



Intersticios Sociales

E-ISSN: 2007-4964

intersticios.sociales@coljal.edu.mx

El Colegio de Jalisco

México

Aceves Ávila, Roberto

El culto a la Virgen de Zapopan durante el periodo colonial: el paso de una imagen sin  
origen milagroso al de una reliquia taumatúrgica

Intersticios Sociales, núm. 11, marzo-agosto, 2016, pp. 1-44

El Colegio de Jalisco

Zapopan, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421744677003>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

## Resumen del artículo

# El culto a la Virgen de Zapopan durante el periodo colonial: el paso de una imagen sin origen milagroso al de una reliquia taumatúrgica

Roberto Aceves Ávila

En este artículo se analiza el proceso mediante el cual la Virgen de Zapopan, una imagen sin origen sobrenatural, adquiere la categoría de reliquia milagrosa a partir del siglo xvii. Este proceso ejemplifica la manera en que los saberes jurídico, teológico e histórico, por medio de sus prácticas y discursos, norman las prácticas religiosas relacionadas con la devoción a la Virgen de Zapopan con el fin de configurar a un sujeto social, en este caso un creyente ilustrado acorde con los principios de las reformas religiosas tridentinas y borbónicas. En la historia del culto a la virgen zapopana se observa como las devociones son el producto de elección de los fieles, quienes las practican por considerarlas útiles a sus propósitos de acuerdo con sus creencias y tradiciones, en este caso dentro del contexto de la espiritualidad barroca. Pero también dependen de la interacción de los individuos con diversos elementos de la sociedad (como el Estado, las élites, las corporaciones civiles y religiosas) articulados en lo que Foucault llama un reticulado de poderes, que ejercen un poder disciplinario sobre las personas. La interacción de todos estos elementos norma las prácticas religiosas por medio de un conjunto de saberes y discursos, con el fin de configurar un sujeto social determinado. Se estudian la indagatoria jurídica ordenada por el obispo Juan Ruiz Colmenero en 1653, la de 1731 del obispo Nicolás Gómez de Cervantes así como las disposiciones del iv Concilio Provincial Mexicano de 1771.

## Abstract:

In this paper we analyze the process by which the Virgin of Zapopan, a religious image with no supernatural origins, acquires the status of a thaumaturgical relic.

## Palabras clave:

Virgen de Zapopan, indagación jurídica, saberes, espiritualidad barroca, reformas borbónicas

## Keywords:

Virgin of Zapopan, inquiry, knowledges, Baroque spirituality, Bourbon reforms

maturic relic since the seventeenth century. This process exemplifies the way in which judicial, theological and historical knowledge intertwine in the realm of religious practice; they shape social subjects, in this case, an Enlightened believer, according to the guidelines of Tridentine and Bourbon religious reforms. The history of the cult of the Virgin of Zapopan shows that devotions are a result of an election of the faithful, who practice them because they find them useful, according to the traditions and beliefs, in this case in the context of baroque spirituality. Devotions also depend on the interaction of the individual with other elements of society (like the State, the elites, civil and religious institutions) articulated in what Foucault calls a reticulate of powers, exercising a disciplinary power on people. The interaction of these elements, along the lines of specific knowledge and discourses regulates religious practices, thus aiding to shape specific social subjects. In this context, the article analyzes the inquiry ordered in 1653 by Bishop Juan Ruiz Colmenero, as well as the one required by bishop Nicolás Gómez de Cervantes in 1731, and the decrees issued by the Fourth Mexican Provincial Council (1771).

Roberto Aceves Ávila

El Colegio de Jalisco

## El culto a la Virgen de Zapopan durante el periodo colonial: el paso de una imagen sin origen milagroso al de una reliquia taumatúrgica

En México, desde el periodo colonial, la tradición religiosa católica se distingue por su arraigada devoción a la Virgen María. Ésta se manifiesta en el culto a diversas advocaciones, las cuales por lo general se encuentran asociadas a templos, santuarios y órdenes religiosas específicas. En el caso de Jalisco, el canónigo Luis Enrique Orozco ha identificado más de setenta imágenes marianas distintas a las que se les rinde culto en distintas partes del estado a lo largo de cinco siglos.<sup>1</sup> Sin embargo, de entre todas las advocaciones marianas que se veneran en México, destacan cuatro en particular conocidas como las cuatro hermanas: se trata de las vírgenes de Guadalupe, de los Remedios, de Zapopan y de San Juan de los Lagos, consideradas como las grandes protectoras del pueblo mexicano. Al menos tres de ellas (Guadalupe, Remedios y San Juan de los Lagos) son expresiones de una misma advocación: la de la Inmaculada (o Purísima) Concepción de María.<sup>2</sup>

A lo largo del siglo xvii, el jesuita Francisco de Florencia publicó una serie de tratados encaminados a presentar las historias de diferentes santuarios e imágenes de la Nueva España, poniendo especial énfasis en las devociones marianas. En 1688 escribió *La Estrella del Norte de México*, dedicada a la Virgen de Guadalupe, y en 1694 el *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia obispado de Guadalaxara en la America septentrional* dedicado a las vírgenes de Zapopan y de San Juan de los Lagos; en 1755 se publicó de

1 Luis Enrique Orozco. *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. Guadalajara: Imprenta Vera-Amate Editorial, 1951-1977*, 4 tomos.

2 Para una visión general sobre el culto a la Virgen María en diversas partes de México y sobre el desarrollo teológico dentro del catolicismo, véase el artículo de Jacques Lafaye. “¿Mariología, hiperdulía, o ‘mariolatría’? (De Jerusalén a Zapopan)”. Jacques Lafaye. En el traspaso de la Historia. T. I: Historia mexicana. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2007, pp. 219-233.

manera póstuma el Zodiaco Mariano, dedicado a estudiar otras imágenes, además de las anteriores, de diferentes diócesis novohispanas. Estas obras contribuyeron a fortalecer un sentimiento de veneración y orgullo por la Virgen María y sus distintas imágenes y advocaciones, principalmente la Inmaculada Concepción. Esta asociación se consolidó a lo largo del siglo xviii, como se observa por ejemplo en noviembre de 1793 durante la ceremonia de colocación del tesoro y caja de piedra de los cimientos de la catedral de Monterrey, cuya diócesis está consagrada a la Inmaculada Concepción; dentro de ésta se pusieron

varias medallas de oro y de plata de nuestra señora de Guadalupe, Patrona universal de este Reyno, de la de los Remedios, San Juan de los Lagos y Zapopan, todas quatro muy célebres en nuestra América, y veneradas en sus respectivos Santuarios, del Arzobispado de México las dos primeras, y del Obispado de Guadalaxara, las dos segundas [...]<sup>3</sup>

3 Véase la noticia correspondiente a la entrada de la Hemeroteca Nacional Digital de México “Monterey [sic] 26 de Noviembre”. *Gaceta de México*. México, t. vii, núm. 3, 3 de febrero de 1795, p. 27 (<http://www.hndm.unam.mx/>), 12 de enero de 2015.

4 En el caso de la imagen de la Virgen de Guadalupe, su origen se atribuye a que se estampó milagrosamente en la tilma del indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin, después de que éste tuvo tres encuentros con la Virgen en el cerro del Tepeyac. En el caso de la Virgen de los Remedios, la tradición señala que ésta se encontró en el arca en que pusieron al príncipe don Peñayo, hijo de doña Luz, nieta del rey godo Chindasvinto y

Si bien todas tienen el mismo valor devocional en términos teológicos y hay un grado similar de arraigo en la veneración de los creyentes en distintas partes del territorio nacional, los casos de las imágenes de Zapopan y San Juan de los Lagos presentan una característica muy particular. A diferencia de las imágenes de Guadalupe y de los Remedios, las imágenes de Zapopan y de San Juan de los Lagos no tienen una historia sobrenatural que valide su tradición milagrosa.<sup>4</sup> En ambos casos su origen está documentado como producto de la donación de los frailes franciscanos a los naturales de la tierra en el siglo xvi. A pesar de lo anterior, ambas imágenes tienen un estatus similar al de sus compañeras. En especial, la Virgen de Zapopan adquirió la categoría de milagrosa (igual a la de Guadalupe) tal como ocurre con las reliquias de los santos o la propia tilma de Juan Diego. ¿Cómo ocurre este proceso? Esta es una de las preguntas a las que se procurará dar respuesta en este artículo.

## La indagación y el relato como formas de ejercicio del saber-poder y el origen del culto a la Virgen de Zapopan

Dos son los testimonios más antiguos sobre el culto a la Virgen de Zapopan. El más conocido es el del cronista franciscano fray Antonio Tello en el capítulo 1 de su crónica miscelánea, escrita originalmente a principios de la segunda mitad del siglo XVII:

En la provincia de Tonalán, como legua y media de la ciudad de Guadalajara, está un pueblo llamado Tzapopa, de poca gente, que en la conquista tuvo mucha, y en él tienen los indios una imagen de la Virgen Santísima, de mucha devoción y veneración, a quien acuden muchas gentes de diversas partes á tener novenas, pidiendo remedio para sus necesidades, y le han hallado muchas personas, como se verá en algunos milagros de los muchos que ha obrado Nuestro Señor por esta santa imagen, y es tradición entre los indios, que ha venido de padres a hijos, que el venerabilísimo P. Fr. Antonio de Segovia, apóstol de esta provincia, dio la dicha imagen al dicho pueblo, cuando andaba tratando de su conversión, yendo en su compañía el Santísimo P. Fr. Ángel de Valencia. También es tradición que en aquellos tiempos, dio vista á un ciego á nativitate, de más de treinta años de edad, y en el pueblo de Huexotitlán, asimismo dió salud á una india instantáneamente, que había seis años que comía por mano ajena.<sup>5</sup>

A continuación, Tello relata algunos de los milagros atribuidos a la Virgen en donde aclara que los datos de los mismos son del bachiller Diego de Herrera, quien es la fuente más antigua de noticias acerca del culto a la imagen de Zapopan. En el testimonio anterior queda claro el origen humano de dicha imagen, la cual fue donada a los indígenas por el padre Segovia en el siglo XVI.<sup>6</sup> Asimismo, se señala la existencia de una tradición que atribuye la realización de milagros a dicha imagen. Tello prosigue al

de don Favila, duque de Cantabria. Dado que el rey Uvitza reclamaba en forma deshonesta los amores de doña Luz, ésta, temiendo por la vida de su hijo a quien había mantenido en secreto, puso al niño con la ayuda de una camarera en una cesta (arca), y luego lo dejó flotando en el río Tajo para evitar que lo descubriera el rey. Como en la historia de Moisés, el niño fue descubierto por un caballero llamado don Gafres, quien no sólo lo salvó y lo crió, sino que el niño, bajo la protección de la Virgen, llegó a ser salvador de su pueblo. La imagen que lo acompañaba se conservó en la iglesia de Santiago de Alcántara, donde fue vendida por un clérigo codicioso a un indiano que la trajo a América. La tradición dice que esta fue la imagen que Hernán Cortés colocó en el templo de Huitzilopochtli durante la conquista de México. Véase Ignacio Carrillo y Pérez. Lo máximo en lo mínimo. La portentosa imagen de nuestra señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la imperial ciudad de México. México: Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1808, pp. 2-18.

5 Antonio Tello. Libro segundo de la crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México. Intro. de José López Portillo y Rojas. Guadalajara: Imprenta de la República Literaria de C.L. de Guevara y Ca., 1891, p. 139.

- 6 Se trata de una imagen cuyas manos “parecen de madera; en lo demás parece corazón de caña de maíz, no amasado ni batido, sino unidos unos con otros los fragmentos en sentido vertical con alguna pegadura”, de 34 cm de alto y 11.5 cm en su mayor anchura. Fray Luis del Refugio de Palacio Basave señala que “se cree, según lo dicho que el P. Segovia la trajo de su provincia de la Concepción, y este es también el primer título de la Santa Imagen, así como del pueblo donde se venera”, aunque el propio cronista Herrera no se atreve a emitir un juicio sobre si la imagen es de factura española o mexicana. Véase Luis del Refugio de Palacio Basave. *Historia breve de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Zapopan. Dedicada al Castísimo Patriarca Señor San José, en su milagrosa Imagen de la Montaña, por el menor de sus devotos. Guadalajara: Tipografía y Litografía de Loreto y Ancira, 1918*, pp. 10-11.

7 Tello, *op. cit.*, p. 141.

citar una carta del mismo bachiller en la que se expone el porqué se han recopilado dichos milagros:

Podrá cada que gustare el honrar este pueblo y más con la devoción de tan gran Señora, pues es franciscana, y el origen de gozar los bienes de sus maravillas los fieles, fue mediante el haberla dejado los santos padres que administraron este beneficio en el principio de su conversión dejando perpetuada con tal prenda para siempre su memoria, pues desde sus principios empezó esta Santísima Señora, á hacer y manifestar sus favores y portentos, y recelos los de este pueblo de que les habían de quitar los españoles el tesoro de que gozaban, nunca quisieron manifestar los milagros que obraba, sólo de padres á hijos se continuaba el referirlos y el verlos, hasta que quiso la divina Majestad tomarme á mí por instrumento, siendo el más perverso y el más vil, para que como en extremo vicioso, campeasen más sus misericordias, y no quedasen en olvido las que obraba mediante la imagen de esta Santísima Señora, y que en tiempos tan calamitosos como los presentes tuviésemos como asilo y amparo en nuestras aflixiones, á quien volver los ojos con toda seguridad. [...] Fuera de estos milagros ha obrado como digo á V. P. otros muchísimos, después acá muy frecuentes, que es menester hacer libro de solos ellos. Fíos en Nuestro Señor, podrá algún devoto para escribirlos y darlos á la estampa, ánimo y lugar para que, sabiéndolos todos lleguen á esta fuente de aguas vivas á satisfacer la sed de sus necesidades.

