



Tzintzun. Revista de Estudios Históricos

ISSN: 1870-719X

ISSN: 2007-963X

tzintzun83@hotmail.com

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
México

Aceves Ávila, Roberto

La continuidad de las devociones barrocas coloniales
en la Guadalajara del siglo XIX (Zapopan y El Refugio)

Tzintzun. Revista de Estudios Históricos, núm. 68, 2018, Julio-, pp. 39-76

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=89860339002>

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

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

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

LA CONTINUIDAD DE LAS DEVOCIONES BARROCAS COLONIALES EN LA GUADALAJARA DEL SIGLO XIX (ZAPOPAN Y EL REFUGIO)

ROBERTO ACEVES ÁVILA



RESUMEN

La continuidad y transformación de las devociones barrocas coloniales a lo largo del siglo XIX en México, se ejemplifica con las devociones franciscanas a las vírgenes de Zapopan y de El Refugio en la ciudad de Guadalajara, capital del estado de Jalisco en México. La existencia de un discurso escatológico protagonizado por el demonio y el uso de las devociones para generar una espiritualidad política en los fieles, explican la continuidad y fortalecimiento de las devociones católicas en una época caracterizada por la laicidad y el anticlericalismo.

Palabras clave: escatología, espiritualidad política, devociones barrocas, Vírgenes de Zapopan y El Refugio, siglo XIX en México



Roberto Aceves Ávila · Universidad de Guadalajara
Correo electrónico: racevesa@hotmail.com
Tzintzun. Revista de Estudios Históricos · Número 68 (julio - diciembre 2018)
ISSN: 1870-719X · ISSN-e: 2007-963X

THE CONTINUITY OF BAROQUE COLONIAL DEVOTIONS IN XIX CENTURY GUADALAJARA (ZAPOPAN AND EL REFUGIO)

Abstract

The change and continuity of baroque colonial devotions during the Nineteenth century in Mexico, is exemplified with the Franciscan devotions to the Virgin of Zapopan and the Virgin of El Refugio in Guadalajara, capital city of the state of Jalisco, Mexico. The existence of an eschatological discourse, featured by the devil, and the use of devotions for promoting a political spirituality among the faithful, explain the continuity and strengthening of catholic devotions in an age characterized by laicity and anticlericalism.

Key words: eschatology, political spirituality, baroque devotions, Virgins of Zapopan and El Refugio, Nineteenth century México.

LA CONTINUITÉ DES DÉVOTIONS BAROQUE COLONIALES À LE GUADALAJARA DU XIX SIÈCLE (ZAPOPAN ET EL REFUGIO)

Résumé

Le changement et la continuité des dévotions baroques coloniales au XIX^e siècle au Mexique est illustrée avec les dévotions franciscaines à la Vierge de Zapopan et la Vierge d'El Refugio, au Guadalajara, capitale de l'Etat de Jalisco, Mexique. L'existence d'un discours eschatologique, protagonisé par le diable, et l'utilisation de dévotions pour promouvoir une spiritualité politique parmi les fidèles, expliquer la continuité et le renforcement des dévotions catholiques à une époque caractérisée par la laïcité et d'anticléricalisme.

Mots clé : eschatologie, spiritualité politique, dévotions baroques, Vierges du Zapopan et El Refugio, siècle dix neuf au Mexique.



La continuidad y supervivencia de las devociones barrocas de la época colonial a lo largo del siglo XIX sigue siendo, hasta ahora, un área poco explorada de la historiografía religiosa de México. Poco se ha estudiado la evolución de la religión y las devociones y prácticas religiosas heredadas desde la época colonial hasta la época de la consolidación del Estado moderno en México, esto es, la manera en que éstas oscilaron entre la preservación y el cambio, entre la ruptura y la continuidad, en el contexto de un entorno caracterizado, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo, por la secularización, la laicización y la irreligiosidad. En diversos trabajos el historiador estadounidense William B. Taylor ha señalado que a lo largo del siglo XIX se observa una paradoja en lo referente a la Iglesia católica en México: a pesar de los continuos embates económicos e ideológicos del Estado liberal, en especial a partir de la promulgación de las Leyes de Reforma, y a pesar del ambiente secularizador que caracteriza a la Modernidad,¹ la Iglesia, junto con sus devociones y sus prácticas no desaparecieron, sino que lograron sobrevivir e incluso fortalecerse.²

¹ Al describir el fenómeno de la Modernidad en relación con los procesos de independencia en Latinoamérica, François-Xavier Guerra caracteriza a éste como “un conjunto de mutaciones múltiples en el campo de las ideas, del imaginario, de los valores, de los comportamientos en parte comunes y en parte diferentes a las que llevaba consigo el absolutismo” y propone que la Modernidad se distingue sobre todo por el individualismo, por el proceso mediante el cual el individuo es configurado, y se convierte en el “sujeto normativo de las instituciones.” GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992, (colección Mapfre 1492), p. 85.

² Véase por ejemplo TAYLOR, William B., “Santuarios y milagros en la secuela de la Independencia mexicana”, en Brian CONNAUGHTON (coordinador), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, pp. 519-521 y 578.

Una manera de analizar la evolución de las devociones entre el periodo colonial y el siglo XIX, es estudiar la forma y las funciones que adoptaron dichas devociones a partir del concepto de espiritualidad barroca, tomando como base los argumentos de William B. Taylor y Brian Larkin. Dichos autores plantean que en este tipo de espiritualidad la devoción religiosa posee una visión inmanentista de la divinidad, con la que se trata de entrar en contacto a través de la ejecución de distintas acciones vinculadas principalmente con expresiones externas de piedad.

Este tipo de forma de expresar la espiritualidad católica³ se contrapone a la llamada “piedad ilustrada”, es decir, con el modelo devocional de piedad que pedía expresar la devoción de forma moderada, contemplativa y reflexiva, con base en las ideas reformistas que se venían gestando al interior de la Iglesia sobre todo a partir del Concilio de Trento (que buscaba normar y ordenar el culto a las imágenes y la práctica religiosa), y más recientemente en nuestro país con las reformas borbónicas expresadas en el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, que también buscaba el destierro de la superstición y de los desmanes en las demostraciones devocionales. La piedad ilustrada buscaba eliminar los excesos en la práctica religiosa externa, no solo por razones teológicas o filosóficas, sino incluso estéticas, normadas por el “buen gusto” y la razón. Para ejemplificar mejor lo que era la piedad ilustrada, señalaremos que en 1782 apareció publicada en Madrid la traducción de Juan Sempere y Guarinos (político, funcionario, bibliógrafo e historiador de la Ilustración española) de las *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias, y en las artes*, obra del italiano Luis Antonio Muratori

³ De acuerdo con la Real Academia Española, espiritualidad se define como “Conjunto de ideas referentes a la vida espiritual”, mientras que religiosidad, otro término que aparecerá con frecuencia en este artículo, es la “Práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas”. Es decir, en estricto sentido la espiritualidad implica el cómo se entiende la religión, mientras que la religiosidad implica el cómo se cumple a través de la práctica con la misma. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, en <http://www.rae.es/> [consultado el 17 de agosto de 2017]. Sin embargo, en ocasiones es difícil separar un término del otro. Ambos aspectos representan la forma en que se vive la religión, o sea la forma en que el creyente combina ambos aspectos en su vida diaria. La manera de entender la religión no puede disociarse de la manera en que se le practica. Por ello, en ocasiones ambos términos se mezclan y hasta se confunden. Al hablar de “espiritualidad política”, como haremos más adelante, se presenta esta situación. Este término basado en el que propuso Jeremy Carrette se deriva de las ideas de Foucault sobre la religión, y cómo lo señala Carrette, cuando Foucault habla de la experiencia religiosa utiliza los términos “religión” y “espiritualidad” en una forma que rompe con las concepciones tradicionales de los términos, entremezclando la creencia con la práctica. Véase: CARRETTE, Jeremy R., *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, Nueva York, Routledge, 2002, p. xi.

que iba adicionada con las ideas de Sempere sobre el avance del buen gusto en la España borbónica. En dicha obra se señala que:

El discernimiento de lo mejor, que es lo que llamamos Buen Gusto, es una virtud muy dilatada, y que lo corre todo, bien que de diferente manera, y con diversos fines y respetos. [...] Este discernimiento debe también extenderse al culto exterior de la Religión, en la qual (*sic.*) más que en ninguna otra cosa, dicta la razón que se persuade el desprecio de las supersticiones, y de los abusos, y se guarde con cuidado la pureza de la doctrina y el buen orden de la disciplina. Los siglos bárbaros introdujeron algunas usanzas, y prácticas que la costumbre defiende todavía, y no dexa (*sic.*) conocer su absurdidad. El Buen Gusto desarraiga, si puede, estos defectos, y si no, a lo menos los desaprueba, y clama contra ellos; pero guardándose de no dar en otro extremo, acaso mayor, y muy frecuente (*sic.*) en estos tiempos, qual (*sic.*) es el excitar tumultos, y causar escándalos, abatiendo la verdadera Religión, y las justas y santas leyes, con el pretexto de corregir los abusos, y corruptelas, que o la ignorancia, o la simpleza, han introducido con disgusto, y desaprobación de los buenos.⁴

Tanto la religiosidad barroca como la ilustrada coexistieron a lo largo del siglo XIX entre los creyentes, y aunque la piedad ilustrada fue promovida principalmente por las autoridades eclesiásticas, no es posible atribuir su práctica específica a grupos sociales determinados. Tanto las élites como el resto de las clases sociales practicaron en distintos momentos ambos tipos de religiosidad, y no era raro encontrar obispos que promovieran fervorosamente el culto a ciertas imágenes con grandes muestras exteriores de fervor barroco, y miembros de las clases más bajas que practicaran una estricta disciplina religiosa exterior en presencia del Santísimo, como lo pedía la piedad ilustrada, para luego manifestar una desbordante expresión de religiosidad barroca en las procesiones y romerías de diversas imágenes religiosas. Ambas formas de religiosidad, al igual que la llamada espiritualidad política, que analizamos más adelante, son formas de expre-

⁴ SEMPERE Y GUARINOS, Juan, *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias, y en las artes. Traducción de las que escribió en italiano Luis Muratori. Con un discurso sobre el gusto actual de los españoles en la literatura*, Madrid, Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1782, pp. 14-16.

sión de una misma espiritualidad católica, diferentes dimensiones de un mismo fenómeno religioso que no necesariamente se contraponen, sino que se complementan entre sí, y que pueden ser manifestadas por un mismo creyente en diferentes ocasiones dependiendo de sus circunstancias y espacios de ejecución. Una misma práctica, como fue el respeto a los días festivos religiosos, que pudo ser observada de manera barroca o ilustrada por el creyente, pudo incluso adquirir el carácter de una posición política frente al gobierno liberal, como más adelante veremos que ocurrió en México.

Por lo general se asocia la religiosidad barroca con la llamada piedad popular. Sin embargo, como lo hemos señalado en un trabajo previo,⁵ en el caso de Guadalajara (capital del estado de Jalisco, en México), el concepto de religión popular aplicado al estudio histórico de las devociones suscita numerosos problemas, ya que ello supondría la existencia de prácticas culturales más específicamente reservadas a las clases dominantes, y como lo señala Thomas Calvo⁶ al analizar el caso de Guadalajara en el siglo xvii, este no parece ser el caso. Asimismo, Taylor al hablar de las prácticas devocionales en el México colonial, aunque encuentra que cuando se identifican beneficiarios en las descripciones de milagros las élites están sobrerrepresentadas, existían representaciones de todas las clases sociales, lo que indicaría que todas ellas compartían las mismas devociones.⁷ Definir qué es lo que practicaban las clases dominantes en contraste con las subordinadas es algo muy complejo, pues como lo señala William B. Taylor, gran parte de los testimonios de milagros y prácticas devocionales en México es fragmentaria y ha pasado por el tamiz de la censura institucional.⁸ Más que contraponer prácticas institucionalizadas y populares o hablar de religiosidad popular, consideramos que es más conveniente hablar de prácticas re-

⁵ ACEVES ÁVILA, Roberto, "El culto a san Gonzalo de Amarante, el Bailador. Religiosidad local en la Guadalajara del siglo xix", *Relaciones. Revista de historia y sociedad*, vol. xxxvii, núm. 145, 2016, pp. 109-150. doi: <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v37i145.27> [consultado el 17 de agosto de 2017].

