo de la Fuente Lora (coords.), *Barroco y cultura novohispana. Ensayos interdisciplinarios sobre filosofía política, barroco y procesos culturales: cultura novohispana*, México, Ediciones y Gráficos Eón/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 108.

<sup>16</sup> D. Freedberg, *op. cit.*, 183.

presentativo es a la izquierda.<sup>17</sup> Las escenas predominantes de los exvotos se inscriben en escenarios interiores y exteriores, la iglesia, las casas y el paisaje, configurando tres modelos de espacios. En primer término, abordaré el interior del templo. La preeminencia de las composiciones ubica la imagen mariana o al santo en un plano superior al terrestre, en su mayoría a la izquierda o al centro. Las figuras sacras están sobre un altar o irrumpen de rompimientos de gloria; se distingue por tener un dibujo rígido en un fondo neutro en color azul o rosa celestial, con pocas variaciones en las tonalidades. Una perspectiva, casi nula, corresponde a la simulación de muros, a través de vértices. Algunas escenas contienen una ventana, que puede estar al lado izquierdo o derecho. En ocasiones, las imágenes están cobijadas por floreros o velas largas de cera colocados sobre pedestales.

El plano profano corresponde a personajes poco diferenciados anatómicamente; la vestimenta es lo que los diferencia: los varones, con camisas o saco y pantalón, mientras que las figuras femeninas, con vestido y rebozo. Entre ellos están quienes solicitan los beneficios divinos, madre o padre; los últimos se cuentan en menor cantidad, quienes son los intercesores y suplicantes de los milagros. De acuerdo con las características analizadas, considero que es el interior del templo, porque la mayoría de las pinturas con esa estructura incluye en la cartela el sentido de una “acción de gracias”, como un momento posterior a la solicitud. Además, se suman las características del espacio, el vano o las flores y ceras.

En segundo lugar, están las composiciones en espacios íntimos, las viviendas, con una marcada austeridad en el mobiliario. Figura en un lugar sobresaliente la imagen religiosa suspendida en un rompimiento de gloria y, de manera permanente, en la sección superior izquierda. Llama la atención la rogativa por el auxilio de la Virgen o los santos representados, ya sea por personas postradas en camas y que presentan algunos signos visuales de los padecimientos por los que solicitan los favores: sangrados, pápulas, inconsciencia o vendajes como señal de padecimientos. Otros personajes participan en estas situaciones, se trata de los bienhechores de los enfermos que atienden sus malestares y que presentan plegarias, como intermediarios entre la deidad y los dolientes.

---

<sup>17</sup> Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, p. 291.

Como ejemplo está el exvoto que presentó como agradecimiento Ariano [?] Guadarrama por la salud que obtuvo su hijo Nicola[s] Guadarrama al estar enfermo de tifo. La petición la presentó a Nuestra Señora de Tonatico, en 1896. Esta obra anónima contiene una paleta con pocas diferencias de color y de luminosidad; los contornos son definidos y las posturas hieráticas. Los padres del pequeño Nicolás, que al parecer está inconsciente, están postrados frente a Nuestra Señora de Tonatico, revelada en un rompimiento de gloria. El padre está hincado, en tanto que la madre de pie se ubica en la cabecera de la cama del enfermo. La perspectiva de la pintura votiva se observa por el piso liso ensamblado con los muros de la habitación y con el techo de tablones. La simpleza de la arquitectura permite que la mirada se centre en la escena suscitada entre la Virgen y la postura suplicante de los devotos.



Foto 2. Anónimo, *Exvoto a Nuestra Señora de Tonatico*, 1896. Óleo sobre lámina. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico, 19 de enero de 2019.

AUTOR: Maricela Dorantes Soria.

Vayamos al análisis del tercer espacio. Los accidentes constituyen uno de los temas recurrentes a representar en los exvotos. Así, las pinturas de caídas de caballos y el atropello a sus amos son las más comunes de encontrar en Tonatico, sobre todo, porque estamos ante un espacio rural. Los paisajes presentan la topografía y flora característica de la zona. En mayor porcentaje, la figura emblemática de la Virgen entroniza las escenas de corte costumbrista, con un

fondo montañoso apaisado y en primer plano se muestra el episodio del infortunio con los feligreses que requieren el auxilio de Nuestra Señora de Tonatico.

