

¿UNA PRÁCTICA POCO VISIBLE? LA DEMANDA DE LIMOSNAS “INDÍGENA” EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII (ARZOBISPADO DE MÉXICO)

Raffaele MORO ROMERO

Centre d' Etudes Mexicaines et Centroamericaines
rfomor@hotmail.com

La demanda de limosnas constituye un objeto de estudio casi paradójico por el extraño destino que ha tenido en la historiografía sobre el México colonial. A pesar de la extrema visibilidad que tuvo en el paisaje novohispano, la “questura de limosnas” (el otro nombre con el cual fue conocida en la época novohispana) ha sido muy poco estudiada por los investigadores.¹ En los trabajos sobre las cofradías —esta institución tiene un vínculo especial con la demanda— apenas es mencionada, y en general no ha sido verdaderamente tomada en cuenta.² Tampoco su estrecha relación con el culto de las imágenes sagradas y los santuarios novohispanos ha hecho que esta práctica haya merecido una reflexión específica. Ahora, a pesar

¹ Esta práctica ha sido descrita por Serge Gruzinski (“La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 8, 1985, p. 175-201, y por Thomas Calvo (“El Zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, v. 2, *Mujeres, instituciones y culto a María*, Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), México, UIA-Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX-INAH, 1994, 175 p., p. 117-130). Recientemente Edward W. Osowski la ha estudiado cometiendo unos errores de lectura de los documentos que comprometen fuertemente su análisis (“Carriers of Saints. Traveling Alms Collectors and Nahuatl Gender Roles”, en *Local Religion in Colonial Mexico*, Martin A. Nesvig, ed., Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006, 289 p., p. 155-186; Id., *Indigenous Miracles. Nahuatl Authority in Colonial Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 2010, 260 p., p. 72-131).

² William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Oscar Mazín y Paul Kersey, Zamora, El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación; El Colegio de México, 1999, v. II, 856 p., p. 434, n. 20: “En muchas parroquias, se hacía responsable a una persona de las colectas en apoyo a algún santo”. En lo siguiente Taylor cita el caso de la demanda para Nuestra Señora de la Natividad (Tlayacapan, Morelos) organizada por una mujer, llamada la “Madre Magna” de la imagen. Este ejemplo es el único que Taylor dedica a la demanda de limosnas en toda su obra.

de su carácter bastante fragmentario, los testimonios de la época colonial —principalmente referencias en las crónicas de los principales santuarios y alusiones en textos de varia natura—³ permiten afirmar que las demandas de limosna fueron muy difundidas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Las “huellas” que, como veremos, han dejado los demandantes a finales del siglo XVIII son, por decirlo así, apenas un reflejo de la popularidad de esta práctica, popularidad que contrasta fuertemente con el olvido de que padece en la historiografía. Ulteriores investigaciones permitirán sin duda encontrar más referencias a esta práctica. Los libros de cofradías, sobre todo los del siglo XVIII, han en efecto conservado bastantes referencias sobre lo que se recolectaba con las demandas itinerantes (“de fuera” o “demanda grande” según los mayordomos de la cofradía de la Preciosa Sangre de Apaseo).⁴

Después de haber descrito los rasgos generales de esta práctica y las circunstancias históricas de su presencia en los archivos, me concentro en el análisis de cuatro puntos específicos: la descripción y comentario de un cierto número de giras de colecta; la presentación de los actores humanos de las demandas; una reflexión sobre la movilidad de las imágenes sagradas; la influencia que tuvo la demanda itinerante en las relaciones intercomunitarias.

Una práctica popular frente a las reformas borbónicas

1. Como es notorio, la vida religiosa novohispana ha sido dominada por las imágenes sagradas. Estas estuvieron al centro de las prácticas religiosas de todos los grupos que formaban la población de la Nueva España: indios, castas, criollos y peninsulares. Las cofradías, las hermandades y los grupos “informales” de los devotos de una ima-

³ Como por ejemplo la *Instrucción que han de guardar los hermanos administradores de haciendas de campo* (manuscrito mexicano del siglo XVIII), pról. y notas de François Chevalier, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 272 p. (ver el cap. XIX: “De lo que han de guardar con los huéspedes y con los limosneros, demandantes y pobres”).

⁴ Casa de Morelos, *Libro de la Preciosa Sangre de Christo en el pueblo de Apaseo (1679-1772)*, (Fondo Parroquial, Disciplinar, Cofradías, caja 3, legajo 20). En su tesis de doctorado, Rafael Castañeda García describe la demanda organizada, en la primera mitad del siglo XVIII, por la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y Santo Ecce Homo de San Miguel el Grande, *Religión, identidad y sociedad. Dos cofradías de negros y mulatos en San Miguel el Grande (siglo XVIII)*, El Colegio de Michoacán, marzo de 2011-cap. 3, p. 165-170; cap. 5, p. 269-273).

gen (mayordomías) han sido las instituciones principales a través de las cuales la población novohispana se ha relacionado con estos objetos "sobrenaturales". Ahora, la demanda de limosnas ha sido uno de los medios a disposición de estas asociaciones para financiar el culto de las imágenes, más particularmente las fiestas celebradas en su honor.⁵ En un cierto número de casos, las limosnas han sido también utilizadas para financiar la construcción de capillas y también de iglesias. Gracias a las giras de los demandantes, las imágenes no han sido sólo veneradas en las iglesias o durante las procesiones ciudadanas, sino también durante los viajes que efectuaban. La demanda ha sido el medio que les ha permitido circular (bajo la forma de "peregrinas") a través las ciudades, los pueblos y las campañas de la Nueva España.

Los documentos que se han conservado sobre esta práctica datan principalmente de la última década del siglo XVIII y son constituidos, en su mayoría, por las licencias que autorizaban la demanda.⁶ En estas licencias, impresas, se encuentra el nombre de la imagen por la cual se colectaba, el nombre del responsable de su culto —el mayordomo o el cura— el lugar de proveniencia, la duración de la licencia —normalmente un año— y la indicación de las localidades en donde estaba prohibido pedir la limosna. En algunos casos se encuentra, manuscrito, el nombre del demandante (o *questor*). La gran mayoría de las licencias que se han conservado han sido otorgadas por el Provisor de indios del arzobispado de México, lo que demuestra que la población indígena —rural y urbana— había monopolizado esta práctica, por lo menos en el México central.⁷

⁵ Veamos un ejemplo de la estrecha relación que podía darse entre la demanda y el establecimiento de una cofradía. En 1740, en Villa de los Valles (Huasteca potosina), se organizó una demanda en los pueblos de la jurisdicción utilizando la imagen de la Purísima Concepción. Los animales ofrecidos por los fieles permitieron la creación de la cofradía dedicada a esta Virgen (Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Clero Regular y Secular*, v. 72, exp. 20).

⁶ La mayoría de los expedientes sobre las demandas se encuentran en los siguientes ramos del AGN: *Clero Secular y Regular* —el más importante para este trabajo—, *Bienes Nacionales, Cofradías y Archicofradías* e *Historia* (abreviados en CRS, B.N., *Cofr. y Arch.*).

⁷ Según una lista hecha en 1792, en este año el arzobispado de México había concedido 180 licencias a mayordomos indios y sólo 3 a mayordomos españoles (AGN, CRS, v. 116, exp. 13, f. 168-177v). En el Archivo General de Indias de Sevilla se encuentra una copia de esta lista (*Audiencia de México*, 1308). David A. Brading cita este documento en el ensayo "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico" (en *Manifestaciones religiosas...*, v. 1, *Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), 1993, 155 p., p. 17-39). Basándose en este texto, Brading atribuye el comienzo

Como vemos, una práctica que se origina en la Europa medieval (y que llega en Nueva España en el siglo XVI principalmente por impulso de las órdenes mendicantes) con el tiempo se transforma en algo fundamentalmente indígena.⁸ Los documentos de finales del siglo XVIII nos hablan así sobre todo de la demanda indígena, la manifestación más importante de esta práctica en el México colonial.

Una vez obtenida la licencia para recolectar, el mayordomo la entregaba a las personas que iban a tomar el camino. Acompañados por mozos, y a veces por mujeres, los demandantes efectuaban giras que podían durar varios meses. Para inducir a la gente a dar la limosna, transportaban la imagen de la “peregrina” o “demandita” (una pequeña reproducción de la imagen “original” por la cual se recolectaba) al interior de un altar portátil.⁹ Además, disponían de objetos piadosos (pequeñas estampas, milagritos, rosarios) que “daban” a los donantes. En el transcurso de las giras, pedían la autorización para coleccionar a los curas de las diferentes localidades a donde iban. En esta ocasión, aquellos escribían en la vuelta de la licencia la fecha de llegada y el nombre del pueblo, circunstancia que permite reconstruir los itinerarios seguidos por los demandantes.

En el mes de mayo de 1790 se produce el evento que está al origen de la “aparición” de las licencias en los archivos, cuando el virrey Revillagigedo emitió una circular que sancionaba el abandono de la tradicional actitud de tolerancia hacia la demanda itinerante. Esta práctica está así documentada de manera casi sistemática solamente a partir del momento en el que se enfrentó a sistemas de valores diferentes y a cambios en las políticas de los grupos dirigen-

de la política en contra de las demandas itinerantes a Branciforte, cuando, como veremos, ésta había sido inaugurada cuatro años antes por Revillagigedo.

⁸ La introducción en Nueva España de la demanda de limosnas se debe en primer lugar a las órdenes mendicantes y más particularmente a los franciscanos. Los frailes salían periódicamente de sus conventos para efectuar sus demandas. El dinero que recaudaban de esta manera (en efectivo y sobre todo en productos agrícolas) representaba una parte considerable de las entradas de los conventos. En 1611, por ejemplo, el oidor Arévalo Sedaño declaró que los franciscanos de la Nueva España y de la Nueva Galicia tenían siempre cinco o seis limosneros en los caminos que recaudaban cada año alrededor de 5000 pesos (Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, CEMCA/Ayuntamiento de Guadalajara, 1992, 423 p., p. 139).

⁹ “Llegados en su mayoría de los años que promedian el siglo XVIII, encontramos los altares portátiles [...] Estos altares, por lo común, tienen la forma de un nicho que queda al descubierto al abrirse la puerta que lo cierra. El interior [...] contiene una pequeña imagen”, Abelardo Carrillo y Gariel, *Imaginería popular novohispana*, México, Ediciones Mexicanas, 1950, 45 p., p. 36-37.

tes del Antiguo Régimen. En este caso, se trata del cambio de actitud de la Corona española en cuanto a las formas tradicionales de religiosidad. Veamos rápidamente el contexto en el cual se origina la intervención de Revillagigedo, el virrey ilustrado por antonomasia.

2. En el mes de diciembre de 1789, Revillagigedo, que acababa de tomar posesión de su cargo, había ordenado a los intendentes que investigaran sobre las cofradías existentes en sus jurisdicciones. En el cuestionario que servía de guía para la redacción de los informes, se hace referencia a las demandas (limosnas).¹⁰ Esta iniciativa se inscribía en una política de reforma de la religiosidad tradicional o "popular" que había comenzado justo después de la derrota francoespañola en la guerra de los Siete Años (1756-1763). Tratándose de un tema que ha sido varias veces abordado por la historiografía, me limito a señalar que el choque provocado por esta derrota indujo a los Borbones a poner al centro de su política el restablecimiento del poder político y económico de la Corona española, lo que conllevó poner en marcha un proceso de reforma de las instituciones eclesiásticas "para desbloquear fondos para empresas productivas".¹¹ Así, los ministros de los Borbones se dedicaron a reformar las fiestas, las procesiones, los autos sacramentales y las ceremonias de las cofradías estimando que estas prácticas eran responsables de un importante derroche de dinero.¹² Debido a la fuer-

¹⁰ Los informes redactados en esta ocasión se encuentran en los v. 312, 313, 314 y 578 del ramo *Historia* del AGN.

¹¹ David A. Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, Londres, Cambridge University Press, v. 15, núm. 1, mayo de 1983, p. 1-22, p. 5. Las reformas de los Borbones de España han sido estudiadas en muchos trabajos. Entre los que me han más inspirado, recuerdo a Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, traducción de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 784 p.; *Le règne de Charles III. Le despotisme éclairé en Espagne*, Gérard Chastagnaret y Gérard Dufour coords., París, Editions du CNRS, 1994, 237 p.; Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, 295 p. Para el contexto mexicano, además del ensayo ya citado de Brading, recuerdo a Serge Gruzinski, "La 'segunda aculturación'..." y a Annick Lemperrière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, 379 p.

¹² Bien entendido, la reforma de la devoción popular no se debió sólo a razones de tipo fiscal, sino también a una visión ilustrada de la religión que condenaba las formas exteriores de piedad que se habían difundido a partir de la Contrarreforma. En el caso, por ejemplo, de la procesión en honor de la Virgen de la Asunción venerada en Santa María la Redonda, el juicio de Hipólito Villarroel, antiguo Alcalde Mayor de México, contrasta totalmente con la manera en la cual, un siglo antes, Gregorio de Guijo había descrito esta ceremonia (a la cual, en ese entonces asistía regularmente el virrey) *Enfermedades políticas que padece la capital de esta*

te relación entre las demandas de limosnas y las cofradías, veamos más de cerca la vertiente novohispana de la ofensiva ilustrada contra esta institución que empezó en los años 1770.¹³ Como lo señala Gruzinski, las cofradías, que se habían vuelto "...uno de los principales focos de la sociabilidad y religiosidad indígena", eran uno de los principales ámbitos por donde había que comenzar la reforma del comportamiento de las clases populares.¹⁴ En agosto de 1773, por ejemplo, D. Miguel Primo de Rivera, recién nombrado Provisor de Naturales, redactó una memoria para el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta en la cual criticaba de manera muy severa las cofradías;¹⁵ dos años después, en junio de 1775, el Contador de Propios y Arbitrios, Antonio de Gallareta y Subiate, propuso atribuir los bienes de las cofradías a las cajas de las comunidades debido a la situación caótica de sus finanzas.¹⁶ La propuesta de Gallareta y Subiate indujo el virrey a ordenar una encuesta de gran magnitud. Entre agosto 1776 y febrero 1779, la administración vi-reinal pidió a los oficiales locales y a los dignatarios eclesiásticos investigar sobre las cofradías existentes en sus jurisdicciones.¹⁷ Frente a este intervencionismo, la mayor parte de los obispos adop-

Nueva España (1785), México, Miguel Ángel Porrúa, 1999, 326 p.: "*Falta de policía en lo eclesiástico*"; Gregorio M. de Guijo, *Diario, 1648-1664*, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, México, Ed. Porrúa, 1986 (1953), 253 p.; véase también Clara García Ayluardo, "A World of Images: Cult, Ritual and Society in Colonial Mexico", en William H. Beezley, Cheryl English Martin, William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, SR Books, 1994, 374 p., p. 77-93.

¹³ Para el caso español véase Farid Abbad, "La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisquée: un autre aspect de l'Espagne à la fin de l'ancien régime", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques, v. XIII, 1977, p. 361-384; Milagrosa Romero Samper, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid, Fragua, 1991, 146 p.

¹⁴ S. Gruzinski, "La 'segunda aculturación'...", p. 176-177. Según Brading, "the suspicion of all forms of popular organisation displayed by colonial authorities is nowhere better illustrated than in their attitude to religious confraternities" ("*Tridentine Catholicisme...*", p. 11). Sobre este tema, véase ahora José Antonio Cruz Rangel, *Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII*, México, ENAH, 2002 (tesis de maestría en Historia y Etnohistoria), 199 p. (véase sobre todo p. 99-130).

¹⁵ AGN, B.N., leg. 230, exp. 5, s/f. Al describir los dos métodos que los indios utilizaban para fundar una cofradía Primo de Rivera escribe "El otro es juntarse quatro o seis indios y convenirse en hacerla a tal santo su fiesta cada año, eligen entre ellos mismos un mayordomo, saca este licencia para demandar y, con esto solo, ya la apellidan cofradía" (subrayado mío).

¹⁶ AGN, *Historia*, v. 312, f. 1-4r; AGL, México, *Propios y Arbitrios*, 1785, f. 4r. Para Gallareta y Subiate, el dinero de propiedad de las cofradías era un "dinero ocioso".

¹⁷ Los informes redactados en esta ocasión se encuentran en los v. 312, 313 y 314 del ramo *Historia* del AGN.

tó la táctica de la lentitud y del silencio. A pesar de esto la nueva actitud del gobierno empezó a tener efectos como lo prueba el hecho que, a principios de 1780, el obispo de Yucatán, Luis Piña y Mazo, decidiera vender los bienes de las cofradías de su diócesis.

Después de una pausa de algunos años, las autoridades virreinales se interesaron de nuevo en las cofradías. En junio de 1787, el Fiscal de lo Civil de México, Lorenzo Hernández de Alva, volvió a pedir a los obispos los informes requeridos ocho años antes y el año siguiente el Contador de Propios y Arbitrios presentó una memoria sobre las cofradías.¹⁸ En diciembre de 1789, finalmente, el nuevo virrey emprende la investigación que se revelará decisiva para el destino de la práctica aquí estudiada. Detrás de la nueva actitud de las elites hacia la religiosidad tradicional, se vislumbra toda una política más global de aculturación de las clases populares. Revillagigedo, por ejemplo, se lanzó a reformar la manera en la cual el pueblo capitalino utilizaba el espacio urbano —así como el espacio más vasto del virreinato (me refiero al tema del control de la "vagancia" que se delinea detrás de la política de represión de la demanda que empieza en 1790).¹⁹

Justo cuando los informes sobre las cofradías solicitados en diciembre de 1789 empezaron a llegar, la intervención de un oficial local parece haber tenido un efecto catalizador sobre el cambio de actitud hacia la demanda de limosnas. En el mes de abril de 1790 el alcalde ordinario de la villa de Córdoba, Pedro Gutiérrez, escribió al virrey para solicitar instrucciones en cuanto al comportamiento a adoptar frente a los demandantes que "casi diariamente se están presentando en este lugar". En su carta Gutiérrez señalaba que ya el año anterior, frente al gran número de demandantes que transi-

¹⁸ AGN, *Historia*, v. 312, f. 38r-v. En el informe del Contador se encontraba esta vez un juicio menos severo: "Algunas de las Cofradías [...] no pueden denominarse tales porque sólo son devociones particulares de varios individuos que unidos entre sí costean las fiestas de algunos santos, o piden limosna para celebrarlas, sin gravamen de los fondos comunes" (f. 39-41, 22 de septiembre de 1788, subrayado mío).