⁶ CALVO, Thomas, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo xvii*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1992, pp. 151-162.

⁷ TAYLOR, William B., *Marvels and Miracles in Late Colonial Mexico. Three Texts in Context*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2011, p. 4.

⁸ TAYLOR, *Marvels and Miracles*, p. 2.

ligiosas en contextos locales, o de religiosidad local. Siguiendo a Christian, William B. Taylor ha sugerido centrarse en el aspecto local de estas prácticas, en lugar de privilegiar el énfasis en la adjetivación de los practicantes. De acuerdo con Christian:

En las aldeas, pueblos y ciudades de España central (y sospecho que en la mayoría de los núcleos de población de la Europa católica) se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romanos, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo.⁹

Esta situación de la religiosidad desarrollada en contextos locales descrita por Christian también es aplicable a lo que ocurre en Guadalajara a partir del siglo xvi. Por ello, a lo largo de este artículo nos centraremos en el análisis de distintas formas de expresión de la espiritualidad barroca en el contexto local de la Guadalajara decimonónica, con el fin de ilustrar la manera en que las devociones barrocas sobrevivieron a lo largo de un siglo caracterizado por el anticlericalismo, la secularización y el ánimo reformador de las instituciones políticas y religiosas.

EL CONCEPTO DE ESPIRITUALIDAD BARROCA

De acuerdo con Brian Larkin, el catolicismo barroco era esencialmente una religión de gestos externos y de observancia ritual, en la que la práctica, en gran medida, consistía en establecer un contacto corporal con la divinidad. También señala su predilección por las devociones colectivas. Mucha de la práctica ritual era externa (visitas a templos y santuarios, devociones a los santos, ofrecimiento de milagros y ofrendas, ejercicios devocionales, etc.), y los católicos que llevaban a cabo devociones barrocas muchas veces expresaban estados anímicos internos a través de expresiones exteriorizadas, cuantificables a través de dicha práctica.¹⁰

⁹ CHRISTIAN JR, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p. 17.

¹⁰ LARKIN, Brian, *The Very Nature of God. Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*,

Por otra parte, para Taylor las imágenes religiosas en el México barroco jugaban un papel fundamental dentro de esta espiritualidad, pues funcionaban como “sermones silenciosos”, como ayudas para reforzar la instrucción y la memoria. Las imágenes (y las devociones a ellas asociadas) eran más que simples objetos de representación. Eran además vías para acceder a la inmanencia de la divinidad, a través de las cuáles el creyente podía ser admitido brevemente ante la presencia de Dios, mediante una participación activa de todos los sentidos en el culto. De acuerdo con dicho autor, la combinación de mensajes inspiradores en forma de sermones, junto con el uso de bellas imágenes religiosas, generaba en los creyentes del México colonial una respuesta devota que podía conducir a la aprehensión directa de lo divino, en condiciones en las que la comprensión oficial y popular de las imágenes coincidía. El alcanzar la presencia divina comenzaba con el entrar en contacto visual con las imágenes, ya que la doctrina cristiana y la práctica eclesiástica privilegiaban la visibilidad como forma de entrar en contacto con la divinidad, pero el aprehenderla implicaba también un involucramiento más activo de otros sentidos (sonidos, olores, tacto, gestos y movimientos) que actuaban en conjunto para que el creyente pudiese entrar en contacto con la divinidad a través de sus representaciones.¹¹ Esta concepción de la devoción generó, entre otras cosas, un sentimiento de cercanía entre los fieles y la divinidad, lo que facilitaba el ejercicio de las devociones en tiempos de necesidad.

Para entender la supervivencia y fortalecimiento de las devociones coloniales barrocas, especialmente las relacionadas con la Virgen María a lo largo del siglo XIX, es necesario preguntarnos para qué sirven las devociones desde el punto de vista del creyente. Es evidente que si alguien reza, lo hace porque le resulta útil. El creyente se aferra a sus creencias porque las encuentra útiles para enfrentar con ellas sus miedos e incertidumbres. No en balde el mismo Concilio de Trento en su sesión XXV señala que “es bueno y útil” invocar humildemente a los santos, sobre

Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010, p. 218.

¹¹ TAYLOR, William B., *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010, pp. 6 y 19-20.

todo en momentos de necesidad.¹² Asimismo, las devociones y prácticas religiosas son una vía para alcanzar la salvación personal de los fieles.

La arquidiócesis de Guadalajara representa un buen caso para el estudio de la continuidad de las devociones barrocas más allá del periodo colonial, dado el fuerte arraigo que tiene la espiritualidad católica entre la población, aun en la actualidad. Agustín Yáñez, al describir lo que él llama el “clima espiritual de Jalisco”, vigente desde la época colonial y a lo largo del siglo xx, señala la importancia de este ambiente en la sociedad tapatía:

[...] la religiosidad hogareña es poderoso instrumento educativo, que rebasa los límites de la vida familiar, y envuelve con más amplio círculo el espíritu jalisciense. Con esto arribamos a un capítulo decisivo: la tradicional religiosidad como factor del clima que analizamos. Por apartado que del ambiente religioso quiera mantenerse un hombre o un grupo, ni las actitudes hostiles pueden escapar al roce de aquella influencia, que se hace presente ya en edificios o en detalles arquitectónicos, ya en las constantes voces de las campanas, en el simple mirar al interior de las casas con imágenes, en los rezos y cantos a inmediaciones de las iglesias, en los modos de vestir conventual propios de muchas mujeres, en las frecuentes irrupciones públicas del culto y la liturgia. La mayor parte de la población está directamente sujeta al tratamiento religioso, cuyos aspectos principales y más comunes pueden ser: el aprendizaje de la doctrina cristiana y los actos de culto.¹³

Al hablar del caso particular de Guadalajara, Jaime Olveda, señala que cada época tiene sus propios miedos y angustias dentro de su imaginario colectivo, y las devociones religiosas fueron, desde la época colonial hasta la actualidad, una manera de enfrentarlos. El autor nos dice que “en la época colonial, la sociedad recurrió a muchos ritos apaciguadores, al empleo de reliquias y al culto de muchos santos para combatir el miedo, o para protegerse de los accidentes de las enfermedades y de otros peligros individuales y colectivos”.¹⁴ Anne Staples nos recuerda además, que en México el miedo

¹² CONCILIO DE TRENTO, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala*, Madrid, Imprenta que fue de García, 6ª edición, 1819, p. 354.

¹³ YÁÑEZ, Agustín, “El clima espiritual de Jalisco”, *Occidente*, núm. 4, mayo-junio de 1945, p. 169.

¹⁴ OLVEDA LEGASPI, Jaime, *Guadalajara. Abasto, religión y empresarios*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, H.

generado entre la población a consecuencia de los procesos de secularización de la sociedad entre 1821 y 1859, fue uno de los motores importantes del imaginario de la población a lo largo del siglo XIX.¹⁵ Por ejemplo, Pedro Espinosa, quien fue el primer arzobispo de Guadalajara, en sus *Apuntes sobre el obispado de Guadalajara, hechos en 1852, para que sirvan a la formación de una historia eclesiástica mexicana*, al hablar sobre los santos protectores de la ciudad, señala:

A más de la Santísima Virgen, reconoce esta ciudad por patrono contra los rayos, animales ponzoñosos y temblores, a San Clemente papa y mártir. En el cabildo celebrado a 8 de agosto de 1592, se hizo por suerte elección de santo patrono contra estas epidemias, la que recayó en San Clemente, y se obligó el cabildo a solemnizar su fiesta: en 11 del siguiente mes, de acuerdo con la audiencia, se nombraron cuatro comisionados que colectasen limosnas para erigirle un altar; después (no se sabe en qué fecha) comenzó a celebrarse triduo en catedral en honor del santo pontífice, con esposición [sic.] del Santísimo Sacramento, y erogando los costos del primer día la audiencia, el segundo el cabildo, y el tercero el ayuntamiento [...]; con el tiempo fue resfriándose la devoción, dejó de celebrarse el triduo, y no había ya quien hiciera memoria de haberlos visto celebrar; pero en 1836 cayeron en catedral tres rayos (los días 15 de Junio 5 y 28 de agosto) y esto obligó al cabildo a ocuparse de examinar, si por ventura tendría alguna obligación contraída en tiempos anteriores, y cuyo cumplimiento se hubiese olvidado: se halló que era ésta y desde entonces se ha vuelto a celebrar el triduo (siendo todos los gastos por cuenta de la Iglesia), y además todos los martes en la tarde se reza conmemoración del santo, así de vísperas como de laudes.¹⁶

Ayuntamiento de Guadalajara, 2000, p. 51.

¹⁵ STAPLES, Anne, “El miedo a la secularización o un país sin religión. México 1821-1859”, en: Pilar GONZALBO, Anne STAPLES y Valentina TORRES (editores), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 273-290.

¹⁶ ESPINOSA Y DÁVALOS, Pedro, “Jalisco. Apuntes sobre el obispado de Guadalajara, hechos en 1852, para que sirvan a la formación de una historia eclesiástica mexicana”, en: Manuel OROZCO Y BERRA (editor), *Diccionario Universal de Historia y Geografía. Tomo IV*, México, Tipografía de Rafael, Librería de Andrade, 1854, pp. 384-385. El artículo fue publicado como anónimo, pero IGUÍNIZ, Juan B., *Catálogo Biobibliográfico de los Doctores, Licenciados y Maestros de la Antigua Universidad de Guadalajara* (1ª reimposición de la primera edición de 1963), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992, p. 149, la atribuye a Pedro Espinosa y Dávalos.

A lo anterior deben sumarse los peligros de las guerras e intervenciones sufridas por el país a lo largo del mismo siglo. En 1847, el obispo Diego Aranda y Carpinteiro dirige una carta al prior del convento de San Agustín, en la que señala que la invasión norteamericana a México es castigo de Dios, y por ello pide celebrar a todos los párrocos un triduo a María Santísima de Guadalupe para remedio de este mal, cosa que también se debería hacer en todos los conventos.¹⁷ Para la epidemia de cólera morbo de 1850 en San Juan de los Lagos y Tepatitlán los fieles dirigen varias cartas al mismo obispo solicitando que salga en procesión la imagen de la virgen, pues señalan que “Creemos como tabla única de salvación es nuestra Divina Señora [...]. La Divina Señora expuesta en las calles purificará el ambiente”.¹⁸ Estas situaciones ocurridas en Guadalajara entre los siglos XVI y XIX ejemplifican no solo el fervor religioso de los tapatíos, sino también un aspecto importante dentro de la espiritualidad católica, que es la tradición de invocar la protección e intercesión ante Dios de los santos, para obtener su ayuda en situaciones difíciles o en momentos de necesidad.

Sin embargo, las devociones son mucho más que un mero remedio para males transitorios o para enfrentar en lo individual al mundo, al demonio y a la carne. Recordemos que la religión es un sistema intelectual de creencias que ayuda a los individuos a entender e interpretar al mundo, así como a definir el papel que deben jugar dentro de la sociedad a través de sus acciones. Es a partir de estas acciones impulsadas por la creencia que nosotros podemos identificar los efectos del discurso religioso en los individuos y en la sociedad en que vivieron inmersos. De esta forma, las devociones generan cambios en la conducta que tienen a su vez efectos en lo social.

