

Mario Alberto Nájera E.

LOS SANTUARIOS

ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR
EN JALISCO



LAS
Culturas
Populares
DE JALISCO



El pueblo jalisciense danza al son de cuerdas, vientos y tambores; pinta con esos colores que la luz del sol matiza según su curso por el cielo; crea conocedoras y anecdóticas expresiones en su lenguaje; cocina deliciosos platillos surgidos de su entorno ecológico, cree y recrea leyendas inauditas que son parte de nuestra historia; juega y se divierte de mil e inimaginables maneras; elabora vasijas y figuras con el barro que viene del suelo húmedo, tiene fe y virtudes inspiradas en sus devociones, y consta de identidades que conforman un panorama social diverso. En fin, en los pueblos, en las cuevas, en las cañadas, en las calles, en los barrios, en los campos, nuestras culturas populares de Jalisco están vivas, latiendo y asomándose a los cambios que están por venir.

La colección **Las Culturas Populares de Jalisco** es un esfuerzo compartido por distintas instituciones académicas, investigadores y la Secretaría de Cultura de Jalisco, que busca registrar, difundir y reconocer este Jalisco pluricultural, que no siempre ha sido el mismo, sino que siempre vuelve para ser otro, más complejo, más sorprendente.

11409 ej 2

Culturas
Populares
DE JALISCO

LOS SANTUARIOS



El 24 de Setiembre de 1885 se reventó la presa de Santiago: que inundó a la población de Sñ. Francisco del Rincon: y fue tan grande la sorpresa y el susto que sufrió la Sñ. Calletana Rios con sus dos sobrinas, q' invoco a Nñra. Sñra de Sñ. Juan prometiendole Visitarla: y apesar de los estragos de tan grande creciento de agua q' humbó muchas Casas: ella quedó sin novedad p' maravilla de la Sma. Virgen.

Mario Alberto Nájera Espinoza

LOS SANTUARIOS
ASPECTOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR
EN JALISCO

SECRETARÍA DE CULTURA
GOBIERNO DEL ESTADO DE JALISCO
2006

La Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco agradece a Editorial Ágata, *El Informador* y a la Dirección de Culturas Populares e Indígenas del Conaculta por su apoyo para la realización de la colección *Las Culturas Populares de Jalisco*. Un especial agradecimiento a Juan Carlos Maytorena Martínez Negrete .

Clasif. _____

Adeq. _____

Fecha _____

Proced. _____

Primera edición en español, 2006

Por los textos:

D.R. © Mario Alberto Nájera Espinoza

Por la edición:

D.R. © Secretaría de Cultura

Gobierno del Estado de Jalisco

Av. de la Paz 875, Zona Centro

44100 Guadalajara, Jalisco, México

ISBN 970-624-503-0

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico



BIBLIOTECA
CENTRO DE INFORMACION
Y DOCUMENTACION

Dirección General de Culturas Populares

ÍNDICE

LAS CULTURAS POPULARES DE JALISCO	11
PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	19
LOS LUGARES SAGRADOS	21
EL TERRITORIO	21
EL CONCEPTO DE LO SAGRADO	22
LA SIGNIFICACIÓN DE PRIVILEGIO	24
SANTUARIOS Y RELIQUIAS	24
CAPACIDAD DE LOS SANTUARIOS	26
IMÁGENES Y FRAILES EN NUEVA GALICIA	29
LA EVANGELIZACIÓN	29
LA CONQUISTA Y LAS NUEVAS CREENCIAS	30
DE DOCTRINA Y HOSPITALES	32
MARÍA Y LA LEGITIMACIÓN DEL TERRITORIO GANADO	34
EUROPA EN AMÉRICA	35
LA PRÁCTICA MISIONERA	39
LA VENERACIÓN PRIORITARIA	43
COFRADÍAS A FINES DEL SIGLO XVIII	43
DEFINICIÓN TEOLÓGICA	45



MARÍA EN LA FORMACIÓN HISTÓRICA DE LA REGIÓN	47
MOMENTOS Y CIRCUNSTANCIAS	48
MARÍA EN EL CORAZÓN	51
GUADALUPE EN TIERRAS DE NUEVA GALICIA	53
LA ORTODOXIA	53
DOCTRINA Y RESISTENCIA	55
LA COMPOSICIÓN SIMBÓLICA	58
LO LOCAL, LA MIGRACIÓN Y EL CENTRO	61
LA LLEGADA DE GUADALUPE AL OCCIDENTE DE MÉXICO	62
ORIENTACIÓN MARIANA DE LA REGIÓN	67
EL AUGE DEL FERVOR	68
PASADO Y PRESENTE	70
CONFORMACIÓN DE SANTUARIOS	73
LA VIRGEN DE SAN JUAN DE LOS LAGOS	73
NUESTRA SEÑORA DE TALPA	77
LA VIRGEN DE ZAPOPAN	85
LA VIRGEN DE LA CANDELARIA DE ACATIC	93
LA FIJACIÓN DE LA IMAGEN	94
EL SIGNIFICADO	96
NUESTRA SEÑORA DE LA CANDELARIA EN LA REGIÓN	97
LA TRADICIÓN Y EL IMAGINARIO	97
MANIFESTACIONES RELIGIOSAS DEL CATOLICISMO	101
EN EL NORTE DE JALISCO Y SUR DE ZACATECAS	101
REGIÓN OLVIDADA	101
JALZAC: TERRITORIO FRAGMENTADO	101
INTERCULTURALIDAD PERMANENTE	102
MULTITUD DE IMÁGENES	103
DE LA LLAMADA CRISTIADA	105
ENTENDER EL PRESENTE	105



EL SANTUARIO DEL SEÑOR DE LOS RAYOS	107
DE TEMASTIÁN	107
EL SANTUARIO Y LA CULTURA POPULAR	107
EL DESPLIEGUE ESPIRITUAL	108
EL SANTUARIO DE TEMASTIÁN	110
PRESENCIA TLAXCALTECA EN EL NORTE DE JALISCO	113
 CORPORALIDAD EN LA RELIGIOSIDAD LOCAL	 117
EL CUERPO HUMANO Y LO DIVINO	117
UN SISTEMA METAFÓRICO	118
EL CORAZÓN Y LA FE	118
LA GESTUALIDAD	119
ADEMANES Y MOVIMIENTOS	120
EL CUERPO Y LOS OTROS	120
LAS DANZAS AL CIELO	121
EL CUERPO DE DIOS	122
 EL CANTO POPULAR A LO SAGRADO	 123
 CONSIDERACIÓN FINAL	 141
SOLIDARIDAD DE LA IMAGEN	142
LA RELIGIOSIDAD POPULAR	143
 BIBLIOGRAFÍA	 145





LAS CULTURAS POPULARES DE JALISCO

Jalisco en su historia, en su amplia geografía, en el temperamento e ingenio de su gente, ha sido un pueblo creador de arraigadas tradiciones, de modos de ser, de costumbres, que han conformado a lo largo de los tiempos, elementos culturales que han contribuido a forjar los símbolos de la identidad nacional.

La fortaleza de las culturas populares e indígenas de los jaliscienses ha trascendido los siglos y sigue siendo sustento importantes de la mexicanidad. Por ello, era inaplazable emprender un amplio programa de investigación con el concurso de académicos, promotores culturales, estudiosos del acontecer cultural rural, indígena y urbano, para que reunidos en un equipo humano, profesional e interdisciplinario, registren en letra impresa, el estado que guardan las culturas del pueblo jalisciense, en su diversidad, en su constante transformación, en sus arraigados mitos y en sus nuevas manifestaciones, insertas en la globalización, a la que nuestro país se incorpora aceleradamente.

Los investigadores y coordinadores de este trabajo enciclopédico consultaron libros y bibliotecas y caminaron por las diversas montañas de la geografía jalisciense, para escuchar de viva voz y ratificar con su presencia el acontecer cultural de los danzantes y mariacheros, los modos de hablar, las leyendas y personajes, la música y los bailes, la charrería, los deportes y las diversiones, las culturas indígenas, la literatura y el teatro, la religiosidad, las artesanías, el arte en las calles y las plazas y todas las expresiones culturales del pueblo que en el pasado y en el presente son la esencia de las culturas jaliscienses.

El Gobierno del Estado pretende que esta colección bibliográfica sea un valioso apoyo para que los jaliscienses conozcamos nuestras propias manifestaciones culturales y para que futuros investigadores puedan hurgar en nuestras raíces históricas y sus constantes transformaciones.

Este esfuerzo de la Secretaría de Cultura, a través de su Dirección General de Fomento y Difusión, y de su Dirección de Culturas Populares, es de gran valor por haber concertado con importantes instituciones académicas y con prestigiados investigadores, un estudio integral que consigna en sus 18 volúmenes las expresiones culturales del pueblo jalisciense, producto del talento y del corazón palpitante del pueblo, pero sobre todo, de la transmisión oral y cotidiana de tradiciones y costumbres que han mantenido varias generaciones de jaliscienses.

Jalisco es una entidad repleta de tradiciones de índole devocional, muy ligadas a sus respectivos santuarios. La presente obra de Mario Alberto Nájera Espinoza reflexiona sobre el proceso y la trascendencia de este fenómeno de la religiosidad popular en Jalisco, así como sus manifestaciones contemporáneas. Por tanto, una lectura atenta de *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco* ofrece la posibilidad de comprender la fe y los sentimientos de nuestra gente.

Francisco Javier Ramírez Acuña

Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco

PRÓLOGO

Haciendo el camino de Talpa, Mario Alberto Nájera analizó, viviéndolo, el fenómeno que desde hace algunos años han denominado «religiosidad popular»; un fenómeno que tenemos en común con todo el género humano, pero al cual le hemos dado, en el occidente mexicano, la impronta de nuestra propia cultura.

En el ámbito estrictamente eclesiástico, este conjunto de acciones, actitudes y expresiones fue denominado como «piedad popular», distinguiéndolo así de la liturgia oficial de la comunidad cristiana que gira toda ella en torno a la administración de los sacramentos. Los rituales de cualquier índole externos a estos sacramentos, así como tantas otras acciones religiosas de los fieles, se acogen entonces a esta denominación: oraciones, peregrinaciones, procesiones, devociones, mandas, ofrendas, mortificaciones, danzas, ornatos, constituyen el rico mosaico de la piedad popular, son el entorno de la liturgia, la aportación de las diversas culturas del mundo a la propuesta evangélica.

De por sí todas las religiones han generado, más allá de sus ritos esenciales, de origen, este tipo de acciones devocionales privadas, realizadas por una o más personas pero que no forman parte del culto público de la estructura religiosa. En el mundo cristiano estas prácticas surgen ya desde el primer siglo y están muchas de ellas documentadas en los escritos del Nuevo Testamento; ahí podemos leer cómo el apóstol Pablo hizo la «manda» de cortarse el cabello, o la veneración que los cristianos tenían hacia un objeto que había sido usado por el propio Pablo; de igual modo se documenta la creencia de los fieles en la intercesión del apóstol Pedro, pues dice el libro de los Hechos que la gente sacaba a sus enfermos para que al menos la sombra del apóstol los

cubriera. En el evangelio de san Juan se habla de la creencia religiosa popular que muchos judíos tenían acerca de los poderes curativos de una fuente en la ciudad de Jerusalén. También hay que recordar que diversas expresiones de la religiosidad popular fueron tomadas de las costumbres judías anteriores a Cristo, muy en especial el ritual de la peregrinación, e incluso el de la misma danza religiosa o la mortificación corporal, por demás igualmente identificables en otros credos religiosos.

Con la llegada de los españoles a América, no solamente vinieron los misioneros que anunciaban el Evangelio puro de los primeros años cristianos, sino también innumerables colonos laicos que traían junto a su fe católica, todo el conjunto de expresiones de piedad popular que a lo largo del tiempo habían ellos mismos generado, y que muy pronto entra en contacto con los neófitos indígenas, produciendo en ellos un notable impacto, como el gusto por los fuegos artificiales, particularmente los cohetes, el sonido de las campanas, la abundancia de ceras y veladoras, las procesiones y el ornato colorido y exuberante de los altares. Otras expresiones coincidirán con las que ellos mismos ya tenían en sus antiguas creencias, en especial la peregrinación, la ofrenda o la mortificación corporal.