¹⁹ S. Gruzinski, "La segunda aculturación..."; John Lynch, "El reformismo borbónico e Hispanoamérica", en A. Guimerá, *El reformismo borbónico...*, p. 37-59. En 1790 Revillagigedo reformó la procesión del Corpus, estableció un primer sistema de iluminación urbana y renovó el pavimento de las calles de México. Sobre la acción de este virrey, véase Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 302 p., p. 159, 232-241. Ver también *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos IV*, ed. de José Antonio Calderón Quijano, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972, v. 1, p. 102-123.

taban por esta localidad, su predecesor había prohibido la colecta de limosna. Debido a esto el notario eclesiástico de Córdoba había presentado un recurso frente a la Real Sala del Crimen, recurso que los jueces habían rechazado afirmando que el alcalde había actuado según la ley. Ahora, a pesar de esto, los demandantes habían seguido llegando en gran número a Córdoba.²⁰

En abril de 1790 la intervención de Gutiérrez se acopló con el interés del nuevo virrey hacia las cofradías. Así, solamente algunas semanas después, el 21 de mayo de 1790, Revillagigedo envió una circular a los intendentes en la cual se recordaba que los demandantes de limosnas podían circular afuera de sus parroquias solamente si poseían la autorización de la autoridad civil.²¹ Por esta ocasión, Revillagigedo endureció esta norma decretando que aun las demandas que se hacían únicamente al interior de las parroquias tenían que ser autorizadas por el “Superior Gobierno”. A partir de este momento, las demandas de limosna empiezan a dejar rastros significativos de su existencia. Desde el mes de junio de 1790 los oficiales civiles procedieron a los primeros secuestros de las licencias y de las “peregrinas”. Con el tiempo, sin embargo, la intensidad de la campaña de represión disminuyó aun si los demandantes siguieron siendo perseguidos. El número de demandas que continuaron a circular en los años siguientes sugiere que parte de los mayordomos continuó a organizarlas, a pesar de la política de represión promovida por Revillagigedo.²² La ofensiva ilustrada de finales del siglo

²⁰ AGN, CRS, v. 22, exp. 4, f. 39, 40v. En 1789, su predecesor había secuestrado la demanda de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción venerada en Teotitlán del Camino. Según el informe sobre las cofradías de esta localidad, “las que no tienen fondo, son fincas sobre el trabajo personal y agencias de sus mayordomos y diputados, vendiendo, comerciando, sembrando y colectando limosna” (AGN, *Historia*, v. 313, f. 31r, 19 de febrero de 1790, subrayado mío). Detrás de este episodio, se entrevé el tema del conflicto jurisdiccional. Bajo la presión del despotismo ilustrado este tipo de conflictos se volvieron más y más frecuentes.

²¹ AGN, CRS, v. 22, exp. 4, f. 44. La intervención de Revillagigedo parece así haber sido provocada por un acontecimiento bien preciso (lo que es típico de las burocracias de Antiguo Régimen). Aun si las ordenanzas establecían que los demandantes podían circular más allá del territorio parroquial sólo con previa autorización de las autoridades civiles, los provisorios diocesanos otorgaban licencias válidas para toda una diócesis.

²² La mayoría de las solicitudes presentadas a partir del mes de mayo de 1790, momento de regulamentación de esta práctica, conciernen demandas que tenían una finalidad “non-festiva”. Es posible que esto se deba a una suerte de estrategia de adaptación por parte de los promotores de las giras de limosnas. Al fin de dar una imagen de la demanda más aceptable a los ojos de los funcionarios civiles, ¿los mayordomos han adaptado —probablemente por intervención de los curas y de sus procuradores— su discurso a la sensibilidad ilustrada?

XVIII en contra de la demanda itinerante no se tradujo así en su abolición total, lo que es bastante típico de la acción de los gobiernos de Antiguo Régimen. Gracias al arraigo de esta práctica y al ritmo desigual de las intervenciones de los oficiales los demandantes y las "peregrinas" no desaparecieron del paisaje mexicano.

3. Antes de pasar a la descripción y análisis de la demanda itinerante a finales del siglo XVIII, veamos rápidamente otro elemento contextual que permite entender mejor lo que estaba pasando en estos años. Como es notorio, el crecimiento demográfico y las transformaciones sociales y económicas que se produjeron en la Nueva España del siglo XVIII tuvieron como consecuencias un fuerte aumento de la movilidad de la población de este virreinato. Todo un conjunto de referencias —a los migrantes (vagos y forasteros), a los arrieros y a los comerciantes ambulantes— da prueba de la amplitud de esta "movilización".²³ Además de esto, otra circunstancia tuvo como efecto un rápido aumento de la movilidad geográfica justo poco antes de 1790. Me refiero a la carestía de 1785-1786, una de las más graves del siglo XVIII. Esta carestía echó a los caminos un gran número de los habitantes de las zonas rurales del México central.²⁴ Ahora bien, a pesar de la pauperización generalizada de las zonas rurales, y aunque las fuentes no permiten afirmar si esta hambruna multiplicó las demandas de limosna,²⁵ es posible que el estado de necesidad de los años 1785-1786 haya inducido a los mayordomos de las cofradías rurales a recurrir aún más a esta práctica como parte de una estrategia de diversificación de los medios de financiamiento de la vida religiosa comunitaria.²⁶ Por otra parte, es también

²³ Los objetos que los demandantes distribuían a lo largo de sus giras los asemejan a los mercachifles. El hecho que el comercio ambulante haya conocido una gran expansión en el México del siglo XVIII vuelve aun más significativa esta similitud.

²⁴ Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México (1500-1821)*, México, Editorial Era-Secretaría de Educación Pública, 1976, 158 p.

²⁵ Por lo menos en un caso, al contrario, la hambruna obligó a la interrupción de la demanda comunitaria. En enero de 1791 el cura de Chapa de Mota (en la región de Jilotepec) declara que había suspendido la demanda para la Virgen de los Dolores, cuya finalidad era la reconstrucción de la iglesia parroquial, debido a la "esterilidad y pobreza de los años anteriores y ahora después por el orden superior de V. Exa. en que se ha servido prohibir tales demandas" (AGN, CRS, v. 116, exp. 2, f. 8r). Chapa de Mota se encuentra en una región en la cual diferentes comunidades organizaban demandas de limosnas.

²⁶ A propósito de las consecuencias de la carestía de 1785/1786 sobre el ganado de las cofradías, véase el informe redactado por el oficial de Zempoala en el mes de febrero de 1790: "en los tres años de calamidades que se experimentaron se murieron algunas [bestias] y otras

posible que la pauperización de las comunidades rurales haya incitado un cierto número de sus habitantes a recurrir a la demanda itinerante para fines personales (me refiero aquí a los demandantes “deshonestos” que presento más adelante).²⁷ Como último punto señalo que el recurso a la movilidad durante una situación de crisis podía también ser el producto de una presión de tipo social. Así, en la Europa del siglo XVIII, las autoridades de algunas comunidades de montaña recurrían a una suerte de “gestión colectiva” de la movilidad, empujando a los jóvenes sin recursos a dedicarse a la mendicidad.²⁸ Aun si no disponemos de datos parecidos para la Nueva España, este ejemplo incita a preguntarnos si en algunas ocasiones las autoridades comunitarias indígenas (y/o los curas) habrán designado como demandantes a individuos desprovistos de subsistencia. En este caso el interés colectivo y el interés individual coincidían, porque las limosnas recolectadas por los demandantes iban a ser utilizadas a la vez para asegurar su mantenimiento y para financiar el culto comunitario.

En resumidas cuentas, es muy probable que la nueva actitud del gobierno en mayo de 1790 haya sido el producto del encuentro de un evento “local” —el aumento del número de demandantes producido por la crisis de subsistencia de 1785-1786 en el México central— y de un fenómeno de orden “global” —la aplicación de las medidas ilustradas inspiradas por la política reformista de los Borbones.

se hurtaron” (AGN, *Historia*, 578-A, exp. 10, f. 149r). W. Taylor cita el testimonio de un cura de la región del lago de Chapala (Jalisco): “[...] en 1794 el cura de la parroquia de Jocatepec informó de una fuerte caída en la propiedad y en las rentas de las cofradías tras la epidemia de 1786, pero aún se eligieron los mayordomos para cuidar los edificios del hospital y las imágenes, dirigir las devociones habituales y sustentar a uno que otro limosnero” (*Ministros de lo sagrado...*, v. II, p. 440-441, n. 89).

²⁷ El oficial de Huapanapan (Oaxaca) escribe en su informe que, debido a su pobreza extrema, los indios hubieran debido recurrir a la demanda sin ninguna restricción: “Por lo que toca a la questuación de limosnas, podré decir que atendidas las miserias que lamentan estos Yndios pobres, ningunos con más razón que ellos podrían demandarlas por todo el mundo: pero llegan a tal extremo que apenas se percibe el movimiento conbulsivo que les a quedado” (AGN, *Historia*, v. 313, f. 11r. febrero de 1790).

²⁸ Laurence Fontaine, “Solidarités familiales et logiques migratoires en pays de montagne à l’époque moderne”, *Annales ESC*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, a. 45, núm. 6, 1990, p. 1433-1450; L. Fontaine, *Le voyage et la mémoire. Colporteurs de l’Oisans au XIX^e siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1989, 294 p. Ver también Dominique Lerch, “Du colportage à l’errance. Réflexions sur le colportage en Alsace au XIX^e siècle”, *Revue d’Alsace*, Estrasburgo, Fédération des sociétés d’histoire et archéologie d’Alsace, n. 113, 1987, p. 163-189.

Los viajes de los demandantes

1. Uno de los rasgos principales de las giras de los demandantes es la amplitud de su movilidad. Veamos rápidamente el caso de los demandantes de San Antonio venerado en San Francisco Quautitliska (Tecamac) y de los demandantes de la Virgen de Guadalupe de la parroquia de Santa Ana (ciudad de México). En 1780, los primeros llegan hasta Pánuco, a más o menos 270 kilómetros de distancia (en línea recta). Por su parte, en mayo de 1794, los segundos llegan hasta Zumpango del Río, a lo largo del camino de Acapulco, a más de 200 kilómetros al sur de la ciudad de México.²⁹ La amplitud de las giras merece ser subrayada porque se trata precisamente de uno de los blancos principales de los funcionarios de los Borbones. Uno de los puntos fuertes de la intervención virreinal de mayo de 1790 es en efecto la reducción de la zona de colecta. Las raras autorizaciones otorgadas por la administración virreinal a partir de esta fecha limitan casi siempre los desplazamientos de los demandantes al territorio de la parroquia de origen (o al territorio de la ciudad, en el caso de las demandas organizadas por las parroquias urbanas).³⁰ Los funcionarios ilustrados justificaban esta medida con base en el hecho de que era inconsecuente pedir la limosna en regiones que no podían beneficiar de la protección de la imagen sagrada por la cual se colectaba.³¹ El peso económico que las ofrendas representaban para las localidades visitadas por los demandantes era otra de las causas invocadas. El último factor al origen de esta restricción espacial era la idea que la movilidad geográfica tenía efectos negativos sobre la población indígena. Según las autorida-

²⁹ AGN, *B.N.*, v. 102, exp. 35, 36; *CRS*, v. 116, f. 233-234. Estas dos giras están orientadas en dirección Sur-Oeste/Norte-Este, es decir según el eje longitudinal del arzobispado de México. El ejemplo de la demanda de 1794 sugiere que los demandantes continuaban recorriendo distancias considerables aun después de mayo de 1790. Es muy probable que en los primeros tiempos los oficiales locales hayan aplicado la nueva reglamentación de manera rígida antes de regresar a la tradicional actitud de permisividad hacia esta práctica.

³⁰ Los representantes de los Borbones intentaron aplicar el mismo razonamiento también a los demandantes de las ordenes mendicantes quienes, en principio, no estaban sometidos a ninguna restricción, "para evitar de esta sorte la vagueación de los limosneros y evitar el perjuicio de ir de conventos a otros" (AGN, *CRS*, v. 22, exp. 2, f. 29r).

³¹ Subrayo que de esta manera los oficiales no tomaban en cuenta el "poder" de las "peregrinas". Ahora, también estas "copias" podían hacer milagros (sobre esto véase la última parte del trabajo).

des, un indio que salía de su comunidad no solamente dejaba de ser un “indio tributario” —lo que representaba una pérdida fiscal— sino que se convertía en un “vago”.³²

Para los funcionarios de los Borbones el término de demandante era finalmente sinónimo de individuos propensos a la vagancia. Para las elites ilustradas, la eliminación de la demanda —y de esta manera de una de las causas de la vagancia de los indios— era una de las medidas pensadas para incitar las clases populares de la Nueva España a adoptar comportamientos más en acuerdo con los intereses de la sociedad (y sobre todo los deseos de las clases dirigentes). Detrás de este juicio aparece la idea de que la movilidad espacial de la población indígena era una de las principales responsables de la “confusión” social y “racial” de la Nueva España del siglo XVIII. Sabemos que en esta época el aumento de los procesos de mestizaje de la sociedad novohispana fue una causa de fuerte inquietud para las autoridades españolas.

2. En 1796, al momento de solicitar una licencia de demanda, los responsables del santuario de Jesucristo de San Andrés Otatitlán (en las orillas del río Papaloapan) precisan que esta imagen tenía dos “peregrinas”; la primera viajaba al interior de la parroquia, y la segunda “en las otras jurisdicciones”.³³ El mismo año el mayordomo de la imagen de Nuestra Señora de la Piedad, venerada en la parroquia del Salto de Agua de México, declara que organizaba “dos demandas, la una de esta Capital, y la otra que anda por fuera”.³⁴ En el caso de estas demandas la elección de los itinerarios es influenciada por una serie de oposición espaciales: jurisdicción local/otras jurisdicciones, espacio de la ciudad/espacio extra urbano.³⁵ Estas giras racionalizan, por decirlo así, el trabajo de los de-

³² Así, en 1795, el Fiscal de lo Civil se negó a conceder una licencia a cuatro indios de San Lorenzo Xuichilapan (Tenango del Valle) argumentando que la demanda “padece el gravísimo inconveniente de que los indios que se destinan a este fin se entregan enteramente a la ociosidad y vagabundería y malversan y gastan lo que colectan” (AGN, CRS, v. 151, exp. 4, f. 80r). En otra ocasión el Fiscal escribió que “si para cada imagen hubiera de constituirse una demanda no cabrían en los pueblos los questores. Además esto sería muy perjudicial concederle a un indio tributario por que con ella tendría arbitrio de faltar de su respectivo pueblo” (CRS, v. 116, exp. 4, f. 86r-v).

³³ AGN, CRS, v. 123, exp. 1, f. 125-161.

³⁴ AGN, CRS, v. 19, exp. 9, f. 6v.

³⁵ Aun la cofradía de la Virgen de Guadalupe, fundada por los habitantes indígenas del pueblo de Tepeyac, organizaba dos demandas. A veces la “duplicación” de la demanda se

mandantes gracias a una división del espacio (espacio cercano/espacio lejano). Demandas locales y demandas a grande escala son así complementarias.

Los itinerarios de dos demandas "dobles" permiten ver, sin embargo, que en el terreno otros factores influenciaban las elecciones espaciales de los demandantes y que la lógica de la división del espacio era más bien un principio de orden general.³⁶ El 18 de noviembre de 1789, el mayordomo de la imagen de San Antonio venerado en San Bartolo Oztolotepec, un pueblo al norte de Lerma, en el valle de Toluca, obtuvo dos licencias de demanda.³⁷ Como se ve en el mapa, los viajes de los demandantes de esta imagen son bastante similares y hasta tienen una cierta sincronía. (Mapa 1)

Veamos el segundo caso. Entre la mitad de mayo y el principio de junio de 1790, dos grupos de demandantes de la Virgen de Guadalupe venerada en Santa Ana Xaltocan se pusieron en camino gracias a dos licencias fechadas respectivamente del 14 de mayo y del 9 de junio.³⁸ Los demandantes en posesión de la licencia del 14 de mayo dejan inmediatamente México para dirigirse hacia el norte. En cinco días solamente llegan a Chapa de Mota (1), una antigua comunidad otomí en la sierra entre el valle de Toluca y el de México, después transitan rápidamente en la parte septentrional del valle de Toluca (2,3). Después de un "silencio" de un mes (es decir un periodo en el que no hay ningún registro de pasaje), llegan, el 21 de junio, a Tepeji del Río (4). El mismo día, sus colegas, quienes utilizaban la licencia fechada del 9 de junio, también llegan a esta localidad (se trata de su primer registro). Los habitantes de Tepeji del Río asistieron así a la llegada simultánea de dos "peregrinas" de la Virgen de Guadalupe originarias del mismo lugar. Las fechas presentes en las licencias indican sin embargo que los dos grupos se dirigieron hacia Tepeji a partir de lugares diferentes. Eso sugiere

aplicaba a más de una imagen. El santuario de Tulantongo (cerca de Texcoco) organizaba cuatro demandas, dos para el Santísimo y dos para María Santísima (AGN, CRS, v. 151, exp. 7, f. 104-5). En efecto es muy probable que los demandantes de este santuario hayan viajado con las dos imágenes al mismo tiempo. Cada demanda itinerante era así compuesta por la pareja del *Santísimo* y de *María Santísima*.

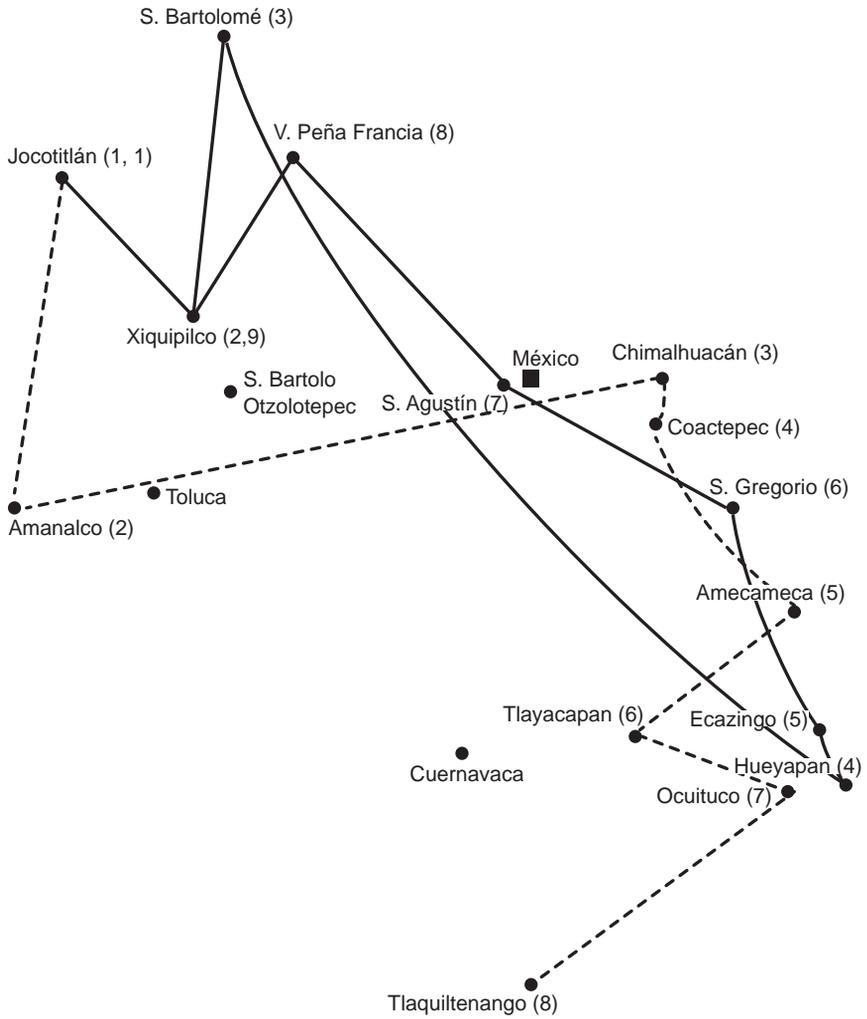
³⁶ Y tal vez propia a los responsables de los santuarios y de las cofradías urbanas, es decir a individuos que debían tener una visión más "pragmática" de la demanda.

³⁷ AGN, CRS, v. 22, f. 124, 137-138. A fines del siglo XVIII, este antiguo pueblo otomí era habitado por indígenas que hablaban náhuatl.

³⁸ AGN, CRS, v. 22, exp. 7, f. 146-147v. Recuerdo que se tenía que ir a la capital para solicitar la licencia diocesana.

Mapa I.