Todo esto se ha puesto para que se eche de ver el cuidado que ha habido en averiguar la verdad, que es lo que más preciso pide la historia, y se sepa el origen de esta santa imagen, y cómo fué traída y dada á los indios de dicho pueblo por aquellos benditos padres que los convirtieron á nuestra santa fe católica, hijos de la seráfica religión.<sup>7</sup>

A partir del texto de Herrera citado por Tello, se puede deducir que desde que dicha imagen fue entregada a los indígenas hasta que el bachiller Herrera inició su investigación de los milagros, éstos habían perma-

necido ocultos, al igual que la capacidad milagrosa de la imagen, ya que los indios temían que se la quitaran. ¿En qué consistió esta investigación y cuáles son sus consecuencias? Como se verá, este trabajo se enfocará en explicar la condición de reliquia milagrosa que adquirió la imagen. Esta investigación, como indagación de la verdad, es una de las formas de ejercicio del poder mediante la aplicación de saberes, que desde los siglos XVII y XVIII configurarán el modo en que la sociedad define y ordena a sus sujetos.

En su ensayo sobre el método de Foucault aplicado a la historia, Paul Veyne señala que los objetos del conocimiento no son lo que son por sí mismos, sino que son determinados por las prácticas sociales que los hacen ser objetos:

Los objetos parecen determinar nuestra conducta, pero nuestra práctica determina antes sus objetos. Es preferible, por tanto, partir de esa práctica misma, de forma que el objeto a1 cual se aplica no sea lo que es más que por relación a ella (como un beneficiario lo es en la medida en que lo hago beneficiarse de algo, y que, si guio a alguien, se convierte en el guiado). La relación determina el objeto, y sólo existe lo determinado.<sup>8</sup>

El caso de la imagen de la Virgen de Zapopan ejemplifica este proceso, primero al mostrar cómo las prácticas institucionales legitiman y configuran a un objeto de devoción que se aadecue a las especificaciones de las reformas tridentinas, y posteriormente al procurar normar las prácticas religiosas derivadas del culto a la Virgen con el fin de configurar a un feligrés ordenado de acuerdo con el espíritu de las reformas borbónicas. Lo que se observa entre los siglos XVII y XIX es la constante intención, por parte de las élites, de configurar un feligrés moderno e ilustrado mediante el proceso de normar sus prácticas religiosas, tanto en lo espacial como en lo corporal.

Antes de la indagación jurídica ordenada por el obispo Colmenero, que en 1653 validó sus milagros, la imagen se hallaba “escondida” a los

8 Paul Veyne. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Trad. de Joaquina Aguilar. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 209.

ojos de todos, y sólo después de este proceso la imagen pudo ser propuesta como milagrosa, adquiriendo prácticamente la categoría de reliquia venerable. Es en este sentido que la práctica hace al objeto.

Michel Foucault en diversas partes de su obra señala que a partir de los siglos XVII y XVIII ocurre un cambio en la percepción epistémica de los sujetos sociales, creándose una nueva forma de verlos, representarlos y normarlos. Con el surgimiento de los Estados modernos, los individuos comienzan a replantear el papel que tiene la religión en sus vidas y en la conducción de los asuntos terrenales. Los fieles del ámbito occidental tuvieron que adaptar o conservar sus devociones y prácticas religiosas dentro del entorno político, económico y social caracterizado por un ambiente de secularización y laicización entre finales del siglo XVIII y del siglo XIX.

Dentro de este nuevo entorno de secularización y laicización, el Estado deja de ser el principal actor dentro de la confluencia de poder y saberes. De acuerdo con Foucault, surge un poder disciplinario que ya no se identifica con la soberanía (Estado), sino que se ejerce como un reticulado por distintos sectores de la sociedad por medio de la aplicación de disciplinas (saberes) que se encargan de normar y formar a los sujetos y sus cuerpos al regular sus prácticas cada uno en su campo, pero en busca de un fin más o menos común “extrayendo de los cuerpos tiempo y trabajo, más que bienes y riqueza”.<sup>9</sup>

Sin embargo, Foucault señala que estas formas de ejercicio del poder disciplinario no nacieron de súbito en el siglo XVIII, sino que se formaron desde mucho antes, como es el caso de los saberes jurídicos que se han transformado desde la Edad Media. Una de las formas de ejercicio del poder se lleva a cabo mediante la aplicación de los saberes por medio de las instituciones, entendidas estas en su forma más amplia. La indagación, entendida como una forma jurídica de adquisición de la verdad, es la aplicación de una forma de funcionamiento del saber-poder. De acuerdo con Foucault:

9 Michel Foucault. *Genealogía del racismo*. Trad. de Alfredo Tz-veibel. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1996 (Caronte), p. 36.

[...] Podríamos decir que la indagación no es en absoluto un contenido, sino una forma de saber, situada en la conjunción de un tipo de poder y ciertos contenidos de conocimiento [...] esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber. La indagación es precisamente una forma política, de gestión de ejercicio del poder que, por medio de la institución judicial, pasó a ser, en la cultura occidental, una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habrán de ser consideradas como verdaderas y de transmitirlas. La indagación es una forma de saber-poder [...]<sup>10</sup>

La indagación es un tipo de práctica judicial que se había venido perfeccionando desde la Edad Media. Al reelaborarse el derecho romano junto con las prácticas jurídicas de otros pueblos, se inventaron nuevas prácticas y conocimientos judiciales que tuvieron como uno de sus fines el establecimiento de la verdad. La Iglesia, como una institución administrativa independiente del Estado, recurrió a este procedimiento como una forma de conocer y administrar las diócesis. Las visitas pastorales y los cuestionarios aplicados durante las mismas a los sujetos principales y más confiables de cada lugar son un ejemplo de la forma en que se utilizó dicho instrumento para lograr un mejor control de los territorios. Al respecto, Foucault señala lo siguiente:

[...] La indagación en la Europa medieval es sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión; en otras palabras, es una determinada manera de ejercer el poder. [...] Se introduce en el derecho a partir de la Iglesia y está, en consecuencia, impregnado de categorías religiosas. [...] En términos generales, esta indagación judicial se extendió a muchos otros dominios de prácticas –sociales, económicas– y dominios de saber. Los procedimientos de indagación que se expandieron por toda la sociedad a partir del siglo XIII nacen de estas indagaciones judiciales conducidas por los procuradores del rey. [...] A partir de los siglos XIV y XV aparecen tipos de indagación que procuran establecer la verdad partiendo de testimonios cuidadosamente recogidos

10 Michel Foucault. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. de Enrique Lynch. Buenos Aires: Gedisa, 2008 (Filosofía/Filosofía del Derecho), p. 92.

11 Ibid., pp. 86-89.

en dominios tales como la geografía, la astronomía, el conocimiento de los climas, etc. [...]<sup>11</sup>

12 De acuerdo con José Rodríguez Díez, “Este Cric está integrado por el Decreto de Graciano y Decretales pontificias de Gregorio ix, Bonifacio viii, Clemente v y Extravagantes de Juan xxii y Comunes. Decretales (*Litterae o Epistolae decretales*) son cartas papales en respuesta a preguntas de derecho canónico o disciplinar, dirigidas en su mayoría a personas individuales. Formalmente sólo son vinculantes para las personas o circunscripciones a las que están dirigidas, pero significan de hecho también una norma para casos análogos. A partir del siglo v se las ha reunido en Colecciones”. Véase José Rodríguez Díez. “Invitación a una traducción española del *corpus iuris canonici*”. *Anuario jurídico y económico escurialense*, núm. 40, 2007, pp. 323-350.

13 José Luis Guerrero Rosado. “Las Informaciones jurídicas de 1666”. Eduardo Chávez Sánchez (ed.). *La Virgen de Guadalupe y Juan Diego en las Informaciones Jurídicas de 1666*. México: Arquidiócesis de México, Basílica de Guadalupe, Instituto de Estudios Teológicos e Históricos Guadalupanos, 2002, p. 38.

En el derecho europeo desde la Edad Media hasta el siglo xviii, coexistieron tanto el derecho canónico como el civil, teniendo ambos como base común el derecho romano. El llamado Corpus de Derecho Canónico (*Corpus iuris canonici* o Cric)<sup>12</sup> se constituyó en un acervo sistemático de saberes jurídicos de la Iglesia desde el primer milenio de la misma, y con frecuencia los usos de los derechos se influyeron mutuamente. Este acervo se compiló de manera no oficial hasta 1904, cuando el papa Pío ix creó una comisión para la redacción del Código de Derecho Canónico. En 1917 Benedicto xv promulgó la primera versión de dicho Código y en 1983 Juan Pablo ii la versión actual que rige a la Iglesia católica.

El Cric establece una serie de procedimientos que aparecen presentes en el actual Código de Derecho Canónico, y que se deben cumplir en una indagatoria o investigación canónica al momento de recoger información para un proceso. Después de que el obispo nombra a un juez que conozca la causa, éste debe llevar a cabo las diligencias adecuadas para recabar información y posteriormente evaluarlas:

Al evaluar los testimonios, el juez debe considerar los siguientes aspectos, solicitando cartas testimoniales, si es necesario: 1. Cual sea la condición de la persona y su honradez; 2. Si declara de ciencia propia, principalmente lo que ha visto u oído, si manifiesta su opinión, o lo que es sentir común o ha oído a otros; 3. Si el testigo es constante y firmemente coherente consigo mismo, o si es variable, inseguro o vacilante; 4. Si hay testimonios contestes, o si la declaración se confirma o no con otros elementos de prueba.<sup>13</sup>

Este fue el procedimiento que se siguió para recabar la información correspondiente a los milagros de la Virgen de Zapopan en 1653, y trece años más tarde para conseguir los testimonios sobre la aparición guadalupana en 1666. De hecho, debe recalcarse que la indagatoria acerca de la Virgen de Zapopan es quizá la primera que se hizo en México para comprobar los

milagros y la tradición de una imagen de la Virgen, y constituye el testimonio más antiguo sobre su culto. El legajo completo de la investigación del bachiller Herrera fue publicado por primera y única vez en 1921 por el cronista franciscano fray Luis del Refugio de Palacio Basave, con el título *Interesantísimos documentos casi todos inéditos, referentes a ntra. Sra. de Zapopan.*<sup>14</sup> Los publicó el arzobispo Orozco y Jiménez con motivo de la coronación pontificia de la imagen que tuvo lugar en enero de 1921.

En la investigación de Herrera confluyen dos tipos de saberes, cuyos discursos tienen el objetivo común de tratar de determinar la verdad. Como se ha visto, uno de ellos es el saber jurídico que se expresa por medio de la indagación. El otro es el saber histórico, que en este caso su discurso se expresa por medio de la relación de los hechos “tal como son”, de la manera en que lo hace Herrera al inicio de su indagatoria. Ambos saberes y discursos deben ser vistos como dos partes de un mismo proceso jurídico-discursivo encaminado a determinar la verdad de un acontecimiento. Por una parte, Herrera es el primero en generar una relación de los milagros de la imagen, y por otra fue nombrado juez de la indagación jurídica lo que le permitió, una vez calificados los milagros investigados, dar el título de milagrosa a la imagen.

La primera parte de su investigación, la relación de los milagros, es una forma de escritura historiográfica que ha servido desde la Antigüedad para determinar la veracidad de una serie de acontecimientos. De acuerdo con el *Tesoro de la Lengua Castellana* de Covarrubias, una relación es una manera de informar con autenticidad a alguien (que puede ser un juez) de los hechos de un caso,<sup>15</sup> y un relator es aquel “oficio en los Confejos, ó Audiencias, el que refiere vna caufa bien, y fielmente, fin daño de ninguna de las partes”.<sup>16</sup> Esta relación entre relato y proceso judicial se hace más evidente al consultar el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española de 1737, donde se define que la relación es “la narración o informa que se hace de alguna cofa que fucedió [...] En lo forenfe fe llama aquel breve y fucinto informa que por persona pública fe hace en voz o por efcrito, al Juez, del hecho de un proceffo”.<sup>17</sup> La re-

14 Luis del Refugio de Palacio Basave (comp.). Interesantísimos documentos Casi todos inéditos, referentes a ntra. Sra. de Zapopan. Guadalajara: Tipografía, litografía y encuadernación J. M. Yguiniz, 1920. Aunque la portada indica como año de edición 1920, en la cubierta aparece la fecha de 1921.