Pero los propios misioneros, en un momento dado, sabrán incorporar muchas de estas costumbres prehispánicas en el mundo de la piedad popular católica; un caso notable de esta acción fue la asimilación de las danzas indígenas en las fiestas católicas, danzas que podían celebrarse en los atrios de las iglesias, y que modifican su misma concepción: ya no se girará hacia la derecha en honor del sol, sino de Cristo, y el giro a la izquierda ya no será en honor de la luna, sino de la virgen María.

Pronto podemos constatar el surgimiento de una nueva religiosidad popular católica americana en la cual diversas costumbres de los pueblos recién evangelizados se mezclan con las costumbres de los cristianos viejos europeos, dando origen a un extraordinario mosaico mestizo. En estos procesos largos con frecuencia será difícil distinguir entre mestizaje y sincretismo; a veces rituales sincréticos se irán deslavando hasta convertirse en expresiones culturales de esta forma de piedad, pero ya sin su contenido original; o a la inversa, rituales católicos de la piedad española, serán asumidos desde concepciones sincréticas.

Centro generador de buena parte de estas expresiones lo será el «santuario», título que canónicamente se otorga hoy sólo a iglesias que cumplen con determinados requisitos, uno de ellos, el ser lugares de un culto muy notable y supralocal. Hay que recordar que los «santuarios» como tales son fruto de los siglos románicos y bizantinos, en parte inspirados en el culto del templo de Jerusalén, en parte consecuencia natural y espontánea del desarrollo del culto cristiano; en el fondo, manifestación de la tendencia humana inmemorial proclive a señalar lugares sacros en el espacio profano, desde los cuales es posible tener la experiencia de lo sobrenatural. Por esos siglos remotos nacen los célebres santuarios de Santa María de las Nieves, en Roma, o el de Nuestra Señora de Blaquernes en Bizancio, junto a todos los santuarios afianzados en Tierra Santa, relacionados con la vida de Jesús y la de los personajes del Evangelio. La Edad Media será pródiga en esta floración de santuarios por todas partes, mientras que en España, la aparición o reaparición de los santuarios irá a la zaga de la reconquista. El surgimiento de los santuarios mexicanos, a partir de la evangelización, fue por lo mismo lento, natural y espontáneo, sin fechas ni personas precisas, si bien, la documentación de todos ellos, sin excepción alguna, comienza a darse en la primera mitad del siglo XVII, acción que lleva desde luego a la búsqueda de fundamentos orales o escritos ubicables en los orígenes, es decir, en el siglo precedente.

En lo que mira a la religiosidad popular del occidente mexicano, tema del presente estudio, hay que señalar que toda ella está dominada por dos figuras preponderantes, el crucifijo doliente y las vírgenes triangulares. De los muchos cristos del siglo XVI, se han ido derivando títulos específicos de esta imagen, y en torno a ellos la construcción de los santuarios cristocéntricos de hace siglos o de apenas ayer. De las muchas purísimas de aquella misma centuria, pronto se afirmaron títulos igualmente específicos de santuarios mariocéntricos, y en torno a ellos una vasta y rica cultura religiosa de hace mucho, de hace poco, y de todos los días.

Consecuencia de los procesos de inculturación históricamente edificados sobre la simbología de las imágenes religiosas, fue la triangulación de las purísimas, lo mismo en las zonas indígenas que en las criollas, justamente como expresión de la conciliación de los diversos grupos raciales implicados en el desarrollo de este nuevo mundo: imágenes de la virgen María de factura

indígena revestidas de ropaje andaluz, triangulado, a la usanza de las vírgenes de la Soledad sevillanas, e incluso con nuevos nombres, propios de esta tierra, como sería el caso muy concreto de Zapopan o Talpa. Cristos incluso de tosca factura coronados de potencias españolas y sendales de brocados ricos y fantasiosos, con cuerpos españoles y rostros indígenas.

Desde luego que Zapopan, por su misma situación geográfica, ha sido permanentemente el centro aglutinador y el modelo maestro que han seguido luego todos los demás santuarios marianos del Occidente en numerosos aspectos, como tendrá ocasión de constatar el amable lector en este profundo trabajo realizado por el doctor Nájera; se trata, además, de la imagen mariana más antigua de México, si nos atenemos al testimonio de cronistas e historiadores que datan su arribo, procedente de Michoacán, en torno al año de 1530.

Pero desgranándose como en rosario vinieron enseguida toda esa pléyade de espacios sacros especialmente destacados, que celebrando el papel de María en el relato cristiano, acabaron haciendo de la virgen María una parte sustantiva del propio relato histórico regional, lo mismo si se trata de los grandes y famosos santuarios de Zapopan, San Juan y Talpa, que de otros lugares acaso menos conocidos, pero que reproducen el mismo esquema integrador, simbólico y generador de múltiples expresiones culturales.

La fuerza de esta religiosidad o piedad popular ha quedado demostrada por lo menos en dos líneas, el de su pervivencia, ya que ha sobrevivido no sólo frente a las leyes mexicanas que ya desde el siglo XIX pretendieron exterminar uno de sus aspectos más importantes, el culto externo, sino también frente a disposiciones o actitudes eclesíásticas que particularmente, después del Concilio Vaticano II, se interpretaron como contrarias a estas expresiones. Pervivencia que se mantiene también a pesar del secularismo imperante en la sociedad actual. La otra línea es la de su impresionante convocatoria y autonomía; las grandes fiestas de la religiosidad popular se convocan por sí mismas sin necesidad de que medien las estructuras oficiales, y en buena medida, se recrean y se autoalimentan desde su propia raíz.

La riqueza cultural y multicolor de este fenómeno religioso constituye otro de los aspectos que le hacen importante y seductor; la profundidad con la que el ser humano se implica en la vivencia de estos rituales, la generosidad que muestra, la creatividad e iniciativa exhibidas, el uso de todo tipo de recur-

sos que comprometen la imaginación y la fantasía, son cosas que solamente se aprecian en estas expresiones. En nuestro medio bastaría con asistir a una de las recepciones que los barrios tapatíos hacen a la Virgen de Zapopan, o a la imponente romería del 12 de octubre, para constatar hasta qué punto cualquier análisis es siempre limitado frente al fenómeno en toda su expresiva prodigalidad.

Siendo una manifestación, tan compleja, se entiende que ofrezca un nutrido número de aspectos, y exija de igual modo el concurso de diversas disciplinas a la hora de intentar su comprensión y valoración, la sociología de la religión es, sin embargo, una puerta obligada, cuyos planteamientos establecen herramientas probadas para la inteligencia de las mociones de fondo, del modo en que se construyen los universos religiosos, de su función y disfunción, etcétera. Es a partir de esta puerta que se abren y descubren nuevas vetas de estudio para posteriores trabajos y que convocan a todas las musas de Apolo, pues de todas las artes por ellas representadas, se ha valido la religiosidad popular para expresarse.

Considerando desde luego la importante y singular aportación que los santuarios han hecho a la cultura religiosa de Jalisco en particular, y del occidente mexicano en general, se entiende el que se haya dedicado este volumen a su análisis y estudio.

Armando González Escoto



INTRODUCCIÓN

El estado de Jalisco ocupa una amplia porción de territorio al oeste de nuestro país. Es una región que en su formación histórica contó con cierta autonomía respecto al centro, pues, como se sabe, contó con una capital que fue sede de la autoridad de una audiencia, al tiempo que también se convirtió en obispado desde mediados del siglo XVI.

Al paso del tiempo, la evangelización fue dotando de capillas e iglesias a todo el territorio conquistado que por siglos fue denominado Nueva Galicia, y que llegó a contar con dimensiones enormes, pues incluía a Jalisco, Nayarit, Zacatecas, Aguascalientes y parte de los estados de San Luis Potosí, Sinaloa, Durango y Coahuila. En las poblaciones surgieron imágenes tutelares y muchas de ellas han llegado hasta nuestros días investidas de un reconocimiento taumatúrgico por parte de los creyentes. Cristos, vírgenes y santos se diversifican y pueblan los espacios del catolicismo popular de hoy.

Pero la historia es compleja, a la visión de patronos milagrosos siempre se unen los episodios y los desarrollos sociales y culturales de corto y de largo alcance en el tiempo. La gente requirió de sus propias imágenes, de sus propios relatos de maravillas, y con esto se fue gestando una manera de ver el mundo, una manera de ser del neogallego común durante la colonia, lo que se suma al conjunto de rasgos particulares del jalisciense del siglo XXI. Las imágenes de culto religioso más famosas hoy día surgen cada cual de breves historias particulares, y cada una está ligada a un pueblo, localidad o región; esto es, las imágenes viven y se fortalecen junto a sus devotos creyentes. Algunas representaciones sagradas han podido convertirse, por decisión de los creyentes, en patronos de grandes santuarios y son motivo de concurridas y vis-

tosas fiestas, en las que año con año se produce una cuantiosa derrama económica, al tiempo que son visitadas por peregrinos de la región y de lugares más lejanos.

En este trabajo se estudia el significado e importancia de lo que se da en llamar *los santuarios*, como preámbulo para iniciar un recorrido por los hechos, decisiones y acciones que jugaron un papel definitorio en la implantación de la fe católica, particularmente la devoción por la virgen María, en el oeste mexicano, tomando en cuenta las diferencias culturales de quienes fueron los formadores de la región, sus intereses y sus proyectos. Por supuesto que este volumen es sólo un modesto aporte, no pretende ser abarcador, pero sí ofrece ideas centrales de reflexión acerca de la religiosidad de nuestro pueblo. Después de estudiar a lo largo de los primeros apartados la inclinación particularmente mariana del occidente, se incluye un texto sobre un santuario cristocéntrico, luego se hace un breve periplo por el norte de Jalisco y sur de Zacatecas, para culminar con dos capítulos sobre la religiosidad actuante y una consideración final. Algunos de los textos de este libro forman parte, con sus adecuaciones, matices y correcciones, de una investigación más amplia, que se encuentra en proceso de revisión.

LOS LUGARES SAGRADOS

EL TERRITORIO

Una región geográfica comprende un territorio y la población que en él vive lo articula según su visión del mundo, sus proyectos e intereses. El territorio representa el pasado de quienes lo habitan, ahí está su historia, la memoria del conglomerado. Pero también asegura el presente y permite ver hacia su futuro. La pertenencia a un territorio determinado implica la interrelación sociedad-naturaleza; en él se genera el ámbito sociocultural que significa una interacción histórica que se va fortaleciendo al paso de las generaciones. De este modo, tenemos una realidad culturalmente construida, en la cual se entremezclan el sentimiento de pertenencia, la apropiación de los recursos, las tradiciones de todo tipo: fiestas, canciones y leyendas, músicas, comidas. Sin embargo, son las creencias religiosas las que con mayor frecuencia marcan a la región con elementos simbólicos que le dan a las poblaciones la certeza de la presencia de lo sagrado.

Desde el remoto pasado los seres humanos poblaron de simbolismos los territorios que habitaron. En un primer momento, los temores a lo desconocido, a los eventos físicos en el planeta, al poder de las fieras, los eclipses de luna y sol, los cambios climáticos en las regiones, etcétera. Todo esto hizo que se nombraran los cerros, lagos, valles, lugares escarpados, tierras altas, quebradas, peñascos, de acuerdo con los atributos que les otorgaba la cosmovisión de aquellos grupos humanos: *la montaña del trueno, el bosque oscuro, el lugar de las lluvias, el cerro de la serpiente, la barranca del águila, laguna madre, sendero del silencio*; éstas podrían ser algunas de las formas de nombrar ciertos lugares. Para el pensamiento agobiado por lo misterioso existen

los lugares imponentes e inquietantes, como, por ejemplo, las cuevas o cavernas, montañas, barrancas, montes, bosques, orillas de veneros o fuentes de agua, los lugares alejados y solitarios, marginados o escondidos. Estos nichos pueden reunir las características necesarias para que en ellos se opere algún hecho inexplicable. Pero antes de que esto fuera una preocupación, el hombre convivió con la naturaleza de forma intensa, y más tarde aprendió el movimiento de las fases de la luna, se impuso el cazador sobre la presa y se experimentó con los ciclos agrícolas; los seres humanos entendieron el discurrir de la naturaleza y se fueron desarrollando las culturas.