LOS DOS SAN ANTONIO DE SAN BARTOLO OTZOLOTEPEC
(LICENCIA:18 NOVIEMBRE 1789)



que, por decirlo así, tenían cita en esta localidad, probablemente a causa de una fiesta o de una feria que se celebraba en esos días. Estos demandantes, que explotan una advocación idéntica, llegan juntos en dos localidades, visitan en momentos diferentes al mismo pueblo y después son arrestados en el mismo lugar.³⁹ Estos hombres muy probablemente programaban sus giras con base en conocimientos comunes sobre los lugares que había que visitar y las fechas en las cuales llegar. (Mapa 2)

En el caso de San Bartolo Oztolotepec y de Santa Ana Xaltocan, la duplicación de las colectas no da lugar a viajes en áreas claramente diferenciadas, al contrario. El comportamiento de estos demandantes rurales incita entonces a acentuar el factor de la atracción ejercida por eventos localizados en el tiempo. Como lo sugieren también otros casos, los demandantes, y probablemente aun más los demandantes rurales, han sido propensos a llegar en localidades con las cuales sus comunidades ya tenían relaciones previas o que habían demostrado su generosidad hacia sus "peregrinas" con ocasión de una fiesta, de un mercado importante o en la temporada de cosechas.⁴⁰

El factor de la atracción ejercida por unos eventos localizados en el tiempo ayuda a comprender las coincidencias en los pasajes de demandantes originarios de pueblos diferentes. Es el caso de los demandantes de la Preciosa Sangre de Santa Ana Xaltocan (licencia del 12 de junio de 1794) y de los demandantes de Jesús Nazareno de Santiago de Chalco (licencia del 26 de junio de 1794). A pesar de la distancia entre estas localidades —Santiago de Chalco se encuentra en la parte meridional del valle de México—, el 7 de julio estos dos grupos se encuentran en Tepeji del Río (1), a lo largo del camino de Tierra Adentro.⁴¹ Cinco días más tarde, el 12 de julio, los dos grupos

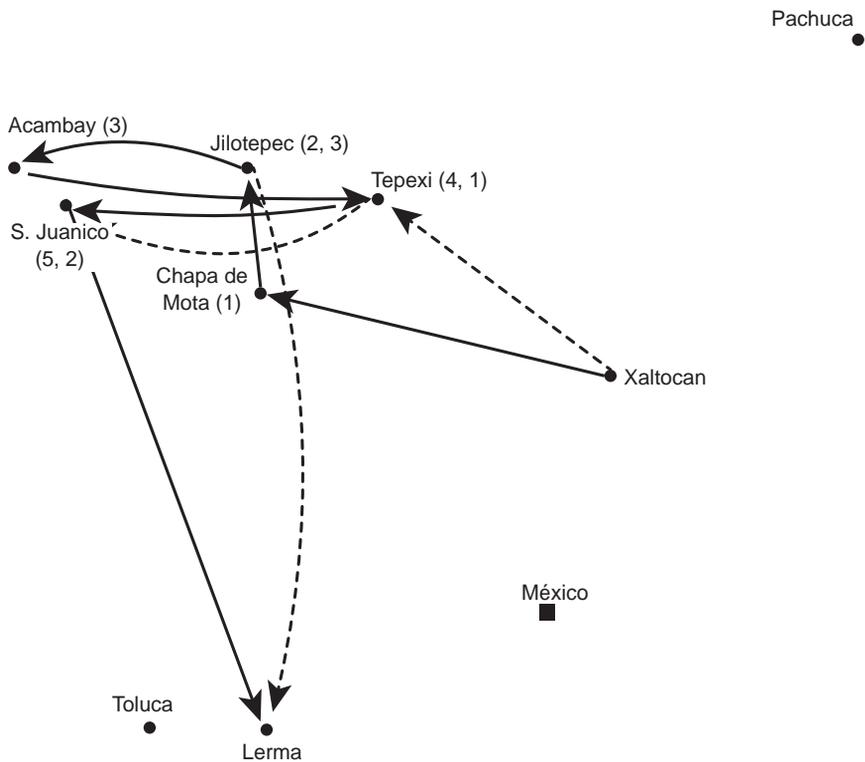
³⁹ Para otros ejemplos de pasajes cruzados véase las giras de los demandantes de la Preciosa Sangre y de San Antonio de la parroquia de Santa Ana que viajan entre fines de 1789 y comienzos de 1790.

⁴⁰ Esto concuerda con el hecho que los demandantes rurales parecen haberse metido en camino en ciertos momentos del año más que en otros. La lista de las demandas de 1792 muestra en efecto que los mayordomos de las cofradías rurales solicitan las licencias a un ritmo más variable en comparación a los mayordomos de las cofradías de México.

⁴¹ AGN, CRS, v. 123, f. 1, 2 Como acabamos de ver, en 1790 los demandantes de dos peregrinas de la Virgen de Guadalupe de Santa Ana Xaltocan pasan por Tepeji el 21 de junio, es decir prácticamente en el mismo periodo del año. Después de Tepeji, todos los demandantes se ponen en viaje en pareja: los dos grupos de 1790 se dirigen rumbo a San Juanico y los de 1794 se van a Huixquilucan.

Mapa 2

LAS DOS VIRGEN DE *GUADALUPE* DE SANTA ANA XALTOCAN
(LICENCIAS: 14 MAYO Y 9 JUNIO 1790)



llegan a Huixquilucan (2), una comunidad otomí en medio de la sierra de las Cruces y cercana al camino hacia Toluca. Después, vuelven a tomar direcciones diferentes. Después de Huixquilucan, los demandantes de Santiago de Chalco se dirigen lentamente hasta Cuautitlán (3), justo al norte de México, luego regresan en proximidad de Huixquilucan. El itinerario seguido por los demandantes de Santa Ana de Xaltocan es, al contrario, más linear; su interés por los centros mineros que se encontraban en el valle de Toluca y justo después de la frontera con el actual Michoacán es evidente. En ocho días solamente llegan a El Oro (3), en la sierra de Tlalpujahua (al oeste del valle de Toluca), un centro minero fundado hacía poco (1787) por los descubridores de una veta de minerales auríferos. Alrededor de un mes y medio más tarde, los demandantes de Santiago de Chalco alcanzan también El Oro. (Mapa 3)

Las coincidencias en los pasajes de estos demandantes pertenecientes a comunidades diferentes, sugiere que se conocía bien el interés de rendirse en algunas localidades (o regiones) en ciertas fechas del año.⁴²

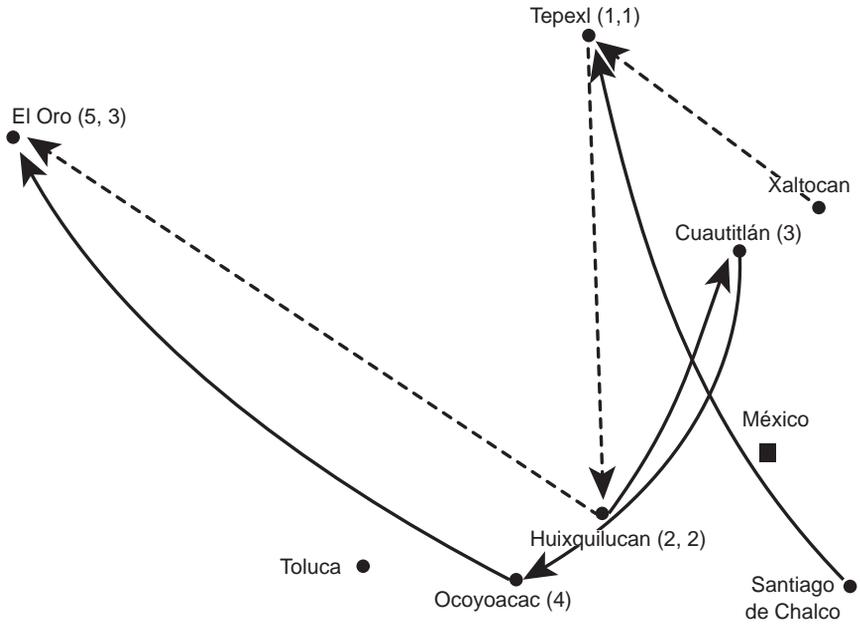
Otras giras permiten ver que los demandantes se desplazaban según "estilos" diferentes. Veamos al respecto dos grupos resultantes de pueblos bastante cercanos entre sí. El 22 de mayo de 1780, las autoridades de Tultitlán, un pequeño pueblo al norte de México, a lo largo del camino real de Tierra Adentro, obtienen una licencia de colecta para la imagen de Nuestra Señora de los Dolores.⁴³ Durante cuatro meses, los demandantes de esta imagen surcan el sureste del valle de México —el pie de monte de los volcanes Ixtaccihuatl y Popocatepetl en la región de Chalco— y el este del actual Morelos. Luego, después de haberse dirigido al sur de Pachuca, "desaparecen" durante más de tres meses. Al principio del año siguiente, los volvemos a encontrar cerca de unos pueblos ya visitados al comienzo de su gira. En el mes que sigue continúan viajando en la parte oriental de Morelos. Luego, no dejan rastros por dos meses y medio. El último registro se produce, en el mes de abril de 1781, al sur de la capital —donde iban probablemente en vista de la renovación de la licencia que iba a expirar un mes más tarde. (Duración de la gira: alrededor de 11 meses). (Mapa 4)

⁴² En efecto es probable que los demandantes hayan sido los responsables de la difusión de este tipo de informaciones.

⁴³ AGN, B.N., v. 102, exp. 37.

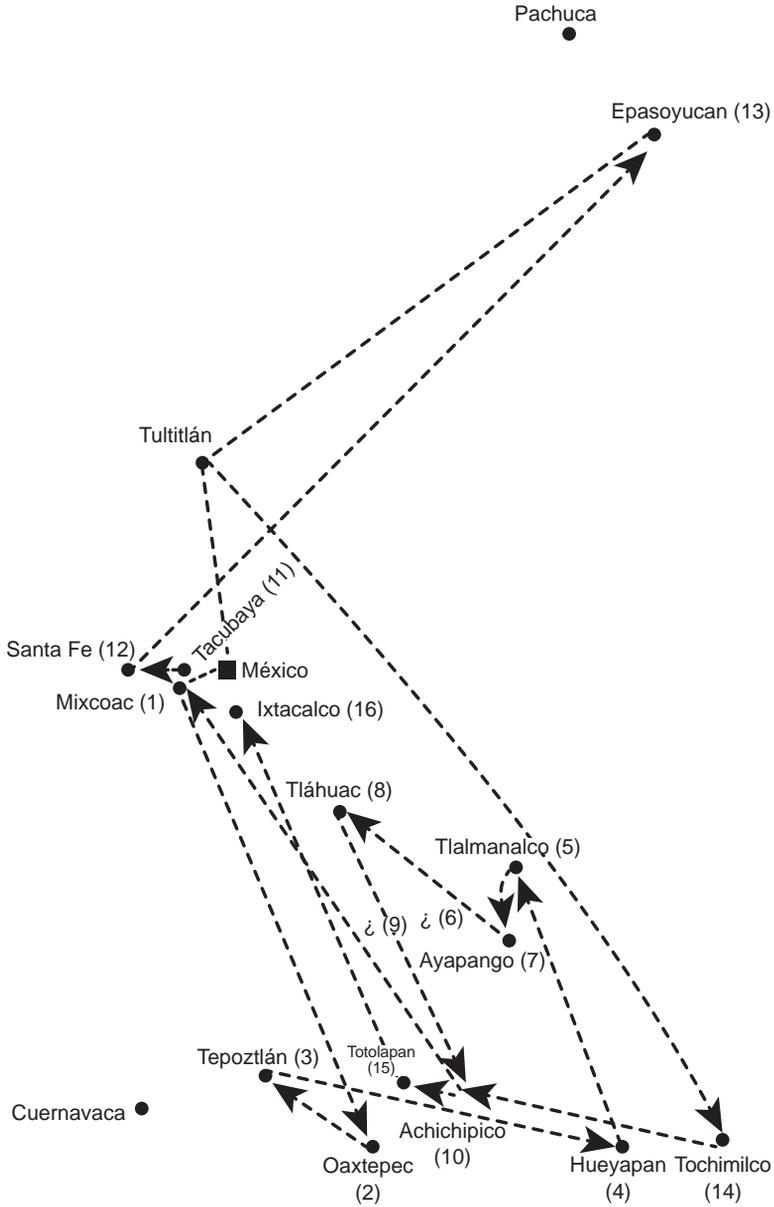
Mapa 3

PRECIOSA SANGRE DE CRISTO Y JESÚS NAZARENO
(SANTA ANA XALTOCAN Y SANTIAGO DE CHALCO) TEPEXI (1, 1)



Mapa 4

NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES
(TULTITLÁN) (LICENCIA: 22 MAYO 1780)



Estos demandantes se desplazan lentamente, parándose, muy probablemente, en pequeñas localidades (barrios, sujetos, estancias y ranchos). Durante sus paradas han de haber instalado la imagen “peregrina” en pequeñas capillas o en los altares domésticos de las casas- Sus largas “desapariciones” se deben probablemente al aislamiento y pequeño tamaño de las localidades que visitan, o haberse quedado al interior de una misma parroquia, como también el no haberse cruzado con los curas y/o sus vicarios (lo que, dicho sea de paso, permitía no darles dinero en cambio de la autorización para coleccionar).⁴⁴

Pocos días después de la salida de los demandantes de Tultitlán, el mayordomo de la imagen de San Antonio venerada en San Francisco Quautitlisca, un pueblo a una veintena de kilómetros del primero, obtiene una licencia de demanda (junio de 1780). (Mapa 5) Con la sola excepción de Epasoyucan, al sur de Pachuca, los demandantes de Quautitlisca se dirigen a regiones que no parecen haber interesado a sus colegas de Tultitlán. También la forma de sus desplazamientos es muy diferente: los demandantes de San Antonio recorren grandes distancias —se alejan hasta 300 kilómetros al noroeste— mientras que los de Nuestra Señora de los Dolores efectúan pequeños desplazamientos. Los primeros recolectan entonces de manera, por decirlo así, “extensiva” y los segundos de manera “intensiva”. Estos demandantes que son originarios de dos pueblos cercanos y que emprenden el viaje casi al mismo tiempo son así caracterizados no solamente por diferentes elecciones espaciales, sino también por modalidades y prácticas prácticamente opuestas de desplazamiento.

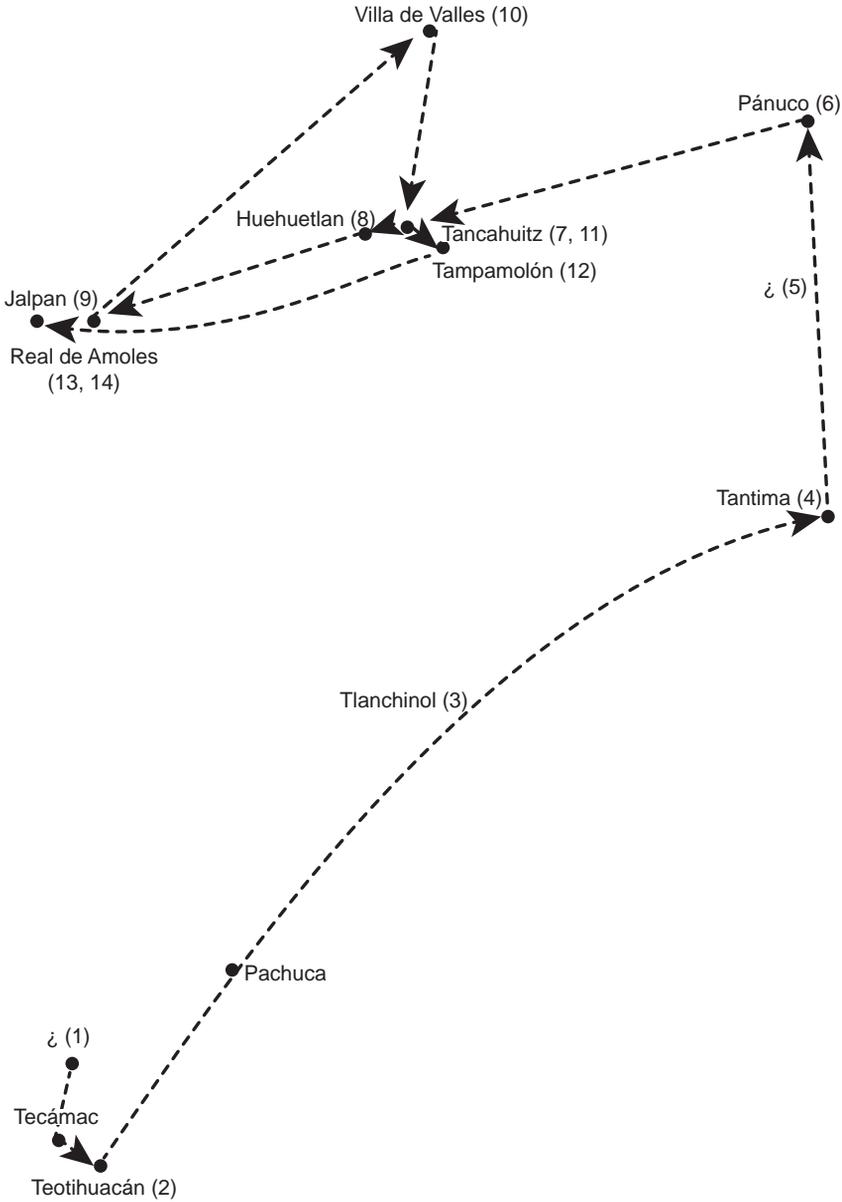
3. El 5 de noviembre de 1789, el mayordomo de la Preciosa Sangre, venerado en la parroquia de Santa Ana, de México, obtiene una licencia de demanda.⁴⁵ Después de haber circulado durante un mes

⁴⁴ Es muy probable que después del mes de mayo de 1790 los demandantes hayan adoptado con más frecuencia la estrategia de la disimulación, esta vez para evitar los oficiales civiles.

⁴⁵ AGN, CRS, v. 22, exp. 7, f. 139-140v. En 1792 el Provisor de Indios otorga otra licencia para esta imagen en esta misma fecha. El territorio de la parroquia de Santa Ana, secularizada en la década de 1770, coincidía grosso modo con el de Santiago Tlatelolco, una de las dos parcialidades indígenas de la ciudad de México. Los mayordomos de esta parroquia estuvieron entre los promotores más activos de las demandas de limosnas como lo prueba el gran número de licencias —alrededor de quince— que solicitaban cada año.

Mapa 5

SAN ANTONIO (QUATLIQUISCA DE TECÁMAC)
(LICENCIA: 7 JUNIO 1780)



y medio en las cercanías de la ciudad de México, los demandantes de esta imagen se van a una región muy lejana. Comparamos esta gira con aquella de los demandantes de un San Antonio, venerado en la misma parroquia, que se ponen en camino el 8 de febrero de 1790. El itinerario seguido por este segundo grupo presenta varios rasgos comunes con el de los demandantes salidos tres meses antes. Esta circunstancia incita a preguntarse si sus desplazamientos han sido influenciados por itinerarios ya establecidos que tomaban más o menos periódicamente.⁴⁶ (Mapa 6)

Otros ejemplos permiten profundizar la hipótesis según la cual una parte de los demandantes seguía más o menos regularmente los mismos recorridos. En un informe que redacta en enero de 1790, el oficial de Cadereyta, importante villa agrícola cercana al río Moctezuma, después de haber escrito que los demandantes eran en su mayoría originarios de su jurisdicción, añade: “Sólo entran de fuera (especialmente del pueblo de Tecamac y Santiago Tlatelolco) algunas demandas”.⁴⁷ Esta frase sugiere que los demandantes de Tecamac y de Santiago Tlatelolco (grosso modo la parroquia de Santa Ana) viajaban regularmente a Cadereyta.