15 “INFORMAR, dar forma a vna cofa, y ponerla en fu punto, y fer; pero vulgarmente fe toma por la relación, que fe haze al juez, ó a otra perfona del hecho de la verdad, y de la jufticia en algúñ negocio, y cafo: y de allí fe dize, Informante, el Letrado de la parte que Informa al juez, o al Confejero: y al memorial que da, Información: tambiéñ lo es la que fe haze de palabra, y la que el juez haze tomando teftigos, haziendo otras averiguaciones en vna caufa; eftar Informado, eftar enterado del cafo, y de la verdad del negocio: informe, lo que no tiene forma”. Sebastián de Covarrubias Orozco. Primera parte Del Tesoro De La Lengua Castellana, o Española. Madrid: Melchor Sánchez, 1671, p. 77 vta.

16 Ibid. p. 158

16 Ibid., p. 158.

17 Real Academia Española. Diccionario de Autoridades, pp. 556-557 (<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtll?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>), 27 de enero de 2015.

lación que pone Herrera al inicio de su indagación es una narración de hechos encaminada a presentar y exponer los milagros, “los más auténticos y verdaderos” con el fin de proceder a su autentificación por medio del proceso jurídico, y evitar que sean olvidados por ser “dignos de memoria”. En este caso, la relación inicial de Herrera deriva su calidad de verdadera no del proceso jurídico en sí, sino de su condición de relatar hechos objetivos dignos de recordarse y no consejas. En este sentido, Herrera se inscribe dentro de una larga tradición historiográfica que surgió en la Antigüedad griega y romana con los escritos de Heródoto y Tucídides, quienes fundamentaron la verdad del hecho descrito en la autoridad del historiador que considera a los hechos históricos como algo objetivo y los describe tal como ocurrieron.

Dentro de la tradición historiográfica de la Antigüedad y el Renacimiento, Heródoto fue el primero que procuró rescatar diversos acontecimientos para la memoria de la posteridad, “para impedir que, andando el tiempo, los hechos de los hombres se borren de la memoria, y que grandes y maravillosas hazañas tanto de bárbaros como de griegos dejen de ser renombradas”.<sup>18</sup> Posteriormente Tucídides retomó este concepto pero procuró separar los hechos de la ficción, como lo señala Jacques Lafaye.<sup>19</sup>

Existe una relación entre el relato, o sea la descripción de los hechos, y la manera de presentarlos como convincentes o ciertos, lo cual asimila al relato con la práctica judicial. Jacques Revel pone de manifiesto esta relación entre saberes al señalar que:

A partir de sus orígenes griegos, la tarea del investigador obedeció a una doble exigencia. Debe dar cuenta de cierto estado de las cosas y buscar su explicación a través de la identificación de causas naturales. Pero este trabajo de observación e interpretación requeriría una organización, que también era pensada como un ordenamiento: para que el análisis fuera recibido, era necesario que fuera capaz de acarrear la adhesión del lector, de convencerlo; para comunicar la ilusión de la realidad, la devolución que se le ofrecía debía estar dotada de *energeia*, o como más tarde lo

18 Heródoto. “Proemio”. *Historia, libros I y II*. Trad. y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 2006. Cit. por Jacques Lafaye. *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental*. México: FCE, 2013, p. 131.

19 *Ibid.*, p. 134.

diría la retórica latina, de *evidentia in narratione*. Así como lo recordó Arnaldo Momigliano, la primera preocupación evocaba más bien la esfera de la observación médica (de cuyo vocabulario se tomó en préstamo el mismo nombre de la historia); la segunda dependía claramente de la elocuencia judicial. La asociación entre una operación de conocimiento y una forma fue constitutiva del género histórico durante cerca de veinticinco siglos, y, durante mucho tiempo pareció evidente.<sup>20</sup>

Es así como los saberes histórico y jurídico entrelazan sus discursos para lograr el esclarecimiento de la verdad. La historia como saber que se convierte en fuente de conocimiento cierto, y por ende de verdad, genera un discurso que impone ejemplos y define lo que debe considerarse como válido. Este recuento de hechos basa en buena medida su autoridad en la tradición, es decir en la transmisión de noticias de generación en generación que luego son recogidas por el historiador. Precisamente al hablar de los milagros, Herrera señala que la tradición es el fundamento de su verdad:

De los antiguos no se sabe individualmente cuales obró, sólo quedó la constante tradición de haberlos hecho, y ésta tiene tanto peso que no solo los sucesos antiguos y dignos de memoria se conservan en las historias escritas; sino que es bastante para que de gente en gente, y de mano en mano, venga a tener en todo entero crédito; como lo dice admirablemente San Atanasio: *"Demonstramus hujusmodi sententiam de Patribus, in Patres quasi per manus traditam esse.* Demostramos ser verdad lo que decimos con la tradición que de padres a hijos ha venido hasta nuestro siglo, porque tiene más canas y antigüedad que lo que se escribe".<sup>21</sup>

Para Herrera, esta tradición servirá para alentar la devoción de los fieles a partir de la corroboración de hechos que ocurrieron en el pasado. Así, se ve que en la configuración de la devoción a la Virgen de Zapopan

20 Jacques Revel. Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social. Trad. de Víctor Goldstein y Sandra Gayol. Buenos Aires: Manantial, 2005, p. 234.

21 Palacio Basave, Interesantísimos documentos..., p. 7.

intervienen dos saberes por medio de sus discursos: el saber jurídico y el saber histórico. De hecho, el relato generado por el saber histórico es una parte necesaria del proceso jurídico, como una relatoría imparcial de los hechos objetivos a partir de los cuales se puede iniciar la investigación. Al hacer su relato, Herrera actuó doblemente como historiador y como relator jurídico, al generar un discurso que adopta una estructura legal y que sigue un modelo narrativo desarrollado desde la Antigüedad clásica para asegurar la verdad de lo relatado.

Como se señaló, los discursos como expresión de distintos saberes representan formas de ejercicio del poder. En este sentido, ningún discurso puede considerarse neutral o plenamente objetivo; esto plantea la necesidad de examinar las fuentes y los soportes del discurso con actitud crítica. Buena parte de los testimonios relacionados con la Virgen de Zapopan provienen de partes interesadas en demostrar su veracidad y su condición de milagrosa. Estas materializaciones del discurso participan en los procesos de generación de actos de habla (*speech acts*) de la sociedad, por lo que deben ser vistas como instrumentos que, parafraseando a John L. Austin, pretenden hacer cosas con las palabras (en este caso caso, configurar al objeto de la devoción).

### **La institucionalidad y los saberes como fuente de legitimidad para la imagen zapopana**

Si bien es cierto que a partir de la investigación promovida por el obispo Colmenero la imagen cobra legitimidad como milagrosa, también es necesario reconocer que de acuerdo con el testimonio de Herrera ya existía una tradición acerca de la condición milagrosa de la imagen, que fue recopilada por el propio Herrera en forma de relación. Es necesario profundizar en estos procedimientos para entender de qué manera los saberes institucionalizados definen al sujeto (en este caso la imagen de Zapopan) por medio de la práctica jurídica y de la aplicación del saber histórico.

La calificación que se le da a la imagen a través de la indagación es un buen ejemplo de cómo los saberes expresados, primero por un relato histórico y luego a través de una práctica jurídica, configuran y validan al objeto que investigan. Sin embargo, debe señalarse que la aceptación de una imagen como milagrosa no depende exclusivamente del procedimiento y el saber jurídico. De acuerdo con los testimonios presentados por Herrera, ya existía una tradición en este sentido, y la imagen era considerada milagrosa por los habitantes de Zapopan desde hacía cien años antes que iniciara el proceso jurídico, esa fue la razón por la que se inició éste. La tradición, validada en este caso por medio del saber histórico, también participa en este proceso, y detrás de ésta se encuentra la elección personal de los fieles de la imagen, lo que juega un papel fundamental en la configuración de la misma como milagrosa.

Durkheim ha señalado la importancia de la tradición como fuente de autoridad para legitimar la conciencia común o los estados colectivos de la sociedad. Al respecto, menciona lo siguiente:

Lo que da fuerza a los estados colectivos no es sólo que son comunes a la generación presente, sino, sobre todo, que son, en su mayor parte, un legado de las generaciones anteriores [...] lo que procede del pasado es por lo general, objeto de un respeto muy especial. Una práctica a la que todo el mundo unánimemente se conforma tiene, sin duda, un gran prestigio. Pero si además se fortalece con el sentimiento de los antepasados, nadie piensa en derogarla. La autoridad de la conciencia colectiva está hecha pues, en gran parte gracias a la autoridad de la tradición.<sup>22</sup>

Por su parte, Eric Hobsbawm en su libro *La invención de la tradición* recuerda que estas tradiciones, que parecen o reclaman ser antiguas, son a menudo bastante recientes en su origen y a veces inventadas, a pesar de sus visos de antigüedad, al tener como propósito validar ciertas condiciones del presente a partir de hechos ocurridos en el pasado.<sup>23</sup>

22 Emile Durkheim. *La división del trabajo social*. México: Colofón, 2007, p. 306.

23 Eric Hobsbawm. “La invención de la tradición”. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). *La invención de la tradición*. Trad. de Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica, 2002, p. 8.

A pesar de la existencia de una tradición relacionada con el culto y los milagros de la Virgen de Zapopan, no es sino hasta que se realiza la indagación de Ruiz Colmenero y Herrera que la fama de la Virgen comienza a crecer y alcanza la categoría especial de “milagrosa”. Esta interacción entre la tradición promovida por los fieles y la certificación de la misma por parte de las instituciones y sus saberes, muestra que el fenómeno religioso de la devoción depende no sólo de las preferencias individuales de los creyentes, sino también de la participación que tienen las instituciones y sus saberes en la conformación de las mismas, demostrándose con ello la interacción de agencia y estructura en la configuración de todo hecho social.

La investigación de los milagros de la imagen comenzó en 1641, doce años antes de que iniciara formalmente el proceso jurídico, con una recopilación de hechos que recogía la tradición existente de la imagen, la cual se convertiría en la relación de hechos que abriría el proceso jurídico en 1653. Esta recopilación fue realizada por don Diego de Herrera, quien fue cura beneficiado de la parroquia de Zapopan del 14 de junio de 1637 al 14 de septiembre de 1656.<sup>24</sup> Herrera señala en su relación que comenzó a realizar hacia 1641, a cien años de la fundación del pueblo, en calidad de cura beneficiado y vicario de Zapopan y juez eclesiástico nombrado por el obispo lo siguiente:

Descubrióse esta riqueza y tesoro de milagros el año de mil y seiscientos y cuarenta y uno que asistiendo yo en este dicho pueblo como cura y vicario llegué a entender y saber algunos de ellos, y para verificar la verdad por ser la materia tan escrupulosa, hice la diligencia y averiguación necesaria según lo requería el caso, examinando testigos de vista y otros de oídas de todos los milagros que se pudieron saber, o haber visto en el discurso de cien años que había empezado a hacerlos esta Santa Imagen, así en este pueblo como en otras partes, a donde había sido llevada; [...] He referido sumariamente la fundación del pueblo y origen de esta Santa Imagen. Ahora quiero brevemente contar los milagros que ha hecho

24 Manuel Portillo. *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. 40.

por la averiguación que tengo fecha, y ya que no todos, serán los más auténticos y verdaderos, porque en estos tiempos, o la poca devoción de algunos pechos tibios, o la demasía de otros muy fervorosos, suelen detener y hacer sospechosos los milagros de las Santas Imágenes. Y así su Illma. Del Sr. Juan Ruiz Colmenero Obispo dignísimo de Guadalajara, Nuevo Reyno de León y Provincia del Nayarí, del Consejo de su Majestad, con prudente y maduro acuerdo, por quitar toda sospecha, me mandó, dándome Comisión y autoridad para que de nuevo volviese a hacer las diligencias necesarias averiguando los dichos milagros, que son en suma los siguientes [...]<sup>25</sup>

25 Palacio Basave, *Interesantísimos documentos...*, pp. 6-7.

Mota Padilla también señala que fue el obispo Juan Ruiz Colmenero, quien gobernó la diócesis de Guadalajara de 1646 a 1663 (cuando murió), el que por su devoción a las imágenes de Zapopan y San Juan de los Lagos mandó investigar sus milagros en forma oficial. Es de suponerse que en alguna de sus visitas pastorales al pueblo de Zapopan al oír de los milagros de la imagen recopilados por Herrera, y al ver la devoción de los fieles hacia la imagen, haya querido corroborar su veracidad en forma oficial. De hecho, de acuerdo con un testimonio publicado por Palacio Basave, se tiene noticia de que el 21 de agosto de 1649 Colmenero realizó una visita pastoral al pueblo de Zapopan. De acuerdo con el extracto del auto de visita publicado por Palacio Basave, después de decir misa y atender otros asuntos propios del gobierno de la parroquia

[...] mandó S. Sa. que se despache mandamiento con Excomunión, y pena pecuniaria, el cual se fije en parte pública de la dicha iglesia, para que, en manera ninguna, ni a instancia de ninguna persona de cualquiera estado y calidad que sea, ni por necesidad común pública, se saque de su tabernáculo la Santa y milagrosa Imagen de Nuestra Señora, ni para llevarla en procesión, ni para colocarla en el altar, sin expresa licencia de S. Sa.; antes se tenga en él con la decencia y recato necesario, para la mayor veneración, teniendo cerradas las puertas del dicho tabernáculo