EL CONCEPTO DE LO SAGRADO

¿En qué momento irrumpe la idea de lo sagrado en la mente de los seres humanos? Es interesante ver que a la simbología de lo natural se suma en algún tramo de la historia una de lo sobrenatural. Para uno de los más importantes científicos sociales que han estudiado el fenómeno religioso, Emile Durkheim, la noción de *sobrenatural* no corresponde a los grupos humanos de la antigüedad. Este autor propone que

La idea de sobrenatural, tal como nosotros la entendemos, data de ayer: ella supone, en efecto, la idea contraria cuya negación es, y no tiene nada de primitivo. Para que pudiera decirse que ciertos hechos eran sobrenaturales, debía tenerse ya la sensación de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre ellos según relaciones necesarias llamadas leyes (Durkheim, 1995: 35).

Por tanto, si los hombres siempre lidiaron con la naturaleza y en muchas regiones del mundo aprendieron a vivir en armonía con ella, pudieron registrar sus cambios y sus regularidades, pero también los desajustes y contingencias sin atribuir a éstos un carácter milagroso o sobrenatural. Pero hasta que fue aceptada la idea de que existía un orden natural previsible, surgió la concepción de que aquellas cosas que ocurrieran fuera de esta cierta uniformidad tendrían que ser causadas por fuerzas diferentes a las de la naturaleza. Por esto, Durkheim afirma que la idea de lo sobrenatural no puede ser anterior al establecimiento y comprensión de la existencia de un orden necesario

de lo natural. Además, Durkheim vio en lo sagrado una manifestación cuyo origen está en la conciencia colectiva, teoría que ha sido discutida seriamente durante mucho tiempo. En tanto que Rudolf Otto propone que la idea de lo sagrado surge de una «intuición» experimentada por el individuo, que se asume como una criatura porque está «ante un *mysterium*, una trascendencia de una cualidad tal que lleva a los místicos a proclamar su nada» (Ries, 1995: 28). Este autor habla de la posibilidad de que el individuo llegue por sí a lo divino. Claramente se pueden observar posiciones diferentes:

Otto sustituye el postulado de Durkheim de la conciencia colectiva por el de una revelación interior [...] En el lugar de la conciencia colectiva postulada por Durkheim, Otto sitúa el genio creador de los grandes fundadores religiosos que, merced a su facultad de adivinación, han podido descifrar los signos de lo sagrado. Son los lectores directos de lo sagrado... (Ries, 1995: 29-30).

Aunque no existen indicios claros acerca del momento en el que el ser humano comenzó su relación con aquello que supuso estaría necesariamente fuera de este mundo, esto es, con lo sobrenatural, lo cierto es que los estudiosos de las religiones nos informan sobre tradiciones, leyendas, relatos y mitos que hablan de potencias divinas desde muchos siglos atrás (Frazer, 1951; Eliade 1984). Así, los territorios se llenaron de señales a las que se les dio el carácter de pruebas de la presencia de fuerzas superiores. Estas señales eran revelaciones de origen divino y los lugares en donde se habían encontrado serían catalogados como espacios sagrados que servirían como señas de orientación en la geografía ocupada por los grupos humanos, señas referenciales con simbolismos que ayudaban a marcar territorios y lugares de tránsito.

De la señalización naturalista inicial se pasó a las referencias sobrenaturales a partir de un pensamiento más elaborado, en el que el hombre se sentía observado por seres superiores. Espacios de comunicación con espíritus y dioses, los cuales moraban en plantas, animales, rocas, valles, cuevas, etcétera. Lugares dotados de sacralidad. De este modo, lo sagrado viene a ser un tipo de lugares, «objetos, hechos y seres que una cultura define como diferentes de los de la realidad ordinaria» (Barfield, 2000: 457), lo sagrado es aquello

que «es objeto de una garantía sobrenatural» (Abbagnano, 1963: 1030), que tiene relación con lo divino o que está dedicado a ello.

LA SIGNIFICACIÓN DE PRIVILEGIO

Para el hombre religioso, los lugares sagrados no sólo son referencias geográficas o límites entre territorios marcados por las divinidades, sino que son sitios que en el mundo dan seguridad a la existencia, pues la revelación de un espacio sagrado permite obtener «un punto fijo», orientarse en la homogeneidad caótica, «fundar el mundo» y vivir *realmente* (Eliade, 1994: 27).

Dado que los lugares de lo sagrado denotan un poder de orden distinto al orden natural y que están contenidos en el territorio reconocido como el propio de una población o comunidad, constituyen un privilegio, pues significan una distinción particular de parte de quien es todopoderoso. El individuo religioso no se cuestiona sobre el lugar sagrado, más bien se acerca a él en busca de un contacto con lo trascendente, con lo indescriptible, lo inefable.

La experiencia humana de lo sagrado tiene un peso existencial en el ser religioso que se esfuerza en visitar periódicamente el «lugar», de este modo también los lugares sagrados son sitios de convergencia, de cruce de historias individuales y colectivas que se desplazan por la región atraídos por la presencia divina que es especial y única, pues «todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado, que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente» (Eliade, 1994: 29). Muchos de estos lugares de privilegio se convirtieron con el tiempo en sitios de importantes confluencias de creyentes que desean pasar del mundo común, profano, al hábitat santo, aunque sea por unos instantes o por unas horas al año; estos son los santuarios.

SANTUARIOS Y RELIQUIAS

No siempre los lugares sagrados de otras épocas han resistido la prueba del tiempo, algunos quedaron olvidados o extraviados en la historia social de las guerras, ocupaciones y conquistas de unos pueblos sobre otros: los vencedores siempre decidieron sobre las creencias de los vencidos, en algunos casos pudieron ser permisivos, por así convenir; en otros, sólo se impusieron. Existen los santuarios que son productores de sentido tanto para la historia ante-

rior como para la reciente en una región, esto es, puntos en los que se pueden ver devociones nuevas empalmadas sobre otras antiguas. De cualquier modo, los santuarios «son lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción social» (Barabas, 2001: 17).

Se ha dicho que existen lugares en la vasta geografía que reúnen características especiales para estimular la aprehensión misteriosa del poder sobrenatural; junto a ellos solían construirse ermitas y templos durante la antigüedad cristiana. Estos espacios devinieron santuarios al considerarse que eran eficaces por su comunicación directa con lo santo. Otros santuarios fueron erigidos por contener en su interior cuerpos o fragmentos de personas muertas en estado de santidad. En efecto, en los primeros siglos del cristianismo se desarrolló la práctica de conservar restos mortales de individuos, hombres y mujeres considerados ejemplares y señalados por la divinidad. Algunos santuarios han sido depositarios de objetos pertenecientes a apóstoles y santos, como sudarios, sandalias, cálices, o bien fragmentos corporales de mártires, como cabellos, dedos y huesos. Las reliquias de los santos se comenzaron a venerar en tumbas especiales que eran visitadas desde lugares lejanos, y pronto estos objetos de veneración encontrarían cobijo en enormes templos:

los habitantes de las ciudades romanas de los siglos IV y V, sobre todo los que aún no eran cristianos, quedaron impresionados por un hecho insólito en el ámbito urbano: los obispos católicos, que desde el 312 ya contaban con el apoyo imperial, estaban trasladando los huesos de los mártires (víctimas de las persecuciones de los siglos anteriores) desde las catacumbas hasta los hermosos templos construidos *ex profeso* para contenerlos. Para una sociedad que tenía delimitado el mundo de los muertos (fuera de los muros de la ciudad) del de los vivos, eso era algo inusual y escandaloso (Rubial, 1999: 21).

Durante los primeros siglos fueron cobrando fuerza en Europa esos lugares en los que se custodiaban sepulcros sagrados y reliquias (del latín *reliquiae*, restos: «objetos venerados por su asociación divina o sagrada, particularmente, huesos u otros restos de santos» (Pike, 2001: 393) como el caso de Santiago en Compostela, Galicia, el cual se erigió en el lugar donde se dice

que fueron hallados sus restos mortales. También en la región ibérica «la devoción popular estaba más bien centrada en los cuerpos y reliquias de los santos, como San Martín de Tours en Galicia, Santa Eulalia en Mérida y San Vicente Mártir en Valencia, Zaragoza y Sevilla» (Christian, 1976: 50). Muchos de estos personajes considerados santos fueron víctimas de las persecuciones llevadas a cabo por Roma. A las reliquias se les ha atribuido la virtud de curar enfermedades y obrar milagros. Con el tiempo, los santuarios se erigieron en aquellos espacios en los que hubiera ocurrido una hierofanía, una manifestación de lo sagrado, una revelación, un milagro, la aparición de un santo, de la Virgen o de Cristo.

CAPACIDAD DE LOS SANTUARIOS

Para William Christian (1976: 87), un santuario «es el lugar donde hay una imagen o reliquia que recibe una devoción particular. Un santuario se define por la devoción de la gente». Aunque también lo ha definido como *lugar de peregrinación*, esto es, un lugar a donde van los creyentes generalmente desde distancias considerables, superando la noción geográfica de localidad. Aunque esto no fue siempre así, ya que «el cristianismo recibe su concepción del santuario de lo que éste era para el pueblo de Israel» (Díez Tabeada, 1989: 272), y en este caso no se caminaba al santuario, no se peregrinaba a él, sino que se iba junto con él:

para los israelitas el santuario tiene un valor, el de la presencia de Dios que camina en medio de su pueblo. Es un Dios cercano que ha pactado con su pueblo. El reconocimiento de esta presencia de Dios es una expresión central y fundamental del culto en la Biblia. En el tiempo que el pueblo de Israel andaba nómada por el desierto, caminaba con un santuario portátil desmontable que constaba de un tabernáculo, una valla y objetos de culto (*idem*).

A partir del Nuevo Testamento la idea de santuario se modifica, ahora es ir donde está lo sagrado, como cuando los apóstoles iban en busca de Jesús. Así, caminar, peregrinar para santificarse junto a las reliquias de los santos, ante una imagen poderosa de Cristo o ante una imagen aparecida de la Virgen, se volvió una práctica recurrente, un rito.

Finalmente, Giménez (1978: 14) hace una observación más panorámica acerca de los santuarios y apunta que

se definen como centros sagrados donde se venera una virgen, un santo o un Cristo y hacia donde convergen periódicamente las peregrinaciones del catolicismo popular. Se dice, además, que se caracterizan por la amplitud geográfica de su esfera de atracción (que sobrepasa siempre el ámbito puramente local), y por el carácter más o menos multitudinario de las manifestaciones religiosas a las que sirven de escenario.

Y es que los santuarios poseen singularidad, su origen es único, tal hecho maravilloso sólo ocurrió allí y no se repetirá en otro sitio porque ese fue el lugar elegido, por tanto, «el santuario tiene su origen en un lugar y en unos hechos que son interpretados religiosamente por la fe de una comunidad [...] el santuario permanece como tal, mientras la fe de los devotos siga llevándolo a él como centro de una espiritualidad, o sea, de una vida referida a una dimensión sobrenatural» (Díez Taboada, 1989: 273).

Como se sabe, los primeros santuarios en el México novohispano surgieron en lugares en los que se veneraban deidades del mundo náhuatl, por ejemplo los casos del Señor de Chalma (Cfr.: Rodríguez y Shadow, 2000) y la Virgen de Guadalupe. Otros, como el caso temprano de Nuestra Señora de los Remedios (Cfr.: Miranda, 2002), surgieron como una coproducción mítica en dos tiempos española-indígena. Los territorios colonizados requerían de sus propios lugares sagrados sancionados por la nueva religión oficial, de ahí que la multiplicación de estos con sus imágenes portentosas y con su culto regulado «son consecuencia tanto del interés de los frailes por promover tales manifestaciones religiosas como de la necesidad de la población de poseer una tierra santificada» (Rubial, 1998: 16).

Con el tiempo los creyentes van generando elementos diversos de cultura popular en torno a los santuarios y en cada caso se imprimen rasgos locales. En Jalisco, como en todo el país, vemos diversos tipos de danzas cuyo aporte es de origen indígena, hay canciones y rezos particulares, riqueza gastronómica, arte florido, retablos, artesanías. Todo esto y otras manifestaciones de la cultura del pueblo fueron surgiendo alrededor de los santuarios en el oeste mexicano.