Una parte de los demandantes tendía pues, a seguir los mismos recorridos año tras año.⁴⁸ El establecimiento de una tradición de visitas regulares se debía probablemente tanto a factores del orden económico —por ejemplo la “generosidad” de los habitantes de ciertas localidades— que a consideraciones de orden relacional.⁴⁹ Dicho esto, nos gustaría saber si las visitas periódicas a localidades lejanas

⁴⁶ La comparación con la gira de los demandantes de San Antonio del pueblo de San Francisco Quautitliska quien también se dirigen en esta región en 1780/1781 (ver más arriba) incita también a preguntarse si las semejanzas entre los recorridos de estos grupos pueden explicarse por la difusión de la devoción para este santo en la Sierra Madre Oriental.

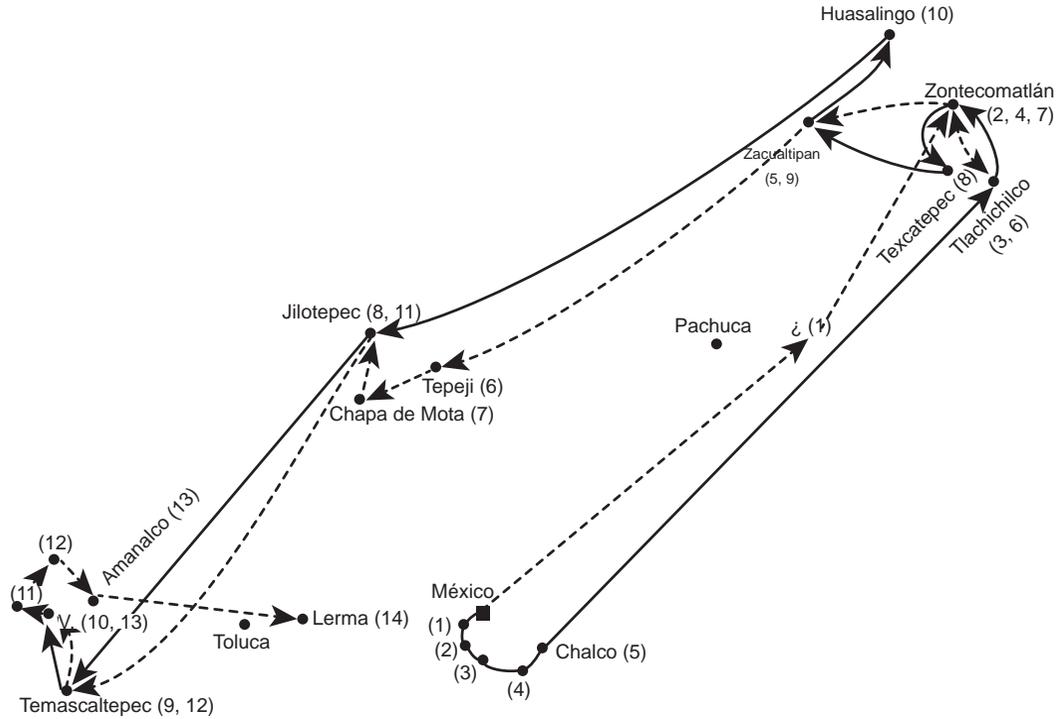
⁴⁷ AGN, *Historia*, v. 578-A, exp. 10, f. 6r.

⁴⁸ Sobre la periodicidad de las giras de los demandantes en Europa véase Francis Rapp, “Les quêteurs dans les campagnes de Basse Alsace à la veille de la Réforme”, en *Horizons Européens de la Réforme en Alsace, Mélanges Jean Rott*, ed. de Marijn de Kroon y Marc Lienhard, Estrasburgo, Librairie Istra, 1977, 388 p., p. 3-8.

⁴⁹ En 1800, por ejemplo, el mayordomo del santuario de la Virgen de Guadalupe de Puebla solicita una licencia “para que se colecte limosna dentro y fuera de esta ciudad en aquellos pueblos, villas y lugares en que sea necesario y se conociere por la experiencia assí la devoción de los vezinos como las proporciones y facultades de estos” (AGN, *CRS*, v. 27, exp. 13, f. 282r). En julio de 1804 las autoridades del pueblo de Cerezo (Pachuca) escriben que “la Divina Imagen ba [...] a unas reducciones en que por la deboción que profesan al Señor lo aman y desean llegando a pedirlo como lo han hecho para el socorro de sus necesidades” (AGN, *CRS*, v. 19, exp. 7, f. 205).

Mapa 6

PRECIOSA SANGRE Y SAN ANTONIO
(SANTA ANA: 5 NOVIEMBRE 1789; 8 FEBRERO 1790)



habrán sido principalmente hechas por demandantes originarios de comunidades “especialistas” en esta práctica.⁵⁰ ¿Las comunidades que organizaban un número limitado de demandas itinerantes habrán sido caracterizadas, al contrario, por la tendencia a enviar a sus demandantes en pueblos no muy alejados y con los cuales ya tenían contactos regulares?

Entre los factores de orden relacional que incitaban los responsables de algunas cofradías a enviar periódicamente a sus demandantes en localidades lejanas, figura la necesidad de guardar el contacto con los cofrades “foráneos”. En 1796, por ejemplo, el cura de Acatzingo solicita una licencia para la imagen de Nuestra Señora de los Dolores. Para apoyar su solicitud, este eclesiástico argumenta que no se trataba de una demanda de limosna, sino de una percepción de los derechos (jornales) de los miembros de las cofradías dedicadas a esta imagen:

La imagen de Nuestra Señora de los Dolores [...] tiene fundada una cofradía cuyos hermanos se hallan dispersos por las provincias de Xalapa de la Feria, Orizaba, Villa de Cordova y Mixteca alta que por las distancias no pueden venir personalmente a dejar sus jornales [...] El motivo que ha habido para no colectarse los referidos jornales de hermanos cofrades y consiguientemente la decadencia del culto de esta Señora han sido motivados por el orden expedido por el Exmo. Sor. Conde de Revillagigedo que prohibió unibersalmente las questuas de demandas [...] no pretendo se pidan limosnas algunas y solo se conceda [...] licencia solamente para que se salga a colectar por los referidos lugares y otros en que se hallaren los hermanos de esta cofradía sus respectivos jornales.⁵¹

Al final de su solicitud, el cura pedía que la persona encargada de la recepción pudiera llevar consigo una imagen de la virgen (“llevando el mismo comisionado el consuelo que con instancia precisa quieren los cofrades de una imagen de la Señora”). Esta (supuesta) recaudación de las cotizaciones se parece tanto a una demanda iti-

⁵⁰ El análisis de la lista de las licencias otorgadas en 1792 deja ver que algunas comunidades utilizaban la demanda de limosnas de manera, por decirlo así, intensiva. Es el caso de la parroquia de Santa Ana y de los pueblos de Huehuetoca y de Xaltocan. He definido estas comunidades como “especialistas”.

⁵¹ AGN, CRS, v. 151, exp. 13, f. 238r-v, 246r (ver también el v. 122, exp. 12, f. 140v, y el v. 155, exp. 2, f. 42-54). Esta cofradía había sido fundada con la autorización del Papa y luego del Rey. La fama de que gozaba explica tal vez por qué una parte de sus miembros no vivía en Acatzingo.

nerante que es muy probable que los "acompañantes" de esta virgen hayan también recolectado las limosnas ofrecidas por personas que no pertenecían a la cofradía.

Otros testimonios confirman la existencia de los cofrades "foráneos". En diciembre de 1789, el oficial de Yahualica, en la Sierra Norte de Puebla, escribe que los demandantes que transitaban por su jurisdicción habían

[...] establecido un género de Hermandades en estas Sierras y distritos, de que cada uno, que se empadrona o se alista en los libros, que traen los mencionados Demandantes, ha de contribuir al año con dos reales, además de la limosna voluntaria con que los demás fieles quieren contribuir; de esta clase de Demandas vienen muchas de diferentes partes, así de México, como de Puebla, Tampico y otras distantes.⁵²

Según el cura del pueblo de San Pedro Texupilco (Michoacán), los miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario se encontraban en todo el distrito del arzobispado de Michoacán. También este cura presenta la demanda por esta imagen como una suerte de recepción de los derechos pagados por los cofrades.⁵³ En algunos casos los viajes de los demandantes parecen así haber permitido a un cierto número de cofradías de tener afiliaciones más allá de su implantación. Como lo sugiere el caso de los cofrades "foráneos" y, más en general el éxito de la demanda itinerante, la práctica religiosa en la Nueva España del siglo XVIII ha sido menos "local" de lo que se tiende a pensar, lo que da una imagen más compleja de la vida de los habitantes de las zonas rurales, indios y no-indios, en esta época.

⁵² AGN, *Historia*, v. 587-A, exp. 10, f. 52-52bis. De paso señalo que este testimonio sugiere que muchos demandantes no respetaban los límites de las diócesis a las cuales pertenecían.

⁵³ AGN, *Cofr. y Arch.*, v. 10, exp. 5, f. 142v. En un informe que redacta al comienzo de 1790, el oficial de Cuautla Amilpas declara que los demandantes de tres "cofradías foráneas [...] que tienen cofrades en él" circulaban en su distrito (AGN, *Historia*, v. 314, exp. 11, f. 53r). El último ejemplo es el de Tehuacán, importante pueblo a lo largo del camino hacia Oaxaca. Entre las cinco cofradías de esta localidad, la de Jesús Nazareno organizaba una demanda que viajaba también en las otras parroquias donde se encontraban sus miembros: "Las limosnas que se recojen con estas cinco cofradías se hazen sólo en esta feligresía con exepción de la de Jesús que se extiende a otros curatos donde se hayan algunos hermanos que contribuién en sus jornales que se haze por medio de una carta suplicatoria", AGN, *Historia*, v. 314, exp. 11, f. 119r: informe del 10 de abril de 1790. Sobre este punto véase también Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1820)*, México, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1989, XII-278 p., p. 123.

En 1799, los responsables de la cofradía de Jesús Nazareno de Petatlán, pueblo de la Costa Grande de Guerrero, pidieron la autorización de coleccionar limosna “en todos los lugares de la costa de Zacatula hasta Xicayan”.⁵⁴ Ahora, uno de los pueblos donde los demandantes de Petatlán iban, enviaba a su turno sus demandantes en esta localidad. La demanda de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de San Agustín Coaquayutla visitaba en efecto “los pueblos de la costa del mar del sur como son, el pueblo de Petatlan, el de Tecpan, el de Atoyac y el de Churumuco que confina con el de Coaquayutla para que no desmerezcan sus cultos en atención a tener sus bien hechos en los cuatro pueblos dichos”.⁵⁵ Este ejemplo permite ver el tema de la reciprocidad de las visitas de los demandantes, un tema desafortunadamente poco visible en los documentos. (Mapa 7)

Como lo sugiere un trabajo etnográfico que trata de una antigua “colonia” española, la Cerdeña (Sardegna), donde los demandantes fueron muy activos hasta hace unas décadas, es muy probable que una parte de las comunidades de la Nueva España que han utilizado las demandas de limosnas hayan sido unidas por una tradición de visitas recíprocas.⁵⁶ En el caso “sardo”, los pueblos que organizaban las demandas podían ser simultáneamente visitados por demandantes originarios de otros pueblos, lo que favorecía el estable-

⁵⁴ AGN, CRS, v. 27, exp. 9. Zacatula se encuentra al este de Lázaro Cárdenas y Xicayan está localizada en la Costa Chica, cerca de la frontera con el actual estado de Oaxaca. Recuerdo que Zacatula pertenecía a la diócesis de Michoacán y Xicayan a la de Oaxaca. Los demandantes de Petatlán no se limitaban entonces a desplazarse al interior de la diócesis de México, si no que viajaban también a lo largo de la costa por centenares de kilómetros. El factor geográfico —la costa como espacio de desplazamiento— se revela más fuerte que los límites jurisdiccionales.

⁵⁵ AGN, CRS, v.151, exp. 7, 1795; ver también *Historia*, v. 578-A, exp. 10, f. 141, 143. Esta cofradía fue fundada en 1728.

⁵⁶ Al comienzo de los años 1960 la antropóloga italiana Clara Gallini ha estudiado las demandas de limosnas que se hacían en Cerdeña poniendo el acento sobre la influencia que éstas tenían en el establecimiento y la reproducción de las relaciones intercomunitarias: “Los recorridos tradicionales de los demandantes constituían [...] unas redes de tráfico y de solidaridades muy intensas y muy complejas. En efecto, casi cada pueblo actúa de la misma manera, por lo menos para una de sus fiestas. Así, puede ocurrir que un pueblo sea visitado a lo largo del año por lo menos para seis o siete demandas. Cada fiesta —y por ende cada comunidad que la organiza— posee su propia área de demanda, establecida por la tradición y modificable sólo parcialmente. Su extensión varía mucho según el grado de su notoriedad [...] No se respeta una reciprocidad rígida, es decir que un pueblo puede ‘salir’ a otro sin que éste haga lo mismo. Además, aun si las áreas de las demandas de dos pueblos pueden ser casi idénticas, estas no son nunca totalmente idénticas” (*Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, pról. de Vittorio Lanternari, Nuoro, Ilisso, 2003 (1968), 321 p., p. 111-113).

Mapa 7

RECORRIDOS DE JESÚS NAZARENO DESDE EL PUEBLO DE PETATLÁN Y DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO DESDE COAQUAYUTLA (1799)



cimiento de relaciones intercomunitarias. La participación a diferentes circuitos de demanda permitía hasta a las comunidades más pequeñas integrarse en un conjunto más amplio y variado de relaciones. Los pueblos de Cerdeña podían así establecer lazos que no estaban así fundados sólo en necesidades de tipo económico. Si eso también ocurrió en la Nueva España podemos entonces afirmar que la intensidad de estos lazos sin duda ayudó a los habitantes de las zonas rurales a ser menos sensibles a la separación entre el territorio comunitario y el espacio más allá.

Los protagonistas de la demanda

1. En 1690 Antonia de Morales, una mujer española que vivía en Cocula (Ameca), en Nueva Galicia, es denunciada ante el Santo Oficio por haber pronunciado blasfemias. Según un testigo, esta mujer “había hecho pedazos una imagen de Nuestra Señora de bulto y que, al entrar una imagen de Nuestra Señora a pedir limosna en la casa de la dicha, Antonia de Morales dijo echen esa Tarasca afuera”.⁵⁷ Sólo la imagen de la Virgen es mencionada en este testimonio mientras que los demandantes son totalmente olvidados. Cotejamos este ejemplo con lo que escriben las autoridades del pueblo de Cerezo (Pachuca) en 1804: “la Divina Imagen va siempre con la mayor decencia, custodiada por los más distinguidos del pueblo”.⁵⁸ A nivel simbólico (y lingüístico), son las imágenes que viajan en las diferentes localidades y que entran en las casas de los fieles. Los demandantes y las otras personas que participaban en las giras sólo aparecen como acompañantes. Frente a este estado de cosas, el papel de los demandantes sólo podía ser rebajado y su presencia casi borrada en los documentos.⁵⁹

⁵⁷ AGN, *Inquisición*, v. 674, 2a. p., n. 48, f. 558v. ¿Antonia de Morales parangona la “peregrina” a una indígena tarasca o hace alusión a la máscara de la tarasca? La tarasca era una “sierpe contrahecha, que suelen sacar en algunas fiestas, de regocijo [...] Los labradores, cuando van a las ciudades el día del Señor, están abordados de ver la tarasca”, Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española (según la impresión de 1611 con las adiciones de Benito Remigio de Noydens publicadas en la de 1674)*, ed. de Martín de Riquer, Barcelona, Horta I.E., 1943, 1093 p.

⁵⁸ AGN, CRS, v. 19, exp. 7, f. 205 (julio de 1804).

⁵⁹ Aun hoy en día las personas que van en peregrinación al santuario del Cristo Negro de Otatitlán dicen que los verdaderos peregrinos son las estatuas y los estandartes que transportan,

En el libro de la cofradía de Nuestra Señora de la Purificación del pueblo de Huehuetoca, por ejemplo, los demandantes sólo son mencionados en estos términos: "Los de la demanda de mi señora" (1768), "los demanderos" (1772).⁶⁰ La imagen sagrada domina y los responsables de la cofradía se dirigen hacia ella utilizando la expresión "Mi señora".

En los expedientes que tratan de las licencias secuestradas a finales del siglo XVIII los demandantes indígenas aparecen principalmente como grupo, casi nunca como individuos,⁶¹ circunstancia, muy probablemente, debida a que la población indígena era sometida a una jurisdicción diferente. En razón de esta situación y del paternalismo de las autoridades españolas, a menudo los jueces actuaban de manera, por decirlo así, más suave en comparación a lo que establecía la ley. A pesar de esta suerte de invisibilidad, los documentos permiten identificar tres tipos principales de demandantes: los indígenas que cumplían con una carga comunitaria que los obligaba a encargarse de las demandas de limosnas durante un año —los llamaremos demandantes comunitarios;⁶² los profesionales que trabajaban para los santuarios que, a partir de la primera mitad del siglo XVII, marcan de más en más la vida religiosa de la

José Velasco Toro, coord., *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, 1997, 630 p.

⁶⁰ Archivo parroquial de Huehuetoca, *Libro en que se acientan los cavildos y quantas de la cofradía de Nuestra Señora de la Purificación de este Pueblo de S. Pablo Huehuetoca. Año de 1764*. El único nombre citado es el de un indio que se niega a trabajar como demandante, Ignacio López (véase la nota 62).

⁶¹ Un cierto número de procesos o de denuncias que se refieren a demandantes españoles o pertenecientes a las castas son conservados en el archivo de la Inquisición. Por lo que se refiere a los demandantes indígenas conocemos el nombre de algunos individuos quienes por razones de obligación social o por devoción personal se dedican a la demanda por muchos años. Martín de Santiago, por ejemplo, un antiguo gobernador de Xaltocan, trabaja por más de veinte años (1780/1806) como mayordomo y demandante de dos diferentes imágenes (AGN, CRS, v. 181, f. 193v).

⁶² Cada año los mayordomos confiaban a algunos cofrades el cargo de recolectar las limosnas. De esta manera, éstos cumplían con la obligación que tenían hacia una institución que reunía a la mayoría de los habitantes de los pueblos y con el compromiso que tenían con la entidad sobrenatural (la Señora o el Señor). El ejemplo que sigue sugiere que el cargo de demandante tenía que ser asumido por todos los cofrades. En 1768 el indio Ignacio López tuvo que pagar tres pesos de multa por haber rechazado el nombramiento a demandante de la Virgen de la Candelaria de Huehuetoca (Archivo parroquial de Huehuetoca, *Libro en que se acientan los cavildos...*: "tres pesos que recibí de Ignacio Lopes por qué no quiso yr con la demanda"). La duración anual del cargo de demandante no significa automáticamente que los demandantes comunitarios viajaran a lo largo de todo un año.

Nueva España;⁶³ los que ejercían esta actividad a título individual y de una manera más o menos “deshonesta” —este último tipo es el más heterogéneo. Ahora, debido a las experiencias que vivían durante los meses que estaban en los caminos, aun un demandante comunitario que se comportaba al principio de manera honesta podía llegar a entregarse a la “vagancia”.⁶⁴

En lo que concierne la movilidad, la principal diferencia entre estos tres tipos se encuentra probablemente en la relación que tenían con el “mundo de la carretera” y el espacio extracomunitario. Los demandantes comunitarios han tenido que ser más influenciados por la cultura de la movilidad propia a sus pueblos mientras que los profesionales y los “deshonestos” deben haber tenido conocimientos más personales relativos a las regiones que visitaban y a la experiencia del viaje.