¹⁷ Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (en adelante AHAG), Sección Gobierno, Serie Secretaría General, Cólera Morbus, caja 1, años 1833-1850. Carta del obispo Diego Aranda y Carpinteiro al Rev. padre prior del convento de San Agustín. Diego Aranda y Carpinteiro, Guadalajara, 17 de abril de 1847.

¹⁸ AHAG, Sección Gobierno, Serie Secretaría General, Cólera Morbus, caja 1, años 1833-1850. Carta de Felipe Zermeno, cura de San Juan de los Lagos a Diego Aranda y Carpinteiro. San Juan de los Lagos, 2 de enero de 1850.

LA PRÁCTICA DE LA RELIGIÓN Y EL CONCEPTO DE ESPIRITUALIDAD POLÍTICA

Las creencias y devociones barrocas coloniales fueron elementos fundamentales para interpretar los cambios que experimentaron la Iglesia y los sujetos en el orden social a lo largo del convulso siglo XIX. Recordemos que hasta antes de la consolidación del Estado moderno en México que se dio a partir de 1857, Iglesia y Estado no estaban divorciados, sino que participaban dentro de un mismo orden jurídico, complementándose mutuamente en su actuación y reforzando el orden social común. Brian Connaughton señala que en Guadalajara hasta antes de la Reforma “La Iglesia aun representaba un conducto clave en la continuidad ideológica de la sociedad mexicana de aquella época”.¹⁹ Sin embargo, al lograrse la consolidación del Estado moderno a mediados del siglo XIX, la separación entre Iglesia y Estado comienza a verse como algo necesario. Uno de los puntos álgidos de esta confrontación en México tuvo lugar a partir de la instauración de las leyes de Reforma en 1867, cuando se decreta la plena separación entre ambos, se establecen prohibiciones y regulaciones muy concretas sobre el culto público y las manifestaciones devocionales externas, y se desamortizan los bienes de la Iglesia.

Bajo este nuevo escenario de conflicto, los fieles entendieron a la práctica de la religión como una forma de expresar una posición ideológica y política dentro de la sociedad a través del ejercicio de su creencia. En estricto sentido, la práctica de la devoción no solo tuvo implicaciones para la salvación personal de los creyentes. Practicar la religión a través del ejercicio público de las devociones y de la caridad cristiana frente a la secularización y a la beneficencia laica, se convirtió muchas veces en una forma de espiritualidad política, es decir, una manera de expresar una posición política e ideológica, acerca de cómo debía actuar el individuo y cómo debía involucrarse en ciertas actividades piadosas que tuviesen repercusiones concretas en lo social. Desde nuestro punto de vista, la espiritualidad política es una combinación de espiritualidad y religiosidad católica, una manera de entender

¹⁹ CONNAUGHTON, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Conaculta, Colección Regiones, 1992, p. 42.

y de vivir la religión a través de su práctica, y que tiene consecuencias en el ámbito político y social del creyente, y no se contrapone o sustituye ni a la devoción barroca o a la ilustrada. De hecho es una dimensión de la vivencia espiritual católica que complementa a ambas.

El concepto de espiritualidad política se deriva de la idea de la religión como forma de expresión de las relaciones de poder planteada por Michel Foucault. Jeremy Carrette pone de relieve la importancia de la visión foucaultiana para analizar la religión no solo como un sistema de creencias personales con efectos en el interior del sujeto, sino como parte de la red de ejercicio del poder que tiene como objeto configurar a los sujetos en el contexto de una sociedad determinada. Carrette señala que: “Una de los aspectos centrales de la tardía ‘indagación religiosa’ (*religious question*) de Foucault es el cómo la religión, y en particular el cristianismo, crean “formas de sujeción” al desarrollar “nuevas relaciones de poder”.

Foucault planteó en su curso de 1982 en el *Collège de France* que lo “espiritual” implica una transformación del sujeto. Se trata de “un sujeto que accede a cierta modalidad del ser”, como lo planteó tentativamente en una entrevista posterior. En este sentido, lo “espiritual” se refiere a la construcción del sujeto a través de una serie de relaciones de poder que modelan la vida, el cuerpo y el yo. Las creencias religiosas, las ceremonias y los rituales activan (*enact*) esas relaciones de poder y mantienen un sistema de control a través del mecanismo de la autoridad pastoral. La religión se constituye como una fuerza política que agrupa a la gente bajo un cierto sistema de control. En la obra de Foucault lo “espiritual”, al igual que lo “sexual” no existe aparte de las estructuras políticas, los requerimientos, las leyes y regulaciones que tienen una importancia primaria para ella.”²⁰ Carrette plantea que la Iglesia lleva a cabo una “espiritualidad política” mediante una “corporalidad espiritual”. Las creencias de los individuos no son meras articulaciones de un conocimiento más o menos abstracto, sino afirmaciones expresadas en prácticas corporalizadas que tienen efectos políticos y sociales concretos.

²⁰ CARRETTE, *Foucault and Religion*, p. 136.

LA CONTINUIDAD DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE ZAPOPAN ENTRE LOS SIGLOS XVI A XIX

Como veremos, algunas devociones barrocas del periodo colonial sobrevivieron e incluso se fortalecieron a lo largo del siglo XIX gracias a su capacidad para transformarse además en expresiones de una postura ideológica frente al Estado liberal, permitiendo a los fieles expresar su religiosidad política a través de su práctica. Un ejemplo de la continuidad de estas devociones barrocas en el siglo XIX es el culto a la Virgen de Zapopan. La devoción a esta advocación de la Inmaculada Concepción siempre tuvo un fuerte arraigo entre la población de la región desde el siglo XVI, gracias a que fue patrocinada y difundida en un inicio por la orden franciscana, y posteriormente sancionada, reforzada y promovida por los diferentes obispos de Guadalajara lo largo de los siglos XVII a XVIII, como Juan Ruiz Colmenero, Santiago de León Garavito y Nicolás Gómez de Cervantes.

Esta situación difiere de la ocurrida en otros sitios de México, en donde la propia orden franciscana llegó a entrar en conflicto con el clero secular en materia de devoción a ciertas imágenes de la Virgen María. Robert Ricard señala como la orden franciscana, desde los inicios de su tarea evangelizadora de la población indígena en el siglo XVI, promovió la devoción a la Virgen María proporcionando a los indígenas diversas imágenes que sirvieron para fomentar la piedad de los neófitos. Así fue como fray Antonio de Segovia donó la imagen de María al pueblo de Zapopan, y fray Miguel de Bolonia, probablemente junto con el mismo fray Antonio, donó otra imagen similar al pueblo de San Juan de los Lagos.²¹ Sin embargo, Ricard hace notar que a diferencia de lo que ocurrió con la devoción a la imagen de la Virgen de Guadalupe, frente a la cual los franciscanos en el siglo XVI mostraron aversión²² e incluso adoptaron una postura hostil,²³ los mismos frailes se mostraron mucho más positivos con otras devociones marianas, como las que se promovieron en Nueva Galicia. Ricard señala que en los

²¹ RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* [traducción de Ángel María Garibay K.], México, Editorial Jus, Polis, 1947, pp. 352-353.

²² RICARD, *La conquista espiritual de México*, p. 350.

²³ RICARD, *La conquista espiritual de México*, p. 354.

casos de Guadalupe y Chalma dichas devociones se volvieron sospechosas de ser idolátricas ante los ojos de los frailes, debido a que ambas devociones eran “de sustitución”,²⁴ es decir, sustituían a antiguas devociones que tenían los indígenas por sus deidades prehispánicas, e incluso se opusieron a su difusión entre la población. Por su parte, el episcopado de México se encargó de promover dichas devociones, en especial la de Guadalupe.²⁵ En contraste, en la Nueva Galicia tanto el episcopado y el clero secular, como la orden franciscana, promovieron ampliamente y en forma conjunta el culto a las imágenes marianas sin el temor de que éste deviniera en idolatría, lo que probablemente explica el arraigo que tuvieron dichas devociones entre la población.

Otro elemento que explica el arraigo de la devoción zapopana entre la población es el hecho de que la imagen fue adquiriendo “corporalidad” a través del tiempo, lo que acentuó su presencia real entre los fieles. Tanto los milagros que se le atribuyen documentados en las indagaciones que diversos obispos realizan sobre sus milagros, como los atributos físicos que se le otorgan por parte de los fieles y que se acumulan a través del tiempo contribuyen a darle a la imagen una presencia corpórea real que se identifica con la Virgen María. Una característica de esta devoción es la sucesiva acumulación de atributos, que hacen que la imagen adquiera características de un cuerpo vivo. Recordemos que de acuerdo con Peter Brown, con la corporeidad viene la *presentia* (presencia viva del santo en la reliquia), y con ella la *potentia* (efectividad de la reliquia para tratar los males). Brown señala el importante vínculo que existe entre la espacialidad y la corporalidad de las reliquias, pues de su *praesentia* depende la *potentia* de las mismas.²⁶

²⁴ RICARD, *La conquista espiritual de México*, pp. 351 y 353.

²⁵ RICARD, *La conquista espiritual de México*, pp. 349 y 351-352.

²⁶ BROWN, Peter, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, Serie Haskell Lectures on History of Religions, núm. 21981, pp. 88 y ss. Brown señala cómo en los primeros siglos del Cristianismo, el surgimiento de los primeros mártires y de sus reliquias fue fundamental para alentar la fe de los fieles. Los obispos de Europa Occidental orquestaron el culto a los santos vinculándolos con sus tumbas, creando para ello santuarios en los que se podía tener un control efectivo por parte de las instituciones eclesiásticas sobre el culto de dichos venerables. Con ello se reforzó el poder de los obispos y se organizó el culto de los nuevos mártires. Asimismo, al venerar las reliquias de los santos se daba a los fieles una sensación de proximidad física con ellos, y al mismo tiempo, se establecía una distancia entre los fieles y las reliquias que permitía un mejor control sobre la práctica devocional. Brown señala que “la tensión cuidadosamente mantenida entre la distancia y la proximidad aseguró una cosa: *praesentia*, la presencia física de lo santo, ya fuese en el medio de una comunidad particular o en la posesión de individuos

El cuerpo y su representación a través de la imagen adquieren muchas veces dentro de la espiritualidad católica barroca una identificación plena. Las imágenes sagradas no son meras representaciones, sino que pasan a adquirir características corpóreas. Así, los primeros milagros registrados de la virgen de Zapopan son expresiones de un cuerpo, como las curaciones que se realizan a través del contacto físico con la imagen, o bien como las manifestaciones físicas de su presencia (como el dar golpecitos en el tabernáculo de cristal dentro del cual se encuentra cuando alguien va a morir). De hecho, el jesuita Francisco de Florencia, uno de los más importantes promotores de las devociones marianas en México en el siglo XVII, va más allá de la mera identificación de la imagen con el cuerpo real de la virgen y nos dice al hablar de la imagen de la virgen de San Juan que tanto la imagen como la virgen misma son iguales en cuanto a poder:

Quien podrá decir lo que es MARÍA Señora nuestra? Quien poner en el Sol los ojos sin cegar de atrevido? Esta Imagen (y lo mismo se puede decir de la de Tzapopan) no se ha de considerar solamente como Imagen, sino como de MARÍA, y no solamente como Imagen de MARÍA, sino como la misma MARÍA Virgen y Madre de Dios. Y como MARÍA Madre de Dios es Inefable, &c. esta Imagen lo es: como MARÍA por Madre de Dios es incomprehensible, &c. [...] porque la Imagen y el Original son una misma cosa, en quanto al poder, aunque distintas en quanto al ser: Es la misma, porque la Religión Católica nos enseña, que para no errar, la Imagen ha de tener el mismo culto y veneración que su Original.²⁷

La devoción a la Virgen de Zapopan entre los siglos XVI a XIX se vio favorecida gracias al hecho de que en su calidad de generala y protectora de las armas de Jalisco, constantemente se le ligó a acciones relacionadas con las frecuentes actividades bélicas y políticas que tuvieron lugar en Guadalajara en la primera mitad del siglo XIX. La asociación de la Virgen

particulares, lo que era la mayor bendición que pudiera tener un cristiano de la antigüedad tardía.” Por otra parte, la *praesentia* aseguraba la máxima *potentia* de la reliquia, su poder ideal sagrado, al crear la sensación de la presencia física (incluso corporal) de lo sacro.