V.R. de N.S. de Tzapopan como se
venera en su Santuario cerca de Guadalupe

IMÁGENES Y FRAILES EN NUEVA GALICIA

LA EVANGELIZACIÓN

La orden franciscana fundó en lo que sería Nueva Galicia sus primeras misiones evangelizadoras a partir de 1531, comenzando en Ajijic, donde los frailes hicieron convento. La movilidad de estos religiosos fue algo impresionante, ya que aprovecharon la libertad que les otorgó el hecho de no tener prácticamente quién les disputara el territorio. Actuaron según su propio programa, el cual se inclinaba a construir una nueva iglesia dentro del orbe católico, una institución eclesiástica más cercana a la de los orígenes, sin las tendencias cómodas y relajantes que se vivían en Europa en esos años. Estos misioneros de los decenios iniciales

Pensaban, por consiguiente, que iban a realizar en América lo que habían intentado en su patria sin lograr un éxito completo y que el nuevo continente les ofrecía una oportunidad única. Consideraban que el Viejo Mundo cristiano se había envilecido, que se había vuelto la Ciudad del Hombre, y que el Nuevo Mundo, intacto e incorrupto, iba a tornarse la Ciudad de Dios» (Ricard, 1995: 28-29).

En 1533 fue fundado en Zapotlán un pequeño convento por fray Juan de Padilla. Alrededor de 1535 comienza la misión de Etzatlán, en donde empieza la construcción de un importante convento en 1539, «...en el año del Señor, de mil y quinientos y treinta y nueve, se comenzó a fundar un monasterio de frailes menores en un pueblo llamado Etzatlán, que es en la gobernación de la Nueva Galicia o provincia de Jalisco. En este monasterio fue primero guardián un fraile llamado Fr. Antonio de Cuellar» (Mendieta, 1997, tomo II: 464).

Desde este lugar salieron otros muchos misioneros hacia el norte y noroeste. Por estas fechas estaba al frente del convento de Ahuacatlán fray Francisco Lorenzo, que después pasaría a ser guardián del convento de Etzatlán. La diáspora franciscana fue siguiendo las poblaciones indígenas levantando capillas, conventos, casas y hospitales de indios por los territorios de la Nueva Galicia y más allá, avanzando junto con la frontera y cruzándola con frecuencia como exploradores espirituales. Dice Ricard que «en tanto que estos exploradores espirituales recorrían así, como relámpagos, amplias regiones misteriosas aún, lo grueso del ejército se organizaba atrás y consolidaba sus posiciones» (1995: 144). Era el oeste y norte una tierra toda novedad, había que darse prisa por develar sus misterios, ganar las almas para la religión verdadera en un intento de hacer una iglesia renovada, era la prueba suprema de estas generaciones de religiosos, muchos de ellos en búsqueda (y algunos lo encontraron) del martirio santo. Así, vale la pena mencionar la siguiente relación de avances:

por el año de 1542 la instalación de fray Miguel de Bolonia en Juchipila, desde donde irradió su acción por todo el sur de Zacatecas, en 1546 la presencia de fray Jerónimo de Mendoza y otros tres frailes menores en el sitio donde hoy está la ciudad de Zacatecas, y, a partir de 1553, los grandes viajes apostólicos del mismo religioso por la Nueva Vizcaya, o sea la región que forma hoy los estados de Durango y Zacatecas y, para terminar, la larga gira de fray Juan de Tapia por Durango y Sinaloa en 1556 (Ricard, 1995: 144).

De hecho, como lo explica el autor citado, en el caso de la cobertura franciscana del territorio neogallego, para 1570 el centro lo constituyó Guadalajara, hacia la zona lacustre estaban los conventos de Ajijic, Ocotlán y Chapala; hacia el sur se fundaron los de Colima, Zapotitlán, Zapotlán, Zacoalco y Amacueca y hacia el norte y noroeste se erigieron los de Etzatlán, Ahuacatlán, con casas en Zacatecas, Nombre de Dios, Sombrerete, Durango, y más.

LA CONQUISTA Y LAS NUEVAS CREENCIAS

El conquistador trae consigo sus creencias y viene a América justo después de una larga experiencia de campañas militares en la península Ibérica en las que ya se mezclaban las apetencias de poder, de dominio territorial, de con-

trol de recursos y mercados, con las justificaciones ideológicas. La lucha contra los moros generó en los castellanos y sus aliados un discurso en el que la lógica era sencilla: hacerse de toda la península para instaurar en ella la fe cristiana, sobre la base de que los hijos del Islam, además de no ser naturales de esas tierras, pues habían llegado apenas siete siglos atrás, eran infieles y representaban las fuerzas del mal.

Así las cosas, Santiago, en su papel de santo guerrero, no tuvo siquiera tiempo de bajar de su caballo blanco, desde los campos del sur de la península, último reducto de los seguidores del profeta Mahoma, sino que pasó sin dilación ni respiro a la enorme y variada geografía del Nuevo Mundo. En el imaginario de los capitanes y soldados de Cortés estaban vívidas las escenas en las que Santiago entraba al combate en su auxilio por voluntad de Dios, y se podían sentir personajes de los nombrados en los cantares de gesta, o protagonistas heroicos como en los romances de caballería. Realmente esta tradición de lucha entre dos mundos, el musulmán y el cristiano, alimentó el plan de la conquista a nivel de una representación justificadora. Pero en la medida en que se esparcían por el territorio, los vencedores se convertían en encomenderos de indios, explotaban las minas de oro y plata que con tanto ahínco buscaban por todas partes, se imaginaban ciudades de oro, introdujeron la trata y esclavitud de africanos, soñaban con ser marqueses o funcionarios de la Corona; todo, menos irse pobres al cielo.

Se dice que Cortés «siempre llevó en su persona una imagen de la virgen María, cuyo amartelado devoto fue» (Ricard, 1995: 75), no obstante que en su país natal el patrono era en ese tiempo el apóstol Santiago. Según refiere Ricard, el conquistador y su gente llegaron el 21 de abril de 1519 a San Juan de Ulúa, y al día siguiente desembarcaron; era Viernes Santo. De ahí avanzaron tierra adentro, cuando estuvieron en Cempoala improvisaron un altar «como en Ulúa, con la cruz y la Virgen Santísima» (Ricard, 1995: 78). Lo mismo harían en Tenochtitlan, en lo alto del templo; apartado de los ídolos, se colocó también «un altar con una cruz y una imagen de Nuestra Señora» (Ricard, 1995: 81). Se puede ver, pues, que la propia conquista está marcada por constantes menciones y evocaciones a María virgen, al tiempo que desde la llegada de los peninsulares se inicia y fomenta su veneración. Ya en Europa el culto a María se había extendido con fuerza al grado de que nueve decenios más tarde de estos

acontecimientos un autor «había publicado un millar de historias de imágenes milagrosas de la virgen María» (Carrillo Cázares, 1991: 57).

A mediados del siglo XVI ya se tienen dos devociones marianas en el valle de México: se inician apenas los cultos a la Virgen de los Remedios y a la de Guadalupe. En el primer caso se trata de una imagen que hace su prodigio inicial auxiliando a los conquistadores durante la batalla librada en Tenochtitlan luego de la masacre del templo mayor, esto es, la que quedaría señalada como la «noche triste». En esa urgente huida la virgen intervino levantando tierra para cegar a los guerreros aztecas y de este modo remediar la angustia de los peninsulares. En el caso de la virgen del Tepeyac tenemos la segunda mariofanía en tierra mexicana. Como se conoce por la tradición, las apariciones se dieron en 1531, a diez años de la caída de la ciudad de México-Tenochtitlan, y pronto se fue arraigando en el centro de la Nueva España...

DE DOCTRINA Y HOSPITALES

Era práctica común de los religiosos de la Orden de San Francisco crear en todas sus fundaciones hospitales para indios; en algunos lugares en los que las condiciones eran más favorables éstos eran grandes, mejor edificados y con atención constante. En lugares más humildes, de zonas remotas, podían ser espacios rústicos junto a capillas. Esta institución fundada para procurar alivio o mitigar enfermedades entre los indígenas se amplió en toda la conquista espiritual de los franciscanos. En su *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán cuando formaba una con Xalisco*, fray Diego Muñoz habla de la edificación de estos hospitales en toda la provincia, de los beneficios que dan a la población necesitada, y de algo que es de resaltarse para los efectos de este trabajo: en todos se fomentaba la veneración a la Inmaculada Concepción de María. Al referirse a la intensa actividad desplegada por fray Juan de San Miguel, uno de los que más trabajó por la creación de hospitales, Muñoz explica en 1585

en todos los pueblos, así de naturales que están a cargo de Religiosos de nuestra Orden, como de las demás, y clérigos, fundó hospitales cercanos a las iglesias donde se curan los enfermos, vecinos y forasteros, se da posada a los caminantes, y se adminis-

tran los Sacramentos de Penitencia y Extrema-Unión. Todos tienen vocación de la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción (Muñoz, 1965: 44).

Estos hospitales vendrán a constituirse en el impulso seminal de la devoción a María en toda la Nueva Galicia. Esto es, la entrada al vasto territorio del oeste se da bajo el signo de la virgen. Franciscanos y hombres de conquista van imponiendo rápidamente una veneración especial por la madre de Dios, y aunque ya establecido el Obispado de México con autoridad pontificia, y no obstante que aquel primer obispo, fray Juan de Zumárraga, franciscano también, reforzó en su línea de adoctrinamiento el carácter cristocéntrico de la iglesia en la Nueva España, los frailes de la Nueva Galicia se inclinaban por la imagen femenina de María, algo que estaba más cerca del imaginario mítico-religioso de los naturales, quienes —es de suponer— no olvidaban a sus deidades protectoras. Ahora, en los hospitales, la madre de los humildes velaba por los enfermos y los reconfortaba:

son tan provechosos y de tanto efecto estos hospitales, que en una peste general que hubo agora siete años, en que murió más de la mitad de los indios, estuvieron en algunos, pasados de cuatrocientos enfermos juntos, donde eran servidos y proveídos con mucho cuidado y caridad, y se les administraban con facilidad los Sacramentos, lo cual era de todo punto dificultoso fuera de allí [...] en otras Provincias se han movido a hacer hospitales, y se van edificando cada día (Muñoz, 1965: 45).

En la información que nos ofrece fray Diego Muñoz se puede ver cómo funcionaban y se autofinanciaban los hospitales. Los indios podían organizarse para atender a los enfermos, se turnaban varios junto con sus mujeres, según fuera necesario, y cubrían turnos por semana, al tiempo que aportaban recursos para el mantenimiento del hospital y para la ayuda de los enfermos, según sus posibilidades. Además de lo anterior, era obliga que la comunidad toda participara cada año en la siembra de una sementera de trigo y maíz con lo cosechado se podían adquirir alimentos y medicinas. Una práctica que definitivamente dio resultados positivos en la promoción de la virgen María en el occidente es el hecho de que «todas las noches se juntaban en la capilla para rezar la doctrina; tres veces a la semana, o sea, lunes, miércoles y viernes, se

decía el oficio por los difuntos, y todos los sábados había un culto especial en honor de la Purísima Concepción, patrona de los hospitales» (Ricard, 1995: 259).

Está claro que para los misioneros el hospital era mucho más que un espacio para atender a los humildes, era mucho más que eso. A partir de la práctica constante de auxilio y solidaridad para con su propia gente, los indios desarrollaban el sentido de hermandad cristiana que los frailes querían inculcar. En el hospital se adoctrinaban enfermos y sanos, todos participaban de la acción de misericordia y se garantizaba el mantenimiento de la práctica cotidiana de la oración y la propagación de la fe.