A pesar de los pocos datos que poseemos sobre como los demandantes ejercían su actividad, es muy probable que, debido a su estatus no eclesiástico, éstos se hayan limitado a recitar oraciones (resposos) en honor de las “peregrinas” que transportaban y a narrar las historias de los milagros que las imágenes originales habían cumplido (esto vale sobre todo para los demandantes de grandes santuarios). En el caso de los individuos que han trabajado por mucho tiempo como demandantes, es muy probable que la práctica les haya incitado a elaborar combinaciones de palabras y de gestos capaces de estimular la devoción hacia las imágenes que “acompañaban”.⁶⁵

⁶³ El santuario que probablemente más ha recurrido a los demandantes es el de la Virgen de San Juan de los Lagos. Según Alberto Santoscoy, los demandantes han sido “los más ferrosos propagandistas de los relatos de las maravillas atribuidas a la Imagen original” (*Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa Imagen*, en *Obras Completas*, coord. Lucía Arévalo Vargas, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1984, v. 1, 744 p., p. 579). Los demandantes de los santuarios tenían un verdadero sueldo. En 1800, por ejemplo, los dos demandantes de la cofradía indígena de la Virgen de Guadalupe establecida en Tepeyac, recibían un peso cada semana (AGN, CRS, v. 19, exp. 3).

⁶⁴ Como lo sugiere la siguiente cita, se creía a menudo que los demandantes indígenas actuaban por razones personales: “en todo el año solo entraron quatro que fueron los demandantes y demandas de Yndios a quienes no se les tiene ninguna fe, ni atención, ni causa devoción ni colectan porque siempre se tiene mucha desconfianza y se ha verificado repetidas veces ser Apócrifas” (AGN, *Historia*, v. 578-A, exp. 10, f. 40r).

⁶⁵ Es también posible que en algunas comunidades el cargo de demandante se haya transformado en un cargo casi vitalicio. En el siglo XX, por ejemplo, algunos cargos de la jerarquía “cívico-religiosa” de las comunidades indígenas que requerían competencias de tipo ritual no eran renovados anualmente (lo que, al contrario, pasa en la mayoría de los cargos comunitarios).

2. Los documentos producidos por los oficiales virreinales a finales del siglo XVIII contienen varias referencias a las prácticas "deshonestas" de los demandantes. Según estos funcionarios la gran mayoría de los demandantes se dedicaba a esta actividad por razones exclusivamente de interés personal:

Es público que los demandantes por lo regular son gente inculta y tosca, sin destino, oficio ni aplicación, y que con el salvoconducto de la licencia andan bagueando por todas partes, dedicados solo a buscar dinero, sin cuenta, ni razón. Ellos fingen milagros, aparentan indulgencias, suponen reliquias, reciben limosnas de misas y finalmente usan de otras supercherias y artificios para alucinar a la gente incauta.⁶⁶

Comparemos este texto con la descripción de la colecta en la España del siglo XVI que da Cristóbal Pérez de Herrera en su obra *Amparo de pobres*:

Otros que podrían ser utiles a la república en algunos oficios dejan los suyos, andando pidiendo para ermitas, de que tienen arrendadas las demandas por un tanto cada mes, o cada año; y sin arrendarlas, algunos andan pidiendo para cofradías con color de virtud, por andar ociosos, comiendo dello ellos y sus hijos y mujeres, de los cuales se tiene sospecha que viven con mal ejemplo, gastando mal lo que les dan y juntan de limosna, y entrando por tabernas y partes indecentes para las imágenes de devoción que traen consigo.⁶⁷

Estos ejemplos son al mismo tiempo testimonios del comportamiento de los demandantes que pruebas de la fuerza de los estereotipos negativos asociados a la colecta. En el momento de tomar la pluma para escribir sus informes, los oficiales borbónicos recurren a un vocabulario cuyos orígenes remontan al menos al siglo XVI, época en la cual las elites europeas cuestionaron el discurso cristiano sobre la pobreza y el derecho a la mendicidad. Aun si la visión de finales del siglo XVIII borra las diferencias que existían al interior del grupo de los demandantes, como veremos enseguida los "deshonestos" no han sido sólo producto de los prejuicios de las elites. Además de esto es muy probable que en algunos casos las experien-

⁶⁶ AGN, CRS, v. 116, exp. 13, f. 190, 192r-v, marzo de 1793.

⁶⁷ *Discursos del Amparo de los legítimos pobres, y reducción de de los fingidos...*, Madrid, 1598, edición de Michel Cavillac, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, 312 p., p. 44.

cias vividas durante las giras hayan podido inclinar a los demandantes comunitarios a adoptar un comportamiento poco acorde con el significado religioso de esta práctica. La libertad y las experiencias vividas durante las giras sin duda habrán incitado algunos demandantes a aprovechar de esta actividad para subsistir, adoptando de esta manera los comportamientos “deshonestos” denunciados por las autoridades.

Veamos ahora un ejemplo que testimonia de los diferentes grados de “deshonestidad” que se podían dar en las demandas de limosna. A la mitad de noviembre de 1795, el oficial de Santa María del Río —aldea a unos cincuenta kilómetros al sur de San Luis Potosí, sobre el camino de Querétaro— secuestra a un joven demandante una licencia (manuscrita) otorgada el 8 de junio de 1794 a Juan Policarpio, mayordomo de la Virgen de Guadalupe. El intendente de San Luis Potosí se puso enseguida a investigar sobre esta falsa licencia “pues ya se han recibido otras dos licencias de la misma naturaleza”. Gracias a esta circunstancia, podemos escuchar las voces de las personas implicadas en este asunto, cosa rara en los documentos relativos a la colecta de limosnas. Leamos un pasaje del testimonio del demandante, un indio de San Luis Potosí de sólo 16 años de edad, José Francisco García:

Por el mes de agosto del año pasado de noventa y cuatro estuvieron en su casa dos hombres, al parecer yndios, de balcarrota que dixeron ser mexicanos, sin declarar su domicilio ni vecindad el uno yamado Gregorio, que se tenía por principal en el asunto (...) y el otro yamado Luz (...) Los que suplicaron a la madre del que declara le permitieran acompañarlos en la demanda pagándole veinte rreales cada un mes en lo que la dicha madre convino, y salió el declarante con los de la demanda, y al cavo de dos meses que volvió a su casa, pidió la repetida madre (...) el salario ganado asta entonces a que respondieron los demandantes que no tenían dinero, pero que lo irían a traer a su tierra dexando entretanto (...) en calidad de prenda el caxón e imagen de la demanda, y la licencia, más viendo que se pasaron ocho días, y no volvían embió su madre a que pidiera alguna limosna, para pagarse del trabajo que le debían.⁶⁸

Los oficiales descubrieron así una realidad muy singular. Los demandantes que habían contratado al joven García le habían deja-

⁶⁸ AGN, CRS, v. 151, exp. 3, f. 32r-v.

do en prenda la "peregrina" de la Guadalupe después de haber recorrido más de trescientos kilómetros, a partir del partido de Xaltocan.⁶⁹ La amplitud de la gira de estos demandantes lleva a preguntarse qué hubiera ocurrido si José Francisco García (y su asistente, un panadero indígena que se había quedado sin empleo)⁷⁰ no hubiesen sido arrestados tan pronto. Estos dos demandantes "involuntarios" ¿por cuánto tiempo hubieran seguido viajando y viviendo gracias a las limosnas ofrecidas a la "peregrina" de la Guadalupe que habían adquirido de manera tan casual?

Es muy probable que los dos falsos demandantes hayan preferido dejar a José García el cajón con la imagen por el clima de sospecha que reinaba en la región de San Luis Potosí debido a las cuatro licencias falsas (o utilizadas fraudulentamente) todas relacionadas con el partido de Xaltocan que se habían detectado desde la primavera del año anterior.⁷¹ Este ejemplo testimonia de un lado que una tradición local de utilización fraudulenta de la demanda se había difundido en Xaltocan⁷² y, del otro, que no existió un sólo tipo de demandante "deshonesto".

⁶⁹ El nombre del mayordomo que figuraba en la licencia que tenían estos hombres es idéntico al nombre que aparece en una licencia (impresa) para la Virgen de Guadalupe de Santa Ana Nextlalpa, un pueblo del partido de Xaltocan de este partido, otorgada al mayordomo Juan Policarpo el 7 de abril de 1793 y secuestrada el año siguiente en Matehuala. Esta circunstancia permite poner en relación estos demandantes con este partido.

⁷⁰ Veamos la declaración de este hombre, un llamado José Antonio Feliz Rocha: "Sólo se acompañó con José Francisco porque hayándose sin tener en que trabajar en su oficio que es panadero lo solicitó María Petra para que acompañara a su hijo que salía a pedir limosna hasta conseguir cinco pesos que le quedaron deviendo los dichos mexicanos [...] dijo ser de edad como de veinte años, de calidad yndio, de oficio panadero, estado soltero, vecino del varrio del Montesillo de la ciudad de San Luis Potosí" (AGN, CRS, v. 151, exp. 3, f. 33r, subrayado mío).

⁷¹ AGN, *Cofr. y Archicofr.*, v. 18, exp. 8, f. 312-317; CRS, v. 116, exp. 11, f. 118-130; AGN, CRS, v. 151, exp. 3, f. 29-68.

⁷² Los rumores sobre este asunto llegaron hasta el virrey quien, en marzo de 1795, escribió al arzobispo de México pidiéndole más informaciones sobre las demandas de Xaltocan (AGN, B. N., legajo 638, exp. 93). Sede en la época prehispánica de un importante señorío otomí, durante mucho tiempo el principal recurso de los habitantes de Xaltocan había sido la producción de petates y el comercio de la sal y de la cal extraída de los bordes del lago del mismo nombre. En el siglo XVIII, después de la pérdida de sus mejores tierras agrícolas y la crisis de sus actividades productivas, este partido había conocido una seria caída económica (Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, traducción de Julieta Campos, México, Siglo Veintiuno Editores, 1981, VII-531 p., p. 376). La parroquia de San Miguel Xaltocan estaba a cargo de un cura secular. Las licencias de demanda de Xaltocan —un total de dieciséis— forman el corpus más elevado de licencias que se han conservado relativas a una comunidad. Aun si otras localidades organizaban cada año un número importantes de de-

Al igual que sus “colegas” europeos, aun los demandantes no-hispanos han recurrido a un cierto número de estratagemas de la mendicidad. Veamos el caso de un falso franciscano arrestado en marzo 1752 cerca de Yautepec (al este de Cuernavaca). Durante su interrogatorio, Manuel de Vega y Viqueira, un hombre de alrededor de sesenta años, declaró haberse “disfrazado de religioso lego” de un convento franciscano de la provincia de Jalisco. Antes, había sido realmente limosnero franciscano, pero con el tiempo había olvidado sus obligaciones y no había regresado a su convento. Según su declaración, había comenzado a ejercer como falso demandante unos diez años antes. Vega y Viqueira añadió que en dos ocasiones había celebrado la misa “fingiendo que era demandante de Nuestro Señor Crucificado y que pedía para un Convento que se estaba reedificando en Michoacán”.⁷³ Ahora bien, una de las historias que los falsos demandantes europeos a menudo contaban era de decir que colectaban la limosna para financiar la reconstrucción de un convento. Como lo sugiere el recurso a tópicos narrativos y a estratagemas casi idénticos, los demandantes de la Nueva España tienen un fuerte parecido con los *Acconi* europeos, una categoría de mendigos descrita en *Il Vagabondo*, un clásico de la literatura sobre los estratagemas de los vagabundos.⁷⁴ A este propósito señalo también que en Europa, desde la Edad Media, una de las críticas más recurrentes que se hacía a los demandantes era de perder al juego el dinero de las limosnas y de exceder con la bebida.⁷⁵ Justamente estos dos comportamientos fueron entre los más asociados a los demandantes

mandas de limosnas, el azar —y puede ser que también la habilidad de sus demandantes— ha hecho que estas comunidades han dejado menos huellas.

⁷³ AGN, *Inquisición*, v. 932, exp. 26, fol. 67-73; f. 197-207.

⁷⁴ *Il libro dei vagabondi*, ed. de Piero Camporesi, Turín, Einaudi, 1973, 426 p., p. 38-39. *Il Vagabondo* de Giacinto Nobili (publicado en 1621 bajo el seudónimo de Rafaele Friaroro) es la traducción (y adaptación) en italiano del *Speculum Cerretanorum* de Teseo Pini, obra de finales del siglo XV. En alemán estos personajes eran conocidos como *Debisser* (ou *Dopffer*) y en francés como *Imageurs* (Bronislaw Geremek, *La stirpe di Caino, L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, ed. de Francesco M. Cataluccio, Milán, Il Saggiatore, 1988 (ed. original 1980), 483 p., p. 77; *Figures de la gueuserie*, textos presentados por Roger Chartier, París, Montalba, 1982, 445 p., p. 373).

⁷⁵ Véase en particular Pierre Heliot y Marie-Laure Chastang, “Quêtes et voyages de reliques au profit des églises françaises du Moyen Age”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvan, Université Catholique de Louvain-Katholieke Universiteit Leuven, v. LIX, 1964, p. 789-822; v. LX, 1965, p. 5-32. Siempre en el *Speculum cerretanorum*, se encuentra la descripción de unos *Acconi* que pierden las limosnas al juego (jugando encima de la imagen de la Beata Virgen!) y después se emborrachan hasta perder el conocimiento (*Il libro dei vagabondi*, p. 39, 133).

mexicanos (como también, más en general, a las clases "populares" novohispanas), lo que sugiere la amplitud de la circulación de los estereotipos sobre las "figuras" de la movilidad.⁷⁶

3. Los demandantes eran a menudo acompañados por mujeres y por jóvenes asistentes (los mozos), quienes se encargaban de los animales (caballos, mulas y asnos). En la mayoría de los casos, los documentos evocan estas figuras sólo de manera alusiva. El mayordomo de la Virgen de la Asunción de Cholula, por ejemplo, hace simplemente referencia al "salario del mozo" que acompañaba al demandante.⁷⁷ En otro ejemplo, un demandante viajaba por la región de Veracruz acompañado por cuatro o cinco "muchachos".⁷⁸ En este último caso es probable que estos jóvenes hayan también tenido una función de tipo ceremonial, probablemente tocando música cuando la "peregrina" entraba en un pueblo. Así, en 1765, el demandante de Jesús Nazareno de San Pedro Piedragorda viajaba acompañado por dos jóvenes, "uno de los cuales hacía sonar unas campanas, mientras que el otro tocaba una 'flauta gallega'".⁷⁹ Teniendo en cuenta la poca visibilidad de los demandantes, no es sorprendente que los mozos sean aun menos presentes en las fuentes. José Francisco García, el joven indio que queda en posesión de la "peregrina" de la Virgen de Guadalupe de Xaltocan, es una excepción.⁸⁰

¿La presencia de los jóvenes al lado de los demandantes se debía solamente a razones prácticas o se debía también a la fuerza de la relación entre la mendicidad y la juventud? Como prueba de la difusión de esta asociación recuerdo que a los jóvenes mestizos que estudiaban en el colegio de San Juan Letrán, fundado en la ciudad de México, a la mitad del siglo XVI, además de doctrina cristiana,

⁷⁶ Dicho esto, la fuerte asociación entre estos comportamientos viciosos y las clases "populares" novohispanas que se encuentra en la literatura de la época sugiere que, en el momento de hablar de los demandantes, los funcionarios ilustrados los veían como una suerte de concentrado de los vicios del pueblo.

⁷⁷ AGN, CRS, v. 19, exp. 2, f. 21-49.

⁷⁸ Comunicación personal de Nancy M. Farriss. En la Francia del siglo XVIII, los vendedores ambulantes de estampas de la Haute-Garonne viajaban acompañados por "quatre ou cinq enfants du pays, de tout âge et de toute taille, qu'ils décoraient pompeusement du titre de domestiques" (Pierre Louis Duchartre y René Saulnier, *L'imagerie populaire*, Paris, Librairie de France 1925, 449 p., p. 53).

⁷⁹ D. A. Brading, "La devoción católica...", p. 37.

⁸⁰ Veamos otro ejemplo. En 1761, en Yuririapúndaro, Michoacán, un monje limosnero denuncia el joven que lo acompañaba por jugar a los titeres y a las suertes de manos (AGN, *Inquisición*, v. 632, exp. 3, f. 69).

lectura y escritura, latín, se les enseñaba también como pedir limosna.⁸¹ Por otra parte, es notorio que los “hombres de la ruta” han sido tradicionalmente acusados de secuestrar a niños, jóvenes y mujeres. Que se trate de los demandantes de la Nueva España o de los mendigos de la Europa moderna, las personas móviles eran a menudo sospechosos de secuestrar a niños y a jóvenes.

Como los mozos, las mujeres que han viajado al lado de los demandantes no han sólo cumplido funciones prácticas, sino han tenido también un papel ceremonial. Es el caso, por ejemplo, de las mujeres que forman la comitiva de una Virgen “peregrina” que en 1705 viaja a Atotonilco, en Nueva Galicia;⁸² y el de las cuatro mujeres quienes, en 1801, entran en Huejutla, una aldea de la Sierra Madre Oriental a lo largo del camino hacia Pánuco, transportando un pequeño altar con la imagen de San Antonio de las Higueras.⁸³ Estos dos ejemplos atestiguan de la continuidad de la presencia de las mujeres al lado de las imágenes “peregrinas”. Esta presencia femenina era mal vista por las autoridades eclesiásticas, así como civiles, al punto que en los textos de las licencias se precisaba que las mujeres no podían “acompañar” a las “peregrinas”.⁸⁴ A pesar de esto, algunas mujeres llegaron a ser responsables de las demandas itinerantes como mayordomas. Después del mes de mayo de 1790, en el marco de la nueva reglamentación de esta práctica, las autoridades virreinales buscaron sin embargo restringir el papel de las mujeres en las demandas. Así, en 1792, el Fiscal de lo Civil se opuso a la solicitud presentada por doña Ana Ventura Gómez, una cacica mayordoma de la imagen de Nuestra Señora de Loreto, venerada en el antiguo colegio jesuita de San Gregorio. Según este oficial “se hizo reparable que dicha Da. María pretenda por si la licencia por ser extraño según su sexo que anduviese ella misma juntando limos-

⁸¹ C. Gibson, *Los Aztecas...*, p. 392. Esto prueba indirectamente la importancia de un “saber hacer” de la mendicidad y de la demanda de limosnas.

⁸² Este cortejo es evocado por una vieja mulata que se había enfermado “de aver ido a pie al pueblo de Atotonilco en compañía de una Imagen de Nuestra Señora y buelto en la misma forma a su rancho”. Esta mulata testimonia en la “información” en contra de Antonia de Morales citada más arriba (AGN, *Inquisición*, v. 674, 2ª parte, f. 48).

⁸³ AGN, CRS, v. 112, exp. 2, f. 26-44 (f. 32r). Esta imagen era venerada en la villa de Río Verde, distante alrededor de 180 kilómetros. Señalo que estas cuatro mujeres cargadoras cumplen una función que en las procesiones es tradicionalmente destinada a los hombres.