²⁷ FLORENCIA, Francisco de, S.J. *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia obispado de Guadalupe en la América septentrional: noticia cierta de los milagrosos favores que hace la Santissima Virgen, â los que en ellos y en sus dos imágenes la invocan, sacada de los processos autenticos, que se guardan en los Archivos del Obispado, de orden del Ilmo. y Rmo. Sr. D. Juan de Santiago León Garabito*, (reimpresión de la edición original de 1694), México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1797, pp. 5-6.

de Zapopan con las armas data desde el siglo xvi, cuando se le empezó a conocer como “la Pacificadora”, debido a la intervención que según Mota Padilla tuvo dicha imagen en la pacificación de los indígenas durante la rebelión del Mixtón.²⁸ Posteriormente, la Virgen de Zapopan fue elegida como protectora por las fuerzas insurgentes, quienes decidieron declarar la independencia de este reino el día de su fiesta principal, el 13 de junio, cuando la imagen era trasladada a catedral.²⁹ Esta asociación entre la Virgen de Zapopan y los ejércitos insurgentes perduró incluso después de la independencia, cuando el 15 de septiembre de 1821 la Virgen fue jurada en catedral, en ceremonia presidida por el obispo Juan Ruiz de Cabañas, como generala de las armas de la Nueva Galicia, imponiéndosele las insignias de banda y bastón de mando propias de su rango. En 1852 se proclamó en Guadalajara el llamado Plan del Hospicio,³⁰ y el 15 de diciembre de dicho año el general J. Vicente Miñón puso sitio a Guadalajara, defendida por el coronel José María Blancarte. Sin embargo, en forma inesperada, el día 27 se levantó el mismo. Por ello Blancarte, devoto de la Virgen de Zapopan, en agradecimiento reconoció nuevamente su generalato, le obsequió un cañón de doce arrobas, y le impuso “nuevamente bastón y banda y ordena se le rindan los honores militares correspondientes a su elevada graduación saludándola al entrar y salir de Guadalajara, con la salva de 21 cañonazos”.³¹

Un año después, el 14 de enero de 1853 el entonces canónigo y posteriormente obispo de Guadalajara Pedro Espinosa,³² dirige una carta al obispo Diego Aranda, en el que le informa cómo se cambió el recorrido original de la Virgen, y con ello presencia de la imagen en el templo Sta.

²⁸ MOTA PADILLA, Matías Ángel de la, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva-Galicia / escrita por el lic. D. Matías de la Mota Padilla en 1742. Publicada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, Imprenta del gobierno a cargo de J. M. Sandoval, 1870, p. 140.

²⁹ GONZÁLEZ ESCOTO, Armando, *Biografía de una tradición. Las visitas de Nuestra Señora de Zapopan a la ciudad de Guadalajara 1734-1999*, Guadalajara, Universidad del Valle de Atemajac, 1999, p. 21.

³⁰ Dicho plan era un pronunciamiento en contra del presidente Mariano Arista y a favor del regreso al poder de Antonio López de Santa Anna, bajo la Constitución Federal de 1824.

³¹ OCHOA, Ángel, OFM, *Breve historia de Nuestra Señora de Zapopan*, Guadalajara, 1971, p. 109.

³² Diego Aranda muere el 17 de enero de 1853 en el transcurso de una visita pastoral. Es por ello que Espinosa le dirige esta carta informándole de los acontecimientos de Guadalajara. Pedro Espinosa fue presentado para la mitra de Guadalajara por el presidente de la República, el general Antonio López de Santa Anna y preconizado por Pío IX en el consistorio del 12 de septiembre de 1853, habiéndose consagrado en su catedral el 8 de enero de 1854. Véase: DÁVILA GARIBI, José Ignacio, *Sucinta Noticia Histórica de la Arquidiócesis de Guadalajara, en la República Mexicana*, Guadalajara, Imprenta Vera, 1953, p. 40.

María de Gracia impidió que este templo sufriera mayores daños durante el asedio liberal.³³ Ello hizo de Espinosa un ferviente defensor de la devoción zapopana.

Recordemos además que en esos años el culto a María se fortaleció entre los fieles de todos los estratos sociales gracias a la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción mediante la bula *Ineffabilis Deus*, del 8 de diciembre de 1854, y a las apariciones de Lourdes ocurridas en 1858. En el caso de Guadalajara, fue precisamente al obispo Pedro Espinosa y Dávalos a quien tocó celebrar en 1855 la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción con gran pompa, y con la entusiasta colaboración de diversos grupos religiosos y laicos de la ciudad,³⁴ lo que fortaleció a los cultos marianos pues vino a oficializar una creencia muy arraigada en la espiritualidad hispanoamericana. Asimismo Espinosa promovió y defendió el culto a la Virgen de Zapopan (cuya advocación original era el de la Inmaculada Concepción), junto con sus manifestaciones públicas.

A partir del triunfo del partido liberal en la Guerra de Tres Años y dentro del entorno de cambio político y social generado por las Leyes de Reforma, muchas expresiones públicas de fervor como las procesiones de Corpus o el transporte del Viático, comienzan a ser vista por algunos actores de la sociedad como prácticas desmedidas que por sus expresiones externas afectan al orden público. A partir de 1860 se autorizó la libertad de cultos, se extinguió el derecho de asilo en recintos sagrados, se prohibieron las solemnidades religiosas fuera de los templos, se derogó el tratamiento oficial a personas y corporaciones eclesiásticas, se reguló el uso de las campanas en las iglesias y se estableció que ni los funcionarios públicos ni la tropa formada asistirían con carácter oficial a los actos religiosos. Mediante bando del 11 de agosto de 1860, se declararon como únicos días festivos “los domingos, el día de año nuevo, el jueves y viernes de la semana mayor, el jueves de Corpus, el 16 de Setiembre, el 1º y 2º de Noviembre y los días 12 y 24 de Diciembre”.³⁵ El 4 de diciembre de 1860 el Gobierno Federal publicó la

³³ AHAG, Sección Gobierno, Serie Obispos, Diego Aranda y Carpinteiro, año 1840, caja 2, exp. s.n. Excmo. E Ilmo. Sr. Dr. D. Diego Aranda y Carpinteiro 1853. Carta de Pedro Espinosa a Diego Aranda y Carpinteiro, Guadalajara, enero 14 de 1853.

³⁴ Para una descripción amplia de dichas celebraciones véase: DÁVILA GARIBI, José Ignacio, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara, tomo cuarto*, 2, Guadalajara, Editorial Cultura, T.G. S.A., 1967, pp. 831-848.

³⁵ ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, *Código de la Reforma, o colección de leyes decretos y supremas órdenes*

Ley sobre libertad de cultos. En su artículo 11 se establecía que ningún acto solemne religioso podrá verificarse fuera de los templos sin permiso escrito de la autoridad política local, y si sobreviniere algún desorden con ocasión del acto religioso permitido, se mandará cesar éste, y no se podrá autorizar en adelante fuera de los templos.³⁶ Todas estas disposiciones afectaron de manera directa la fiesta de la Virgen de Zapopan, cuya romería era motivo de celebración en toda la ciudad.

Al conocer estas noticias, el obispo Espinosa emitió una circular a los párrocos de su diócesis en la que atacó directamente estas medidas y entró en franca rebeldía con respecto al cumplimiento de las directrices relativas a la supresión de días festivos. En su discurso, Espinosa no solo atacó al gobierno federal acusándolo de enemigo de la Iglesia, sino que además defendió las expresiones interior, exterior y pública de los cultos católicos, y expuso sus razones para ello. Para él, la devoción y la práctica religiosa pública se convirtieron en una forma de resistencia frente a una serie de medidas que se consideraban no solo impías, sino que afectaban el buen desarrollo social.³⁷ Suspender el descanso no solo afectaba una regla impuesta por Dios, sino que también afectaba y disminuía la devoción pública y consecuentemente la piedad de los fieles, pues impedía de hecho los actos de devoción pública dedicados a los santos.³⁸

Mal debieron caer a Juárez y a sus ministros estas declaraciones, ya que al rehusarse a trabajar en los días religiosos festivos no oficiales, los fieles entrarían en abierto conflicto con el gobierno, haciendo de la expresión pública de su creencia una forma de opinión política sobre la validez de algunas de las Leyes de Reforma. Debido a su actitud contestataria en éste y en otros asuntos de orden político y económico, el 21 de enero de 1861 el gobierno de Juárez expidió el decreto de expulsión de los obispos Pedro Espinosa y Dávalos y Pedro Barajas y Moreno, del

expedidas desde 1856 hasta 1861, México, Imprenta Literaria, 1861, pp. 133-137 y 144. Si bien esta ley se emitió en Veracruz el 12 de julio de 1859, se publicó por bando en el Distrito Federal hasta el 2 de diciembre de 1860.

³⁶ ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, *Código de la Reforma*, p. 131.

³⁷ ESPINOSA, Pedro, *Circular del obispo Pedro Espinosa a los párrocos del obispado*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 29 de octubre de 1859 [*sic.* error por 1860], pp. 1-2, en: AHAG, Sección Gobierno, Serie Cartas Pastorales, Edictos y Circulares, Circulares, años 1859-1883, caja 9, exp. 12. Dado que el impreso lleva la fecha errónea de 1859, el expediente en que está contenido se clasifica bajo dicha fecha.

³⁸ ESPINOSA, *Circular del obispo Pedro Espinosa a los párrocos del obispado*, p. 4.

arzobispo José Lázaro de la Garza y Ballesteros y del delegado apostólico Luis Clementi.

En este escenario, la imagen de Zapopan permaneció oculta entre 1860 y 1863, y aunque varios fieles hicieron peticiones al gobierno de la Mitra para que se restituyese la imagen a su santuario, no se consideró conveniente hacerlo, por lo que se envió una imagen de marfil. De acuerdo con Jaime Olveda, a partir de la exclaustación de los frailes decretada por las Leyes de Reforma, y el cierre del santuario ocurrido el 7 de noviembre de 1860, los franciscanos de Zapopan abandonaron su convento y se refugiaron en San Felipe Neri de Guadalajara. “La imagen de la Virgen fue sacada de su santuario para resguardarla en el convento de Santa María de Gracia y, posteriormente, en casa del empresario Francisco Martínez Negrete, síndico del colegio apostólico de Zapopan, mientras que la de marfil, que sustituía a la original, se mantuvo bajo la custodia de la familia Palomar en la fábrica de Atemajac”.³⁹ Recordemos además que el Gobierno decretó la extinción del Colegio de Guadalupe de Zacatecas en agosto de 1859, después de 150 años de existencia, lo que implicó la exclaustación de sus religiosos quienes tuvieron que encontrar asilo en diversas comunidades, entre ellas Guadalajara, contribuyendo con ello al ambiente de tensión en el Estado.

Con el triunfo del ejército conservador y el establecimiento del Segundo Imperio en 1864, Pedro Espinosa regresó a Guadalajara el 22 de marzo de dicho año, ahora en calidad de arzobispo electo. El 28 de marzo de 1864 la imagen original de la Virgen de Zapopan fue restituida a su santuario, por lo que en junio de dicho año, previa solicitud del arzobispo al jefe militar de la plaza, se restableció la visita a Guadalajara de la imagen, con todo el boato y acompañamiento que tradicionalmente le eran propios.