MARÍA Y LA LEGITIMACIÓN DEL TERRITORIO GANADO

Tanto Tello como Mota Padilla relatan la entrada de Nuño de Guzmán a lo que inmediatamente reclamaría como su propia conquista, luego de que buscara afanosamente un lugar apropiado para atravesar el río que varias leguas más adelante llamarían con el nombre de Santiago. Por fin se detuvo en el punto en el que, como señal de que entraba en un territorio de futura vocación mariana, dedicó a la virgen. Dice fray Antonio Tello que el todavía presidente de la primera Audiencia de México salió

al principio del mes de noviembre del año de mil y quinientos y veinte y nueve, y fue marchando a la Provincia de Gilotepec, arrimándose a la Provincia de Mechoacán y río que va de Toluca, al qual llegó día de la Concepción de Nuestra Señora del dicho año, y descubrió el vado junto al pueblo de Conguripo, al qual puso de Nuestra Señora, por haber llegado en su día [...] Nuño de Guzmán mandó que se hiciese una iglesia con toda la gente para decir misa, y fue cosa maravillosa, porque en un día la hicieron muy grande y capaz, y a catorce de Diciembre hizo cantar la misa de la Concepción [...] tomando posesión de su conquista, que llamó Castilla la Nueva de la Gran España (Tello, 1968: 92-93).

Con estos actos llenos de simbolismo, quiso Nuño de Guzmán dejar por sentado que el nuevo territorio que se abría le correspondería gobernarlo a él en lo sucesivo, y al ponerle un nombre (que sería Nueva Galicia, por disposición real, como sabemos) ya comenzaba a organizarlo con un sello personal.

Es importante ver que el mismo capitán general decidió poner por aval de su conquista a la virgen María. El considerado primer historiador tapatío, Matías de la Mota Padilla escribió en 1742 el episodio narrado por Tello:

Unieronse las tropas auxiliares junto al pueblo de Conguripo, en donde el día 8 de Diciembre se descubrió el vado del río, por lo que se le puso á este puesto el paso de Nuestra Señora, y en él hizo sus autos y aprehendió posesión de su conquista, la que procuró engrandecer con el título de Castilla la Nueva de la Mayor España [...] Dispuestas así sus tropas, pasaban muestra enderezándose para una capaz iglesia, que en breve se levantó con el título de Nuestra Señora... (De la Mota Padilla, 1973: 24-25).

Así tenemos que la imagen de la virgen María estuvo presente y alimentando el imaginario de los indios, a través de la labor misionera de los primeros frailes con su obsesiva devoción a la Inmaculada Concepción, y también la creencia, renovada en las tierras ignotas, de los nuevos colonizadores. Para los pueblos indios del oeste, la imagen mariana devino opción elegible, pues podía fácilmente ser asociada con sus divinidades femeninas relacionadas con la fertilidad y la vida, con la madre de los dioses, en fin, la madre protectora. Mientras que para los peninsulares, y luego criollos, era entregar su destino a María, la madre de Jesús, intercesora para los indios, protectora. En la medida en que el santo militar, Santiago, se alejaba a las zonas de guerra de la frontera, y en la medida en que ésta —la frontera— se movía más y más al norte, atrás, en la dilatada región en proceso ya de colonización y edificación de las nuevas poblaciones, villas y ciudades, sólo quedaba María, haciendo casa, haciendo morada, haciendo esperanza, tanto para indios adoctrinados como para frailes y habitantes hispanos.

EUROPA EN AMÉRICA

El icono de María facilitó la labor aculturadora de aquellos franciscanos: se trataba, en principio, de construir una nueva iglesia, apartada de las ambiciones políticas y de poder, lejos del desprestigio moral en que se encontraba la iglesia europea. Había que introducir a los naturales de toda América a la única religión verdadera. Estos frailes sabían de la violencia con que se procedía contra el vencido para arrebatarle sus tierras y riquezas, así había ocurrido en

Europa contra los moros, pero en los nuevos dominios era diferente; aquellos doce primeros evangelizadores y otros que siguieron sus pasos y su proceder piadoso y básicamente humano sabían muy bien de «la tradición violenta de las guerras en España, el dogmatismo prepotente de la fuerza castellana, la codicia de un mundo crecientemente metalizado unidos al absoluto desprecio que siempre ha sentido toda civilización por aquello que le es diferente» (García, 1986: 17). En efecto, la Corona y su maquinaria de conquista y colonización fueron con todo al continente «descubierto», a hacer suyo el destino de la gente sometida a sus intereses, a meter en la historia lo conquistado.

Lo desconocido, por serlo, no tiene una historia, sólo trasladando España a América comenzaría ahí la verdadera historia para esa parte del mundo: Europa, «sede de la cultura y asiento de la Cristiandad, asumía la representación del destino inmanente y trascendente de la humanidad, y la historia europea era el único devenir humano preñado de auténtica significación» (O'Gorman, 1984: 148).

Por tanto, los frailes de la Orden de San Francisco se adelantaban con celeridad a fijar en estas tierras la imagen maternal de María; ella ayudaría a mitigar el enorme trauma, la tragedia humana de los vencidos y convertidos. Los misioneros aprendían la lengua indígena para adoctrinar con mejores resultados, y en no pocos casos utilizaron dibujos, pinturas, es decir, imágenes. Sabían que en el pasado indígena hubo la práctica de representaciones pictográficas. Según Mendieta, algunos predicadores

usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura. Y era de esta manera. Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe, y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos, y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos, colgaban el lienzo de los mandamientos junta a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería [...] Y de esta suerte se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana (Mendieta, 1997, tomo I: 402-403).

Si las culturas de América fabricaron imágenes en piedra o pinturas, frescos o estelas en las cuales aparecían representadas sus deidades, de este

modo sería más fácil, usando imágenes en vez de textos, enseña con rapidez la enseñanza de la doctrina. De cualquier modo, desde Europa se tenía también una tradición de representar a Cristo, la Virgen y los santos también en imágenes. La cuestión era convencer a los indios, sin más trámite que la reiteración y el temor a Dios por delante, de que había llegado el tiempo de sustituir unas imágenes por otras: «los ídolos indígenas habían sufrido la invasión de las imágenes del cristianismo y de los europeos» (Gruzinski, 1994: 16).

El proceso debió ser largo y complejo, con todo y los loables esfuerzos de aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los frailes. En la apropiación del castellano por los naturales, se presentó el conflicto de las configuraciones culturales: una imagen no siempre tenía su correspondiente de una lengua a otra, es decir, los significantes podían llevar a significados imprevistos, ejemplo

era aplicar las palabras que en su lengua conformaban algo en la pronunciación con las latinas, y poníanlas en un papel por su orden; no las palabras, sino el significado de ellas, porque ellos no tenían otras letras sino la pintura, y así se entendían por caracteres [...] el vocablo que ellos tienen que más tira a la pronunciación de *Pater*, es *pantli*, que significa una como banderita con que cuentan el número veinte. Pues para acordarse del vocablo *Pater*, ponen aquella banderita que significa *pantli*, y en ella dicen *Pater* (Mendieta, 1997, tomo I: 399).

Estos complicados ejercicios debieron propiciar un sinnúmero de confusiones, sobre todo en las primeros decenios de la instrucción evangelizadora. Con el tiempo el desplazamiento de imágenes y significados fue ganando terreno a favor de los colonizadores, más rápidamente en los casos en los que las semejanzas eran marcadas: se entendió el hecho de que un ser humano sea sacrificado para satisfacer los designios divinos y, de este modo, traer beneficios a los hombres en el mundo; algo que tenía parecido con ciertos rituales mesoamericanos. Pero más sencillo fue para la visión religiosa indígena aceptar la imagen de la Madre de Dios, aunque con otra configuración; les refrendaba la huella plasmada en su memoria de deidades como, *Cihuacoatl*, *Totci* o *Tonantzin*, y otras maneras de nombrar, cada cual en su propia lengua, a la todopoderosa madre de la tierra y de los dioses. Pero también, por otro lado, «se sabe que

había distintas deidades con funciones también diversas» (Yáñez, 2002: 176) entre los grupos indígenas de lo que fue la gran región de Nueva Galicia.

Considerando lo anterior, «muy pronto la imagen constituyó un instrumento de referencia, y luego de aculturación y de dominio» (Gruzinski, 1994: 12). De esta forma la matriz iconográfica plasmada en el oeste del mundo colonial por los incansables y tesoneros religiosos fue preponderantemente la Virgen de la Inmaculada Concepción. Una imagen sagrada vino a ocupar el espacio que por tanto tiempo habían tenido las diosas indígenas, la mentalidad católica de los mendicantes traspuso los diques defensivos ya mermados de la mentalidad india.

Después del trauma de verse sin su tierra, sin sus dioses tutelares, sin sus instituciones, en el mundo enajenado de convivencia con un nuevo y omnipotente soberano, sólo quedaba el manto protector de una mujer que, como todas las madres, debía ser buena con sus hijos. A partir de la imagen de la virgen se fue conformando un nuevo horizonte de religiosidad mestiza, pues «las imágenes no son sólo producto de una determinada mentalidad, no poseen sólo un valor de uso, sino que, fundamentalmente, son objetos investidos sacramentalmente y su cometido es contribuir a configurar un determinado modo de pensamiento» (Valencia García, 1999: 138).

La Europa hispánica fue trasplantándose en América, en buena medida, por acción del programa apostólico franciscano. Ellos vivieron su utopía hasta que el inmenso poder de la iglesia y del rey se interpusieron para corregir el rumbo que desembocaría, de lograrlo, en la fundación de la iglesia nueva, una iglesia novohispana, con características propias, tendiente a resolver necesidades espirituales locales. Hubo, entre los misioneros, la firme convicción de que el nuevo orden eclesial necesitaba volver a los humildes, como en la primitiva iglesia apostólica. Y como la jerarquía era reacia, se llegó a poner en «tela de juicio la verdadera catolicidad de la Iglesia en América» (Rasmussen, 1992: 85).

En efecto, fray Jacobo de Dacia desde su convento de Tarecuato en el occidente pugnaba por la formación de sacerdotes indígenas, que con el tiempo, darían características propias a la cristiandad americana, argumentaba que «no había suficiente número de ministros, y que faltando Obispos no podía establecerse Iglesia: que no había Sacramento de la Confirmación: que el de la Eucaristía se negaba a los indios» (Rasmussen, 1992: 49). Esta demanda

de algunos frailes provocó una airada respuesta de parte de la Iglesia secular y, que amenazó con castigos a los que así pensaban. Mendieta, al referirse a los alegatos de fray Jacobo de Dacia, explica que el misionero sostenía que «Esta nueva Iglesia indiana iba errada por no tener ministros naturales de los convertidos, como la Iglesia primitiva; teniendo esta opinión, que a los indios se debían dar órdenes sacros y hacerlos ministros de la iglesia» (Mendieta, 1997, tomo II: 120).

En la opinión de fray Diego Muñoz, en tiempos en que no era permitido que los indios recibieran la comunión, fray Jacobo se las administraba: «se ocupó y hizo grandísimo fruto en la conversión, doctrina y manutención de los naturales, ganando tierra al demonio y desterrando la abominable idolatría [...] fue el primero que les administró el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, y después se las ha administrado y administra» (Muñoz, 1965: 41).

No obstante que la labor evangelizadora franciscana se verá frenada hacia 1572 con las medidas tomadas por la Corona, lo realizado hasta ese momento tendrá tal peso en el ulterior desarrollo de la formación del occidente de México que esa impronta es notable y está presente en nuestros días. De hecho, como lo observó Ricard, con el advenimiento de los jesuitas comienza el plan oficial de limitar y luego dismantelar toda una red de conventos, capillas, casas, hospitales, pero sobre todo el proyecto de evangelización que obedecía a una concepción integradora de cristiandad primordial, esto es, la construcción de la iglesia de los apóstoles, basada en el espíritu de pobreza de los misioneros, en la que los indios serían organizados según las enseñanzas de aquéllos, para lograr la nueva iglesia en América: la Iglesia Indiana.

Otro elemento marcado por la decisión desde el poder de detener la organización eclesiástica franciscana fue la llegada a México, en 1572, de Pedro Moya de Contreras, con el objeto de llevar a cabo su entronización en la sede metropolitana. Este nuevo arzobispo del clero secular viene a continuar, pero con mayor fuerza, algo que desde 1554 había empezado el dominico fray Alonso de Montúfar: la contención de la utopía franciscana.