⁸⁴ Ya en 1624, el obispo de Guadalajara, Francisco de Rivera, había prohibido que las mujeres acompañaran a los demandantes, Calvo, *Poder, Religión...*, p. 140.

nas por todo el distrito del virreinato a que pretende se extienda el permiso".⁸⁵

Hace falta mencionar los figurantes no humanos de la demanda itinerante, los asnos y los caballos que transportaban las "peregrinas". Aun el papel de los animales no era solamente práctico, sino podía también tener una carga simbólica. La gente que veía los animales que transportaban los cajones que contenían las "peregrinas" de Jesús Cristo y de la Virgen María, por ejemplo, podía interpretarlos a la luz de lo que veían en las pinturas que representaban "la huida en Egipto de la Santa Familia" o la entrada de Jesucristo en Jerusalén, el domingo de Ramos. La asociación con la iconografía religiosa daba así sin duda más fuerza (y verosimilitud) a la llegada de las "peregrinas".⁸⁶ Sin embargo, las referencias sagradas asociadas a los animales de carga parecen haber escapado a los miembros de las elites ilustradas. Citemos la reacción de un alto oficial del virreinato: "Es constante [...] la indecencia con que se conducen las Imágenes en cajones sobre una bestia de carga, como si fuera cualesquiera otro género o efecto de transporte".⁸⁷ La mezcla entre profano y sagrado —en este caso, la proximidad entre los asnos, las mercancías y las imágenes sagradas— siendo de menos en menos tolerable para la sensibilidad ilustrada de finales del siglo XVIII, es evidente que la utilización de animales de carga por los demandantes iba a resultar molesta para las autoridades novohispanas.⁸⁸ (Figura 1)

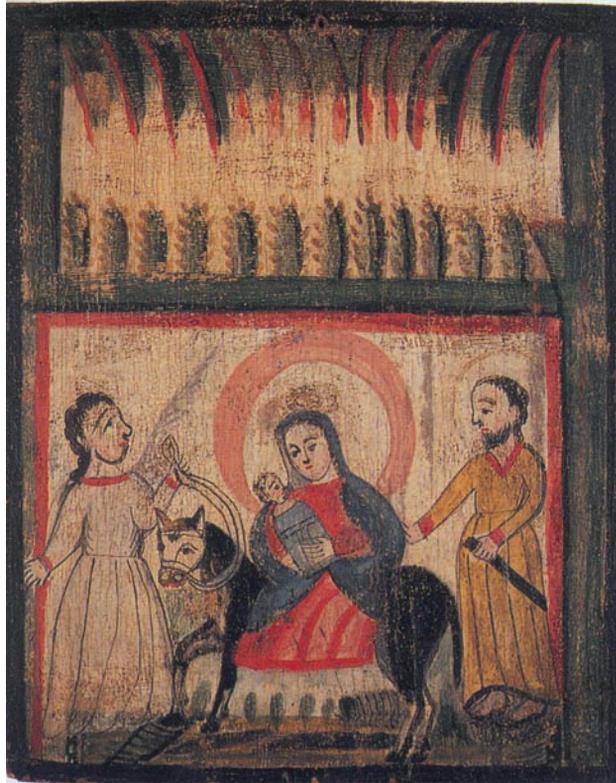
⁸⁵ AGN, CRS, v. 22, exp. 15, f. 250. Este caso ha sido analizado por E. W. Osowski en "Carriers of Saints...", p. 155-156, 169-174. Desafortunadamente el análisis hecho por este autor es viciado por una lectura incorrecta del documento. Debido a esto, Osowski llega a la conclusión que en esos mismos años muchas otras mujeres indígenas estaban colectando en los alrededores de la ciudad de México cuando la frase que utiliza como prueba dice una cosa totalmente distinta. Los varios errores que se encuentran en este ensayo hacen que no sea posible discutirlos en el espacio de una nota. Me reservo así la posibilidad de hacerlo en otra sede.

⁸⁶ Dicho esto, recuerdo que las jerarquías eclesiásticas temían que los indios pudieran atribuir un significado idólatrico a los animales presentes en las escenas religiosas.

⁸⁷ AGN, CRS, v. 22, exp. 10, f. 210r (1793).

⁸⁸ Frente a este estado de cosas, en algunas ocasiones las autoridades llegaron a prohibir utilización de imágenes sagradas en las demandas de limosnas. En mayo de 1791, por ejemplo, el virrey otorgó una licencia pero a condición que "los demandantes no conduzcan imagen consigo" (CRS, v. 123, exp. 1, f. 56r: pueblo de Tepec, Guadalajara). En 1804 el Fiscal de lo Civil rechazó la solicitud presentada por las autoridades del pueblo de Cerezo (Pachuca) estimando que la demanda no era compatible con la sacralidad de las imágenes: "No ha lugar, ni estimo decente y religioso que salga la santa imagen como se solicita" (CRS, v. 19, exp. 7).

Figura 1
LA FUGA A EGIPTO (SIGLO XIX)



Las imágenes itinerantes

1. El culto de las imágenes sagradas tuvo una importancia fundamental para el catolicismo de la primera edad moderna, a la vez por su valor pedagógico y por su carga emocional. Así, según los teóricos de la Contrarreforma, las imágenes sagradas permitían a los fieles vivir de manera intensa, casi física, la relación con lo sobrenatural.⁸⁹ La Contrarreforma no cuestionó la creencia difundida desde la Edad Media sobre la capacidad de las imágenes de proteger

⁸⁹ Para una síntesis recién sobre este punto véase Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FCE/UNAM,

de los peligros que amenazaban a los individuos y las colectividades. El poder de las imágenes sagradas no era, sin embargo, ilimitado, al contrario, tenía a menudo un rayo de acción específico tal como una enfermedad particular o una cierta calamidad natural. Debido a esta situación, la gente invocaba diferentes imágenes sagradas según las distintas circunstancias que justificaban el recurso a ellas. Este conjunto de elementos se encuentra también en la Nueva España como lo prueba el hecho que el culto de las imágenes marcó profundamente la vida religiosa del virreinato. Las imágenes sagradas eran de alguna manera el eje alrededor del cual giraba la mayoría de los rituales: ceremonias litúrgicas, fiestas y actividades de las cofradías. Su presencia se volvía particularmente fuerte en los momentos críticos tales como sequías, epidemias, terremotos o inundaciones.⁹⁰

Las imágenes sagradas siendo consideradas como dotadas de vida eran por lo tanto capaces de llorar, sangrar, moverse y también de "renovarse".⁹¹ Las imágenes que cambiaban de lugar señalaban de esta manera que no estaban satisfechas del culto que se le rendía o del lugar donde se encontraban. Más en general la movilidad de las imágenes estaba presente en muchos rituales: procesiones, peregrinaciones durante las cuales los habitantes de una comunidad transportaban sus imágenes en los santuarios, visitas periódicas a las imágenes de las comunidades vecinas al fin de rendirles homenajes durante sus fiestas. Se podría casi decir que los fieles tenían la necesidad de ver las imágenes sagradas moverse para creer que estaban vivas.⁹² Por ejemplo, durante el transporte a la ciudad de México del

2010, p. 184-199. Véase también Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique: XVIe-XVIIIe siècle*, París, L'Harmattan, 2003, 486 p.

⁹⁰ Por ejemplo, cuando una sequía amenazaba el valle de México se transportaba en la catedral de la ciudad de México la Virgen de los Remedios, Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE/El Colegio de México, 1999, 192 p., p. 144, 149, 152, 161, 168; Linda A. Curcio-Nagy, "Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual, Political Symbolism and the Virgin of Remedies", *The Americas*, Berkeley, The Academy of American Franciscan History, v. 52, núm. 3, 1996, p. 367-391.

⁹¹ Así, el descubridor de la Virgen de los Remedios, el indio Juan del Águila, se había visto obligado a cerrar la pequeña estatua de la Virgen en una caja para impedir que se escapara. A pesar de esto, la Virgen había seguido desapareciendo todas las noches (S. Alberro, *El águila y la cruz...*, p. 127).

⁹² Sobre la movilidad como uno de los rasgos reveladores del carácter viviente de las imágenes sagradas véase David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, XXV-534 p., p. 185-186.

Cristo milagroso de Totolapan, los indígenas reaccionaron como si se trataba del Cristo mismo.⁹³ El movimiento y el carácter viviente de las imágenes finalmente no eran más que una sola y misma cosa.

A pesar de su papel central, las imágenes sagradas no parecen haber estado presente de manera regular en el territorio novohispano. Así, unos informes elaborados a la mitad del siglo XVIII, las *Relaciones Geográficas* de 1743, revelan que en varias regiones no se encontraban imágenes “milagrosas” y que numerosas iglesias rurales tenían pocas imágenes sagradas.⁹⁴ Frente a esta situación ¿cómo sorprenderse del recibimiento que los habitantes de las zonas rurales hacían a las “peregrinas”? La necesidad de protección y la centralidad de las imágenes en la vida religiosa novohispana, de un lado, y su mala distribución (y rareza), por otro lado, han así creado un espacio propicio (un “horizonte de recepción”) para las imágenes “foráneas” que ha seguramente favorecido los viajes de las “peregrinas” Además de esto se tiene que señalar que a menudo los demandantes hacían creer a sus interlocutores que las imágenes que transportaban eran milagrosas. Leamos a este propósito un pasaje de la historia de la Virgen de Zapopan del jesuita Francisco de Florencia:

Llevaron la Venerable Imagen a un pueblo [...] a pedir limosna. Avisáronle al cura, que había llegado la Imagen, y que era muy milagrosa, que les diese licencia para recibirla a la entrada del pueblo [...] Montó el dicho Cura en cólera, diciendo: ‘Que era invención, que todas las imágenes de la Virgen decían que eran milagrosas, para con este título recoger limosna’.⁹⁵

⁹³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 224 p., p. 189.

⁹⁴ En el cuestionario que los curas y los oficiales civiles tenían que utilizar para redactar sus informes, una pregunta se refería a la presencia de imágenes “milagrosas”. Éstas eran consideradas como un recurso del territorio, casi como si fueran recursos naturales (*Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743*, Francisco de Solano ed., Madrid, C.S.I.C./C.E.H., 1988, t. I-II, 533 p.). El caso mexicano sería así diferente de lo que ocurrió en Europa donde las imágenes milagrosas parecen haber estado distribuidas en el espacio de manera más regular; véase Marie-Hélène Froeschle Chopard, *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*, París, Beauchesne, 1980, 418 p.

⁹⁵ *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia, Obispado de Guadalajara, en la América septentrional*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1757, 206 p., p. 15. En la década de 1720 el ermitaño Diego Rodríguez y su mujer, la beata María de Valdivia, recorrieron la Nueva España viviendo de las limosnas ofrecidas a una imagen de Nuestra Señora del Carmen que, según ellos, había sudado siete veces y había hecho muchos milagros (S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 161).

Aunque la imagen de la virgen de Zapopan fue pronto reconocida como auténticamente milagrosa, la reacción del cura sugiere que los demandantes solían atribuir poderes sobrenaturales a sus "peregrinas".⁹⁶

La demanda itinerante puede así ser considerada como el fruto del encuentro entre el carácter viviente de las imágenes y la necesidad de las comunidades de gozar de un "excedente de protección" sobrenatural. El hecho de ponerse en contacto con unos "sacra" provenientes del exterior —las imágenes "peregrinas" son originarias de otro espacio (territorio) y su presencia no es más que una etapa en su viaje (peregrinación)— permitía, por decirlo así, doblar la protección ofrecida por las imágenes locales. Al igual que el territorio comunitario no está aislado sino, al contrario, está insertado en un espacio más amplio con el cual está en relación y del cual depende, los santos locales no eran los únicos "sacra" a disposición de las comunidades para hacer frente a los peligros. Aún si se refiere a una región muy alejada en el espacio, veamos a este propósito un episodio narrado por Pablo José de Arriaga, un "extirpador de idolatrías" activo en el Perú de principios del siglo XVII:

En un pueblo, donde había cuatro imágenes de santos muy buenas de la vocación de cuatro cofradías [...] se averiguó que algunos no se encomendaban a aquellos santos ni les hacían oración porque decían que aquellos santos ya eran suyos y ellos los habían comprado, y así iban a otro pueblo a visitar otros santos por las razones contrarias.⁹⁷

El comportamiento de estos indígenas del Perú está fundado sobre la misma concepción implícita en la práctica de la demanda itinerante. Estos indígenas iban a venerar imágenes "extranjeras" porque éstas les permitían meterse en relación con unos sobrenaturales diferentes de los que estaban en su espacio local. El éxito de las peregrinaciones a los grandes santuarios del periodo colonial se basa probablemente sobre una concepción parecida.

⁹⁶ Otros presentaban la "peregrina" como si fuera la imagen original. En 1729, por ejemplo, un cura es denunciado a la Inquisición por afirmar que la imagen que utilizaba en la demanda era la original, Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 201.

⁹⁷ Este texto, que data de 1621, es citado por Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, traducción de Gabriela Ramos, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero, 2003, 586 p., p. 370-371).

Gracias a la demanda itinerante, las imágenes sagradas salían de las iglesias y de los conventos y recorrían los caminos de la Nueva España. Por medio de cartas los demandantes prevenían las comunidades a las que iban a fin que éstas se preparan a recibir de manera digna las “peregrinas” que “acompañaban”. Los oficiales de república iban a su encuentro y a su llegada los habitantes lanzaban cohetes y tocaban música.⁹⁸ En lo siguiente las “peregrinas” eran puestas en la iglesia donde se celebraba un cierto número de rituales (rezos y canciones) en su honor. Es probable que esta entrada de tipo ceremonial haya sido reservada a las imágenes que tenían la fama de ser milagrosas y a las que circulaban al interior de un territorio donde eran conocidas. En otros casos, al contrario, la llegada de las imágenes “foráneas” se habrá hecho de manera menos espectacular y los demandantes se habrán limitado a recolectar frente de las iglesias y a ir de casa en casa (y a veces habrán instalado las “peregrinas” en los altares domésticos durante algunas horas o días).⁹⁹ En el caso de una fiesta o de una peregrinación, su llegada tomaba probablemente la forma de una visita que hacían a la imagen sagrada al centro de la fiesta.¹⁰⁰

⁹⁸ Dos ejemplos en AGN, CRS, v. 116, exp. 13, f. 266r (carta del mayordomo del santuario de Tecamachalco) y en *Inquisición*, v. 1170, exp. 10, f. 110r. Según el Fiscal de lo Civil, los demandantes “se valen de precisar a los alcaldes o fiscales a que los introduzcan con música y tambores [...] y con esto los inocentes indios se juzgan obligados a contribuir con dinero o semillas” (CRS, v. 116, exp. 13, f. 190 —marzo de 1793).

⁹⁹ Este tipo es descrito indirectamente en la solicitud presentada por las autoridades del pueblo de Cerezo, cerca de Pachuca: “En efecto, suponiéndose [...] que el Divino Señor ba solo al cuidado de una persona fidedigna y que [...] ba a visitar los pueblos andando quizás de casa en casa sin elección de ellas, ni la desencia que en el caso es indispensable, no puede negarse que para esa determinación fue V. Exa dirigida del notorio zelo de la Religión por qué no era arreglado que el Señor saliese en la forma de las corrientes demandas” (AGN, CRS, v. 19, exp. 7, f. 205, julio de 1804). Sobre la presencia de los demandantes en las iglesias, véase Fortino Hipólito Vera, *Colección de Documentos Eclesiásticos de México, o sea Antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana*, Amecameca, Colegio católico J. Sigüenza, 1887, v. 1, p. 108-109.

¹⁰⁰ Las fiestas contemporáneas estudiadas por los antropólogos y por los folkloristas en el marco mesoamericano y en la Europa mediterránea ofrecen varios ejemplos de encuentros entre las imágenes locales y las imágenes de afuera. Durante la procesión las imágenes foráneas intepretan el papel de acompañantes de la imagen para la cual se celebra la fiesta, véase Kazuyasu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales publicos intercomunitarios Tzotziles*, San Cristobal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, 1985, 224 p.; véase también Georgette Soustelle, *Tequila: un village nahuatl du Mexique oriental*, París, Institut d’Ethnologie, 1958, X-266 p., p. 185. Para el caso europeo, véase Cleto Corrain y Pierluigi Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici dai sinodi diocesani italiani*, Bologna, Forni Editore, 1970, 401 p., p. 10, 13; Giuseppe Pitré, *Biblioteca delle Tradizioni popolari siciliane*, v. XII, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo, L. P. Lauriel, 1881, 475 p., p. 222; Antonino Buttita, *Antropologia e Semiotica*, Palermo, Sellerio, 1979, 194 p., p. 32.

Las "peregrinas" parecen casi constituir una categoría de la "población flotante" de la Nueva España, un grupo especial de viajeros; recorren los caminos, se desplazan al lado de los otros viajeros, se paran en las ventas, llegan en las estancias y en las haciendas, visitan los tianguis, entran en los mesones, en las pulquerías y en las casas privadas. Finalmente son el equivalente, en la dimensión de lo sagrado, de los viajeros ("caminantes") y de los migrantes ("vagos").

2. El tema del viaje aparece en varios relatos sobre las imágenes sagradas. Según un tipo de leyenda de "aparición", de origen europea, durante un viaje (a menudo hecho para restaurarla), la imagen se había vuelto tan pesada que las personas que la transportaban ya no habían podido desplazarla. Debido a esto sus propietarios habían sido obligados de ofrecerla a la comunidad donde se había producido el prodigio.¹⁰¹ Como lo señala Danièle Dehouve en su historia de las comunidades indígenas de Guerrero este tipo de relato se encuentra también en México:

Una leyenda de aparición de un santo en un pueblo, difundida hasta hoy en Guerrero, es la de la imagen que, al pasar en un lugar se pone pesada [...] Esa leyenda es típica del camino Real y se encuentra en muchos de los pueblos indios o mestizos que se encuentran cerca de él.¹⁰²

La difusión de esta leyenda en los pueblos cercanos al camino de Acapulco se debe muy probablemente al hecho que estas localidades eran visitadas regularmente por los demandantes (mendicantes y laicos) que se rendían a Acapulco en ocasión de la feria que se celebraba luego de la llegada de la Nao de China, transportando en muchos casos una imagen "peregrina".¹⁰³ Además de esto, es muy probable que los curas y los frailes instalados en estos pueblos hayan conscientemente difundido la historia de la imagen viajera que se vuelve pesada. Por estas razones los habitantes de los pueblos

¹⁰¹ Alberto Vecchi, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Florencia, Olschki ed., 1968, 117 p.; William B. Christian jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, traducción de Javier Calzada y José Luis Gil Aristu, Madrid, Nerea, 1991 (ed. original 1981), 352 p.

¹⁰² Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, CIESAS, 1994, 210 p., p. 162.

¹⁰³ Ya hemos cruzado a uno de estos demandantes. En mayo de 1794, el demandante de la Virgen de Guadalupe de la parroquia de Santa Ana (México) llega a Zumpango del Río, a lo largo del camino de Acapulco.

cercanos al camino de Acapulco han sido “propensos” a adoptar este relato para explicar los orígenes de sus “santos”.