Hemos abordado los tres tipos de espacio en que realizaron las peticiones los devotos o dieron las gracias a las imágenes sacras. Resulta claro que la acción de gracias dentro del templo incumbe a períodos posteriores a las circunstancias penosas de los piadosos, enfocado en el momento del reconocimiento ante el altar de los portentos con que los favoreció la imagen. El segundo y tercer espacio se relacionan con el momento preciso de la petición, en el cual incluyeron a los enfermos o el momento posterior al evento desastroso.

### **Reflexión final**

Los exvotos del Santuario de Nuestra Señora de Tonatico constituyen un mecanismo básico de la religiosidad popular de la población. Adquieren el valor de una convención mnemotécnica plagada de la creencia que los fieles impregnaron en la figura mariana única. Su imagen representa un dispositivo ritual que vincula las necesidades humanas con el favor divino. La relación entre el fiel y la pintura adquiere el valor de reciprocidad por los beneficios, expresión que funciona como simbolismo de un “presente” que de íntimo se convierte a público, al cumplir con la promesa de entregar un retablo como acción de gracias.

Estas expresiones incurren en dos ámbitos, el devocional y el visual. Las escenas representadas conforman testimonios de sucesos, enfermedades, epidemias o accidentes. En ello radica la relevancia de su contenido, ya que adquiere el carácter de documento para comprender distintas circunstancias que afectaron a la población de Tonatico y sus alrededores. Más allá de pensar en la ausencia del realismo en las formas, conviene que estudiemos las características distintivas de los exvotos, que van desde el desconocimiento de los autores, hasta las particularidades compositivas, la interacción entre la imagen sagrada y el plano profano, sin dejar de lado los datos contenidos en la cartela inferior que lo identifica.

Pese a que México preserva costumbres de religiosidad arraigadas, los exvotos han dejado de ser una de las manifestaciones preponderantes de los santuarios. Hoy, las expresiones se basan en veladoras, fotografías, “milagros” metálicos que simbolizan la parte del cuerpo por el que solicitaron el auxilio, piernas, corazones, manos, entre otros. El interés por los exvotos no sólo se reduce a su

exposición en los muros de museos, a la decoración de espacios privados, sino al ámbito académico por su estudio estético.

Como todo objeto histórico, estas expresiones deben analizarse dentro de su ámbito espacial, ya que no basta el análisis formal de su composición y materialidad, sino en la relevancia que cobra en su contexto, el santuario. Los exvotos vinculan la fe con el alivio y el agradecimiento a los seres superiores de los que los fieles echan mano para superar los obstáculos de su día a día. Conviene recuperar a David Freedberg cuando indica que las pinturas vóticas deben considerarse tal como si se tratara de un objeto “vivo o lleno de vida”,<sup>18</sup> que trasciende más allá de un simple estudio de la codificación formal. Así, advirtamos a la devoción a Nuestra Señora de Tonatico como trazos de comunicación individual y colectiva, que incluso la contemplan como diferente de otras vírgenes, dándole un rango de única. La protección que ofrece salva los abismos entre lo divino y lo terrenal, como si se tratara de una madre anhelante de recibir a todo aquel que esté necesitado de su auxilio. Hoy es común observar en el santuario de Tonatico una religiosidad popular por la Virgen que está latente, aunque su gratitud ha derivado en otras expresiones, que convendría estudiar en conjunto con los exvotos o retablos.

---

<sup>18</sup>David Freedberg, *op. cit.*, 194.

## Bibliografía

- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Cirlot, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.
- Echeverría, Bolívar, “Meditaciones sobre el barroquismo. El guadalupanismo y el *ethos* barroco en América”, en María Marcelina Arce Sáinz, Jorge Velázquez Delgado, Gerardo de la Fuente Lora (coords.), *Barroco y cultura novohispana. Ensayos interdisciplinarios sobre filosofía política, barroco y procesos culturales: cultura novohispana*, México, Ediciones y Gráficos Eón/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, pp. 107-120.
- Enkerlin, Luise M., “Texto y contexto del Zodiaco Mariano”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 12, núm. 45, 1991, pp. 63-89.
- Florencia Francisco de, *Zodiaco Mariano, en que el sol de justicia Christo Con la salud en las alas visita como Signos, y Casas propias para beneficio de los hombre los templos, y lugares dedicados à los cultos de su ss. Madre por medio de las mas celebres, y milagrosas imagenes De la misma Señora, que se veneran en esta America Septentrional, y Reynos de la Nueva España*. Obra posthuma de el padre Francisco de Florencia de la Compañía de Jesus, reducida à compendeio, y en gran parte añadida por el P. Juan Antonio de Oviedo de la misma Compañía, Calificador del Sto. Oficio, y Prefecto de la Ilustre Congregacion de la Purisima en el Colegio Maximo de S. Pedro, y San Pablo de México, México, nueva imprenta del Real, y mas Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1775.
- Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de las respuestas*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Iracheta Cenecorta, María del Pilar, “El Santuario de Tonatico”, en María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila (comps.), *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, México, Universidad de Guadalajara, 2010, pp. 13-45.