LA PRÁCTICA MISIONERA

Para poder valorar la profunda labor realizada en Nueva Galicia por la Orden de San Francisco, recurrimos a la obra escrita por fray Nicolás Antonio de Or-

nelas Mendoza y Valdivia (2001), que a principios del siglo XVIII hace un recuento, entre otras cosas, de la infraestructura evangelizadora erigida por los franciscanos hasta esos años. En sus crónicas aparecen los incontables hospitales fundados y las respectivas cofradías consagradas a la virgen de la Inmaculada Concepción, finalmente semilla sembrada que abonó a favor de la tradición mariana que se mantiene todavía. El recuento nos lleva a enumerar las fundaciones de religiosos en las que existían, para 1719-1722, en Nueva Galicia, cofradías y hospitales consagrados a la Inmaculada Concepción de María:

- Convento de San Andrés de Axixic, fundado en 1531, doctrina compuesta por cinco pueblos: San Juan Cutzalán, San Antonio Xocotepec, San Cristóbal, San Luis y San Andrés de Axixic. Había cinco cofradías de Nuestra Señora de la Purísima Concepción, una en cada pueblo, todas con hospitales.
- Convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tzapotlán (1533). En este lugar hubo una imagen de Nuestra Señora «que en tiempo del R. P. fray Blas de Mendoza, que era provincial, se testimoniaron muchos milagros que había hecho» (Ornelas, 2001: 41). Doctrina de tres pueblos: San Andrés, San Sebastián y Tzapotlán, existían dos cofradías de la Concepción, una de españoles y otra de mestizos.
- Convento de San Juan Bautista de Tuxpan (1536), pueblo de «indios muy buenos cristianos, y muy devotos de la Virgen Santísima nuestra Señora, y del Santísimo Sacramento; en especial siendo guardián el R. P. fray Antonio de Segovia» (Ornelas, 2001: 48).
- Convento de Nuestra Señora de la Concepción de Etzatlán, fundado hacia 1535. Con iglesia dedicada a la Purísima Concepción de Nuestra Señora, tenía tres pueblos de visita: Oconahua, Amatlán y San Marcos, en cada uno existía cofradía y hospital.
- Convento de San Juan Bautista del Teúl (1539), con cuatro pueblos: Santa María, San Miguel, San Lucas y el Teúl, en los cuatro hubo cofradías y hospitales de la Concepción.
- Convento de San Juan Bautista de Xalisco (1540), con doctrina administrada en siete pueblos: Tepic, San Luis Pochotitlán, Guaristamba, Santa Cruz, Mecatlán, Xalxocotlán y Xalisco. En todos estos pueblos hubo hospital y cofradía dedicada a Nuestra Señora de la Concepción.

- Convento de San Francisco de Xuchipila (1543), doctrina de pueblos: Xuchipila, Metzquituta, Moyahua y Apotzolco. Había en estos pueblos hospitales y cofradías de Nuestra Señora de la Concepción.
- Convento de San Salvador de Autlán (1546). Se reporta aquí la existencia de una imagen de la Virgen del Rosario con poder para hacer milagros. Sin dar la lista de lugares de visita, afirma el cronista que «todos sus pueblos tiene Hospitales y cofradías de Nuestra Señora de la Concepción» (Ornelas, 2001: 63).
- Convento de Amacueca (1547), atendía a los pueblos de Tepec y San Juan, se informa que «tiene muy aseados estos tres pueblos sus Hospitales y Cofradías» (Ornelas, 2001: 69).
- Convento de Atzacualco. En este pueblo había una imagen de la Virgen del Rosario, además, cuatro cofradías de Nuestra Señora de la Concepción con sus hospitales. También se consignan dos cofradías más, una de Ntra. Sra. de Guadalupe, y la otra de las Ánimas Benditas. Por cierto, es de llamar la atención que aparezca aquí ya una dedicación a Guadalupe, de las primeras en el occidente, con la aclaración de que es de las décadas iniciales del siglo XVIII.
- Convento de Tlaxomulco. Se le pusieron como doctrina a Santa Ana Tistaque, San Sebastián Caxititlán, Coscomatitlán, San Agustín, Santa Cruz, el propio Tlaxomulco y dos pequeñas fundaciones más, San Juan Evangelista y San Lucas. «En todos hay muy aseadas iglesias y vasos y cálices y ornamentos bastantes para el culto divino: todos tienen cofradías de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, fundadas por solicitud e instancias de los religiosos» (Ornelas, 2001: 82).

Hasta aquí el fraile Ornelas deja el recuento de las fundaciones conventuales hechas por los franciscanos en el siglo XVI, pero no termina su crónica aún: sigue informándonos de lo que los frailes mendicantes hicieron en el XVII, no obstante la presión del clero secular. Observamos cómo la devoción por la virgen María permanece y se afianza en ese siglo.

- Tlamatzolan (Tamazula): Convento con cofradía de Nuestra Señora y hospital, perteneció a esta doctrina Tzapotiltic. Año de 1629.
- Nuestra Señora de San Juan Metzquititlán. Ornelas atribuye a los frailes Martín de Jesús y Miguel de Bolonia la donación de la imagen de Nues-

tra Señora de la Concepción que se venera en este lugar, hoy famoso santuario de San Juan de los Lagos, y agrega también que el obispo Juan de Santiago de León Garabito «dio a la imprenta sus milagros y la juró patrona de su obispado» (Ornelas, 2001: 146).

- Ornelas destaca varias imágenes, todas milagrosas, de la virgen. Lugar especial le merecen Nuestra Señora de Tzapopan, Nuestra Señora de Huaxicori (cerca de Acaponeta), Nuestra Señora de Tzenticpac, Nuestra Señora de Santa Ana Tistac, Nuestra Señora de los Dolores de San Pedro Tlaquepaque, Nuestra Señora de la Concepción de Amatitlán, nuestra Señora de la Concepción de Ixtlán, Nuestra Señora del Rosario de Pontzitlán, La Virgen del Rosario de Zoatlán y Nuestra Señora del Rosario de Techalotlán.

LA VENERACIÓN PRIORITARIA

En el capítulo anterior se expusieron las circunstancias por las cuales tanto conquistadores como frailes mendicantes de la Orden de San Francisco, al llevar a cabo la ocupación de los enormes territorios del oeste de la Nueva España, llevaron consigo su inclinación espiritual en torno a la virgen María. La metodología misionera logró implantar la veneración mariana a través de la imagen de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora. Es de destacarse el aporte de datos que demuestran el apabullante trabajo de los frailes en pro de este culto, tarea que, por cierto, fue continuada y reforzada ya por los miembros de la Compañía de Jesús, ya por obispos y clérigos diocesanos. Al paso de los siglos el caudal mariano fue ensanchándose en Nueva Galicia más que en otras regiones, una cantidad considerable de imágenes eran colocadas en nichos y altares. Aquellos hospitales franciscanos que habían originado las cofradías de Nuestra Señora, sus capillas, doctrina y misas sabatinas, fueron clave para fijar la devoción.

COFRADÍAS A FINALES DEL SIGLO XVIII

Llama la atención ver que entre 1797 y 1803 hay todavía muchas cofradías (aunque ya la red de hospitales había sido menguada) bien organizadas y la mayoría dedicadas a la virgen María, principalmente en la advocación de la Purísima Concepción. En la *Relación de la visita de la Diócesis de Guadalajara* realizada por el obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas, en los años antes citados, se informa, según Ramón María Serrera, que había en Nueva Galicia un total de 228 cofradías, de las cuales 146, casi dos terceras partes, eran de advocación mariana, y de éstas, 114 estaban bajo el patronato exclusivo de la

Limpia Concepción de María (Serrera, 1991). Aunque Serrera hace el recuento de cofradías con la intención, según el plan de su investigación, de conocer los tipos y cantidades de ganado en propiedad de las mismas, nos aporta un interesante dato para este trabajo, y él mismo se sorprende al observar que «esta simple estadística dice mucho acerca de la religiosidad popular indígena y de la orientación predominante del sentir colectivo de estas instituciones, nacidas la mayor parte de ellas después de que Roma impulsara y favoreciera esta devoción (principios del siglo XVIII), cuyo dogma se proclamaría dos centurias más tarde» (Serrera, 1991: 370).

Así pues, a fines del siglo XVIII encontramos datos del funcionamiento de las cofradías dedicadas a la virgen, y de entre ellas, las que aún estaban ligadas a algún hospital haciendo posible su sostenimiento, según el informe que hace el bachiller don José Lino Castellanos y Pacheco, cura y vicario interino del pueblo de Mascota, como se desprende del comentario de Serrera (1991: 378) al decir que un

capítulo importante de gastos era el destinado al culto de la Virgen titular del hospital. El cura se mostraba orgulloso de los ornamentos que tenía la capilla —«está todo con grandísima decencia», afirmaba— y de la solemnidad con que se celebraban las misas todos los sábados en su presencia, y de forma especial el día de su festividad. Para ello tenían contratado a un cantor por 25 pesos anuales «porque a más de cantar toca el órgano». Pagaban igualmente cuatro pesos a un sacristán y contribuían con otros 10 pesos anuales para el mantenimiento del Colegio Seminario de la ciudad de Guadalajara.

A estas alturas, ya para finalizar el siglo XVIII, no se puede hablar de religiosidad popular sólo indígena, pues el mestizaje era un fenómeno avanzado en esta época, cuestión que se acelerará en el siglo siguiente. La cofradía señalada líneas arriba es un ejemplo del auge ranchero en la región, pues «tenía asignado un sueldo concreto a los que se encargaban de cuidar y al gerente de la institución: 40 pesos al caporal de los rebaños, 25 pesos a cada uno de los dos vaqueros y 20 pesos al mayordomo» (Serrera, 1991: 378). De esta forma pudo llegarse a identificar el carácter ranchero del occidente con el culto a la virgen María, pues como lo confirma el estudio de Serrera, la mayoría de

la cofradías contaban entre sus bienes, en ocasiones, con numerosas cabezas de ganado, cifras que a veces competían con «algunas prósperas haciendas de conocidos ganaderos» (Serrera, 1991: 371).

DEFINICIÓN TEOLÓGICA

Cuando el papa Pío IX, mediante la bula *Ineffabilis Deus*, proclamó la Inmaculada Concepción de María en 1854, ponía coto a una controversia teológica de muchos siglos.¹ De los cuatro dogmas de fe en torno a María, su maternidad divina y su virginidad fueron de antiguo aceptados por la iglesia, los otros dos generarían por siglos polémicas tan profundas que signarían el carácter del cristianismo y aún generarían divisiones de trascendencia.

Tanto la Inmaculada Concepción, como la ascensión en cuerpo y alma a los cielos de María (este dogma fue formulado por el papa Pío XII en 1950), costarían discusiones casi interminables, pero ambas creencias, obligatorias para los católicos, fueron siempre prácticamente aceptadas por los estratos bajos del pueblo. La Inmaculada Concepción, dogma defendido y difundido arduamente por los franciscanos, resulta ser el principio esencial de la implantación del culto a María en México, y particularmente en Nueva Galicia. Si para los católicos comunes colonizadores del Nuevo Mundo ya era difícil explicar la idea de lo que esta doctrina significa, resultó más complejo explicar esta creencia a los indios por parte de los doctrineros. Aunque en Europa se había convertido de siglos atrás en una creencia popular, los teólogos no encontraban los argumentos convincentes para llenar los huecos dejados en los evangelios, ya que el Nuevo Testamento es muy limitado en sus referencias a la madre de Jesús (véase *Sagrada Biblia*, BAC, 1985).