- 26 El extracto del auto de visita lo transcribe y publica fray Luis del Refugio de Palacio Basave en *Recopilación de noticias y datos que se relacionan con la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario. Parte final del tomo II y tomo III. Zapopan: H. Ayuntamiento de Zapopan-Provincia Franciscana de los SS. Francisco y Santiago en México, 1994, p. 169.*

los días feriados y fiestas comunes, y abriéndolo, con el velo corrido, en las fiestas particulares; y, quitado, de suerte que la Imagen se descubra, y se ofrezca, dentro del tabernáculo mismo a los ojos del pueblo, en las de primer clase y solemnidad.<sup>26</sup>

Del auto anterior, citado por fray Luis del Refugio de Palacio Basave, se deduce que cuando el obispo realizó su visita en 1649 a la imagen ya se le calificaba de “milagrosa” y se le veneraba como tal, pues se le sacaba de su altar y era llevada en procesión y a otros sitios a petición de los fieles, seguramente para solicitar su favor o la curación de algún enfermo. Todo ello sin que se hubiese certificado de manera oficial la condición de milagrosa de la imagen, ya que por una parte existía una tradición documentada de los milagros de la imagen, y por otra, de acuerdo con el Concilio de Trento dicha adoración se puede llevar a cabo siempre y cuando cuente con la autorización del obispo. Es muy probable que Colmenero, para evitar abusos y devociones supersticiosas, haya querido cumplir en forma estricta con lo mandado por el Concilio de Trento en su sesión xxv en materia de culto a las imágenes y reliquias de los santos, el cual establece que

[...] a nadie sea lícito poner, ni procurar que se ponga, ninguna imagen desusada, y nueva, en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, a no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros; ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse estirpar algún abuso que sea dudoso, o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo, antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano, y de los Obispos como provinciales; de suerte que no se

decrete ninguna cosa nueva, o no usada en la iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice.<sup>27</sup>

Según se señala en diversos testimonios, Colmenero era un devoto de la imagen, y seguramente le interesaba establecer la devoción sobre bases teológicas sólidas, aplicando para ello lo establecido por el Concilio de Trento. Mota Padilla refiere que dicho obispo

[...] se esmeró en propagar su devoción en las dos célebres imágenes de San Juan y de Zapopan: para aquella fabricó el santuario en que hasta hoy se venera, y de la de Zapopan providenció el día 11 de Noviembre de 653, se remitiesen las informaciones que de su orden había recibido el Br. D. Diego de Herrera, cura de dicho pueblo de Zapopan, de sus milagros, al padre José de la Justicia para su calificación, quien fue de parecer necesitarse más amplia, y hecha se averiguaron nuevos milagros, y se absolvieron las dudas de los primeros, con lo que conforme á la sesión 25 del Concilio, en virtud de los pareceres de dicho padre José de la Justicia, y del padre Villabona, de la Compañía de Jesús, se declaró poderse proponer al pueblo dicha imagen por milagrosa, como lo hizo dicho señor obispo, asignándole día para su fiesta, que fué el de la Espectación, que es el diez y ocho de Diciembre, y se constituyó por su mayordomo, obli- gándose á su fiesta, lo que cumplió por espacio de nueve años desde el de 653, y á su imitación hasta hoy se continúa la celebridad con iguales esmeros. Ya se ve que exponerse esta soberana imagen al público por milagrosa, fué lo mismo que declararse cierto y seguro el patrocinio para todos los que la invocasen; y así no le cogió de nuevo á Guadalaxara la real cédula de 17 de Noviembre del año de 655, por la que su Magestad el Sr. D. Felipe IV (que de Dios goce), mandó que en todos sus dominios se celebrase el segundo domingo de Noviembre el patrocinio de Nuestra Señora, pues ya Guadalaxara se había anticipado á su reconocimiento dos años antes; por eso con especiales júbilos su cabildo y regimiento dio pronto obedecimiento á lo mandado por su Magestad (en 17 de Julio de 656),

27 El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. Trad. de Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta que fué de García, 1819, pp. 357-358.

- 28 Matías Ángel de la Mota Padilla. *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, pp. 342-343.
- 29 El Diccionario de Autoridades en su edición de 1726 (p. 489) define auto como “decreto y determinación de Juez dada y pronunciada jurídicamente sobre la causa civil o criminal que se conoce.” Véase Real Academia Española. *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* (<http://ntle.rae.es/ntle/SrvltGUIMenuNtle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0.>), 15 de enero de 2015.
- 30 Palacio Basave, *Interesantísimos documentos...*, p. 24.

31 *Ibid.*, p. 25.

y estando angustiados los propios, proveyeron auto, diciendo estaban prontos á celebrar la anual fiesta del patrocinio, aunque fuese á costa do sus caudales; [...] Mandóse por bando, que el día 11 de Noviembre por la noche se iluminasen las calles y aquella tarde asistiesen todos á la procesión de la Santísima Virgen, cuya imagen (quo es la del Rosario de Santo Domingo), se conducían á la iglesia catedral para solemnizarle vísperas: es de reflejar también el día 11 de Noviembre del año de 653, cuando se presentaron ante el señor obispo las informaciones de los milagros de Nuestra Señora de Zapopan [...]<sup>28</sup>

Como lo señala Mota Padilla, el 11 de noviembre de 1653 Herrera envió los originales de su relación al obispo. Al día siguiente, el obispo Ruiz Colmenero instruyó por medio de un auto<sup>29</sup> al padre José de la Justicia, de la Compañía de Jesús, para que calificara los milagros contenidos en la relación de Herrera y se pudieran reconocer públicamente. El 17 de noviembre el padre De la Justicia expresó su parecer y señaló que “conviene hacer más información ratificando los testigos examinados que pudieren ser habidos, y otros si hubiere, y que el Br. Don Diego de Herrera deponga como testigo en los que lo pudiere para mayor autoridad de dicha información”.<sup>30</sup> El mismo día, el obispo comisionó al padre De la Justicia para que procediera a recabar más información “hasta concluir estas diligencias en lo judicial y dar su parecer calificando lo que fuere de calificar, el dicho padre Josef De la Justicia proceda acompañado, como dicho es con el padre Manuel de Villabona”.<sup>31</sup> El padre De la Justicia realizó una nueva averiguación jurídica y el 27 de junio de 1654 revisó con más rigor los milagros, con el fin de proponer como milagrosa a la imagen de Zapopan:

Obedeciendo á V. S. Ilma. en lo que mandó por su auto de 17 de Noviembre de 1653, hice nueva averiguación jurídica de los milagros referidos, y ahora obedeceré calificándolos con el rigor que se debe, y dando mi parecer en orden al proponer por milagrosa esta Sagrada Imágen. Para

lo cual adelanto tres cosas dignas de reparo: la primera es el origen de esta Santa Imágen que refiere la relación del Bachiller Don Diego de Herrera, que no es pequeño fundamento para creer que la Sma. Virgen la escogió para mostrar su patrocinio pues la depositó en este puesto aquel venerable y apostólico varón Fr. Antonio de Segovia de la orden seráfica plantando con ella la fe en los indios de este pueblo, y la cordial devoción que en ellos quedó tan arraigada con esta Sagrada Imagen. Pues tengo noticias ciertas que muchas Imágenes milagrosas de España tuvieron este origen.

La 2a. cosa es la estimación y cariño grande que todos los de este pueblo de Zapopa han tenido siempre á la Santa Imágen, y el recelo de perderla, ó que se las quitaran los españoles. De que es grande argumento el ocultar con tantas veras de los españoles los milagros que ellos sabían, y el gusto con que han acudido a la fábrica de su iglesia en todas ocasiones.

La 3a. es la fama constante entre todos los indios así de este pueblo, como los de su contorno, y la frecuencia de visitarla como milagrosa y pedirle socorro en todas sus necesidades y peligros.

Ponderadas estas tres circunstancias y los milagros en general que aquí refiero y con toda forma de derecho he averiguado, juzgo que se puede proponer por milagrosa esta Sagrada Imágen, y que lo es con especialidad, y han de ser cada día más señalados sus prodigios cuando se extiendan sus noticias con la Autoridad y aprobación de V. S. Ilma. Pues son muchos los milagros que tienen todos los requisitos del hecho y autoridad de las personas que lo testifican de que no se puede dudar prudencialmente hecha judicial su averiguación.<sup>32</sup>

32 Ibid., pp. 41-42.

Todavía el 30 de junio y el 1 de julio de 1654, el bachiller Herrera consideró algunas observaciones hechas por el padre De la Justicia, dándose por terminado el proceso. Si bien no se cuenta con el dictamen final del obispo Colmenero, es evidente por los comentarios de Mota Padilla que la declaración de la imagen se llevó a cabo con toda solemnidad.

33 Dávila Garibi y otros escritores modernos ponen Garabito; sin embargo, se adoptó la ortografía que utiliza su primer biógrafo, Miguel de Castilla.

La jerarquía eclesiástica de Guadalajara continuó configurando la devoción a la Virgen de Zapopan mediante el apoyo y difusión que dio a su culto. Otro de los grandes promotores del culto zapopano fue el obispo Juan de Santiago y León Garavito, quien gobernó la diócesis de 1678 a 1694. De acuerdo con el biógrafo de León Garavito,<sup>33</sup> el jesuita Miguel de Castilla, éste no sólo escogió a Zapopan como su lugar de retiro predilecto, sino que además rescató al culto de la Virgen de Zapopan del relativo desconocimiento en que hasta entonces estaba sumido; para ello llevó a cabo dos acciones fundamentales, quizá la principal fue haber enviado al jesuita Francisco de Florencia la relación de Herrera para que la aprovechara y difundiera los milagros de la Virgen zapopana:

La primera fue la publicación de aquella Devotísima Señora. Es la Virgen de Zapopan una bellísima imagen respetable por su mucha antigüedad, y plausible por sus estupendos milagros. Pero, ya fuese por la tiranía de los tiempos, o ya por la pobreza del Santuario, o ya por lo escondido del pueblo, estaba tan sin nombre, tan desconocido de la pública fama, que apenas salía su noticia de los contornos de Guadalajara. Deseoso pues el devoto hijo de que las glorias de su Gran Madre, peregrinando, aunque con pies de plomo, por todo el mundo, llegasen al conocimiento de todos, solicitó en los mudos gritos de los moldes el público pregón de su Nombre y de sus milagros. En orden a este fin hizo que se registrasen los archivos del Santuario, que se examinasen algunos testigos, que se autentificasen algunas recientes maravillas; y todos estos procesos auténticos los remitió al P. Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesús para que de ellos formase una Historia de las dos milagrosas imágenes de N. Señora de Zapopan y N. Señora de San Juan como de hecho se compuso y se imprimió el año de [16]94 con este título: *Origen de los dos célebres Santuarios de la Nueva Galicia*. A este glorioso obsequio emprendió acumular otro no menos agradable a la Sacratísima Virgen [...] y fue mejorar de Trono y Palacio a la princesa de los cielos.<sup>34</sup>

34 Miguel Castilla. *Espejo de exemplares obispos [...] vida, y heroicas virtudes del Illustrissimo, y Reverendísimo señor doctor D. Joan de Santiago de León Garavito [...] escrivela el p. Miguel de Castilla*. México: Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón; 1698, pp. 205-206. Se ha modernizado la ortografía al transcribir el texto.

Francisco de Florencia aprovechó la relación de Herrera no sólo para componer el Origen de los dos célebres Santuarios de la Nueva Galicia, sino también otro libro fundamental para la tradición zapopana, el cual fue publicado en forma póstuma en 1755. Se refiere al Zodiaco Mariano,<sup>35</sup> cuya edición fue preparada por el también jesuita Juan Antonio de Oviedo. En ambas obras se presentan los milagros autentificados por Herrera, junto con otros más que lograron recopilar los autores. Estas dos obras se convirtieron en las principales fuentes de información acerca de la Virgen de Zapopan hasta finales del siglo XIX.

En la obra de Florencia, el cuerpo y su representación por medio de la imagen adquieren dentro de la espiritualidad barroca una identificación plena. Si lo certificado es cierto, entonces la intervención física de la Virgen en diversos milagros es real. Las imágenes sagradas no son meras representaciones, sino que pasan a adquirir características corpóreas. Florencia va más allá de la mera identificación de la imagen con el cuerpo real de la Virgen y 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 Zapopan) 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 incomprendible, &c. Entiendo aquellas celebres palabras de San Pedro Crysologo: *Venit MARÍA & altera MARÍA. Vino MARÍA, y vino otra MARÍA*: Así habla de una MARÍA Imagen de la Madre de Dios, y dice que vino otra, y la misma, *eadem, & altera*. La misma en su Original, y otra en la representación. Luego salta la dificultad: Si es la misma, como es otra, *eadems & alteral*. Y respondo que era la misma, porque la Imagen y el Original son una misma cosa, en cuanto al poder, aunque distintas en cuanto al ser:

35 Francisco de Florencia y Juan Antonio Oviedo. *Zodiaco Mariano, en que el sol de justicia Christo. Obra posthuma de el Padre Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesús, reducida à compendio, y en gran parte añadida por el P. Juan Antonio de Oviedo de la misma Compañía*. México: Nueva Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755.