En otro trabajo, Danièle Dehouve ha analizado más en detalle el caso de San Nicolás Tolentino de Zitlala, un pueblo indígena a lo largo del antiguo camino real para Puebla.¹⁰⁴ Según dos relatos muy similares que datan de 1743 y de 1792, los habitantes negros (pardos) de dos localidades de la costa de Guerrero (San Nicolás Coyuca y San Nicolás Cortijos) habían comprado (o hecho restaurar, según el segundo relato) en Puebla (o en México) una estatua de San Nicolás Tolentino.¹⁰⁵ Durante el viaje hacia la costa, la estatua se había vuelto muy pesada al llegar a Zitlala. No pudiendo ya desplazarla, los pardos la habían regalado a los habitantes de este lugar haciendo voto de visitarla cada año. Este relato constituye el fundamento “mítico” de las peregrinaciones de los habitantes de dos pueblos costeros a Zitlala, peregrinaciones documentadas desde la mitad del siglo XVIII (1743) y que se han mantenido hasta el siglo XX. Ahora bien, ¿cuáles elementos históricos “reales” pueden haber permitido a los pardos de San Nicolás Coyuca y de San Nicolás Cortijos entrar en contacto con una comunidad distante varios centenares de kilómetros?¹⁰⁶

Gracias a un informe de 1790 sobre las cofradías de la jurisdicción de Chilapa, una ciudad cercana a Zitlala, sabemos que los mayordomos de la cofradía de San Nicolás Tolentino organizaban cada año una demanda itinerante.¹⁰⁷ Los demandantes de esta cofradía recorrían así regularmente el camino de Acapulco y después viajaban a lo largo de la costa difundiendo de esta manera la devoción para el San Nicolás

¹⁰⁴ “L’apparition d’une mémoire afro-indienne dans le Mexique colonial. Les tribulations d’un saint sur la route d’Acapulco”, en *Mémoires en devenir. Amérique latine XVI^e-XX^e siècle* (Colloque international de Paris, 1er-3 décembre 1992), ed. de François-Xavier Guerra, Burdeos, Maison des Pays Ibériques, 1994, 377 p., p. 113-135.

¹⁰⁵ San Nicolás Coyuca se encuentra a 30 kilómetros al oeste de Acapulco (Costa Grande); San Nicolás Cortijos se ubica a 250 kilómetros al este de Acapulco (Costa Chica). El cuento de los orígenes de la estatua de San Nicolás de Zitlala se ha conservado en la tradición oral de ambas comunidades.

¹⁰⁶ En su ensayo D. Dehouve no trata este punto. Después de haber subrayado que las diferentes versiones de la leyenda de San Nicolás de Zitlala están basadas en un esquema común, ella escribe que “para llegar a la construcción de un esquema narrativo común a los tres pueblos fue necesario que los intercambios entre ellos no cesaran” (“L’apparition d’une mémoire...”, p. 130). Sin embargo, Dehouve no dice nada sobre el origen ni la naturaleza de estos intercambios.

¹⁰⁷ El obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, había concedido una licencia a la cofradía de San Nicolás (AGN, *Historia*, v. 578/A, exp. 10, f. 38r). Dehouve no hace referencia a esta demanda de limosnas. Aun si la licencia data del establecimiento de la cofradía (1766), es muy probable que ya anteriormente los mayordomos organizaran demandas itinerantes. La fama de la imagen de San Nicolás databa en efecto de mucho antes de la fundación de la cofradía, *Relacion geográfica de Chilapa*, en Francisco de Solano (ed.), *Relaciones geográficas...*, p. 30; “L’apparition d’une mémoire...”, p. 119-120).

de Zitlala. Es así muy probable que los habitantes de San Nicolás Cortijos y de San Nicolás Coyuca hayan empezado a viajar a Zitlala para rendir homenaje a la imagen original del santo del cual se habían vuelto devotos gracias a las visitas de su "peregrina". Después del caso de los demandantes de Jesús Nazareno de Petatlán, una localidad de la Costa Grande de Guerrero, que en el siglo XVIII visitaban unos pueblos de la Costa Chica a más de 300 kilométrica de distancia, tenemos aquí otro ejemplo de cómo las "peregrinas" han facilitado el establecimiento de relaciones entre comunidades separadas por grandes distancias. La historia de la estatua que se vuelve pesada en el curso de su viaje hacia la costa puede entonces interpretarse como una suerte de elaboración a posteriori gracias a la cual los pardos costeños han podido explicar(se) su costumbre de ir en peregrinación hasta Zitlala.

Además de la leyenda de la estatua que se vuelve pesada, los habitantes de los pueblos cercanos al camino de Acapulco pudieron también asociar las "peregrinas" al mito prehispánico de la migración originaria de una población bajo la dirección de su dios protector.¹⁰⁸ Numerosos códices pintados en diferentes regiones de México poco después de la Conquista muestran a un grupo de migrantes encabezados por cuatro *teomama* (portador de dios) que llevan en sus hombros el *tlaquimilolli* (paquete ceremonial) divino. Después de haber viajado durante varios años y haberse parado en diferentes lugares, un día, a través de una señal prodigiosa, la divinidad había hecho saber a su pueblo que había(n) llegado donde podía(n) instalarse.¹⁰⁹ Las semejanzas entre los *teomama* y los demandantes, y en-

¹⁰⁸ Estos mitos son comunes a grupos étnicos pertenecientes a diferentes familias lingüísticas mesoamericanas como los nahuas, los purépechas, los mixtecos, los zapotecos y, más al sur, los maya quichés de las Tierras Altas de Guatemala (Marie-Charlotte Arnauld y Dominique Michelet, "Les Migrations Postclassiques au Michoacán et au Guatemala. Problèmes et perspectives", en *Vingt Etudes sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoïn (coords.), Tolosa, Presses Universitaires de Mirail, 1991, 381 p., p. 67-92. Disponemos de pruebas suficientes —arqueológicas y lingüísticas— sobre la importancia de los movimientos humanos en Mesoamérica. Elisabeth Hill Boone, "Migration Histories as Ritual Performance", en D. Carrasco (coord.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscape*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, 254 p., p. 121-151, y Michael E. Smith, "The Aztlan Migrations of the Nahuatl Chronicles: Myths or History", *Ethnohistory*, Durham, Duke University Press, v. 31, núm. 3, 1984, p. 153-186, ofrecen el ejemplo de dos maneras diferentes de abordar este tema.

¹⁰⁹ Una lista de estos códices en Christian Duverger, *El origen de los aztecas*, México, Grijalbo, 1988, 426 p., p. 20-26 (ver también las p. 157, 188). A cada parada se construía un altar al interior del cual se ponía el *tlaquimilolli*. Este era un paquete ceremonial formado por una tela que encerraba un conjunto bastante heterogéneo de pequeños objetos (piedras duras, plumas preciosas, láminas de sílex, puntas de flechas). Según la concepción mesoamericana,

tre el *tlaquimilolli* y la imagen “peregrina” han probablemente incitado a los habitantes de algunas comunidades a “mezclar” los mitos sobre sus migraciones originarias con los relatos de los viajes de los santos católicos. La historia de San Nicolás de Zitlala parece guardar los rastros de este proceso. Como ya ha sido señalado por Danièle Dehouve, el relato de 1792 y las versiones recogidas al principio de los años 1990¹¹⁰ tienen fuertes analogías con los mitos de origen de los pueblos nahuas de Guerrero que “describen la salida de México de los ancestros del pueblo, en compañía de otros nobles migrantes”.¹¹¹ Si es cierto que los parecidos formales entre la historia de la imagen viajera y los mitos prehispánicos pudieron facilitar su acercamiento, estimo que también la demanda de limosna tuvo influencia a este nivel. Veamos a este propósito un extracto del relato recogido en Zitlala en 1992:

Ellos [la gente de la costa] vinieron con muchos asnos, bestias, vacas, caballo, toda clase de animales [...]. Ellos [la gente de la costa] fueron a prevenirlos [...]. Entonces ellos [los habitantes de los alrededores de Zitlala] fueron a su encuentro con candelas, flores, incienso [...]. Todos juntos lo llevaron al calvario.¹¹²

Este texto puede ser leído como la descripción de la manera en la cual los demandantes viajaban con las “peregrinas” y como la gente los recibía. Al principio, los vemos llegar con todos los animales recibidos en limosna.¹¹³ Una vez parados, los demandantes avisan a la gente de los alrededores de su presencia (segunda frase). Después se produce la acogida “triumfal” que los locales le hacen a la “peregrina” (tercera frase). Al final, los habitantes de los alrede-

el *tlaquimilolli* no representaba la divinidad (ni la contenía), sino que era la divinidad, Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 66.

¹¹⁰ En 1992 D. Dehouve ha recolectado tres versiones de este cuento a Zitlala y una a San Nicolás de Coyuca. Otra versión recolectada a San Nicolás Cortijos ha sido publicada por Miguel Gutiérrez Ávila en *México Indígena*, núm. 16, 1987, p. 53-56.

¹¹¹ “L’apparition d’une mémoire...”, p. 127-128. K. Ochai ha igualmente puesto en relación la leyenda del viaje de San Andrés, que se termina con la fundación del pueblo de San Andrés Larráinzar, con la migración de los ancestros de los quichés relatada en el Popol Vuh (*Cuando los santos vienen...*).

¹¹² “L’apparition d’une mémoire...”, p. 127, traducción mía de la versión en francés; el original es en náhuatl.

¹¹³ La donación de animales a las imágenes peregrinas está documentado en el caso de la demanda para la Purísima Concepción, efectuada en 1740 a Villa de los Valles, evocada en la nota 5. La cofradía homónima fue fundada con el ganado ofrecido en esta ocasión por los fieles.

dores instalan la estatua de San Nicolás en la pequeña iglesia local donde la veneran durante su parada. (En lo siguiente se produce el prodigio que será el origen del nacimiento de la nueva comunidad de Zitlala.)

La elaboración del relato que pone en relación la "peregrinación" de San Nicolás con la fundación de Zitlala¹¹⁴ ha podido así ser favorecida por las "analogías" entre los imaginarios prehispánicos y eurocristianos que tratan de los viajes de las divinidades y de las imágenes sagradas, como también por la visión de los santos viajeros y de los demandantes, los nuevos "cargadores de dioses", que recorrían los diferentes ramos del camino de Acapulco.¹¹⁵

Más generalmente, la historia de San Nicolás de Zitlala invita a preguntarse cuantas veces el paso de los demandantes y de las "peregrinas" habrá incitado a los habitantes de los pueblos indígenas a reactivar la memoria de sus migraciones míticas para elaborar nuevos relatos de sus orígenes. Un proceso que fue probablemente facilitado por el hecho que las congregaciones de pueblos de finales del siglo XVI y de comienzos del siglo XVII obligaron, por decirlo así, a un proceso de "actualización" de los mitos de fundación. La llegada de las imágenes sagradas destinadas a los nuevos pueblos,¹¹⁶ la escucha de las historias que las eclesiásticas contaban para dar un sentido a estas realidades sobrenaturales¹¹⁷ y la práctica de la demanda itinerante han sido elementos susceptibles de interactuar con partes de la memoria prehispánica. Frente a circunstancias tales como la crisis demográfica de finales del siglo XVI y los desplazamientos forzados del principio del siglo XVII, los habitantes de un cierto número de comunidades han utilizados unos elementos "extrañamente" familiares para darle sentido a un presente tan dramático.

¹¹⁴ En 1603 el pueblo de Zitlala fue protagonista de una congregación que reunió a nueve comunidades (Dehouve, "L'apparition d'une mémoire...", p. 115).

¹¹⁵ El proceso "mitopoético" que siguió desarrollándose ha permitido con el tiempo la fusión y la mezcla entre los cuentos originarios de Zitlala con los cuentos elaborados por los pardos de la costa del Pacífico. Gracias a esto, la leyenda de los orígenes costeros de la estatua de San Nicolás Tolentino se ha difundido también en la región de Zitlala.

¹¹⁶ Como es notorio, estas imágenes eran a menudo originarias de los pueblos que eran reunidos en la nueva comunidad surgida de la congregación.

¹¹⁷ ¿Los frailes se habrán servido conscientemente de los parecidos entre los mitos de las migraciones prehispánicas y las historias europeas sobre las apariciones de las imágenes? En el caso de Zitlala, los frailes agustinos de Chilapa seguramente han estado interesados en la difusión de la devoción hacia San Nicolás, un santo perteneciente a su orden.

3. Un episodio narrado por Francisco de Florencia en su historia de la Virgen de San Juan de los Lagos permite reflexionar sobre la relación de las “peregrinas” con las imágenes “originales”. A finales de los años 1640, al llegar a una hacienda de Huichapan, la “peregrina” de esta imagen había salvado la vida a un peón indígena mordido por una serpiente. Impresionado por este evento, el dueño, Antonio Almaraz, había pedido al demandante que le dejara la “peregrina” diciendo que iba a construir una capilla para su culto, pero éste le había contestado que para eso necesitaba la autorización del obispo de Guadalajara. Cuatro años más tarde, el demandante había regresado a la hacienda con la imagen “diciéndole que era la que le había prometido”. Sin embargo, el hacendado había descubierto que no se trataba de la misma imagen. El demandante había entonces confesado que el obispo Juan de Palafox y Mendoza había llevado a España la “peregrina” que había cumplido el milagro. Al escuchar esto, “dicho D. Antonio colérico [...] dijo que lo habían engañado, y que no pasaba por el trato; con que el hermano Adrián se fue sin hacerlo, y la Capilla ya hecha se aplicó para otro culto”.¹¹⁸

Como lo sugiere este episodio, la imagen “peregrina” podía volverse autónoma. ¿Qué hubiera pasado en este caso si este demandante hubiese regresado con la misma imagen que había cumplido el milagro? ¿La capilla de esta “peregrina” milagrosa se hubiera vuelto un centro de culto local? ¿Cuántas veces los viajes de las “peregrinas” habrán dado lugar a la creación de santuarios donde se veneran copias de la imagen original?¹¹⁹ Más en general, este caso incita a interrogarse sobre la relación entre las imágenes originales y las “peregrinas”. Más que copias capaces de cumplir mi-

¹¹⁸ Florencia, *Origen de los dos célebres...*, p. 53-55, véase también A. Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora...*, p. 580. En su artículo sobre la Virgen de los Remedios, Curcio-Nagy escribe que es “possible that worshippers did not know that the Peregrina was a duplicate image of the original” (“Native Icon to City Protectress...”, p. 384). Esta lectura no toma en cuenta el carácter complejo del estatuto de las imágenes peregrinas.

¹¹⁹ En su crónica del santuario de la Virgen de los Remedios, Ignacio Carrillo y Pérez comenta que los viajes de la copia y la fama de la imagen original tuvieron como consecuencia que los santuarios dedicados a esta Virgen se multiplicaran (ver el prefacio a *Lo máximo en lo mínimo. La portentosa imagen de Nuestra Señora de los Remedios conquistadora y patrona de la imperial ciudad de México*, México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1808, p. XIX). En el AGN se encuentra una muy bella estampa en colores del Santo Cristo de Esquipulas con el siguiente texto: “[V]erdad[er]o. R[etrato]. de el Milagroso Santissimo Christo de Esquipulas que se venera en el reyno de Guatemala, y por su copia en la Villa de Colima en la Iglesia de Nro. Padre San Juan de Dios” (AGN, *Inquisición*, v. 1116, exp. 10, f. 333-365).

lagros gracias a su relación (de dependencia) con la imagen original, las "peregrinas" parecen ser unos "dobles" que pueden adquirir una verdadera individualidad, y hasta una autonomía, volviéndose imágenes milagrosas por sí mismas. De hecho, muchos de los milagros narrados en las crónicas dedicadas a la Virgen de San Juan de los Lagos han sido cumplidos por sus "peregrinas"¹²⁰ ¿Detrás del fenómeno de las "peregrinas", es la capacidad de las imágenes de reproducirse que se manifiesta como una de sus principales características? Debido a la equivalencia (potencial) entre significado y significante, forma y contenido, imagen y sobrenatural representado en la imagen, propia a la concepción "popular" del culto de las imágenes, el original puede en efecto ser visto como si fuese una matriz capaz, si es necesario, de reproducirse (¿indefinidamente?) al idéntico. Estas imágenes "idénticas" son siempre originales, no son copias, sino dobles que se individualizan a través de sus historias, los eventos (y los viajes) que viven y los gestos de veneración que reciben.

Otra manera de ver la relación entre la imagen original y sus "dobles" es de verlos como dos modalidades de manifestaciones de la misma entidad sobrenatural. La imagen que se encuentra en el santuario es (personifica) la primera materialización de un sobrenatural determinado, lo fija en un lugar, generalmente donde "apareció" originariamente. Sus dobles permiten al mismo sobrenatural alejarse de este lugar. De esta manera, lo meten no solamente en relación con el espacio externo, sino también con el tiempo —el ciclo agrícola y los cambios de estación tan importantes para el mundo rural.¹²¹

Como el original, también las "peregrinas" dejan rastros, signos concretos y visibles de su paso: pequeñas estampas, rosarios, milagritos y también pequeños impresos que relatan los milagros cumplidos por la imagen "original" (y muchas veces por ellas mismas).

¹²⁰ F. de Florencia, *Origen de los dos célebres...*, p. 16, 34, 93, 104, 140-41, 147, 148.

¹²¹ La pareja imagen del santuario/imagen "peregrina" permite entonces ir más allá de la oposición entre las dos formas de manifestación del sobrenatural que son descritas por Françoise Frontisi-Ducroux en su análisis del *xoanon* griego: "de talla pequeño, ligero, transportable, el *xoanon* se opone a las formas anteriores de representación o, mejor dicho, de incarnación de la presencia divina: palo, pilar, árboles sagrados, *bétyles* o *hermès* quienes, estables, enraizados en el suelo, fijaban y localizaban la potencia divina. Con el *xoanon* el signo que manifiesta la divinidad ya no es ligado a un lugar preciso del suelo sino que puede ser desplazado y, de hecho, es desplazado" (*Dédale, Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1975, 225 p., p. 104).

En 1787, por ejemplo, el responsable de la archicofradía de la Inmaculada Concepción de Juquila (Oaxaca), pide el privilegio “de que sólo por cuenta de las Rentas de la Santísima Señora se puedan imprimir y vender Libros de la Historia del Santuario, abrir y vender láminas de la Soberana Imagen, novenas, estampas, salves, escapularios, y todo género de reliquias con que se gratifica a los devotos”.¹²² Todos los objetos de la demanda itinerante aparecen en esta solicitud. Gracias a la ofrenda, los fieles se hacían de una estampa o un objeto que había estado en contacto con la imagen original objeto de devoción.¹²³ La reproducción a escala cada vez más reducida: “peregrinas”, estampitas (así como los milagritos y los rosarios), permitía no solamente entrar más fácilmente en relación con las imágenes sagradas, sino también multiplicar sus poderes. Todos estos objetos son así al mismo tiempo mediadores de la imagen milagrosa y vectores de su poder. Como lo dice el responsable del santuario de Juquila, se trata de reliquias de la imagen.

La repetición en los tiempos de los encuentros con las “peregrinas” así como la difusión de los objetos de la demanda ha contribuido a la difusión y al arraigo de la devoción por las imágenes sagradas.¹²⁴ Ciertamente, la eficacia de tales encuentros es el producto de múltiples factores, de orden individual —por ejemplo una devoción por una imagen que había ayudado a una persona a la ocasión de una enfermedad o de un incidente—, familiar —como en el caso de las llegadas periódicas de una “peregrina” en una misma casa—, y colectivo —por ejemplo cuando la población de una cierta región se había vuelto más receptiva a las imágenes sagradas debido a una crisis agrícola o una epidemia. Una vez que una devoción se había arraigado podía evolucionar en varias direcciones: subsistir a una escala privada (familiar), de vecindad o comunitaria, y luego conocer una lenta decadencia (o estancamiento),

¹²² AGN, CRS, v. 116, exp. 13, f. 216-19. El año anterior, José Manuel Ruiz Cervantes había publicado en la ciudad de México las *Memorias de la portentosa imagen de Nuestra Señora de Juquila* (S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 137, n. 155).

¹²³ Como es notorio, los objetos que han tocado los “sacra” originales reciben una parte de su poder.

¹²⁴ Hacia finales de los años 1810 el culto de un Cristo milagroso aparecido en la pared de una cueva cerca de Hauquechula tuvo una rápida difusión. Ahora, según la encuesta hecha por el obispo de Puebla, las “estampitas” distribuidas por los demandantes de esta imagen habían sido uno de los principales factores del éxito de la nueva devoción, AGN, CRS, v. 215, exp. 29, f. 605-638, con la estampa del Cristo de Hauquechula; véase también S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 202-203.

o evolucionar hacia devociones intercomunitarias a nivel local (es el caso de los santuarios rurales).