No es de extrañar que a su regreso a Guadalajara Espinosa haya querido reanudar las procesiones en honor a la Virgen de Zapopan, incluso acompañada por los honores militares que tradicionalmente se le daban. Según parece, la tradición del acompañamiento continuó hasta 1867, cuando el partido liberal se afianzó definitivamente en el poder y volvió a exigir el cumplimiento de las leyes de Reforma. Por otra parte, Pedro Espinosa y

³⁹ OLVEDA, Jaime, “Siglo XIX”, en José María MURÍA, Jaime OLVEDA y Mario ALDANA RENDÓN, *Historia de Zapopan*, H. Ayuntamiento de Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2004, p. 73.

Dávalos falleció el 12 de noviembre de 1866, y su lugar fue ocupado por Pedro Loza y Pardavé, quien tomó posesión de la sede arzobispal hasta marzo de 1869. Entre 1866 y 1869 el cabildo se encargó del gobierno de la mitra. Aunque se procuró cumplir de forma con lo dispuesto en las leyes, los feligreses continuaron practicando la tradición de las procesiones públicas.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la mitra tapatía puso especial interés en promover devociones de carácter más universal en sus alcances, como las devociones marianas, y Pedro Loza puso especial énfasis en la promoción de la devoción a la Virgen de Guadalupe, con fuerte carácter nacionalista y que se ajustaba al interés de la Iglesia universal de promover el patronazgo de la Virgen María como protectora de la humanidad. Loza también promovió activamente la devoción a San José, patrono universal de la Iglesia y de las familias; o las devociones relacionadas con el culto de Jesús, como la Vela perpetua o la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, a quién se consagraron todas las diócesis del mundo. Estas devociones fueron en muchos casos atrayentes tanto para los miembros de las clases acomodadas de Guadalajara (quienes veían en ellas formas modernas de expresión de la piedad, más acorde con los tiempos actuales, tal como las que se llevaban a cabo en otros sitios de Europa y representaban una forma de piedad más ilustrada y menos barroca, como la de la Virgen de Zapopan), como para las clases con menores recursos, pues implicaban pocas obligaciones, por lo general restringidas al interior de los templos o de los hogares, y se ajustaban a algunas prácticas devocionales que les eran familiares (rezo del rosario, frecuentación de las iglesias, entre otras).

La adopción de la figura de Guadalupe como uno de los argumentos centrales dentro del discurso nacionalista de la Iglesia de Guadalajara posteriormente se ve alentado por diversos acontecimientos. En primer lugar, ya hemos mencionado cómo la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción contribuyó a alentar el culto mariano en la diócesis. Posteriormente, la polémica antiaparicionista desatada desde 1883 con la difusión del contenido de la famosa carta sobre la historicidad de las apariciones guadalupanas enviada por Joaquín García Icazbalceta al obispo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos a solicitud de éste,⁴⁰ trajo consigo la publicación

⁴⁰ La carta fue publicada hasta 1896, pero su contenido se difundió desde antes. Para una historia muy

de numerosas obras destinadas a defender el milagro guadalupano. Uno de los principales centros productores de dichas obras fue precisamente la Arquidiócesis de Guadalajara. Fue aquí donde se publicaron obras como la del canónigo y rector del Seminario Agustín de la Rosa,⁴¹ y otros anónimos.⁴² El otro evento relevante fue la coronación pontificia de la virgen de Guadalupe como patrona principal de la nación mexicana, haciéndose extensivo este título al resto de las Américas. Este evento trajo consecuencias como la celebración de dicha coronación en su santuario de Guadalajara y en catedral, y la renovación del juramento del comercio de Guadalajara a la Virgen de Guadalupe como su protectora en 1898.

Estas acciones deben haber afectado el ánimo de algunos fieles, quienes veían la aparente predilección de la Iglesia por la Virgen de Guadalupe por sobre la de Zapopan. Si bien es cierto que ambas advocaciones recibían honores similares en los mismos sitios, la Virgen de Guadalupe se consolidaba como la advocación preferida por la Arquidiócesis. En 1887 mediante un artículo llamado “Movimiento jalisciense Guadalupano”, el Arzobispado de Guadalajara publica la invitación que hacen los capitulares comisionados por el arzobispo Pedro Loza para ir a México a la función religiosa que anualmente se dedica a la Virgen de Guadalupe el día 17 de abril, y lo hace “por ser no solamente de interés religioso, sino eminentemente patriótico”. Esta invitación, que el comunicado califica como “de carácter particular”, es decir, que no surge desde las instituciones sino de los individuos, se dirige a los señores curas de la arquidiócesis, y sugiere que todos ellos contribuyan a darle lustre a dicho evento invitando a cuanta gente sea posible. A pesar de lo anterior, la invitación es muy cauta al señalar que:

completa de estas publicaciones y su difusión, véase: IGUÍNIZ, Juan B., *Disquisiciones bibliográficas. Disquisiciones bibliográficas: autores, libros, bibliotecas, artes gráficas*, México, El Colegio de México, 1943.

⁴¹ DE LA ROSA, Agustín, *Defensa de la aparición de Ntra. Sra. de Guadalupe y refutación de la carta en que la impugna un historiógrafo de México*, Guadalajara, Luis G. González, 1896. Este mismo autor también reedita la obra de FLORENCIA, Francisco de, SJ, *La estrella del norte de México: historia de la milagrosa imagen de María Stma. de Guadalupe / escrita en el siglo XVII por el P. Francisco de Florencia; con pról. Agustín de la Rosa*, Guadalajara, Imprenta de J. Cabrera, 1895.

⁴² [Anónimo], *La Virgen del Tepeyac patrona principal de la nación mexicana: compendio histórico crítico / por un sacerdote residente en esta Arquidiócesis*, Guadalajara, Tipografía de Ancira y Hno., 1884. [Anónimo], *Santa María de Guadalupe, patrona de los mexicanos: la verdad sobre la aparición de la Virgen del Tepeyac / opúsculo escrito por x; lleva un pról. escrito por Luis Gutiérrez Otero*, Guadalajara, Tipografía de Ancira y Hnos., Antigua de Rodríguez, 1884.

No es posible hacerlo así, y ni siquiera se ha creído conveniente por parte de la Comisión [...] organizar una peregrinación como se hace en otros lugares cuando se trata de visitar un Santuario célebre. No son propicias las circunstancias para una manifestación de ese género, por más que lo desee la Comisión, y desiste enteramente de ese empeño por ahora. Mi propósito en lo particular y simplemente como amigo de vd., [se refiere a los curas a quiénes va dirigida la invitación] es suplicarle que aprovechando las buenas relaciones con que vd. Cuenta en esa ciudad, [...] se sirva escitar [*sic.*] sus conocidos sentimientos religiosos, para que privadamente, en familia o individualmente al menos, haya quienes asistan de los que estén en posibilidad de hacerlo, a aquella Augusta Basílica, para que unan sus plegarias a las de la Comisión, en nombre de la Iglesia a la que pertenecemos.⁴³

Al arzobispado le interesa promover el culto guadalupano inclusive por razones patrióticas, pero no desea violar las leyes patrocinando actos institucionales públicos multitudinarios, que pudieran inducir al desorden o al conflicto con las autoridades (como sí ocurría en las romerías de la Virgen de Zapopan), y por ello alienta a los católicos a participar en dichos eventos como particulares.

Pedro Loza no veía con buenos ojos a las manifestaciones externas que consideraba exageradas, y que podían ser interpretadas por las autoridades como una muestra de desafío a las leyes civiles, como era el caso de las romerías zapopanas. Por otra parte, siempre procuró llevar una relación conciliatoria ante las autoridades civiles con el fin de evitar conflictos. Tenemos un ejemplo claro de lo anterior cuando sugirió prohibir el rezo de oraciones en voz alta en las calles durante algunas celebraciones religiosas. Hasta bien entrado el siglo XIX los fieles hacían uso de esta expresión en forma pública, no solo en los templos, sino también en las calles, en especial en festividades como la Semana Santa o las procesiones de Corpus. Esta situación en ocasiones provocaba conflictos con las autoridades civiles, como lo muestra una circular sin firma (probablemente redactada por el secretario del gobierno arzobispal) que se envió de manera reservada (confidencial) a los señores curas y rectores de iglesias de la diócesis de Guadalajara en abril de 1887, y que se transcribe a continuación:

⁴³ [Anónimo], "Movimiento jalisciense Guadalupano", en ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA, *Colección de documentos eclesiásticos publicada por la Arquidiócesis de Guadalajara. Tomo v. Comienza el 8 de enero de 1886 y concluye el 22 de diciembre de 1888*, Guadalajara, Antigua Imprenta de N. Parga, 1888, pp. 238-239.

Sres. Curas Rectores de los templos de esta capital.

Reservado.

Señores de mi particular aprecio y consideración.

Cumplo con mi encargo del Rmo. Sr. Arzobispo al manifestar a Ustedes por medio de la presente que -en atención a las circunstancias actuales- y a fin de evitar en cuanto es posible un conflicto en el próximo jueves santo, será muy bueno que Ustedes, no por sí mismos ni mucho menos diciéndolo públicamente en el templo- sino solo por personas intermediarias; v.g.: sus respectivos notarios o sacristanes, les manifiesten a los grupos de gente que intenten rezar en la calle, que no conviene que por ahora lo hagan, pues sería exponerse a las reclamaciones de la policía y aun a sufrir algún castigo.

Será bueno también que las iglesias antes de las diez de la noche; o, a lo sumo, a esa hora se cierren. Tan luego como cada uno de Ustedes se haya impuesto del contenido de la presente se servirán devolverla al portador.⁴⁴

Las circunstancias específicas a que hace referencia la circular (además de la ya consabida prohibición de realizar actos públicos de culto) se refieren a que el primero de marzo de 1887 tomó posesión como gobernador del Estado el general Ramón Corona, de orientación liberal, quien en su momento realizó diversas reformas (como un nuevo reglamento de instrucción primaria, la eliminación de alcabalas, el combate a la usura a través de un Monte de Piedad privado, entre otras), que provocaron descontento entre algunos grupos de la sociedad, y que coincidieron con los procesos de elección de una nueva legislatura en noviembre de ese mismo año.⁴⁵ Al año siguiente se emite otra circular similar, ésta sí firmada por el arzobispo Pedro Loza, en la que se hacen recomendaciones parecidas:

A los Sres. Párrocos y Curas Rectores de los templos de esta capital.

Como, por razón de las circunstancias públicas en que nos encontramos, los fieles se expondrían a sufrir algún reclamo o quizá aún alguna pena de parte de la autoridad pública

⁴⁴ AHAG, Sección Gobierno, Serie Cartas Pastorales, Edictos y Circulares, años 1884-1903, caja 10, circular 5 de abril de 1887, ficha 656. Circular reservada a los señores curas y rectores de iglesias de la diócesis de Guadalajara, 5 de abril de 1887. En la transcripción del manuscrito se ha modernizado la ortografía y se han desatado algunas contracciones.

⁴⁵ PÉREZ VERDÍA, Luis, *Historia particular del Estado de Jalisco, desde los primeros tiempos que hay noticia hasta nuestros días*, Guadalajara, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios del Estado, 1910, tomo II, pp. 490 y ss.

si salen rezando en voz alta por las calles el día de mañana –como han acostumbrado hacerlo el jueves de la semana mayor-, recomiendo a Ustedes que de una manera prudente digan a las personas que concurran a los templos de su respectivo cargo, -particularmente para conocimiento de los que por ser de fuera de la ciudad no están muy al tanto de lo que aquí pasa- que por ahora se abstengan de aquel acto público de piedad, en obvio de los inconvenientes que pudieran resultar.

Dios Nuestro Señor guarde a Vuestra merced.

A Guadalajara. Marzo 28 de 1888.