## Exvotos

- Anónimo. *Exvoto a la Santísima Santa de Tonatico*, 1770. Óleo sobre tela. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico.
- Anónimo. *Exvoto a la Santísima Virgen de Tonatico*, 1873. Óleo sobre madera. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico.



- Anónimo. *Exvoto a Nuestra Señora de Tonatico*, 1896. Óleo sobre lámina. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico. Foto: Maricela Dorantes Soria, 19 de enero de 2019.
- Anónimo. *Retablo a María Santísima de Tonatico*, 1879. Óleo sobre lámina. Santuario de Nuestra Señora de Tonatico

## Balance general

Gerardo González Reyes,  
Magdalena Pacheco Régules

**A** lo largo de los nueve capítulos que integran este libro, los autores han ofrecido, desde sus periodos de interés y áreas de especialización, distintas perspectivas sobre un tema tan complejo como el que aquí nos convoca. Cada autor generó un modelo explicativo sobre el fenómeno de discusión, a partir del examen riguroso de sus fuentes —en su mayoría, documentales y, en menor proporción, de carácter iconográfico o etnográfico— y del contraste de conceptos procedentes de la historiografía con la realidad observada, de manera tal que cada contribución es un intento propositivo de acercarse lo más posible a la naturaleza y la diversidad de expresiones de aquello que ha dado en llamarse religiosidad popular.

En términos generales, en cada contribución se advierte la preocupación real y concreta por aprehender y explicar un fenómeno tan etéreo, heterogéneo y complicado por la diversidad de elementos que intervienen en su manifestación. Sin duda, el carácter dinámico de la religiosidad popular es el que nos permite reflexionar de manera permanente, a la luz de nuevas expresiones y de nuevas interrogantes, para avanzar en el conocimiento de su naturaleza, las distintas formas que adopta en el transcurso del tiempo, y desde luego las múltiples funciones que cumple, dependiendo de las circunstancias sociales, culturales e históricas.

Nos parece que en este libro los autores han abonado en el conocimiento de las diferentes expresiones sobre la religiosidad y los usos sociales que se han hecho de ella a partir de necesidades concretas. Ambos ejes nos permiten también identificar algunos puntos en común entre los autores de estos capítulos. Por ejemplo, uno de ellos sería la relación entre la ortodoxia doctrinal procedente de la institución eclesiástica y las respuestas heterodoxas por parte de la feligresía a quien va dirigido el conjunto de creencias y sistema de valores. Esto nos habla del papel activo de la sociedad, y de su reconocida capacidad para interpretar la catequesis en función de sus circunstancias y vivencias que, como

advertimos a lo largo del libro, se han modificado de forma permanente desde la época de contacto indohispano hasta la actualidad.

Un segundo punto de concordancia en estos nueve capítulos consiste en que, de manera implícita, cada autor demostró cómo la feligresía encuentra en el conjunto de prácticas cotidianas u ordinarias la mejor vía para expresar su religiosidad, porque reconoce en el sistema de creencias propuesto por la religión oficial el mecanismo idóneo para resolver de manera simbólica sus necesidades materiales concretas que muchas veces adquieren la forma de temores, angustias, pasiones y aversiones.

Un tercer punto de consenso entre los autores tiene que ver con el espíritu libertario de la disciplina histórica, consistente en el rechazo por definir o tratar de proponer un marco único donde se contenga el inventario de características propias de la religiosidad popular. Si bien el capítulo inicial recuperó algunas definiciones con la intención de problematizar el concepto, el ejemplo con el que concluye su autor demostró la imposibilidad de encasillar un fenómeno tan complejo en una serie de arquetipos que no resisten el paso del tiempo. Por ello, en los capítulos restantes, cada autor se cuidó de ofrecer una definición operativa —o al menos un esbozo de ella—, a propósito del contenido de cada estudio; en su lugar, se enfatizan los distintos rostros que adopta el fenómeno en el tránsito de los años y, sobre todo, las funciones que cumple de acuerdo con las circunstancias, ya como mecanismos de resistencia corporativa o bien como dispositivos para atemperar las sensibilidades colectivas.