36 Francisco de Florencia. *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia obispado de Guadalajara en la America septentrional: noticia cierta de los milagrosos favores que hace la Santissima Virgen, á los que en ellos y en sus dos imagenes la invocan, sacada de los processos autenticos, que se guardan en los Archivos del Obispado, de orden del Ilmô. y Rmô. Sr. D. Juan de Santiago Leon Garabito.* México: Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1797, pp. 5-6.

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.<sup>36</sup>

El 23 de agosto de 1731, el obispo Nicolás Gómez de Cervantes recomendó al bachiller y cura interino de Zapopan don Pedro Beltrán una nueva investigación sobre los milagros más recientes de la imagen. El bachiller Beltrán se auxilió de don Gaspar Cessati, relator interno de la Audiencia y Cancillería del reino de Nueva Galicia para cumplir con sus funciones judiciales. Rindió un informe sobre los milagros referidos el 11 de agosto de 1732, cuya certificación fue confiada al capellán mayor del convento de carmelitas descalzas de Santa Teresa, don Cristóbal Mazariegos. Éste solicitó que se hiciera una nueva averiguación sobre algunos milagros, al igual que en el siglo anterior la hizo el padre De la Justicia. Una vez realizadas las diligencias solicitadas, el 26 de septiembre de 1733 se certificaron 26 milagros debidamente comprobados, dando una vez más a la imagen de la Virgen de Zapopan la categoría de milagrosa.

Resaltan dos cuestiones interesantes en esta nueva indagatoria. En primer lugar, todas las sesiones de interrogación a testigos ocurrieron en Guadalajara, no en Zapopan, y ninguna se refirió a indígenas, sino a españoles y vecinos de Guadalajara. Los beneficiarios de los milagros ya no eran indígenas, sino habitantes de la ciudad, con lo que parece que la Virgen amplió su patrocinio a los tapatíos. En los milagros detectados se procuró reducir la presencia de la corporalidad, y en cambio se procuró aumentar la cobertura espacial de la protección de la Virgen. Si la primera indagatoria de Herrera sirvió para certificar la cualidad taumatúrgica de la imagen, la segunda indagatoria pareció servir para certificar el mayor alcance espacial de la protección que ofrecía la imagen y, como señala Taylor, las nuevas posibilidades que brindaban las imágenes y sus santuarios al creyente del siglo XVIII y XIX, como una nueva vía hacia el bienestar material y espiritual de la comunidad,<sup>37</sup> y ya no sólo como sitios en donde ocurría lo maravilloso a nivel personal.

37 William B. Taylor. *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010, p. 60.

Tanto la indagación de 1653 como la de 1731 fortalecen el papel de la imagen y su santuario como fuentes de milagros para la comunidad, por lo que se refuerza al mismo tiempo el papel institucional de la Iglesia y el Estado que se encargaron de validar la autenticidad de dicha imagen. Taylor ha señalado que las imágenes eran objetos necesarios, aunque peligrosos, para el culto, pues eran proporcionados por los líderes eclesiásticos (y en este caso también agregaría civiles) a los nuevos y potencialmente mudables creyentes de Mesoamérica, con el fin de alentar su fe. Sin embargo, las imágenes eran menos problemáticas que, por ejemplo, las apariciones. Los videntes de las apariciones se convertían en rivales potenciales de los sacerdotes, al reclamar un acceso privilegiado a la divinidad por medio de sus visiones. Asimismo, las imágenes se mantenían quietas y en silencio la mayor parte del tiempo, y no concentraban la atención en los videntes, “santos” y beatas visionarias.<sup>38</sup>

38 Ibid., p. 61.

El segundo punto a resaltar es que existen al menos dos testimonios de milagros en los que la Virgen intervino para regularizar las lluvias y prevenir las sequías. Esto es relevante, ya que al año siguiente, en 1734, el Cabildo de Guadalajara solicitó su patronazgo contra tempestades y rayos, lo que reforzó la idea de que el culto a la Virgen de Zapopan era un asunto de interés público. Al respecto, se entrevistaron a dos maestros del Colegio de la Compañía de Jesús de Guadalajara; uno de ellos, Feliciano Pimentel, declaró lo siguiente:

[...] que las aflicciones que ha tenido esta ciudad, así de pestes como otras, se ha solicitado para su remedio el traer a la Sma. Imagen de Ntra. Sra. de Zapopan y luego al punto se ha recibido el consuelo, pues se ha sosegado la peste y habiéndose estado casi un año en esta ciudad la Sma. Virgen, celebrando varios novenarios en las Iglesias y capillas, siendo esta ciudad tan combatida de tempestades y furiosos rayos en el tiempo –de aguas, se experimentó benigno el tiempo y un total sosiego en las tormentas, y desde entonces ya se tiene por total

- 39 Palacio Basave, *Interesantísimos documentos...*, p. 87
- 40 *Ibid.*, p. 88.
- 41 En este punto, es necesario aclarar la existencia de dos imágenes: la original, que según la tradición fue traída por el padre Segovia, y que fue la que en 1649 el obispo Colmenero prohibió bajo pena de excomunión que se moviese de su altar y tabernáculo salvo permiso del obispo; la otra llamada “peregrina” que se utilizó para llevarla a distintos pueblos a pedir limosna para la reconstrucción de su templo, a principios del siglo XVII. Ángel Ochoa en su *Breve historia de Nuestra Señora de Zapopan*. 2<sup>a</sup> ed. Guadalajara: s.p.i., 1971, p. 75, nos dice que “esta ruina dio origen a que sacaran la Santa Imagen a peregrinar en demanda de limosnas para levantar la nueva iglesia hasta el año de 1646, advirtiendo el P. Justicia referente a este año: ‘Llevando una imagen tocada y parecida a la que se venera por milagrosa’. Fray Luis supone que la última vez que salió esta imagen fue el año de 1638”. Según parece, la imagen original fue la que se siguió trayendo a Guadalajara a lo largo del siglo XVIII. Taylor, *op. cit.*, p. 220, señala que “muchos santuarios tenían estatuas ‘peregrinas’ –pequeñas réplicas de una imagen famosa– que también circulaban, por lo general en labores de recolección de fondos”. Para una descripción más amplia de esta práctica, véase el artículo de Raffaele Moro Romero. “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo

asilo y amparo contra los rayos, y se solicita que el tiempo de aguas se traiga a la Sma. Señora [...]”<sup>39</sup>

Por su parte, el padre Josef de Redoma señaló que

[...] también es cierto, público y notorio en esta ciudad, que las veces que se han valido de su gran patrocinio así para las continuas tormentas que el tiempo de aguas se experimentan, y en las pestes que ha habido, luego al punto se ha experimentado la benignidad, el remedio eficaz de lo que se le pide, y que esto es la verdad [...]”<sup>40</sup>

De los testimonios anteriores se desprende cómo las visitas de la Virgen a la ciudad se habían vuelto más frecuentes dada su creciente importancia como elemento generador del bien público, y su duración se alargaba hasta “casi un año”. Por ello, se hizo necesario normar estas visitas para ordenar el culto y evitar conflictos con los habitantes de Zapopan, quienes veían con desconfianza estas largas permanencias de la imagen en la ciudad.<sup>41</sup>

Una parte importante de los milagros certificados de la Virgen de Zapopan se relacionan con el uso del cuerpo, en especial los contenidos en la primera indagatoria de Herrera. De hecho, la Virgen misma adquiere corporalidad en su imagen, como lo señaló Florencia. Esta forma de religiosidad que reconocía un lugar central tanto a las formas de culto como a las imágenes propiamente dichas llevó en ocasiones a la disolución de las fronteras entre la imagen física y su contenido simbólico, como lo muestra la polémica citada por fray Luis del Refugio de Palacio y Basave acerca del patronazgo de Nuestra Señora de Zapopan ocurrida en 1734, sobre si dicho patronazgo debía recaer en su imagen física o en su advocación de Nuestra Señora de la Expectación (o de la O). En dicha ocasión, el obispo don Nicolás Gómez de Cervantes tuvo que negarse a conceder la licencia que le pedía el Cabildo, Justicia y Regimiento de Guadalajara para nombrar a la imagen, no a la advocación, de Nuestra Señora de Zapopan como

patrona de la ciudad para los rayos, tempestades y epidemias. Su negativa se fundamentaba en lo siguiente:

No ser conforme a lo dispuesto por la Santa Sede Apostólica en la elección de Santos Patronos de los Reinos y Ciudades, y por esta razón no saber su Señoría Illma. Que haya ejemplar, ni creer que lo pueda haber, de que se haya jurado Imagen alguna por Patrona de ningún Reino o Ciudad; pero que para lo que por esta ciudad se solicita, bastará que se acoja al patrocinio de la sacratísima Virgen María Ntra. Señora debajo de la advocación de la O, implorándolo en su Milagrosa Imagen de Zapopan, que es de dicha advocación [...]<sup>42</sup>

El Cabildo aceptó las observaciones del obispo y adoptó el patronato de la Virgen en materia de rayos, tempestades y pestes. La Virgen ya no sólo era protectora o sanadora de cuerpos, a partir de ese momento su protección se extendió hacia otras áreas que afectaban el interés público en un espacio de acción mucho mayor al de su santuario. Pero este aumento de la espacialidad de su culto implicó la necesidad de normar y regular los recorridos y las estancias, para así maximizar el beneficio que pudiera recibir la población.

### **El culto a la Virgen en el siglo xviii. La configuración de una espacialidad para el ejercicio de la devoción**

El culto a un santo o a su imagen, dentro de la devoción barroca,<sup>43</sup> involucra no sólo el uso del cuerpo, sino también la ocupación de un lugar en el que se realicen las prácticas religiosas. Los santos, que desarrollan una vida de virtudes heroicas, se encuentran vinculados por medio de sus hagiografías con condiciones locales específicas, pues como señala Certeau la vida de los santos es una composición de lugares:

xviii (arzobispado de México)”. Estudios de Historia Novohispana. México, UNAM, núm. 46, enero-junio de 2012, pp. 115-172.

42 Ibid., pp. 118-119.

43 En su estudio sobre la espiritualidad del occidente medieval, André Vauchez señala que en la Edad Media predominaba entre la población una concepción inmanentista de la divinidad, capaz de estar presente e influir en todos los acontecimientos cotidianos, ya fuera por sí misma o a través de sus intermediarios. André Vauchez. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Trad. de Paulino Iradiel. Madrid: Cátedra, 1985, p. 11. En México, la práctica religiosa derivada de esta espiritualidad medieval asume la forma de lo que Brian Larkin califica como *piedad barroca*. De acuerdo con 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 a través de expresiones exteriorizadas, cuantificables por medio de dicha práctica. Véase Brian Larkin. *The Very Nature of God. Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*. Albuquerque:

University of New Mexico Press, 2010, p. 218. Por otra parte, para William B. Taylor las imágenes religiosas en el México barroco jugaban un papel fundamental dentro de esta espiritualidad, pues funcionaban como “sermones silenciosos”, que ayudaban a reforzar la instrucción y la memoria. Las imágenes (y las devociones a ellas asociadas) eran más que simples objetos de representación, también eran vías para acceder a la inmanencia de la divinidad, por medio de las cuales 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 Taylor, 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. Para alcanzar la presencia divina había que tener 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 un involucramiento más activo de otros sentidos (sonidos, olores, tacto, gestos y movimientos) que actuaban en conjunto. Véase Taylor, *op. cit.*, pp. 6 y 19-20.