La concepción de María fue objeto de celebración durante mucho tiempo en Oriente, pero la idea de que su concepción fue sin pecado comenzó a

¹ La bula papal expresa lo siguiente: «La doctrina que la beatísima Virgen María en el primer momento de su concepción mediante un singular y exclusivo don único de la gracia y privilegio de Dios todopoderoso, en vista de los méritos de Jesucristo, el salvador del género humano, quedó pura y fue inmune de toda mancha del pecado original, ha sido revelado por Dios y por ello todos los creyentes deben de creer en ello fuerte y constantemente» (citado en Gretenkord, 1997: 74).

progresar después del siglo IX en Occidente. Ya en el siglo XII había ganado terreno la creencia en la Inmaculada Concepción, sobre todo en círculos influyentes de la iglesia de Inglaterra: «el sínodo celebrado en Londres en 1129 prescribió la fiesta de la Inmaculada Concepción para todas las diócesis inglesas» (Gretenkord, 1997: 72), de aquí se fue extendiendo con fuerza el culto hacia Francia e Italia (*Cfr.*: Warner, 1991). En Roma, sin embargo, «fue hasta la tercera década del siglo XIII que en la curia se pudo escuchar una misa el día 8 de diciembre como día de la fiesta de la Inmaculada Concepción» (*Cfr.*: Warner, 1991: 314). Los frailes de la Orden de San Francisco fueron de los primeros que se definieron con firmeza a favor de la Inmaculada Concepción, y fue hasta el siglo XV, apoyados por un papa miembro de su Orden, que introdujeron un oficio ritual solemne. En efecto,

los franciscanos fueron la primera congregación que la adoptó en su calendario festivo en 1263. En los siguientes siglos los franciscanos continuaron siendo la fuerza impulsora en el fomento de la creencia en la Inmaculada Concepción. De esta forma no es de extrañar que fuese el constructor de la Capilla Sixtina, el papa Sixto IV (1414-1484), que había sido miembro de la Orden de San Francisco, quien acogiese la fiesta en el Misal Romano de la Curia en el año de 1476. La fiesta mariana, originada en época relativamente tardía en Bizancio, se aceptó así, en forma modificada, en la Iglesia latina (Gretenkord, 1997: 73).

Sin embargo, el Concilio de Trento, el cual deliberó de 1545 a 1563, dejó de lado la discusión acerca de la Inmaculada Concepción, aunque para «evitar un escándalo, un legado papal propagó que el Concilio no decidiría nada (al respecto), aunque sería piadoso creer en ella» (Gretenkord, 1997: 73).

Es interesante agregar que después de los miembros de la Orden de San Francisco, al inicio de la conquista, también los jesuitas fueron celosos propagadores del culto de la Inmaculada Concepción. La Compañía de Jesús fue creada en 1534, y su fundador, Íñigo López de Loyola, fue un gran devoto de la virgen María, así que los miembros de esta congregación pusieron siempre en sus iglesias a la Inmaculada Concepción como imagen de primer orden y de veneración prioritaria.

MARÍA EN LA FORMACIÓN HISTÓRICA DE LA REGIÓN

En el noroeste novohispano se puede observar que la imagen de la virgen, vía los frailes franciscanos primero, y clérigos doctrineros y jesuitas después, fue ocupando nichos, altares, capillas y parroquias, y se convirtió en el vehículo principal de la evangelización en toda la Nueva Galicia. En 1742, Matías de la Mota Padilla nos informa acerca de la preferencia de los habitantes de estos territorios por la madre de Dios:

Tenemos ya visto que la ciudad de Guadalajara está murada de fuertes torres que la protegen, pues en el pueblo de Pontzítlan, 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 es dicha jurisdicción 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 Tistac, nombre de un pueblo que dista tres leguas, y se administra por religiosos de San Francisco, y es tradición fue 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 (Mota Padilla, 1973: 390-391).

Muy pronto se fue poblando el horizonte del imaginario religioso del occidente de imágenes de la virgen María, presentándose en diferentes advo-

caciones, pero principalmente de la Purísima Concepción que, como ya se abundó, fue introducida en estas tierras por los franciscanos como una devoción prioritaria. Estos frailes también introdujeron, entre otras devociones, el culto a la Virgen del Rosario, aunque esta imagen es la preferida de la Orden de Santo Domingo.

Así pues, los franciscanos fundan la primera cofradía del Rosario en Nueva Galicia, pues según informa Luis E. Orozco (1977, tomo II: 162): «toda esta singular devoción a la Virgen del Rosario se remonta hacia el siglo XVI en que los frailes de N. P. San Francisco hicieron la fundación de la Cofradía del Rosario en la Iglesia del Convento de San Francisco». Esto ocurrió años después de que, efectivamente, los religiosos fundaran su convento e iglesia de la orden en la ciudad de Guadalajara, en 1554.

MOMENTOS Y CIRCUNSTANCIAS

La virgen estuvo en los momentos decisivos en la formación de la Nueva Galicia, desde la conquista, pasando por la cristianización, hasta llegar, como veremos, a las grandes y famosas romerías de los grandes santuarios del Jalisco actual. Como en ningún otro lugar de México, y quizá del continente, las circunstancias históricas fueron propicias para el desarrollo de una *mariolatría* que parece acentuarse «a través del tiempo y del espacio en la antigua diócesis, hoy arquidiócesis de Guadalajara» (Dávila Garibi, 1943: 7).

Es un hecho de importancia el que fuera este obispado el primero entre todos los del virreinato en jurar solemnemente defender el misterio de la Purísima Concepción de María. Lo anterior aconteció en 1655, y para tal efecto se preparó el acto en la catedral con la asistencia de autoridades civiles y eclesiásticas y con gran concurrencia de creyentes. El acta de protesta es un texto muy interesante por lo esclarecedor del clima espiritual de esta región:

PROTESTA. El cabildo, justicia y regimiento de esta ciudad de Guadalaxara, en su nombre y de su república y vecinos, mirando como siempre debemos mirar y reconocer los favores que de mano de la Reina Soberana del cielo, patrona y abogada de los hombres, de Dios escogida en toda nuestra humana naturaleza para honra propia de la Suprema Majestad, y á que son ternura de sus entrañas, nunca cesa de mirarnos como á sus queridos hijos, recomendados de Nuestro Señor Jesucristo como fieles

suyos, con su amado Evangelista en el madero de la cruz, recibiéndonos esta misma señora debajo de su patrocinio, como á él recibió bajo la sombra de su amparo; y esta ciudad sintiéndose preñada y agradecida, no solo como hijos que queremos mirar por la honra mayor de Nuestra Madre y Señora, sino como católicos cristianos, obedientes á nuestra suprema cabeza espiritual el pontífice sagrado, sin que por este presente acto se contradiga su voluntad, ni las resoluciones del Santo Concilio Tridentino, y especial la de nuestro muy santo padre Pablo V, de felice memoria, juramos á Dios y á la Santa Cruz, y por los cuatro Evangelios santos de la Iglesia, de defender para siempre jamás, que la Virgen María Madre de Dios y Señora Nuestra fue concebida limpia, sin contagio, sin sospecha de presunción de pecado original, como todos los hijos de Adán lo fueron, y lo somos, y votamos por mas consentánea, mas fiel y mas ajustada á la honra de Dios y á nuestros deseos esta opinión; y para que este juramento y promesa tenga solemnidad, lo jura esta ciudad y república, y en su nombre los capitulares en las manos de Dios, y en su lugar las del Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Juan Ruiz Colmenero, del consejo de su Magestad y Obispo de este reino; y si necesario fuere al cumplimiento de esta lealtad y promesa; esta ciudad, sus capitulares, vecinos y republicanos, perderemos la vida y hacienda en su defensa, sin que de palabra, obra, pensamiento, sintamos ni digamos, persuadamos sentir, ni aconsejar á otros lo contrario, porque tenemos esta por la mayor grandeza del Verbo de Dios, que como quiso que le concibiese á él y le pariese, quedando virgen antes del parto, en el parto y después del parto, sin que la pureza de su virginidad cesase; así previno no se manchase el alma con la fealdad del pecado original, para hacerse hombre y nacer de madre escogida, sin borrón en su limpieza, sin malicia en su concepción como los Padres de la Iglesia lo afirman y sienten. Todo lo cual solemnemente jura esta noble ciudad, y en ello se afirma y ratifica, y promete debajo de la censura de nuestra santa madre Iglesia, así nos ayude Dios Nuestro Señor. El cual dicho juramento hicieron en dicha forma, los Sres. capitan D. Diego de Cárdenas y Toledo, alcalde ordinario; Roque Diaz Galleros, depositario y asimismo alcalde; y el alférez mayor Francisco Suarez Ibarra, en la ciudad de Guadalupe, á quince dias del mes de diciembre de mil seiscientos cincuenta y cinco años. Hago mi signo en testimonio de verdad. *-Diego Perez de Rivera*, escribano de su Majestad y público (Mota Padilla, 1973: 344).

Los devotos neogallegos se habían adelantado más de cien años a la metrópoli, pues fue hasta 1760 en que «se declaró patrona de España y de

todas las colonias españolas a la Inmaculada Concepción. Carlos III (1716-1788) expidió esta orden, poniendo a su imperio bajo la protección de la virgen» (Gretenkord, 1997: 70). En realidad, debe verse el juramento de la Guadalajara de 1655 como una declaración dogmática de principios, sí, pero además prioritaria, en la cual estaba la impronta evangelizadora de los años iniciales. Es cierto que en el tercer concilio mexicano de 1585 se había instituido la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción, pero no se llegó a más hasta que Carlos III decretó su patronazgo en todo el imperio. De este modo, la devoción guadalupana, ya fuerte en la capital novohispana, encontró algunas resistencias para extenderse en la provincia neogallega.

El protagonismo otorgado a la virgen en Nueva Galicia fue siempre grande y continúa en el Jalisco actual. Ella contribuyó con su poder a la construcción del territorio; es aceptada la circunstancia de «haber sido la virgen en la Nueva Galicia: pacificadora de los indios, imán de los neófitos, encanto de los misioneros, áncora de salvación de los conquistadores, y fortísimo vínculo que mantuvo en buena armonía a vencedores y vencidos» (Gretenkord, 1997: 8-9). La virgen, en su advocación del Rosario, fue también una imagen muy aceptada por los habitantes de Guadalajara, que en 1727 la adoptaron como su patrona. En efecto, el día 20 de diciembre del año citado el presidente y oidores de la audiencia de esta ciudad asentaban que «Por el presente la juran con las mismas circunstancias que esta ciudad lo hace en la advocación de El Rosario (como) Patrona de esta dicha ciudad, para lluvias, enfermedades y otras necesidades comunes...» (Orozco, 1977, tomo II: 162).

Mucho antes, que los aires político-ecclesiásticos del centro impusieran la promoción por Guadalupe, ya los criollos neogallegos, sus autoridades, indios y mestizos levantaban patrocinios de la virgen en varias advocaciones contra cualquier acechanza o agradeciendo su protección en general. El 5 de mayo de 1735 se refrendaría el patronato de la Virgen del Rosario sobre Guadalajara:

Los Señores V. Deán y Cabildo Sede Vacante de esta Santa Iglesia Catedral... deseando por su parte concurrir a mover y obligar más a la piedad y favor de la Soberana Reina de los Cielos, desde ahora y por siempre, por sí y en nombre de todo el clero, en aquella vía y forma que más haya lugar, la eligen, nombran y juran por su patrona y

abogada en esta ciudad para todos sus conflictos y necesidades, y especialmente para que, mediante su intercesión, consiga la salud pública y la abundancia de aguas a sus tiempos y así se libre de las epidemias y escacés (sic) de semillas que pueden acongojarla y se han experimentado y del mismo modo se obligan en toda forma a asistir en Cuerpo de Cabildo, con todo el Clero, por la mañana y tarde, el último día de el Novenario que anualmente se celebra a la Santísima Señora con el expresado título de El Rosario...» (Orozco, 1977, tomo II: 167).

MARÍA EN EL CORAZÓN

Cabe aclarar que también por esos años, en 1734 para ser precisos, se juró por patrona contra las tempestades a la virgen de Zapopan, como veremos más adelante, lo cual se realizó «con toda solemnidad y fiesta» (Florencia y Oviedo, 1995: 352). Más tarde, en marzo de 1772, fue proclamada Nuestra Señora de la Soledad patrona contra los temblores (Cfr.: Dávila, 1943). Como se ha comprobado, «el culto mariano introducido por los misioneros y fomentado por una pléyade de insignes obispos y sacerdotes era algo que estaba firmemente vinculado en el corazón de la sociedad neogallega» (Dávila, 1943: 21). A todo lo anterior se debe agregar que en 1548 Carlos V había hecho la donación de cuatro imágenes de la virgen en su advocación del Rosario (Orozco, 1977, tomo II). Algunos autores narran el hecho, aunque sin precisar la fecha, De la Mota Padilla refiere:

...el Sr. Don Carlos V remitió a la Nueva Galicia cuatro imágenes de Nuestra Señora, todas iguales en sus tamaños, en ser de talla y al parecer de una misma advocación, con el niño Dios en los brazos, y la mano derecha con demostración de tener en ella el santísimo rosario; tosa cuatro de rostros afables y venerables, que todas las recibieron los religiosos de Nuestro Padre San Francisco (como que fueron los primeros que entraron en el reino con Nuño de Guzmán); y como el pueblo de Poncitlán es uno de los primeros, por ser de la jurisdicción de la Barca, la que comprende el pueblo de Cuitzeo y demás del valle de Coinan, que es en la parte primera en que entró dicho D. Nuño, y la raya que divide el reino de la Nueva Galicia del de Nueva España, en dicho pueblo, que es también término divisorio de los dos obispados de Michoacán y Galicia, está colocada una de dichas imágenes. Precisamente había de ser feliz el reino de la Galicia, teniendo en su primer entrada torre tan fuerte, castillo tan incontrastable,

muro tan inexpugnable; este pueblo está entre Oriente Sur de Guadalupe, á doce leguas de ella.