Finalmente, el hecho de no proponer una definición ortodoxa de la religiosidad popular equivale a dejar abierta la posibilidad de diálogo con las nuevas generaciones interesadas en este fenómeno. En su momento, a partir de otras preguntas, distintos testimonios y metodologías propositivas les tocará a ellos colocar las piezas faltantes de este descomunado rompecabezas.

## Sobre los autores

### **Antonio de Jesús Enríquez Sánchez**

Maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana. Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de México, profesor de asignatura en la Facultad de Humanidades. Línea de investigación: la fiesta religiosa y cívica en México, con énfasis en el siglo XIX.

Contacto: [xitandeje@gmail.com](mailto:xitandeje@gmail.com)

### **Gilberto León Vega**

Licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Maestro y doctorando en el Posgrado de Historia y Etnohistoria, por la ENAH. A partir del método histórico y etnográfico, ha incursionado en el estudio de las fuentes documentales del periodo prehispánico, centrándose en los atributos de la deidad solar, llamada *Tonatiuh*, y la importancia del *tonalli* en la economía de los afectos, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Proyectos en curso: estudio de corte etnográfico y etnohistórico sobre la “estética” detrás de la construcción del cuerpo y la persona, entre los nahuas del Municipio de Pahuatlán, en la Sierra Norte de Puebla. Línea de investigación: la cultura náhuatl del centro de México.

Contacto: [gleonvega@yahoo.com.mx](mailto:gleonvega@yahoo.com.mx)

### **Magdalena Pacheco Régules**

Profesora investigadora. Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: religiosidad y cultura material en el centro de la Nueva España. Santuarios cristológicos y cultura barroca.

Contacto: [magdalenapr1@hotmail.com](mailto:magdalenapr1@hotmail.com)

### **Iván Romero Torres**

Doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Líneas de investigación: estudio de los catecismos pictográficos novohispanos, iconografía cristiano-indígena, religiosidad indígena en el siglo XVIII.

Contacto: [ivanromerotorres.lhi@gmail.com](mailto:ivanromerotorres.lhi@gmail.com)

**Karen Ivett Mejía Torres**

Licenciada en historia por la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestra en Historia por El Colegio Mexiquense. Estudiante del Doctorado en Historia del Colegio de México. Ha impartido cursos en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Autónoma de México. Líneas de investigación: temas en torno de la historia de la iglesia novohispana: cofradías, crédito eclesiástico y órdenes regulares.

Contacto: karen\_2552000@yahoo.com.mx

**Ana Cecilia Montiel Ontiveros**

Profesora investigadora. Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Docente en la licenciatura en Historia. Línea de investigación: Historia de la imprenta y prácticas de lectura en la Nueva España.

Contacto: acemo77@hotmail.com

**Gerardo González Reyes**

Profesor investigador. Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: formación del sistema colonial novohispano, representaciones y usos de la memoria colectiva en documentos virreinales, formaciones identitarias en el contexto de la cultura barroca novohispana.

Contacto: ggonzalezr@uaemex.mx

**Edwin Saúl Reza Díaz**

Maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México. Línea de investigación: devociones indígenas novohispanas.

Contacto: edwin.reza@hotmail.com

**Alberto Hernández Vásquez**

Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de México. Becario de investigación en El Colegio Mexiquense, A. C. Líneas de investigación: historia cultural y religiosidades contemporáneas.

Contacto: beto.herva@gmail.com

**Maricela Dorantes Soria**

Doctoranda en Historia del Arte por la Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM. Docente de la Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: análisis de la imagen, estudio de documentos del periodo novohispano, vínculos entre la imagen y el texto. Publicaciones: “El ferrocarril como emblema de progreso: el Puente de Metlac”, *Bitácora. Arquitectura*, núm. 34, julio-noviembre 2016, revista académica arbitrada e indexada, de la Facultad de Arquitectura de la UNAM; “El acervo artístico conformado en tres quinquenios”, en María Guillermina Martínez Rocha y Jorge Carrandi Ríos (coords.), *Museo Universitario “Dr. Luis Mario Schneider”. xv Aniversario*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2018, pp. 165-176.

Contacto: mds2707@yahoo.com.mx