+ Pedro Arzobispo de Guadalajara

[Siguen las firmas del Arzobispo, y las de enterado de diversos sacerdotes]⁴⁶

Como se desprende de las circulares anteriores, el arzobispo no rechazaba abiertamente estas muestras públicas de fervor, pero en caso de conflicto con las autoridades civiles prefería recomendar la moderación en su expresión. En todo caso, dichas circulares son un ejemplo de la necesidad de normar un comportamiento público del cuerpo que es visto como problemático en materia de devoción, en función de las circunstancias de la sociedad. Curiosamente, Manuel Portillo, cura de Zapopan y cronista de dicho pueblo, señala, hablando de la traslación de la imagen, que “en este año, 1888, el C. Gobernador permitió algo que no la trajeran tan oculta.”⁴⁷ Parece ser que la política conciliatoria de Loza llegó a rendir frutos en materia de convivencia con la autoridad.

En general, podemos afirmar que a lo largo de su arzobispado Pedro Loza procuró mantener un entente cordial con el Estado liberal, procurando apegarse en la medida de lo posible al cumplimiento de la legislación establecida. Por ello llegó a recomendar en ocasiones la suspensión de las romerías zapopanas, en acatamiento a las leyes, pero los fieles no siempre le hicieron mucho caso. Pedro Loza favoreció durante su gobierno otra devoción inmaculista: la de la Virgen de Guadalupe, de cuya coronación fue ferviente promotor. Los franciscanos, por su parte continuaron promovien-

⁴⁶ AHAG, Sección Gobierno, Serie Cartas Pastorales, Edictos y Circulares, años 1884-1903, caja 10, circular 28 de marzo de 1888, ficha 663. Circular reservada a los señores curas y rectores de iglesias de la diócesis de Guadalajara, 28 de marzo de 1888.

⁴⁷ PORTILLO, Manuel, *Apuntes histórico-geográficos del departamento de Zapopan: Historia del origen y culto de la imagen de Ntra. Sra. de la Expectación ó de Zapopan, é historia del Colegio Apostólico de Misioneros de la misma villa*, Guadalajara, Manuel Pérez Lete, 1889, p. 195.

do de manera ferviente la devoción zapopana, y el cronista franciscano fray Ángel Ochoa en su *Breve Historia de Ntra. Señora de Zapopan* da un ejemplo de dicho fervor:

Fue en el refectorio del Colegio de Jacona, cerca de Zamora, la noche del domingo 14 de febrero de 1886; el Excmo. Sr. Arzobispo don Pelagio de Labastida y Dávalos manifiesta su propósito de coronar solemnemente a la Santísima Patrona de México, la Virgen de Guadalupe; escucha el R.P. Teófilo del Sdo. Corazón de María García Sancho, religioso zapopano,⁴⁸ que por aquellas tierras predicaba, quien a su vez manifiesta su propósito de coronar a la Santísima Virgen de Zapopan exclamando: Y CORONAREMOS TAMBIÉN A MI MADRE SMA. DE ZAPOPAN.⁴⁹

Debe señalarse que el deseo de este entusiasta y renombrado teólogo franciscano solo se vio cumplido hasta 1902, cuando el padre guardián del Colegio de Propaganda Fide de Zapopan llegó al acuerdo formal ante su discretorio de buscar la coronación formal de la imagen. Después de muchas dificultades, el 17 de junio de 1919 se expidió en Roma el Diploma que concedía la coronación a la Virgen de Zapopan, la cual se llevó a cabo en catedral en enero de 1921.

DISCURSO ESCATOLÓGICO Y ESPIRITUALIDAD POLÍTICA COMO RESPUESTAS ANTE LOS EMBATES DEL ESTADO LIBERAL Y DEL PENSAMIENTO LAICO

A partir de lo anterior, cabe preguntarse: ¿cómo interpretaron la Iglesia y los fieles este escenario de enfrentamiento con el Estado liberal e incluso con algunos sectores progresistas de la Iglesia, y qué remedios propusieron para solucionarlo? Recordemos que esta situación no fue propia de México, sino que fue algo que se presentó de manera generalizada en muchos Estados de Occidente en especial a lo largo del siglo XIX. En todo el mundo la Iglesia también se sintió bajo ataque. El triunfo de las revoluciones burgue-

⁴⁸ Destacado religioso de la orden franciscana (1833-1899) quien llegó a ser Comisario General de su orden en la república mexicana, y autor de algunos libros sobre apuntes biográficos y genealogía. Véase: IGUÍNIZ, Juan B., *Los historiadores de Jalisco. Epítome bibliográfico*, México, Oficina impresora de la Secretaría de Hacienda, 1918, p. 57.

⁴⁹ OCHOA, *Breve historia de Nuestra Señora de Zapopan*, p. 111.

sas, el avance de la secularización y el surgimiento de organizaciones político religiosas como la masonería, fueron vistas por la Iglesia como ataques directos a ella que no podían tener otro origen que el demoníaco. A partir del triunfo de la Revolución francesa, la Iglesia articuló y promovió entre los fieles un discurso profundamente escatológico con visos milenaristas en el que el demonio tuvo una presencia importante, junto con la Virgen María, en especial bajo la advocación de la Inmaculada Concepción, como defensora y protectora de la Iglesia.⁵⁰

Este discurso escatológico fue el origen de diversas encíclicas de León XIII, como la *Quod apostolici muneris* del 28 de diciembre de 1878, contra la masonería y el socialismo, y la *Humanum genus* del 20 de abril de 1884, en contra de la masonería y otras sectas. En estas encíclicas, que son la raíz del catolicismo social, se recomendaba a los fieles combatir la impiedad reinante, promovida por el demonio, participando activamente en obras pías, caritativas y educativas que frenaran el avance de las sociedades secretas, y la sustitución de la caridad y la misericordia cristianas con una filantropía laica. Se recomendaba la educación religiosa, la adopción de devociones universales como el rezo del rosario, el culto a Jesús Sacramentado y a San José, patrono universal de la Iglesia, y sobre todo, la participación más activa de los laicos dentro de las actividades de la Iglesia, como por ejemplo a través de la orden de Terceros franciscanos o las Conferencias de San Vicente de Paul. Así, podemos ver que las implicaciones de este discurso escatológico tuvieron profundas repercusiones en la forma en que los fieles de la época entendieron y practicaron a la religión católica. La Iglesia les impulsó a tomar parte activa en la solución de los males sociales a través del ejercicio de sus devociones.

En especial, en la encíclica *Humanum genus* del 20 de abril de 1884 en contra de la masonería y otras sectas, que también fue reimpressa en Guadalajara, aparece con más claridad y fuerza la visión escatológica de la historia, en la que el mundo está dividido en dos bandos contrapuestos que luchan entre sí, en uno de los cuáles participan los masones y otras sectas liderados por el demonio. Así, León XIII comienza dicha encíclica diciendo:

⁵⁰ Sobre el discurso escatológico y su influencia en el imaginario religioso hispanoamericano véase: CID, Gabriel, “Las señales de los últimos tiempos. Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano del siglo XIX”, en: *Hispania Sacra*, vol. LXVI, núm. 133, enero-junio de 2014, pp.179-207.

El humano linaje, después que, por envidia del demonio, se hubo, para su mayor desgracia, separado de Dios, creador y dador de los bienes celestiales, quedó dividido en dos bandos diversos y adversos: uno de ellos combate asiduamente por la verdad y la virtud, y el otro por todo cuanto es contrario a la virtud y a la verdad. El uno es el reino de Dios en la tierra, es decir, la verdadera Iglesia de Jesucristo, a la cual quien quisiere estar adherido de corazón y según conviene para la salvación, necesita servir a Dios y a su unigénito Hijo con todo su entendimiento y toda su voluntad; el otro es el reino de Satanás, bajo cuyo imperio y potestad se encuentran todos los que, siguiendo los funestos ejemplos de su caudillo y de nuestros primeros padres, rehúsan obedecer a la ley divina y eterna, y obran sin cesar o como si Dios no existiera o positivamente contra Dios. [...] En nuestros días, todos los que favorecen la peor parte parecen conspirar a una y pelear con la mayor vehemencia, bajo la guía y auxilio de la sociedad que llaman de los *Masones* [...] ⁵¹

En Occidente, el uso de este tipo de discurso escatológico por parte de la Iglesia y de los pensadores conservadores cobró fuerza a partir del triunfo de la Revolución Francesa (recuérdese que Joseph de Maistre, uno de los grandes ideólogos del pensamiento conservador en Occidente la calificó de diabólica), ⁵² y se consolidó a partir de las apariciones de Lourdes en 1858 y las visiones diabólicas de León XIII en 1885. ⁵³ Este discurso escatológico tiene una vertiente social, en la que el demonio es el causante de la decadencia de la sociedad, a través de su influencia mediante organizaciones como la masonería y otras sectas, que promueven la irreligiosidad, la impiedad, la demagogia y con ello la pérdida del respeto a la autoridad establecida. Por otro lado, las obras de beneficencia que realizaban estas sectas de inspiración demoníaca eran consideradas como una forma de sustituir la caridad cristiana, con el fin de destruir el espíritu esencial de la religión. La mejor opción que tenía el creyente frente a estas amenazas era practicar las devociones católicas con fervor y realizar obras caritativas pías que contrarresta-

⁵¹ LEÓN XIII, “Encíclica de su santidad el señor León XIII contra la masonería”, en: ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA, *Colección de documentos eclesiásticos publicada por la Arquidiócesis de Guadalajara. Tomo IV. Comienza el 8 de enero de 1883*, Guadalajara, Imprenta de N. Parga, 1886 (en la portada aparece erróneamente 1883 como fecha de impresión), pp. 301-302.

⁵² MAISTRE, Joseph de, *Considerations on France* [Edición y traducción de Richard A. Lebrun; introducción de Isaiah Berlin. 3ª reimpresión de la primera edición de 1994], Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 2003, pp. 38-41.

⁵³ Para una descripción de estas visiones véase: AMORTH, Gabriel, *Narraciones de un exorcista*, México, Publicaciones Kerygma, 1993, pp. 25-26.

sen los efectos de la beneficencia laica, combatiendo de este modo la acción del demonio en lo social. Esta visión tiene importantes implicaciones políticas, pues invita al creyente a adoptar, mediante el ejercicio de su creencia, una posición de combate y resistencia frente a aquellas posturas ideológicas que minan la viabilidad del orden social.⁵⁴

Además de la masonería, otro de los grandes peligros identificados por la Iglesia católica fue el protestantismo. Desde la intervención norteamericana de 1846-1847 en México el protestantismo fue asociado con los invasores estadounidenses, mientras que la religión católica, asociada con la protección de la Virgen María, se asoció con el nacionalismo y la esencia de la patria mexicana. Jean Meyer ha hecho notar que a partir de la segunda mitad del siglo XIX la religión católica abanderó la causa del nacionalismo, especialmente a partir de que las leyes de Reforma permiten la libertad de cultos, y con ello la introducción de los distintos grupos que profesan la religión protestante al país.⁵⁵ En los movimientos masónicos, protestantes y otros que cuestionaban la autoridad de la Iglesia católica, ésta ve en ellos la presencia implícita o explícita del demonio, y por ello buscará elementos y prácticas devocionales que ayuden a combatirlo, como es el caso del rosario, dedicado a la Virgen María.

Los protestantes de Guadalajara fueron muy críticos del culto que se le prodigaba a la Virgen María y a sus imágenes. Publicaron diversos folletos sobre el tema desde mediados del siglo XIX. Por otra parte, también abrieron escuelas y promocionaron la distribución de biblias no católicas entre la población, lo que provocó la respuesta de los obispos alentando a la población a no hacer uso de ellas. Como ejemplos de lo anterior, están los pareceres y reflexiones de Diego Aranda y de Pedro Espinosa en 1850 sobre diversos escritos de corte protestante, recomendando su prohibición. Destacan las ideas que plantea en su polémica sobre *El Retrato de María*, una obra de un tal Jorge Smythson, en la que Espinosa expone sus ideas de por qué no debe

⁵⁴ Para el caso específico de la importancia de dicho discurso escatológico en Guadalajara, véase: ACEVES ÁVILA, Roberto, "Escatología y demonio en el discurso religioso de la Guadalajara decimonónica", *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 98, mayo-agosto de 2017, pp. 66-98. DOI: <http://dx.doi.org/10.18234/secuencia.v0i98.1368> [consultado el 17 de agosto de 2017].