Las demandas y las relaciones intercomunitarias

1. El 2 de marzo de 1792, Juan Felipe, mayordomo de la Virgen de Cosamaloapan de la iglesia de Puente de Palo, un pequeño pueblo otomí cerca de Pachuca, obtuvo dos licencias de limosna para esta imagen "que se venera en el partido de Atotonilco el Chico".¹²⁵ Sin pedir la autorización del "Superior gobierno", obligatoria desde hace dos años, en lo siguiente Juan Felipe hizo circular dos "peregrinas". En 1794, sin embargo, el cura de Atotonilco el Chico intervino confiscando las dos imágenes, lo que provocó la reacción de los habitantes de Puente de Palo que se quejaron con el subdelegado de Pachuca. El oficial pidió entonces al mayordomo más informaciones sobre este culto y Juan Felipe se vio así obligado a entregar un libro de cuentas que hacía estado de todas las limosnas colectadas entre 1769 y 1794.¹²⁶ En esta ocasión el mayordomo declaró que la demanda se hacía desde "tiempos inmemorables" y que cada año se pedía la renovación de la licencia al arzobispado de México.¹²⁷ Para la memoria colectiva de esta comunidad, esta práctica venía de un tiempo que se confundía prácticamente con sus orígenes. La demanda itinerante hacía parte del conjunto de comportamientos y de normas que regulaban la vida de un pequeño pueblo compuesto de "veinte familias todos indios ladinos bastante instruidos en la lengua castellana".

Ahora, a la mitad de diciembre de 1794, el mayordomo, el alcalde y el regidor de esta comunidad "y como otros veinte individuos, todos indios ladinos" comparecieron frente al Tribunal de Pachuca

¹²⁵ AGN, CRS, V. 116, exp. 13, f. 170r.

¹²⁶ Vemos aquí un ejemplo de los efectos indirectos que podía tener el "pleitismo" de las comunidades indígenas (sobre este tema véase Woodrow W. Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 488 p., p. 53-60). Desafortunadamente el libro de cuentas no se ha conservado en el expediente.

¹²⁷ La fórmula del "inmemorial tiempo" tenía la función de legitimar las demandas de esta comunidad con el argumento de su antigüedad. Señalo que la devoción para la Virgen de Cosamaloapan (una imagen cuyo "original" se venera en la localidad homónima que se encuentra en la orilla del río Papaloapan) era difundida en la región de Pachuca desde hacía muchos años. Hacia 1730 una demanda para esta Virgen ya circulaba en esta región, Gruzinski, *La guerra de las imágenes...*, p. 172-173.

para testimoniar sobre este asunto. La presencia de todos los jefes de familia de Puente del Palo sugiere que se trataba de algo que interesaba toda la comunidad. Este pueblo de poco más de cien habitantes que vivían de la venta de madera y de carbón (“todos se ejercen en hacer carbón y llevar maderas al Real del Chico”) destinaba en efecto cada año entre cuatro o seis personas a esta tarea (uno o dos demandantes más un mozo para cada “peregrina”),¹²⁸ lo que testimonia de la importancia que la demanda de limosnas podía tener en la vida de una comunidad rural.

En el caso de Puente de Palo, las limosnas eran utilizadas para financiar las celebraciones de la Asunción (15 de agosto), del martes de carnaval y del jueves santo.¹²⁹ Para los habitantes de los pueblos cercanos, las limosnas, además de ser un gesto que permitía comprar las “reliquias” (las pequeñas estampas y los milagritos) de una imagen venerada en una comunidad vecina, eran entonces también una manera de ayudar a financiar tres fiestas a las cuales podían participar. Como vemos, la demanda era uno de los medios que permitían tejer lazos entre las comunidades, y eso que se trata de pueblos que organizaban demandas itinerantes o de pueblos que se limitaban a recibir las “peregrinas”. Las demandas no eran entonces sólo una práctica destinada al financiamiento de las fiestas, sino también uno de los medios que fundaban la identidad de una comunidad, y su notoriedad, al interior de una región. Ahora, en el caso de un pequeño pueblo como Puente de Palo ¿cuáles efectos podrá haber tenido la represión de las demandas itinerantes que empieza en 1790? ¿El arresto de sus demandas (o su limitación al interior del territorio parroquial) habrá contribuido a reducir su espacio relacional? Si esto fue lo que ocurrió, eso significaría que en el caso de la demanda itinerante la modernidad de las Luces, en lugar de introducir factores de apertura, tuvo un efecto opuesto en la vida de las comunidades indígenas del México central.

2. Los tres ejemplos que siguen (dos de los cuales ya han sido evocados) sugieren, sin embargo, que la represión de la demanda itine-

¹²⁸ Si multiplicamos por cinco el número de las personas que van a Pachuca, sin duda los jefes de familia, obtenemos un total de casi 120 habitantes.

¹²⁹ Al contrario, la misa que se celebraba una vez al mes en la iglesia de este pequeño pueblo era pagada con el dinero recolectado “a prorrata entre los vecinos”. Los habitantes de Puente de Palo habían trabajado durante 17 años para reconstruir la iglesia de la comunidad.

rante no parece haber sido suficiente para cortar los lazos tejidos por los viajes de los demandantes. El primer ejemplo es el de los demandantes de Jesús Nazareno de Petatlán, en la Costa Grande de Guerrero, que, en el siglo XVIII, viajaban regularmente hasta Xicayan, a más de trescientos kilómetros de distancia. El segundo es el de los viajes realizados a lo largo de la costa por los demandantes de San Nicolás Tolentino de Zitlala. Ahora bien, como ya se ha dicho, todavía al principio de los años 1940 los habitantes de Petatlán iban en "peregrinación" a Igualapa, cerca de Xicayan¹³⁰ y aún en la segunda mitad del siglo XX los habitantes de dos pueblos costeros iban en peregrinación hasta Zitlala. Como vemos, en el caso de Petatlán los viajes de los demandantes se habían transformado en una peregrinación comunitaria, y en el caso de Zitlala los viajes de los demandantes hicieron nacer una tradición "externa" de peregrinación. La transformación de la demanda en peregrinación se debe muy probablemente al hecho que la duración anual del cargo de demandante hacía que cada año diferentes personas viajaban al lado de la "peregrina" de Jesús Nazareno venerada en Petatlán. Esta experiencia compartida favoreció la transformación de los viajes de los demandantes de Petatlán en peregrinación comunitaria, una vez que la ofensiva ilustrada había logrado fragilizar la práctica de la demanda. En el caso de la demanda de Zitlala, la peregrinación de los costeros, que es anterior a la represión de la demanda, testimonia de la fuerza de los lazos que esta práctica pudo crear entre los pueblos "receptores" y las comunidades que enviaban las "peregrinas".

El último ejemplo concierne a una de las imágenes más veneradas hoy en día en Xochimilco, una Virgen de los Dolores conocida también como Virgen de Xaltocan. La fiesta de esta Virgen que se celebra en el barrio de Xaltocan es una de las más importantes de esta comunidad. Según las personas interrogadas en el marco de una investigación sobre la religiosidad popular hecha en los años 1990,

¹³⁰ Roberto J. Weitlaner, "Breve nota sobre las peregrinaciones", *Boletín INAH*, México, INAH, marzo de 1962, p. 29-31; figura. 12: "Rutas de peregrinaciones en el estado de Guerrero" (1941). Xicayan se encuentra justo más allá de la frontera con el actual estado de Oaxaca. Veamos otro ejemplo de los contactos que los demandantes de Petatlán han creado gracias a sus viajes. José de Ávila, un mulato que vivía en un pueblo de la Costa Chica, había colocado una estampa del Cristo de Petatlán en el pequeño altar que tenía en su casa. Este hombre casi seguramente había obtenido esta imagen por el intermedio de los demandantes. José de Ávila era un devoto de este Cristo como lo sugiere el hecho que en una ocasión dijo a sus vecinos que iba en peregrinaje hasta Petatlán, P. Ragon, *Les Saints et les images...*, p. 357.

en la época prehispánica los habitantes de Xochimilco iban en peregrinación hasta el pueblo de Xaltocan. Sólo después de la prohibición de esta peregrinación por un encomendero a cargo de Xochimilco, los habitantes de un barrio de Xochimilco habían escogido como patrona la Virgen de Xaltocan.¹³¹ El cuento contemporáneo de los habitantes de Xochimilco adquiere otra significación si tomamos en cuenta que, a finales del siglo XVIII y comienzos del siguiente, una imagen del pueblo de Xaltocan, la Virgen de los Dolores, es protagonista de una demanda itinerante particularmente activa.¹³² La hipótesis que planteo aquí es que la devoción de los habitantes de Xochimilco por su Virgen de Xaltocan haya sido influenciada por los viajes de los demandantes de esta Virgen de los Dolores. Una vez que estos viajes se interrumpieron, lo que probablemente ocurrió en las primeras décadas del siglo XIX, los habitantes de Xochimilco han empezado a dar forma al relato de la “peregrinación” prehispánica a Xaltocan para explicar los orígenes “extranjeros” de la imagen que veneraban.¹³³ Además de esto, es posible que la fuerza del discurso indigenista sobre los lazos entre la religiosidad popular contemporánea y los cultos prehispánicos haya ayudado a borrar la demanda de limosna de la memoria de los actuales habitantes de Xochimilco. Aun si Xochimilco y Xaltocan no han guardado lazos directos bajo la forma de una peregrinación, la devoción de los habitantes de Xochimilco para la Virgen de Xaltocan atestigua de la intensidad de las relaciones que la práctica de la demanda itinerante pudo crear entre comunidades alejadas entre sí.¹³⁴ El arresto de la demanda

¹³¹ Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1997, 238 p., p. 89, 98, 122-125.

¹³² Los viajes hechos por esta demanda en 1794 y en 1804-1806, viajes que he podido reconstruir gracias a las licencias secuestradas en el marco de la política de represión de la demanda itinerante, testimonian del éxito de esta “peregrina”.

¹³³ Señalo que las personas entrevistadas no explican como la peregrinación a Xaltocan se haya transformado en culto católico (y contemporáneo) a la Virgen de los Dolores. Los habitantes de Xochimilco son también devotos de la imagen del *Niño de Xaltocan* (V. Salles y J. M. Valenzuela, *En muchos lugares...*, p. 98). ¿Es posible que esta imagen haya en el pasado viajado en compañía de la Virgen de los Dolores de Xaltocan?

¹³⁴ La ausencia de una peregrinación contemporánea no significa que en el pasado los habitantes de Xochimilco no hayan viajado hasta Xaltocan para venerar a la Virgen de los Dolores de esta localidad. Podríamos así esbozar un esquema de transformación de esta práctica: al comienzo los demandantes de Xaltocan empezaron a pasar por Xochimilco, lo que estimuló el surgimiento posterior de una peregrinación a Xaltocan. La interrupción de esta peregrinación, tal vez a causa de la interrupción de la demanda, pudo estimular la conservación del

itinerante no tuvo entonces necesariamente el efecto de encerrar los pueblos en el interior del espacio comunitario. En algunos casos —una cuantificación es evidentemente imposible—, la represión de la demanda por los representantes de los Borbones de España no llevó a su desaparición, sino más bien a su transformación.

Conclusión

A pesar de la amplitud de las referencias sobre la movilidad de la población en el México del siglo XVIII, no es fácil acercarse a lo que esto significó en la realidad. Ahora, los documentos sobre la demanda itinerante ofrecen la posibilidad de estudiar concretamente una de las formas de movilidad de esta sociedad. Aun si esta práctica no concerniera a miles y miles de personas, como es el caso de la arriería,¹³⁵ algunos indicios sugieren que hubo individuos que se dedicaron a la demanda de manera casi estable durante varios años. Dicho esto, la mayoría de los demandantes tuvo que ejercer esta actividad sólo temporalmente, como parte de los cargos que los habitantes de las comunidades indígenas tenían que asumir durante un año. Esto implica no sólo que a lo largo de los años un número relativamente importante de indígenas del México central ha viajado como demandantes, sino, más en general, que la práctica de la demanda itinerante ha influenciado fuertemente la cultura de la movilidad propia a las comunidades indígenas de esta macroregión.

La demanda de limosnas nos pone frente a personas móviles cuyo "poder" se debe a su relación con las imágenes sagradas. Más generalmente, los objetos y las mercancías que los demandantes transportaban tenían una fuerte significación espiritual. Ciertamen-

culto local a una imagen "foránea" y la elaboración de un mito de origen que pone en relación este culto con una práctica prehispánica.

¹³⁵ El único dato, ya citado, que permite hacerse una idea de la difusión de la demanda de limosna es el número de las licencias de 1792: 180 en total. Debido al hecho que los demandantes viajaban generalmente en pareja y/o acompañados por un asistente (el mozo o peón), podemos multiplicar este número por dos o tres, lo que da entre 360 y 540 personas (por lo menos) para todo el arzobispado de México. Este dato hipotético se refiere únicamente a los demandantes que viajaban más allá del territorio parroquial. Sabemos, sin embargo, que las demandas itinerantes no se limitaban a esta diócesis y que estaban presentes también en otros obisposados de la Nueva España: Michoacán, Puebla, Nueva Galicia, Monterrey, Durango y Oaxaca. El número de los demandantes y de sus ayudantes que han circulado en la Nueva España de finales del siglo XVIII se eleva así probablemente a un total muy superior.

te aun los arrieros de la época colonial no han sido simples transportadores de objetos materiales, sino también de palabras, de noticias y de historias. Sin embargo, en el caso de los demandantes, la función de transportador de "cosas" no materiales ha sido mucho más importante. La centralidad del culto de las imágenes sagradas en la Nueva España incita así a afirmar que la demanda itinerante ha ejercido una cierta influencia sobre la población de este virreinato. Gracias a su monopolio de esta práctica, los indígenas han sido así intermediarios importantes en el campo de lo religioso, uno de los ámbitos fundamentales de la sociedad novohispana.

Debido a este estado de cosas, los demandantes indígenas del siglo XVIII tienen cierto parecido con los numerosos eclesiásticos que recorrían frecuentemente los caminos de la Nueva España.¹³⁶ Todas estas figuras remiten a una suerte de práctica itinerante del sagrado, donde sacerdotes y demandantes indígenas difundían palabras y objetos sagrados. Dicho esto, y a diferencia de los sacerdotes, los demandantes no podían pasarse de las imágenes sagradas y de los otros objetos con los cuales viajaban. No tienen una identidad fuerte afuera de la relación con estos *sacra*; es también por esta razón que son difíciles de ver. Es entonces la pareja demandante-imagen sagrada que hay que analizar para entender la lógica de la demanda de limosna.

El éxito de los demandantes estaba basado en varios factores: el estatus más o menos milagroso de la imagen que transportaban o la difusión de la devoción por su advocación, la constitución de una tradición de visitas periódicas, y el interés de la gente por las estampas, los rosarios y los milagritos que transportaban. Debido a la importancia del culto de las imágenes en la Nueva España y a la difusión de la demanda itinerante, los rituales cumplidos para las "peregrinas" han sido uno de los puntos fuertes de la práctica religiosa "popular".

¹³⁶ En efecto, los demandantes pueden también ser comparados con el conjunto de figuras (beatas, ermitaños, frailes errantes y apóstatas) quienes, a lo largo de toda la época colonial, han explotado su apariencia más o menos religiosa para subsistir. La relación más fuerte es probablemente con los ermitaños, debido a la cercanía que tienen con las imágenes sagradas y la demanda de limosna. En España, por ejemplo, no era raro que los ermitaños se desplazaran cargando una pequeña caja al interior de la cual se encontraba una copia de la imagen del santuario para el cual recolectaban, W. B. Christian, *Religiosidad local...*, p. 131, 206, 325, 334; véase también Marlène Albert-Llora, "L'image à sa place. Approche de l'imagerie religieuse imprimée", *Terrain*, París, Ministère de la Culture, núm. 18, marzo de 1992, p. 116-128.

Además de esto, gracias a su papel de intermediarios entre las diferentes localidades (pueblos, sujetos, ranchos, estancias...) que compartían la devoción para una misma imagen, los demandantes rurales han jugado un papel importante en el establecimiento y consolidación de las relaciones intercomunitarias.¹³⁷ En cuanto a los demandantes provenientes de la ciudad de México, es muy probable que éstos se hayan servido del prestigio de la capital para presentar sus imágenes como si fueran más poderosas que las imágenes locales. Los viajes de los demandantes capitalinos han ayudado así a la difusión de devociones originarias de la ciudad de México.¹³⁸

Gracias a los pasajes de los demandantes y a las "huellas" que dejaban —las estampitas, libritos, rosarios y relicarios—, los habitantes de los pueblos y de las pequeñas aldeas entraban periódicamente en contacto con imágenes, objetos y palabras (relatos) que de otra manera les habrían sido poco accesibles. Las imágenes y los objetos transportados por los demandantes se han acumulado así sobre los altares domésticos y en las capillas pueblerinas, y las historias que contaban han enriquecido la tradición oral local. Gracias a sus viajes, los demandantes han contribuido así a reforzar los lazos de tipo simbólico y religioso que han unido parte de la Nueva España. El establecimiento de circuitos que recorrían más o menos periódicamente y la presencia de cofradías cuyos miembros "foráneos" se encontraban en otras regiones, testimonian de manera indirecta como los pasajes de los demandantes han ayudado a establecer relaciones entre comunidades y regiones alejadas entre sí.

Al lado de los viajes de los migrantes temporales, de los arrieros y de los pequeños comerciantes ambulantes, las giras de los demandantes han dado a los habitantes de los pueblos indígenas la posibilidad de familiarizarse con otros espacios y otras realidades (y esto sea como demandantes o como habitantes de las localidades que

¹³⁷ En una situación excepcional —las luchas independentistas de comienzo de la década de 1810—, Camilo Suárez, demandante del santuario de la Virgen de Ocotlán, se sirvió de las relaciones que había establecido durante sus giras para ponerse a la cabeza de un grupo de insurgentes, Antonio Peñafiel, *La ciudad virreinal de Tlaxcala*, México, Secretaría de Fomento, 1909, 216 p., p. 182.

¹³⁸ Según la lista de las licencias de demanda otorgadas en 1792, los demandantes de las parroquias de la ciudad de México y de los pueblos cercanos se han servido mucho más que sus colegas rurales de la imagen de la Virgen de Guadalupe. Esto incita a plantear la hipótesis que los viajes de los demandantes capitalinos hayan contribuido a la difusión del culto de esta imagen en el siglo XVIII.

recibían las muchas “peregrinas” que recorrían los caminos). La “apertura” de los pueblos indígenas y, más generalmente, de las comunidades rurales, apertura evidente en el éxito de la demanda itinerante, permite matizar el modelo de la comunidad “cerrada” y el concepto de religión “local”, paradigmas que han influenciado fuertemente los estudios sobre las comunidades indígenas y el análisis de sus universos “culturales” (valores, rituales, creencias, mitos). Gracias a la demanda, los indígenas han sido en efecto intermediarios importantes de creencias y de objetos ligados a la esfera del religioso. Las comunidades indígenas han gozado entonces de una cierta autonomía al nivel de la práctica religiosa y sus habitantes han sido capaces de hacer circular objetos y palabras que remiten a la esfera del imaginario. El intercambio de todo este conjunto heteróclito de “cosas” (“cosas de la tierra”, “cosas de Castilla” y “cosas de Dios”) ha contribuido a dar forma y unidad a un espacio económico y cultural común a diferentes regiones del México central a finales de la época colonial.