La hagiografía se caracteriza por un predominio de las precisiones de lugar sobre las precisiones de tiempo, y eso mismo la distingue de la biografía [...] La historia del santo se desarrolla en un recorrido de lugares y en un cambio continuo de decoraciones que determinan el espacio de una “constancia”.<sup>44</sup>

Este recorrido de lugares que señala Certeau se convierten en el escenario en el que el santo o su imagen desarrollan su actividad salvífica. Por otra parte, la espacialidad implica llevar a cabo las acciones correctas en un espacio sagrado, o al menos dedicado exprofeso al culto, y la sacralidad del espacio está determinada por las iglesias y santuarios, por las reliquias o imágenes que éstos contienen, o por los milagros que ocurren en su interior y que marcan el “recorrido de lugares” que menciona Certeau. Para analizar el hecho de que la devoción se realiza en un espacio concreto se toma como base la idea de Michel de Certeau de que “el espacio es un lugar practicado”, es decir, un lugar dotado de sentido para el creyente gracias a la confluencia de distintos factores, en el que ejecuta sus prácticas significantes.<sup>45</sup>

En Guadalajara el espacio de lo sacro se encuentra delimitado en primer lugar por lo que Mota Padilla llama “las torres que la protegen”, que son los santuarios e iglesias dedicados a las distintas advocaciones de la Virgen María. Como se vio en la relación de Herrera, al hablar de dichos sitios se parte de la idea de que la propia Virgen elige el pueblo en que decide permanecer, por lo que la erección de estos santuarios e iglesias no puede considerarse fortuita. A continuación se describe la distribución de distintas imágenes:

Tenemos ya visto que la ciudad de Guadalaxara está murada de fuertes torres que la protegen, pues en el pueblo de Ponzitlan, que está doce leguas entre Oriente y Sur, está la imagen de Nuestra Señora del Rosario, una de las cuatro que remitió el Sr. D. Carlos v, y es dicho pueblo raya del obispado. En la jurisdicción de Lagos, entre Oriente y Norte de dicha ciudad, está la imagen de Nuestra Señora de San Juan, y en dicha juris-

dicción raya que divide el reino de la Galicia, del de la Nueva España. Entre Poniente y Norte de dicha ciudad, tenemos la imagen de Nuestra Señora de Zapopan, á legua y media de distancia. Y porque por todas partes se halle defensa, tenemos entre Poniente y Sur otra milagrosa imagen, que es Nuestra Señora que llaman de Santa Ana Tictac, nombre de un pueblo que dista tres leguas, y se administra por religiosos de San Francisco, y es tradición fué llevada por el padre Fr. Antonio de Segovia, primer custodio de la que hoy es provincia de Santiago de Xalisco, y se ha ido aumentando la devoción por los muchos milagros que experimentan los que la invocan.<sup>46</sup>

La delimitación del espacio sacro en el interior de Guadalajara continuó con la erección de distintas iglesias y conventos, cada uno de ellos dedicado a un patrono específico, en los cuales se veneran imágenes y advocaciones específicas de distintos santos y vírgenes, o en los que se alojan diversas cofradías, cada una de las cuales se asocia con una orden religiosa específica que aportan tanto capital económico como simbólico a los grupos con las que se les asocia. Mota Padilla, al hablar de las felicidades y beneficios de los que gozaban los habitantes de Guadalajara, dice que:

[...] todo nace del culto y veneración que se tiene á Dios Sacramentado y á su Santísima Madre, pues todo el año se emplean sus moradores en celebrar novenario á la Santísima Virgen, ya con la advocación del Rosario en Santo Domingo y en la catedral; á la de los Angeles en San Francisco, á Nuestra Señora de la Soledad en su santuario, á la de la Merced en su convento, a la de Loreto en la; Compañía de Jesús, la del Carmen en Santa Teresa, y la del Pilar y Aranzazú en la nueva parroquia; la de Guadalupe, la de la Concepción y demás festividades de Nuestra Señora con todas partes: á la advocación de los Dolores en todas las iglesias y capillas, y aun en todas las casas; á la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Zapopan, en los cuatro meses que se tiene en la ciudad, se celebran continuados novenarios alternadamente en las iglesias adonde se conduce

44 Michel de Certeau. *La escritura de la historia*. Trad. de Jorge López Moctezuma. México: UIA, Departamento de Historia, 1993, p. 267.

45 Véase Michel de Certeau. “Relatos de espacio”. Michel de Certeau. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Trad. de Alejandro Pescador. México: UIA-ITESO, 2000, pp. 127-129: “Todo relato es un relato de viaje, una práctica del espacio. Por esta razón, tiene importancia para las prácticas cotidianas; forma parte de éstas, desde el abecedario de la indicación espacial [...] Desde un principio, entre espacio y lugar, planteo una distinción que delimitará campo. Un lugar es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Ahí pues se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio. [...] Hay espacio en cuanto que se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo. El espacio es un cruzamiento de movilidades. Está de alguna manera animado por el conjunto de movimientos que ahí se despliegan. Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunsan, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o

de proximidades contrac-tuales. [...] A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabi-lidad de un sitio ‘propio’. En suma, el espacio es un lugar practicado”.

46 Mota Padilla, *op. cit.*, pp. 390-391.

47 *Ibid.*, pp. 309-310.

48 *Ibid.*, pp. 389 y ss.

49 Armando González Escoto. *Biografía de una tradición. Las visitas de Nuestra Señora de Zapopan a la ciudad de Guadalajara 1734-1999*. Guadalajara: Univa, 1999, p. 8.

para saciar la devoción de los vecinos á ellas; y el motivo por que se lleva á Guadalaxara esta prodigiosa imagen todos los años, desde el santuario del pueblo en que se venera, se dirá en otro lugar.<sup>47</sup>

En el caso de la Virgen de Zapopan, originalmente su espacio especí-fico lo constituye el pueblo de Zapopan, lugar en que reside su imagen y su santuario. Sin embargo, su popularidad creciente entre los habitantes de Guadalajara exige que con frecuencia su imagen se traslade a la ciudad para ejercer su acción protectora sobre ellos. Existen diversos testimonios acerca de cómo la Virgen visitaba la ciudad de manera contingente, cuan-do ocurrían epidemias o calamidades que ameritasen su traslado. Así ocu-rió en 1693 y 1721 cuando visitó la ciudad con motivo de las epidemias de la peste.<sup>48</sup> También se le trajo para participar en la procesión de Nuestra Señora de Loreto, patrona de los abogados desde 1720, el día de la fiesta, 8 de septiembre; y en 1731 se le trajo para implorar un buen temporal.<sup>49</sup> Este continuo desplazamiento siempre trajo consigo el temor de los habi-tantes de Zapopan de que a la Virgen no se le devolviera a su sitio. Mota Padilla refiere como

pareciales á los indios de Zapopan, que cuanto bien recibían los de la ciudad con la presencia de la reina de los cielos en su imagen, tanto daño podían experimentar alguna vez en su pueblo con su ausencia, y por eso ocurrían con memoriales, ya á la audiencia, ya á la sede vacante, pidiendo restitución del despojo, y clamaban, no solamente en jurídicos términos, alegando de indiscreta la devoción, por querer los españoles, sin el trabajo de ir al pueblo, gozar de la presencia de la imagen propia de ellos: ocurrían á veces en tropas con impulsos de impacientes, dando á entender que á la violencia con que se tenían en la ciudad. á la imagen, era correspondiente la fuerza de que usarían, sí bien entrando en las iglesias, al ver la magnificencia con que se derretía la cera en los altares, quedaban gustosos y con buenos términos les diferían sus esperanzas,

que no surtieron efecto hasta el mes de Noviembre, habiendo estado en Guadalajara desde Mayo.<sup>50</sup>

50 Mota Padilla, *op. cit.*

El 12 de noviembre de 1734, el venerable deán y cabildo de la Catedral de Guadalajara aprobó la consulta de Gómez de Cervantes en la que se concedía el patronazgo de la Virgen contra rayos y epidemias, junto con el resto de los autos promovidos para tal fin por el obispo, y se estableció que

[...] para la venida que ha de hacer todos los años la Soberana Milagrosa Imagen de su Santuario a esta ciudad el día 12 de Junio víspera del Sr. San Antonio de Padua, para que el día trece por la tarde se traiga en pública y solemne procesión de la Iglesia de Santa Teresa de Jesús a esta Catedral según y en la forma que se ha practicado las veces que se ha traído para implorar su favor y Patrocinio; reservando como se reserva la asignación de día para la restitución o vuelta que ha de hacer a su Santuario dicha Milagrosa Imagen, por no poderse prevenir la necesidad que puede haber de que se mantenga en esta Ciudad [...]<sup>51</sup>

51 Palacio Basave, *Interesantísimos documentos...*, p. 141.

Al principio, no existieron indicaciones precisas sobre si la imagen de la Virgen debería permanecer únicamente en Santa Teresa o visitar otros templos de la ciudad, como según parece ocurrió. Mota Padilla hacia 1742 señala que “a la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Zapopan, en los cuatro meses que se tiene en la ciudad, se celebran continuados novenarios alternadamente en las iglesias adonde se conduce para saciar la devoción de los vecinos a ellas”.<sup>52</sup> Dávila Garibi informó que el 25 de mayo de 1748, el obispo Juan Gómez de Parada realizó diversas consultas para determinar que, una vez realizado el traslado de la imagen de Santa Teresa a la Catedral, la imagen permaneciera en ella hasta que terminase su visita para “evitar el continuo manoseo y repetido movimiento que ha tenido la santísima imagen (llevándola) a otras iglesias porque se haya sumamente maltratada”. Asimismo, el obispo señaló como fecha de retorno al santua-

52 Mota Padilla, *op. cit.*, p. 310.

53 Dávila Garibi. *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*. Vol. 1. T. 3. México: Editorial Cultura, 1963, pp. 653 y ss.

rio de Zapopan el 1 de octubre “por considerarse que en ese tiempo es ya pasado el rigor de las tempestades”.<sup>53</sup> Nótese la intención del obispo de normar no sólo el recorrido, sino también de evitar una forma de devoción (los constantes manoseos y traslados de la imagen) que no se consideraba adecuada. No obstante, persistió la costumbre de asistir a varios templos en cada visita.

Esta tradición se celebra de manera más o menos continua hasta la actualidad, caracterizándose por las expresiones multitudinarias de asistencia a su acompañamiento, incluyendo el jalar su carro por parte de los fieles. Estas procesiones solemnes representan otra forma de expresar los recorridos de un santo por la sucesión de lugares que menciona Certeau. En ellos se conjugan las expresiones corporales de la devoción barroca (cantos, bailes, fuegos artificiales, acompañamiento de autoridades, ceremonias solemnes) junto con la necesidad precisa de normar los recorridos, tanto en sus distancias como en sus tiempos, con el fin de solventar necesidades públicas. El desarrollo de estas procesiones no puede ser dejado al azar, ya que debe ser normado tanto por las autoridades eclesiásticas como por las civiles con el fin de obtener el máximo provecho de las mismas.

En 1762, el Cabildo, Justicia y Regimiento de la ciudad de Guadalajara estableció las Ordenanzas instituidas para el mejor y más ajustado Gobierno Ordinario, Político y Económico de la Nobilísima ciudad de Guadalajara, Capital de este reino de la Nueva Galicia para que se “observen aquellas justas providencias, que en beneficio de la causa pública se previenen”.<sup>54</sup> Dentro de dichas ordenanzas se incluyen varias disposiciones referentes a la forma de llevar a cabo diversas actividades religiosas en espacios públicos. Festividades como la del Corpus y Viernes Santo, las referentes a los patronos de la ciudad, como santa María, san Clemente y Nuestra Señora del Rosario, y la de la Virgen de Zapopan, en su advocación de Nuestra Señora de la Expectación o de la O, quedaron reguladas en forma precisa en cuanto a la forma en que deberían intervenir las autoridades civiles en las mismas así como los costos que asumirían en su ejecución. Hay que recordar que dentro del

54 H. Ayuntamiento de Guadalajara. *Reglamentos, ordenanzas y disposiciones para el buen gobierno de la ciudad de Guadalajara, 1733-1900*. T. 1. Guadalajara: H. Ayuntamiento de Guadalajara, Archivo Municipal, 1989, p. 29.

reformismo borbónico tanto el Estado como la Iglesia participaron en un mismo proyecto, que tuvo como fin asegurar el bien público y la felicidad del reino. El historiador Antonio Domínguez Ortiz señala que la política eclesiástica del rey Carlos III (1716-1788) tenía varios objetivos: “mantener el control del Estado sobre la Iglesia respetando la naturaleza propia de ésta, mejorar la calidad del clero, asegurar los servicios que de él recibía la nación y depurar las manifestaciones externas de la religiosidad, que en muchas ocasiones no estaban exentas de adherencias supersticiosas”.<sup>55</sup> Todos estos elementos se encuentran presentes en las ordenanzas tapatías de 1762, en las que se ordenan estas procesiones por razones de interés público y se exige la participación y colaboración de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas.

En la ordenanza 55 se establecen los gastos en los que debía participar el cabildo (cera, flores, cohetes), y de paso señala cuáles son las ocasiones en que dichos gastos debían hacerse, por lo que norma de esta forma los tiempos y recorridos de la celebración:

55. Item, por cuanto es admirable, por todos los moradores de esta ciudad, el especial patrocinio, con que, la Santísima Virgen de la O, Expectación, o de Zapopan, los defiende y ampara de los continuos rayos y tempestades, que anualmente, se experimentan en esta Capital, lo que movió a esta Nobilísima ciudad a jurada por especial Patrona el año de mil setecientos treinta y cuatro, y obligarse a ministrar, en todas las ocasiones, que viniese, la cera, que arde delante de dicha Sacratísima Imagen: se ordena, que por el Procurador Mayor se tenga cuidado de ministrar lo que se gasta no sólo en el tiempo, que permanezca en la Santísima Iglesia Catedral, sino también lo que se gasta en las dos procesiones, en el novenario, y último día en que se le canta Misa, en acción de gracias, sin omitir el gasto de flores, cohetes, y demás con que solemniza dicha función, lo que se le pasará en data, en la misma conformidad, que se previene en las antecedentes Ordenanzas.<sup>56</sup>

55 Antonio Domínguez Ortiz. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 146.

56 H. Ayuntamiento de Guadalajara, *op. cit.*, pp. 48-49.

De hecho, en la ordenanza 56 el cabildo señala que dado que el patrocinio de la Virgen de Zapopan se extendía más allá de la protección contra rayos y tempestades y alcanza otros rubros de la utilidad pública, el mismo cabildo puede determinar cuándo ha de venir la imagen a Guadalajara al solicitar la licencia correspondiente al obispo en turno, determinando la forma en que el clero deberá acompañar a la imagen y la fecha en que ésta podrá regresar a su pueblo:

56. Ítem, en consideración a que el Patrocinio de dicha Imagen de Zapopan, se extiende, no sólo a liberarnos de las tempestades y rayos, que anualmente se experimentan, sino también de pestes, escasez de agua, y otras públicas necesidades a que está expuesta esta ciudad; se ordena, que el Procurador Mayor, siempre que el Cabildo juzgare por conveniente traer a dicha Santísima Imagen, pase de orden suya, acompañándose con el Alcalde Ordinario, que estuviere en turno, y de recado político al Ilustrísimo Señor Obispo o Venerable Señor Deán en sede vacante y haciéndole presente la necesidad, y determinación del Cabildo, suplique a Su Señoría se sirva conceder su venia para traer a dicha Imagen, y nombrar dos Comisarios del Cabildo eclesiástico, para que acompañados con dicho Procurador Mayor, Alcalde ordinario, pasen al pueblo de Zapopan, y la conduzcan, en la forma acostumbrada, hasta la Iglesia de Santa Teresa, de donde se pasa, con solemne procesión, asistencia de Tribunales y clero, y comunidades, a la Santísima Iglesia Catedral. Y porque no se ofrezca duda (concedida la licencia) en el modo de conducirla; se ordena, que el Alcalde ordinario que estuviere en turno, haya de estar obligado a acompañarse con el Procurador Mayor, y pasar a casa de los dos Comisarios eclesiásticos, para que le acompañen en el mismo coche, y de esta suerte pasen a conducirla, observando lo mismo, cuando se haya de volver a su Santuario.<sup>57</sup>

57 Ibid., p. 49.

Así, la venida de la Virgen se convirtió en un asunto de interés público que requería de la atención de las autoridades. Sin embargo, ello no fue

un obstáculo para que la devoción de los fieles de todas las clases y grupos sociales se manifestara de múltiples formas. En 1763 Diego Rodríguez de Rivas y Velasco (nombrado obispo el año anterior) obtuvo del papa Clemente XIII la concesión de indulgencia plenaria para quienes, cumpliendo con las condiciones ordinarias, participaran en la procesión del 13 de junio y en el novenario a la imagen en la catedral.<sup>58</sup> Los fieles manifestaron su devoción por la imagen de distintas maneras, sobre todo al momento del regreso de la Virgen a su santuario participaron con danzas y bandas de música. Las monjas de Santa Teresa ataviaron a la imagen con una indumentaria especial que incluía rebozo y sombrero. La población acostumbraba llevar a la imagen en volandas o al arrastrar ellos mismos su carroaje, desenganchando a los caballos y jalándolo con cuerdas, tal como se hacía en ocasiones en España con el coche del monarca para demostrarle su afecto y adhesión.<sup>59</sup>

Debe señalarse que estas manifestaciones devocionales propias de un catolicismo barroco no eran exclusivas de los tapatíos, sino que eran compartidas por el resto de los moradores del imperio español. José Deleito y Piñuela describe la riqueza de expresiones y participaciones de todos los sectores, tanto políticos como civiles y religiosos de la sociedad en las procesiones españolas del siglo XVIII, y señala que:

Al amparo de estos desfiles, se cometían no pocos actos que hoy tendríamos por irreverentes, tales como bailar en las calles donde había procesión, o detrás de ésta, o ante las imágenes de los Santos; y entonces no eran muchas veces sino ingenuas manifestaciones de júbilo. Segundo costumbre en todos los actos públicos y privados menudeaban en las procesiones las riñas, los alborotos y hasta las cuchilladas, sin que la majestad del Rey ni la de los emblemas religiosos que la acompañaban bastase a detener desmanes e irreverencias.<sup>60</sup>

Estas eran las manifestaciones que, en opinión de la Corona y del clero, debían ser extirpados de la práctica religiosa como excesos. Esta discu-

58 González Escoto, *op. cit.*, p. 19.

59 *Ibid.*, p. 21.

60 José Deleito y Piñuela. *La vida religiosa española bajo el Cuarto Felipe. Santos y pecadores*. Madrid: Espasa-Calpe, 1952, p. 145.

61 Domínguez Ortiz, *op. cit.*, p. 142.

sión acerca de la adecuada práctica religiosa se inscribe dentro de un debate mucho más amplio referente al papel de la monarquía en la religión. Como se mencionó, el regalismo borbónico planteaba “el carácter semidi-vino del monarca y su derecho y deber de dirigir la Iglesia en los aspectos disciplinarios no por delegación del papa sino del mismo Dios”.<sup>61</sup> La Corona entró en conflicto con el Papa en varias ocasiones durante el reinado de los borbones, ante la idea de que era el rey quien mejor podía decidir sobre los destinos de la Iglesia en sus posesiones, dado el carácter distante que tenía el papa respecto de los fieles en las distantes fronteras del Imperio. De ahí se planteaba la necesidad de mantener los privilegios del patronato regio que le permitían al monarca nombrar obispos y otras dignidades, convocar a concilios para el mejor gobierno de la Iglesia y asumir todas las responsabilidades en materias no dogmáticas.

*Las reformas del iv Concilio Provincial Mexicano (1771):  
los intentos por lograr una piedad ilustrada*

Fue en estos momentos del debate que ocurría en España cuando se celebró en México el iv Concilio Provincial Mexicano. Dicho concilio arrancó el 13 de enero de 1771 presidido por el arzobispo de México Francisco Antonio de Lorenzana (1722-1804), clausurándose sus sesiones el 9 de noviembre del mismo año. El concilio había sido convocado desde el 10 de enero de 1770, según lo ordenado por Carlos III en la real cédula o *Tomo Regio* del 21 de julio de 1769, dirigida a los obispos de América y Filipinas. En él participaron cuatro de los seis obispos sufragáneos del obispado de México: el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero; el de Oaxaca, Miguel Anselmo Álvarez de Abreu; el de Yucatán, y posteriormente obispo de Guadalajara, el dominico Antonio Alcalde; y el de Durango, José Vicente Díaz Bravo.<sup>62</sup>

El iv Concilio Provincial Mexicano formaba parte de la estrategia de la Corona y de la Iglesia para reformar las prácticas del clero novohispano, reforzar el papel del Estado en el patrocinio y protección de la Iglesia y el de los obispos y la estructura del clero secular frente a las órdenes re-

62 Véase el artículo de Elisa Luque Alcaide. “Debates doctrinales en el iv Concilio Provincial Mexicano (1771)”. *Historia Mexicana*. México, El Colegio de México, vol. LV, núm. 1, julio-septiembre de 2005, pp. 7-8.

ligosas, consolidar las medidas de reforma planteadas por el Concilio de Trento y en última instancia para contraponer a las enseñanzas y prácticas devocionales de los jesuitas otras más ortodoxas. A pesar de que técnicamente dicho concilio no tuvo “fuerza de ley en el derecho canónico mexicano; por no haber sido revisado en Roma según lo prescribe la Constitución: *Immensa de Sixto v*”,<sup>63</sup> su influencia en la práctica fue importante.

En materia de devociones religiosas y culto de las imágenes, el texto del IV Concilio dedica varios apartados a estos aspectos, siempre buscando que los fieles adopten una actitud moderada en sus manifestaciones externas. Por ejemplo, en el apartado correspondiente a la “Celebración de Misa y Divinos Oficios” al hablar de las procesiones y representaciones de Semana Santa, el concilio ordena que éstas se celebren en el día para evitar desmanes, que no se abuse de las reuniones o “refrescos” con que los fieles acostumbraban agasajar a los asistentes y evitar las formas extremas de penitencia y “otras mortificaciones que más son prueba de su barbarie que de devoción. [...] en señal de mortificación pueden llevar soga al cuello, corona en la cabeza, y vela en la mano, y en sus casas secretamente se podrán disciplinar, según lo practican las personas timoratas, y no con crueldad”.<sup>64</sup>

El IV Concilio también prohibía que se prestara devoción a cualquier reliquia o imagen cuya identidad y autenticidad no estuviese debidamente reconocida por los obispos, y que se mezclara su uso con fiestas profanas;<sup>65</sup> que se pintaran imágenes u oraciones en el cuerpo que sirvieran como talismanes;<sup>66</sup> que se decoraran las imágenes con joyas, ropajes o lujos que no correspondiesen con las imágenes aprobadas de los santos;<sup>67</sup> la expedición de nuevas licencias para oratorios en casas particulares, y señalaba a los fieles la obligación de asistir a misa en los templos y no en sus casas.<sup>68</sup> Este último punto no quiere decir que no se permitieran tener pequeños altares en las casas con las imágenes de los santos preferidos. Debe recordarse que el catolicismo tridentino alentaba el culto a las imágenes, no sólo por la utilidad que ello pudiese representar al fiel,

63 Véase la introducción del obispo Rafael Sabás Camacho al texto del Concilio provincial mexicano IV. celebrado en la ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo por vez primera de orden del illmo. y rmo. sr dr. d. Rafael Sabás Camacho, mmer. obispo de Querétaro. Querétaro: Imprenta de la Escuela de artes, 1898, p. III.

64 Ibid., p. 161.

65 Ibid., p. 165.

66 Ibid., p. 166.

67 Ibid., p. 167.

68 Ibid., p. 158.

sino también como un recurso para alentar la devoción frente a la sobria piedad interiorista propia de las iglesias reformadas. Así, era común encontrar en todas las casas imágenes, lienzos, estampas, grabados y otros objetos devocionales que permitían a los fieles practicar las devociones a que eran afectos en la intimidad de su hogar y en compañía de su familia y allegados.

El IV Concilio procuró establecer directrices claras en materia de adoración y culto a las imágenes. A partir de las disposiciones del IV Concilio se imprimió el *Catecismo para uso de los párrocos*, el cual compendiaba la doctrina de la Iglesia católica conforme a las disposiciones del Catecismo Romano y del Concilio de Trento al tomar en cuenta las condiciones específicas de la Iglesia en México.<sup>69</sup> Respecto del tema de la adoración a las imágenes que tanta polémica causó en México desde los inicios de la conquista, los redactores del *Catecismo*... fueron categóricos: no existe la preeminencia de una imagen sobre otra, ya que todas son dignas de adoración por lo que representan no por lo que son; esto se puede observar en la siguiente cita:

[...] Y no se ha de pensar que una Imagen merece más adoración, que otra, siendo de una misma persona Santa, aunque tenga más culto exterior, y sea con más devoción, y frecuencias porque siendo la razón de su adoración la excelencia de la persona Santa, que representa, y siendo esta una misma, debe ser una misma la adoración; El motivo de ese mayor culto exterior, y freqüencia es, ó por que excita más la devoción á el Santo que representa porque Dios á su presencia, ó tomándola por instrumento, hace algunos milagros por la intercesión del Santo representado; lo qual suele hacer en las Imágenes de mucha antigüedad para confirmar la Doctrina Católica, que siempre ha tenido la Iglesia de el culto de las Imágenes, y para que los fieles concurran con más devoción á pedir en sus necesidades, o por otros secretos fines de su providencia.<sup>70</sup>

El principal interés que se perseguía era el destierro de la superstición y la irreligiosidad, considerados vicios de la adoración que seguían arraigados en-

69 Concilio Provincial Mexicano IV. *Catecismo para uso de los párrocos*, hecho por el IV. Concilio provincial mexicano, celebrado año de M.DCC.LXXI.O. México: Imprenta del Lic. D.J. de Jáuregui, 1772, pp. 1-2.

70 Ibid., pp. 194-196.

tre la mayoría de la población.<sup>71</sup> A finales de 1771, fray Antonio Alcalde, uno de los redactores del *Catecismo...*,<sup>72</sup> fue nombrado obispo de Nueva Galicia, por lo que tuvo la oportunidad de poner en práctica los principios propuestos en su texto doctrinal. Diversos investigadores e historiadores que han estudiado su obra coinciden en que desde su llegada, fray Antonio procuró realizar una reforma de costumbres entre los fieles y el clero, que combinara no sólo la práctica de una piedad más racional, sino también el ejercicio de una caridad con alcances sociales que debía ir asociada a dicha práctica.

Un ejemplo fue la construcción del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en 1777. A diferencia de algunos de sus predecesores, como es el caso de D. Juan Ruiz Colmenero y de D. Joan de Santiago de León Garavito, quien desde finales del siglo XVII fue el principal promotor (si no detonador) de su culto, Alcalde patrocinó la construcción del Santuario de Guadalupe no sólo como una forma de promover el culto a otra advocación diferente a la de Zapopan, sino quizás para resaltar en la práctica aquello que se había señalado en el *Catecismo...* respecto de la misma importancia que pudieran tener diferentes advocaciones de una misma imagen. Es posible que Alcalde mediante la construcción del santuario procurase una forma de promover el desarrollo urbano de Guadalajara hacia una zona poco atendida hasta entonces, generar empleos, evitar la vagancia y promover la caridad hacia los pobres por medio de la construcción de un camposanto y de 158 casas llamadas “cuadritas”, que tenían como fin atender a las familias de bajos recursos de la parroquia.<sup>73</sup> Así, la piedad cristiana se combinaba con la caridad al dar lugar a una nueva forma de religiosidad ilustrada que promovía la salvación de las almas y el bien público.

Alcalde era un ferviente devoto guadalupano; de acuerdo con Santoscoy, éste había demostrado su afecto por dicha imagen “eligiendo el día de su fiesta para verificar dos actos muy solemnes: la consagración de la Catedral de Mérida, y el de su entrada pública en Guadalajara”.<sup>74</sup> La decisión de fundar el santuario dedicado a Guadalupe modificó de manera importante la espacialidad que hasta entonces regía la devoción de los tapatíos. De acuerdo con el análisis de los impresos religiosos tapatíos del

71 Ibid., pp. 196-197.

72 El otro redactor fue el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero. Véase Luque Alcaide, op. cit., p. 13.