⁵⁵ MEYER, Jean, "Religión y nacionalismo", en Cecilia NORIEGA ELIO (coordinadora), *El Nacionalismo en México. VIII coloquio de antropología e historia regionales*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 705.

permitirse la lectura obligatoria de la Biblia.⁵⁶ Alma Dorantes ha señalado el hecho de que las ideas del protestantismo en Guadalajara se difundieron principalmente a través de medios escritos como libros, panfletos y folletos, los cuáles fueron condenados y combatidos por las élites religiosas de Guadalajara.⁵⁷ Bajo el arzobispado de Pedro Loza se emitieron varias circulares relacionadas con el protestantismo. El 16 de marzo de 1874 se publica una circular en la que se advierte a los fieles de los peligros del protestantismo como secta, y se pide a los fieles no confundir a los protestantes religiosos con los “protestantes” de la Constitución.⁵⁸ El 3 de mayo de 1881 se publica una circular que contiene una advertencia a todos los fieles sobre cómo se debe actuar frente a los protestantes, “cuyos impresos no respiran más que el odio gratuito de sus autores a la Iglesia Católica, y acriminaciones y calumnias a sus ministros”, y qué actitud tomar frente a sus enseñanzas, sus solicitudes de apoyo, su apertura de escuelas, distribución de biblias, entre otros temas. Ordenaba entregar todos los escritos protestantes a las autoridades eclesiásticas, observar “un positivo y absoluto aislamiento respecto de las sectas protestantes y abstenerse de toda cooperación y auxilio que pueda favorecerlas” y consideraba necesario no faltar a la caridad cristiana con ellos, pues era indigno de todo católico “la injuria, el denuesto, la amenaza y cuanto lleve el carácter de la violencia”.⁵⁹

Debemos señalar que en México esta visión escatológica de la sociedad en la que participan el demonio, los masones y las llamadas sectas protestantes se vio alentada no solo desde la perspectiva institucional de la Iglesia, sino también desde la óptica individual de muchos seglares. Es posible que en la actualidad a muchos nos cueste trabajo entender la importancia que tuvieron este tipo de discursos en la sociedad, pero por ejemplo, Edward Wright-Ríos en un reciente libro sobre la Madre Matiana,⁶⁰ nos recuerda

⁵⁶ AHAG, Sección Gobierno, Serie Obispos, Pedro Espinosa y Dávalos, años 1831-1867, caja 1, exp. s.n., año 1850. Correspondencia sobre el dictamen del Sr. Pedro Espinosa contra la publicación “El retrato de la Virgen”.

⁵⁷ DORANTES, Alma, “Lectores católicos, secularización y protestantismo en el siglo XIX”, en: Carmen CASTAÑEDA (coordinadora), *Estudios del Hombre*, núm. 20, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005, pp. 168-169.

⁵⁸ AHAG, Sección Gobierno, Serie Cartas Pastorales, Edictos y Circulares, años 1859-1883, caja 9, exp. 87, ficha 894. Circular del Gobierno Eclesiástico de la Arquidiócesis sobre los protestantes.

⁵⁹ AHAG, Sección Gobierno, Serie Cartas Pastorales, Edictos y Circulares, años 1859-1883, caja 9, exp. 117, ficha 624. Advertencia a todos los fieles de la Arquidiócesis de Guadalajara.

⁶⁰ De acuerdo con la tradición, la Madre Matiana fue una sirvienta iletrada del convento de San Jerónimo

que tan solo las profecías de esta pseudo-religiosa, impresas en calendarios, hojas volantes y hasta en libros en 1847, 1857 y 1889, tuvieron gran influencia en el imaginario mexicano hasta bien entrado el siglo xx. De hecho Wright-Ríos considera a Matiana como un personaje de ficción, pero muestra cómo sus narrativas proféticas sirvieron de argumento a muchos creyentes de la segunda mitad del siglo xix y principios del xx para demostrar el origen diabólico de muchos males que aquejaban a la nación y que según ellos se veían reflejados en las acciones anticlericales que afectaban a la Iglesia.⁶¹ Las visiones de Matiana incluían persecuciones y profecías sobre la exclaustación de religiosas y religiosos, por lo que lo ocurrido con los frailes de Zapopan y de Guadalupe, Zacatecas debe haber sido visto por muchos fieles como un signo de la inminencia del fin de los tiempos, y probablemente los sensibilizó para ayudarlos en su desgracia.

LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DEL REFUGIO COMO EJEMPLO DE FE EN ACCIÓN

Con el impulso dado por León XIII en sus encíclicas a la orden de Terceros, los franciscanos cobraron nueva popularidad en todo el mundo, y en Guadalajara y Zapopan esto fue clave para apoyar a la orden, cuya comunidad se encontraba exclaustada. Los misioneros se encargaron de continuar desarrollando su sentido de pertenencia comunitaria a través de la promoción de diversas devociones franciscanas, como la de la Virgen de Zapopan, y fungiendo como confesores y directores espirituales entre los fieles. La devoción a la Virgen del Refugio, patrona de las misiones franciscanas, ejemplifica la manera en que los franciscanos promovieron la continuidad de las creencias barrocas coloniales, gracias a su capacidad para generar esta espiritualidad política entre los fieles. De acuerdo con Luis Enrique Orozco:

de la Ciudad de México, que vivió entre mediados del siglo xviii y la primera mitad del xix, y cuyo nombre era Matiana del Espíritu Santo. Nunca profesó como monja. Sin embargo, durante el gobierno del arzobispo Alonso Núñez de Peralta (1772-1800) comenzó a experimentar momentos de raptos espirituales en los que la Virgen María le permitió tener visiones sobre una conspiración satánica destinada a destruir la cristiandad católica. Véase: VELASCO TORO, José, "Matiana, mística del imaginario y 'voz de ultratumba'", *Ulúa. Revista de historia, sociedad y cultura*, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales 10, julio-diciembre de 2007, p. 39, en: <https://goo.gl/F8upm6> [consultado el 8 de marzo de 2017].

⁶¹ WRIGHT-RÍOS, Edward, *Searching for Madre Matiana. Prophecy and Popular Culture in Modern Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2014, pp. 7 y ss.

Uno de los Prelados que fomentaron la devoción a la Virgen del Refugio en el entonces Obispado de Guadalajara, fue el Excmo. Sr. Dr. D. Diego de Aranda y Carpinteiro quien gobernó la Diócesis del 4 de diciembre de 1836 hasta el 17 de marzo de 1853. Era originario de Puebla donde tal vez se contagió de la Devoción Refugiana y siendo ya Obispo de Guadalajara obtuvo un Rescripto del Papa Gregorio XVI, del 31 de marzo de 1843, en que concedió a perpetuidad a todos los diocesanos de Guadalajara INDULGENCIA PLENARIA, con las condiciones acostumbradas, el día 4 de cada mes en honor de Nuestra Señora del Refugio, visitando cualquiera Iglesia, gracia que el Obispo Aranda promulgó por un Edicto del 20 de septiembre de 1843 y aunque se olvidó con el tiempo esta concesión, de nuevo la promulgó el Excmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Francisco Orozco y Jiménez mediante una Carta Pastoral, del 17 de octubre de 1930.⁶²

El historiador José T. Laris ha hecho notar que si bien la devoción a la Virgen del Refugio tuvo cierta popularidad desde mediados del siglo XVIII, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, entre 1863 y 1878, cuando se fundó en Guadalajara la primera Conferencia (archicofradía) del Refugio en el templo de San Sebastián de Analco, y que después se extendió a otras iglesias del arzobispado.⁶³ Si bien su fundación la realizó el sacerdote diocesano Manuel Noriega, su vinculación con los franciscanos fue evidente, ya que en septiembre de cada año se llevaban a cabo procesiones públicas de todas las conferencias refugianas a Zapopan. Fray Ángel de los Dolores Tiscareño, principal cronista franciscano de la devoción a la Virgen del Refugio, recoge diversas noticias sobre la devoción a dicha advocación, y nos muestra cómo su culto comparte varias características con los de Guadalupe y Zapopan, especialmente lo relacionado con la manifestación externa de expresiones religiosas en romerías y procesiones. Tiscareño señala que:

La devoción a la Madre Santísima del Refugio en el Colegio Apostólico de Zapopan, data desde su fundación, acaecida [...] en 1816. El culto de la Santísima Virgen María en sus dos advocaciones de Zapopan, y del Refugio, fue unísono y concorde desde entonces, y los

⁶² OROZCO, Luis Enrique, *Iconografía mariana de la arquidiócesis de Guadalajara. Compendio histórico sobre las imágenes de la Madre de Dios más veneradas en el Arzobispado de Guadalajara o por la antigüedad de su culto, la veneración de los pueblos o la fama de sus prodigios. Tomo III*, Guadalajara, Editorial Amate, 1977, p. 49.

⁶³ LARIS, José Trinidad, *Historia documentada de las Conferencias de Nuestra Señora del Refugio de San Sebastián de Analco de Guadalajara, Jal. desde su fundación hasta nuestros días*, Guadalajara, 1940, pp. 18-20.

misioneros del nuevo Colegio, siguiendo la costumbre de sus fundadores los guadalupanos, llevaban siempre en sus apostólicas expediciones una imagen de la Madre Santísima del Refugio que las presidía. [...] Todos los años, el 4 de julio, tanto en el Santuario como en la iglesia parroquial, celébranse grandes solemnidades precedidas de espléndidos novenarios, solemnidades que asimismo tienen lugar en todas las iglesias y capillas ya expresadas. [...] Hállase establecida entre los socios la visita cotidiana de la imagen de Nuestra Señora del Refugio a domicilio, recorriendo la benditísima imagen todas las casa; y al conducirla de casa en casa se practican tiernas manifestaciones de piedad, como entonar cánticos de alabanza a la celestial Señora y presentarle significativas ofrendas de inciensos y aromas, de flores naturales y de cera que abundantemente suele arder en su obsequio.

Hácese anualmente una originalísima procesión de puras imágenes del Refugio [...] Todos los años el día 8 de septiembre, tiene lugar en el Santuario de Nuestra Señora de Zapopan, una suntuosa solemnidad en honor de la Sagrada Familia. A esta solemnidad asisten todas las conferencias del Refugio establecidas en Guadalajara, practicando al efecto una piadosa romería o peregrinación de esta ciudad al Santuario de Zapopan. Empieza el movimiento a las primeras horas de la mañana, a fin de que los socios puedan llegar a tiempo oportuno para recibir la Sagrada Comunión y asistir a la misa de solemnidad. [...] Durante la piadosa jornada o peregrinación, se va rezando el santo rosario y cantando alabanzas al conducir en hombros, como en procesión, imágenes del Refugio, más o menos adornadas, ora colocadas en andas, ora enarboladas en vistosos estandartes; y siendo muchas las conferencias, son muchas también las imágenes que se exhiben en estas manifestaciones de fe sencilla y de piedad mariana.⁶⁴

El 8 de septiembre, día en que se celebraba la procesión de las conferencias refugianas a Zapopan, es significativa. En 1884, mediante una circular fechada el 12 de agosto se anunció en Guadalajara la celebración en 1885 del décimo noveno centenario del nacimiento de la Virgen María, celebrándose dicho acontecimiento con fiesta especial y rito solemne el día 8 de septiembre (cuando la Iglesia tradicionalmente celebra dicha festividad). A pesar de que la Sagrada Congregación de Ritos reconoció que dicha celebración centenaria no formaba parte de la tradición, reconoció la necesidad “de ofrecer a la gloriosa madre de Dios un nuevo testimonio público de respeto y amor filial, por las nuevas injurias contra ella proferidas por bocas miserables y

⁶⁴ TISCAREÑO, Ángel de los Dolores, OFM, *Nuestra Señora del Refugio patrona de las misiones del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Zacatecas, Talleres de Nazario Espinosa, 1909, pp. 169-170.

blasfemas, que se enardecieron asimismo, aprovechando la ocasión, contra el santuario de su Santa Casa de Loreto, famoso en todo el mundo.”⁶⁵ De esta forma, la celebración del 8 septiembre representó una forma de desagravio público a la Virgen frente a las ofensas liberales.