73 Sobre estos puntos, véase la biografía de Alcalde hecha por Alberto Santoscoy. *Veinte años de beneficencia y sus efectos durante un siglo: Memoria presentada por Alberto Santoscoy en el concurso literario y artístico con que se celebró el primer centenario de la muerte del ilmo. sr. d. fray Antonio Alcalde*. Guadalajara: Diario de Jalisco, 1893, pp. 10-20; y la obra más reciente de Laura Castro Golarte. *Noticias del fraile de la calavera. Antonio Alcalde y Barriga en Guadalajara*. Guadalajara: Cámara Nacional de Comercio de Guadalajara-Instituto Cultural Ignacio Dávila Garibi, 1998, pp. 38 y 50.

74 Santoscoy, op. cit., p. 12.

75 Véase Roberto Aceves Ávila. “Un acercamiento a la piedad novogalaica a través de los impresos religiosos de Guadalajara del periodo colonial (1793-1821)”, Guadalajara, 2014 (en prensa).

76 Taylor, *op. cit.*, p. 104.

77 *Ibid.*, p. 201.

periodo colonial, la devoción más socorrida (al menos en términos de cantidad de publicaciones) era la de la Virgen de Guadalupe, muy por encima de cualquier otra advocación de la Virgen, de Cristo o de cualquier otro santo. La Virgen de Guadalupe está presente en 10.5% de los impresos religiosos del periodo, mientras que la siguientes devociones marianas más cercanas, la Inmaculada Concepción y la Virgen de Zapopan, participan con otro 10.5% del total.<sup>75</sup> A pesar de su popularidad, no contaba con un santuario propio; después de construirlo, Guadalajara ya no sólo contó con las cuatro torres protectoras que mencionaba Mota Padilla al hablar de los santuarios marianos, ahora también tenía un baluarte en el interior de su espacio. Esta situación necesariamente afectaría la relación de preferencias entre los devotos a la Virgen. A partir de esto comenzó a notarse cierta rivalidad entre las devociones a la Virgen de Guadalupe y a la Virgen de Zapopan, sin que ello significara que se oponían una a la otra.

Al hablar de la devoción guadalupana en México, Taylor ha señalado la dificultad de atribuir una cierta predilección indígena o criolla por el culto a la Virgen de Guadalupe.<sup>76</sup> Si bien es cierto que se podría aducir que en sus inicios la devoción a dicha imagen parece tener arraigo popular entre la población indígena, y a partir del siglo XVIII entre los criollos ilustrados, en realidad existen pocos fundamentos para mantener dicha hipótesis. Es cierto que el entusiasmo que despertó el culto guadalupano entre políticos y sacerdotes se debió a que muchos consideraban a esta imagen como símbolo profético de la nación,<sup>77</sup> pero ello no significa que la devoción fuese adoptada sólo por algunos sectores de la población, ésta continuó difundiéndose entre todos los estratos de la sociedad. Algo similar podría decirse en el caso de la Virgen de Zapopan. Si bien muchos de los testimonios más antiguos apuntan a la posibilidad de que el culto a la Virgen de Zapopan tuviera mayor difusión entre la población indígena (por ejemplo, la mayoría de sus milagros certificados en la primera indagación se refieren a los indios de Zapopan), también es indudable que los primeros promotores de la devoción fueron españoles, como es el caso de los obispos Garavito y Colmenero.

Al parecer, los comerciantes españoles mostraban simpatía por la Virgen de Guadalupe, ya que fue jurada como patrona de este gremio desde 1746 y tenía su fiesta cada 8 de diciembre; al establecerse el Mercantil Consulado de Guadalajara éste tomó a su cargo dicha solemnidad religiosa anual,<sup>78</sup> todavía en 1898 los comerciantes tapatíos refrendaron este patronazgo. En cambio, 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 la catedral.<sup>79</sup> Esta asociación entre la Virgen de Zapopan y los ejércitos locales perduró después de la independencia, cuando el 15 de septiembre de 1821 la Virgen fue jurada en la catedral, en una ceremonia presidida por el obispo Juan Ruiz de Cabañas, como generala de las armas insurgentes imponiéndosele las insignias de banda y el bastón de mando propios de su rango.<sup>80</sup>

A pesar de lo anterior, no es posible atribuir al culto a la Virgen de Zapopan o a la de Guadalupe un carácter específicamente popular, criollo o de cualquier otro tipo. Ambas devociones son igualmente compartidas y practicadas por todos los estratos de la sociedad. Sin embargo, tanto la Virgen de Zapopan como la de Guadalupe adquieren valores simbólicos distintos a lo largo del siglo xix, gracias a las condiciones políticas y sociales que enfrentó la Iglesia católica. La devoción a la Virgen de Guadalupe pasó a formar parte de un proyecto de alcance nacional para el clero mexicano, que utilizó su popularidad para tratar de generar un sentimiento de unidad en los católicos ante los embates de un Estado cada vez más laico y una sociedad cada vez más secularizada. Esta situación modificó la atención que el clero prestó a la devoción por la Virgen de Zapopan, cuyas prácticas se consideraron más localistas y expresivas de una devoción no tan acordes con los tiempos modernos. No obstante, su culto no perdió su popularidad entre los fieles, pero sí dejó de recibir la misma atención que antes tenía por parte de las jerarquías eclesiásticas, como sucedió también con otras devociones marianas tapatías como las de la Virgen de la Soledad, la de la Rosa o la del Rayo.

78 Rubén Villaseñor Bordes. *El Mercantil Consulado de Guadalajara. Recopilación de documentos inéditos y datos impresos para servir a la historia del comercio colonial tapatío*. Guadalajara: s.p.i., 1970, p. 131.

79 González Escoto, *op. cit.*, p. 21.

80 La asociación de la Virgen 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. Mota Padilla refiere citando a Tello (aunque en la obra conocida de Tello no aparece dicho pasaje) que “el R. P. Fr. Antonio de Segovia (primer custodio y prelado de los religiosos, que en la ocasión se ocupaban en la reducción) del formidable estrago que había hecho en los indios, trató de partirse para los pueblos sublevados, á solicitar conciliar á aquellos miserables, y atraerlos al gremio de la Santa Iglesia, y así luego salió á pie y descalzo (como anduvo siempre desde el año de 1531, que pasó á dicho reino de la Galicia, desde la Santa Provincia de la Concepción): [...] Abroquelado con dicha santa imagen, entró por los más encumbados riscos, intrincados cerros, é incultos bosques, por curar á los miserables contagiados de la peste del alzamiento, quienes se hallaban como sin remedio, por la ninguna esperanza que tenían del perdón; mas dicho padre, con la orden

que llevó del gobernador, lo franqueó, y les aseguró que como bajasen de paz y volviesen á sus pueblos, quedarían tan indultados, que ni aun se les haría reconvención alguna de su delito, con cuyo seguro y fuerza de la predicación, fueron muchísimos los indios cristianos que se redujeron, y aun muchos de los gentiles, y refiere dicho padre Tello, que de la imagen salían celestiales luces que obligaban á los gentiles á seguir á dicho padre, y como mansas ovejas, incorporarse en los pueblos de los sublevados ya arrepentidos [...]". Véase Mota Padilla, *op. cit.*, p. 140.

- 81 Peter Brown muestra como 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 (pueblos afuera de los pueblos) en los que se podía tener un control efectivo por parte de las instituciones eclesiásticas sobre el culto de dichos santos. Con ello se reforzó el poder de los obispos y se organizó el culto de los nuevos mártires. El confinamiento de las reliquias a un santuario fortaleció el poder institucional de los obispos a través del ejercicio de su poder disciplinario. Asimismo, al venerar las reliquias de los santos se daba a los fieles una sensación de proximidad física con ellos, pero al mismo

## A manera de conclusión

En la historia de la religiosidad zapopana se observa como las devociones son el producto tanto de la elección de los fieles, quienes las practican por considerarlas útiles a sus propósitos de acuerdo con sus creencias y tradiciones, como de la interacción con diversos elementos de la sociedad (el Estado, las élites, las corporaciones civiles y religiosas) articulados en lo que Foucault llama un reticulado de poderes, y que participan en lo que Bourdieu nombra el campo religioso. La interacción de todos estos elementos tiene como objetivo normar las prácticas religiosas por medio de un conjunto de saberes y discursos, con el fin de configurar un sujeto social determinado.

El análisis pone en relieve la importancia de la espacialidad en el ejercicio de la devoción barroca. De hecho, la devoción zapopana entre los siglos XVIII y XIX es un ejemplo de lucha entre los distintos saberes disciplinarios por configurar su espacialidad, los lugares en que dicha devoción debe practicarse. Peter 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.<sup>81</sup> La indagación de 1731 del obispo Gómez de Cervantes y las disposiciones del cabildo eclesiástico de 1734 y del Cabildo tapatío de 1762 configuraron la espacialidad (*praesentia*), y con ello la efectividad (*potentia*) del patronazgo de la imagen contra diversos males que aquejaban a la ciudad (rayos y tempestades).

El proceso mediante el cual la Virgen de Zapopan, una imagen sin origen sobrenatural, adquiere la categoría de reliquia milagrosa entre los siglos XVII y XIX exemplifica la manera en que los saberes jurídico, teológico e histórico, por medio de sus prácticas y discursos, normaron de manera gradual las prácticas religiosas relacionadas con la devoción a la Virgen con el fin de configurar a un sujeto social, en este caso un feligrés ilustrado y ordenado acorde con los principios de las reformas religiosas tridentinas y borbónicas.

A lo largo del análisis también se destaca el hecho de que, desde los inicios de su culto, la imagen zapopana adquirió características de corporalidad desde el punto de vista de los fieles, como lo muestran los milagros descritos en la relación de Herrera y las descripciones de la imagen de fray Francisco de Florencia. La condición corporal de la imagen se reforzó en los siguientes siglos con la acumulación de diversos títulos y atributos específicos que hicieron de ella una presencia física además de espiritual. A la sencilla imagen original correspondiente a una Inmaculada Concepción, derivada de la *Tota Pulchra* que nos muestra una joven vestida con sencillez en actitud humilde de adoración o plegaria con los ojos bajos y las manos juntas, adelantando un pie que pisa una luna en cuarto creciente,<sup>82</sup> se le adjuntaron títulos como “pacificador” y “general”, agregándole una franja y un bastón de mando de las tropas de Nueva Galicia; a su carácter de imagen viajera le añadieron un sombrero y un vestido de peregrina; su carácter de Inmaculada y de madre expectante se reflejó en un relicario circular colocado en el pecho con un Niño Jesús para que se recordara su carácter de relicario vivo de Cristo al hacer alusión a su advocación de Nuestra Señora de la O,<sup>83</sup> los rayos de oro sobre su cabeza aludían a su condición de virgen apocalíptica como mujer coronada con el sol; finalmente su corona añadida en 1921 daba cuenta de su condición de reina de Jalisco.

Todas estas adiciones a la imagen original reforzaron su corporalidad y su presencia física, lo que aunado a las condiciones de espacialidad necesarias para su culto hicieron que se transformara a lo largo de los siglos en una devoción eminentemente barroca, de acuerdo con las definiciones de Larkin y Taylor, que contrastaba con el modelo devocional de piedad ilustrada e interiorista que pretendieron difundir las autoridades eclesiásticas, sobre todo a partir del Concilio de Trento.

En la medida en que los entornos políticos nacional y local fueron cambiando, así como las élites intelectuales modificaron su visión sobre lo que debía considerarse supersticioso o bárbaro en las manifestaciones devocionales y las Leyes de Reforma modificaron los espacios en que po-

tiempo se establecía una distancia entre los fieles y las reliquias que permitía un mejor control. Brown señala que “la tensión cuidadosamente mantenida entre la distancia y la proximidad aseguró la *præsentia*, esto es, la presencia física de lo santo, ya fuese en el medio de una comunidad particular o en la posesión de individuos particulares, lo que era la mayor bendición que pudiera tener un cristiano de la antigüedad tardía”.

Por otra parte, la *præsentia* aseguraba la máxima potencia de la reliquia, su poder ideal sagrado, al crear la sensación de la presencia física (incluso corporal) de lo sacro. Véase Peter Brown. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press, 1981, pp. 88 y ss.

82 Todos estos elementos iconográficos asociados con la Inmaculada Concepción fueron configurándose paulatinamente desde la Antigüedad, hasta crear un modelo de representación que fue muy común en España y sus reinos, como lo muestra Héctor Schenone en su obra *Santa María: iconografía del arte colonial*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2008, pp. 28 y ss. El título de *Tota Pulchra* procede de las primeras palabras del versículo 7 del capítulo 4 del “Cantar de los Cantares”: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*.

83 *Ibid.*, pp. 546-547.

dían realizarse las actividades religiosas, los fieles tuvieron que adaptar su práctica a las nuevas condiciones que les imponían estos cambios de manera estructural y local.

Artículo recibido: 23 de marzo de 2015

Aceptado: 7 de septiembre de 2015