Estas manifestaciones públicas de fervor por parte de los franciscanos son muy relevantes, ya que recuérdese, por una parte, que dichas manifestaciones estaban restringidas por ley, por lo que su ejecución debió haber sido vista como una forma de resistencia frente a la autoridad laica. Por otra parte, también debe recordarse que varios de los franciscanos promotores de la devoción estaban exclaustados, por lo que la organización de dichos eventos debió haberles reforzado el sentido de pertenencia a una comunidad que había sido disuelta por el Estado. Estas expresiones devocionales alrededor de las advocaciones de Zapopan y del Refugio muestran un aspecto de un fenómeno que hasta ahora ha sido poco estudiado: La manera en que la Iglesia católica, en especial a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, generó estrategias de adaptación a las nuevas condiciones planteadas por la laicización del Estado y la secularización de la sociedad, haciendo uso, entre otras cosas, de una estrategia de promoción de distintas devociones de carácter universal entre los fieles. Para sobrevivir como instituciones, las comunidades exclaustadas y secularizadas tuvieron que adaptarse, flexibilizar en muchos casos sus concepciones institucionales, recurrir al apoyo de diversos sectores laicos de la sociedad, y reorganizar muchas de sus actividades con la ayuda de organismos laicos de filiación católica.⁶⁶

Debemos recalcar además que la devoción refugiana promovida por los franciscanos no se limitó a la contemplación, sino que también se convirtió en una fe en acción, a través de la realización de obras pías como la Casa del Refugio. Ésta fue una obra caritativa fundada por las hermanas Librada, María y Matiana Orozco, distinguidos elementos de la sociedad

⁶⁵ AHAG, Sección Gobierno, Serie Cartas Pastorales, Edictos y Circulares, años 1884-1903, caja 10, exp. 5, núm. 8, ficha 649. Circular del Gobierno Eclesiástico del Arzobispado de Guadalajara, firmada por Francisco Arias y Cárdenas y Florencio Parga, Guadalajara, agosto 12 de 1884.

⁶⁶ Para el caso de los franciscanos del convento de Guadalupe en Zacatecas, véase: MUÑIZ CASTRO, Rosa María, *Diáspora franciscana: El Colegio de Propaganda Fide de Guadalupe de Zacatecas, 1821-1893* [tesis de maestría en historia], Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016, quien procura dilucidar las estrategias de integración de la comunidad exclaustada a la sociedad civil, con el fin de perdurar como institución activa.

tapatía, con el apoyo de los franciscanos, para atender y regenerar a mujeres “caídas en desgracia” (o más específicamente madres solteras). Estas hermanas, deseosas de llevar una vida de recogimiento, consiguieron, por mediación de su confesor franciscano, que también lo era del arzobispo D. Pedro Loza, una casa abandonada cuyo perímetro comprendía un templo en construcción, conocido como “la Capilla vieja” y que hoy es el templo de El Refugio. La idea era recoger en dicha casa a mujeres “arrepentidas” y abandonadas. Fray Isidoro María Camacho, Comisario General de los Colegios y Provincias del Orden Seráfico en la República mexicana en los años 1891 a 1892, concedió la erección de una Congregación de Terceros seculares de ambos sexos en dicha capilla. El templo fue inaugurado alrededor de 1898, gracias a que las dichas hermanas Orozco invirtieron no solo sus rentas sino también su trabajo personal en la construcción de dicha obra.⁶⁷ Tiscareño también describe como para esta fundación se estableció una red de relaciones entre los religiosos franciscanos, las hermanas Orozco y el arzobispo Pedro Loza, quien autorizó dicha fundación gracias a la intermediación del franciscano fray Pascual Antonio del Niño Jesús Avelar, confesor de las tres hermanas y del arzobispo. Posteriormente a esta fundación de religiosas se les agregaron algunas hermanas Terciarias con las que se llegó a formar una congregación sujeta a estatutos especiales y práctica de las reglas de la orden seráfica, por lo que pasaron a formar, con autorización del arzobispo Loza un nuevo instituto que tenía por base la regla del Tercer Orden de San Francisco.⁶⁸

CONCLUSIONES

Como hemos visto, las devociones promovidas por los franciscanos en Guadalajara a lo largo del siglo XIX, van más allá de meros actos devocionales tradicionales. No buscaban solo la contemplación y la salvación personal de los creyentes, sino que también aspiraban a combatir al demonio, identi-

⁶⁷ TISCAREÑO, *Nuestra Señora del Refugio*, pp. 260-261. Debe señalarse que estas labores caritativas de la llamada Congregación de religiosas franciscanas de Nuestra Señora del Refugio subsisten en la actualidad en Guadalajara, solo que ahora su labor pastoral se ha reorientado a atender los casos de madres solteras menores de edad en situaciones de abuso.

⁶⁸ TISCAREÑO, *Nuestra Señora del Refugio*, pp. 260-261.

ficado como el gran enemigo de la sociedad en el discurso escatológico de la época, y generar una espiritualidad política entre los fieles. Debe señalarse que esta práctica de la devoción no solo se canalizó a través de la Iglesia como institución, sino que también fomentó la formación de una postura ideológica entre los creyentes, ya que la feligresía no es solamente un ente pasivo que se atiene exclusivamente a los dictados de la Iglesia. La práctica de la devoción generó una actitud de compromiso entre los católicos, quienes vieron en estos actos una forma de adoptar una posición frente al Estado laico y participar activamente en la transformación de la sociedad a través de la ejecución de obras pías que coadyuvaran a la salvación y mejora de la misma. Es de esta forma como este discurso escatológico y la formación de una espiritualidad política entre los fieles, con el apoyo de la orden franciscana en Guadalajara, nos ayudan a entender el arraigo y continuidad de las devociones religiosas a lo largo del siglo XIX en el contexto de una sociedad crecientemente secularizada.

Aunque estas devociones pudieran parecer muy localistas, su promoción por parte de la diócesis y de los franciscanos a lo largo del siglo XIX en realidad refleja (y nos ayuda a entender) un fenómeno religioso y devocional que se estaba manifestando no solo en la región del occidente del país, sino en muchos otros lugares de México y del mundo, en un periodo en el que la Iglesia católica procuró “romanizar” la práctica del catolicismo a nivel mundial, modernizando su liturgia, uniformando su discurso contra el laicismo y la secularización, y haciendo uso de devociones universales (centradas en Cristo y en la Virgen) más que locales, para combatir la impiedad.

Esta estrategia, que incluyó el uso de un discurso escatológico, y la promoción de ciertas prácticas religiosas como una forma de generar una espiritualidad política entre los fieles, es un elemento que explica el por qué la religiosidad católica heredada de la época colonial se arraigó entre los creyentes en vez de disminuir o desaparecer a lo largo del siglo XIX. A través de esta estrategia la Iglesia impulsó a los creyentes a tomar parte activa en la solución de los males sociales a través del ejercicio de sus devociones. La devoción fue una forma de dar respuesta a los miedos que planteaba la amenaza permanente del demonio a la sociedad y también una forma proactiva de combatir la impiedad e irreligiosidad crecientes en la sociedad.

Por otra parte, la devoción mariana en todas sus formas de expresión devocional cobró nueva fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XIX, impulsada precisamente por este discurso escatológico. La presencia de la Virgen María como participante activa en la historia de la defensa de la Iglesia se reforzó en 1854, cuando el papa Pío IX declaró a la Inmaculada Concepción como un dogma de fe. Unos cuantos años después, ocurren las apariciones y el llamado “Mensaje de Lourdes”, o sea los gestos y las palabras que intercambiaron la Virgen y la vidente Bernardita Soubirous en la Gruta de Massabielle, Francia, durante las 18 apariciones que ocurrieron del 11 de febrero al 16 de julio de 1858.

Esta presencia de la Virgen como actriz central dentro del desarrollo de la historia moderna pone de relieve el ambiente escatológico en que se mueve la Iglesia católica en dicha época. A lo largo del siglo XIX las devociones marianas se resignifican ante los ojos de los creyentes, pues la Virgen pasa de ser una intercesora ante Dios por las necesidades personales de los fieles a una mediadora por las necesidades de toda la Iglesia universal frente a los embates del mal. Las apariciones de la Virgen son una señal de que Dios no ha dejado sola a su Iglesia para enfrentar los ataques de que es objeto. Entre 1789 y 1848, Europa entró en un periodo de convulsión política que puso en entredicho el orden político y social establecido. Tanto las monarquías tradicionales y el papado fueron cuestionados, y éstos, junto con muchos fieles, explicaron este embate en su contra como el resultado de causas no solo políticas económicas o sociales, sino también sobrenaturales. ¿Quién sino el demonio era culpable de esta situación? ¿Y quién sino Dios y sus santos eran el remedio para tanto mal?

La promoción de las devociones universales, como el culto a la Virgen María y al Sagrado Corazón, asociadas con organizaciones laicas de beneficencia permitió a la Iglesia proponer a los fieles una solución a estos problemas, mediante la participación religiosa activa de los creyentes en los ámbitos privado y social, al promover devociones que podían ser practicadas en familia, como por ejemplo a través del rezo del rosario mariano, o en actos públicos que combatieran la impiedad reinante. Con ello se reforzaban los valores católicos y se procuraba influir en el buen desarrollo de la sociedad. El objetivo final sería, como lo expresó un fiel católico tapatío,

“salvar al mundo con la oración”.⁶⁹ Este es un elemento muy importante que se debe entender al analizar las devociones religiosas de la época, pues el miedo y la visión milenarista que de él emanan nos explican por una parte las razones por las que la Iglesia patrocinó ciertos cultos y devociones, y por otra la forma en que los fieles las entendieron y adoptaron.

Debe recalarse que estas devociones universales no sustituyeron a las devociones tradicionales existentes con características devocionales barrocas, sino que más bien acabaron complementándolas. Las devociones barrocas, basadas en el culto de las imágenes y con manifestaciones externas de la piedad, como procesiones, peregrinaciones y otras expresiones multitudinarias de la fe, sobrevivieron a lo largo del siglo XIX e incluso del XX, a pesar de las regulaciones (y en algunos casos prohibiciones) que dictaron tanto la Iglesia como el Estado. Ello se debe a que todas las devociones, fuesen barrocas o universales, cumplían esencialmente con las mismas funciones a los ojos del creyente: ayudarles a combatir a sus miedos y enemigos y manifestar su creencia a través de la práctica, incluso como una forma de expresión política.

Fecha de recepción: 2 de mayo de 2017

Fecha de aceptación: 15 de julio de 2017



⁶⁹ LOMELÍ, A. “León XIII salvando al mundo con la oración”, en: ARQUIDIÓCESIS DE GUADALAJARA, *Las encíclicas de S. S. León XIII: Álbum que el illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo Dr. d. Pedro Loza y el cabildo metropolitano y la ciudad de Guadalajara, metrópoli del Arzobispado dedican a Ntro. Smo. Padre el Sr. León XIII con motivo de su gloriosísimo jubileo sacerdotal*, Guadalajara, Imprenta y librería de Ancira y Hno., 1888, pp. 93-97.