De las otras tres, la una colocaron los primeros conquistadores en su parroquia, y esta es la que se venera en la iglesia catedral en el suntuoso primer altar, que en la nave izquierda de dicha iglesia han costado los canónigos [...] la de la cofradía del Rosario es el imán de los corazones. La otra retienen en sí los religiosos de San Francisco, con el título de Nuestra Señora de los Ángeles (Mota, 1973: 305).

La Iglesia neogallega pronto se dio cuenta de que la imagen de la virgen, con su femineidad, era afín a las circunstancias de la colonización, se ejemplificaba con su piedad y mansedumbre. Ella era bondadosa y maternal, pues «en la maternidad María fue glorificada y, por medio de su postración ante su hijo, alcanzó mayor gloria por su humildad» (Warner, 1991: 245). Aquellas historias de imágenes milagrosas de la virgen María, que en Europa se contaban por miles a fines del siglo XVI y principios del XVII, logran su concreción en estas tierras en el testimonio de la obra del P. Florencia, en la que se recogen 109 historias particulares de vírgenes cuyos relatos de visiones y milagros llenaron de asombro a la población a todo lo largo y ancho de la Nueva España (Cfr.: Florencia y Oviedo, 1995).

GUADALUPE EN TIERRAS DE NUEVA GALICIA

LA ORTODOXIA

Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, perteneció a la Orden de San Francisco. Su posición como autoridad de la iglesia en la Nueva España es muy importante. Es innovador por necesidad, tiene bajo su responsabilidad ordenar y sistematizar el adoctrinamiento de los naturales en todos los rumbos por donde las fronteras se iban ensanchando. Su misión como obispo, y al final, como arzobispo, abarcó de 1528 a 1548. Influido por la mística franciscana de la espiritualidad exaltada y el iluminismo milenarista, también mostró cercanías con el erasmismo llevado a un humanismo cristiano que se refleja en su quehacer episcopal.

El celo de Zumárraga por erradicar la idolatría, lo ubica, entre muchos historiadores, como alguien sin tacto ni respeto por los rasgos culturales del conquistado, sin embargo, era la manera lógica de proceder para ganar, lo más pronto posible, a la enorme masa indígena de esos años al sendero del único Dios. A Zumárraga y a los religiosos «no cabe reprobarles su conducta», pues eran consecuentes con sus principios; habría que plantearse la cuestión de la evangelización «como se la plantearon los misioneros mismos» (Ricard, 1995: 106).

Está claro que para los franciscanos en general, y para los frailes de esta orden que vinieron y fueron conformando el territorio de la Nueva Galicia en particular, les preocupó siempre no dar margen a los indios para la sobrevivencia de supersticiones o idolatrías, problema no resuelto aún, por cierto. De ahí que las figuras preferidas por ellos en su tarea de levantar la fe cristiana fueron siempre las más ortodoxas en el horizonte religioso hispánico: Je-

sús, la Virgen y Santiago en sus tres facetas (apóstol, evangelizador y guerrero). Como se mostró ya, fue la figura de María el vehículo de evangelización más redituable en la región de Nueva Galicia.

El obispo Zumárraga, siguiendo su formación teológica-filosófica, no fue, al igual que los demás miembros de su orden, dado a la promoción de milagros, ni a aceptar la invención de imágenes, no, en el Nuevo Mundo, donde la tarea de implantación de la fe implicaba quitar de raíz cualquier protagonismo visionario-espiritual indígena, pues antes que nada debía afianzarse la doctrina cristiana, la única verdadera. En Occidente y en España ya habían habido las suficientes hierofanías, y se habían engrosado ya las filas de santos y santas como para dejar algún pequeño resquicio para revelaciones sagradas en estas tierras americanas tan alejadas de Dios. Son muy ilustrativas las palabras del primer obispo de México cuando categóricamente afirma que

ya no quiere el redemptor (*sic*) del mundo que se hagan milagros, porque no son menester, pues está nuestra sancta fe tan fundada por tantos millares de milagros como tenemos en el testamento viejo y nuevo. Lo que pide e quiere es vidas milagrosas, xpianos humildes, pacientes y caritativos, porque la vida de un christiano un continuado milagro es en la tierra. Lo que podeys, hermanos, pedir es una revelación que sant Augustín pedía diciendo. Señor suplico a vuestra majestad me reveleys mis pecados y no quiero ver otra cosa en esta vida, para que, puestos los ojos en mí y conociéndome tan pecador, de bozes y diga como aquel publicano. Dios mio aved misericordia de mí. Estas maravillas pedid, hermanos, y desead porque en este valle de lágrimas no ay más que ver. No querays como Herodes, ver milagros ni novedades, porque no quedeys sin respuesta quitando os Jesu Christo la habla, como a él por castigar su soberbia allí se la quitó (Zumárraga, 1951: 58-63).

Esta declaración es bastante didáctica en cuanto a la posición del franciscano obispo respecto a su determinación de la labor episcopal, y como queda expuesto, «este pasaje no se compadece ni concuerda con la supuesta actitud favorable de Zumárraga ante la milagrosa aparición de la virgen de Guadalupe a Juan Diego en diciembre de 1531» (Almoína, 1951: L). De esta forma, los franciscanos rechazaban la sustitución de idolatrías con creencias no acordes

con el evangelio, o que las mismas imágenes fueran tomadas, por sí, como objetos de veneración. Otro franciscano, fray Maturino Gilberti, se esforzaba por hacer conciencia entre los indios de que las imágenes sólo representaban en su soporte deleznable a lo que en verdad debía ser objeto de veneración o adoración, esto es, a la Virgen o a Dios. El acto de venerar o adorar una imagen no se queda ahí, sino que la trasciende y se dirige a la divinidad.

DOCTRINA Y RESISTENCIA

Esta actitud franciscana por erradicar la idolatría y la confusión por las imágenes entre los indios, los lleva, entre otras cosas, a enseñar la doctrina en la lengua de los naturales. No se trata de quitarles su vehículo de expresión propia y de comunicación con el mundo, sino del reconocimiento de diferencias culturales capaces de nombrar las cosas de otra manera. Las lenguas indígenas sobrevivientes hoy día, fueron de alguna manera tocadas por la práctica protectora del misionero. El indígena, al aceptar la parte de catolicismo que posee, pudo «conservar con su lengua una parte de su ser indígena» (Duverger, 1993: 211). También edificaron escuelas para la enseñanza del castellano, y aun del latín, como se hacía en el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Por supuesto, todo este esfuerzo llevaba la dinámica del programa de la nueva iglesia, en la que las almas eran ganadas para Dios desde el principio con un plan de evangelización sin contaminaciones de idolatrías ni supersticiones solapadas, por lo que los primeros franciscanos, como frecuentemente lo harían misioneros de otras órdenes, levantaron sus conventos y capillas sobre las ruinas de los templos *paganos* de los indígenas.

La resistencia indígena a adoptar el panteón sagrado cristiano y a participar en los rituales sacramentales se iba venciendo con el tiempo y la paciencia misionera. Los franciscanos fueron maestros en lograr ascendencia entre los indios, aun entre los de temperamento más aguerrido, como en el caso de los diferentes grupos fronterizos en la región chichimeca. Si Santiago había sido el dios de la guerra en contra del mundo indígena, la virgen, presentada en su visión de Inmaculada Concepción, constituía la posibilidad de protección y abrigo, de paz materna en medio de un caos de proporciones dramáticas para los pueblos y naciones indígenas.

Es fácil comprender que los frailes no estuvieran de acuerdo con el arzobispo Alonso de Montúfar, que a poco de asumir su responsabilidad episcopal en México, en sustitución de fray Juan de Zumárraga, en el año de 1554, decidió favorecer una devoción de reciente inicio en los alrededores de la capital: la devoción a la Virgen de Guadalupe. Para los frailes, alentar la veneración popular hacia una imagen que más bien recordaba a la no muy lejana Tonantzin en el mismo lugar de su adoratorio, era transigir a favor de una creencia en dos planos: la idolatría tolerada de fondo con la imagen de la virgen María sobrepuesta.

La leyenda aludida en 1555 por el virrey Martín Enríquez acerca de que la «devoción comenzó a crecer porque un ganadero publicó que había cobrado la salud yendo a aquella ermita» (Cfr.: Lafaye, 1985: 343), era ligera y superstitiosa. De tal manera, que cerrar los ojos ante aquella suplantación era predicar la confusión y dar marcha atrás en lo ganado en la evangelización.

Contemporáneo del arzobispo Montúfar y denunciante de los efectos perniciosos que ocasionaría entre los creyentes el culto naciente a Guadalupe, el provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamante, el 8 de septiembre de 1556, «se levantó con violencia contra el culto de Nuestra Señora de Guadalupe y los milagros que se le atribuían pues hubiera sido en vano, decía él, haber hecho a los indios comprender que las imágenes no deben ser adoradas, porque son de madera o de piedra, y ahora traer la confusión a sus espíritus, al decirles que la imagen de Nuestra Señora hacía milagros» (Ricard, 1995: 192).

No sólo Bustamante era de ese parecer, por cierto; la actitud de los religiosos en general fue por mucho tiempo de distanciamiento respecto de la imagen del Tepeyac, devoción que simbolizaría en adelante el poder de la iglesia propagando el culto entre los indios del altiplano y desarrollando una imagen insignia que los estratos criollos del centro tomarían como elemento de identificación territorial frente al poder de la vieja España. Así, Bustamante, al igual que otros de su orden, enfrentaron a la iglesia secular novohispana en lo que consideraban una desviación sospechosa. El provincial aseveró, además, que la «imagen había sido pintada por un indio; censuró acremente a Montúfar por tolerar una devoción 'nueva' y peligrosa, pues él veía en tal devoción una disfrazada idolatría, y se lamentaba de que viniera a echar por el

suelo los esfuerzos de los religiosos, tan empeñados en combatir ese pecado e inculcar a los indios nociones exactas acerca del culto y veneración de las imágenes (Ricard, 1995: 297-298).

Es conocida la preocupación de fray Bernardino de Sahagún de dejar en claro el carácter de santuario antiguo que para los indios tenía el Tepeyac, en donde anteriormente existía un adoratorio dedicado a la diosa madre Tonantzin: el riesgo del sincretismo era evidente. Sahagún, en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, al hablar acerca de las divinidades de los mexicanos, explica que «la primera destas diosas se llamaba Cihuacóatl [...] que quiere decir 'mujer de la culebra'. Y también la llamaban Tonantzin, que quiere decir 'Nuestra Madre'» (Sahagún, 1989: 39-40). Por su parte, fray Juan de Torquemada refiere, en su *Monarquía Indiana*, que

en otro lugar que está una legua de esta ciudad de México, a la parte del norte, hacían fiesta a una diosa, llamada Tonan, que quiere decir: nuestra madre, cuja devoción de Dioses prevalecía, cuando nuestros Frailes vinieron a esta tierra, y a cuias Festividades concurrían grandísimos Gentíos de muchas leguas a la redonda [...] queriendo remediar este gran daño, nuestros primeros religiosos [...] determinaron de poner iglesia [...] en Tonantzin, junto a México; ahí constituyeron casa a la Virgen Sacratísima que es Nuestra Señora Madre (Torquemada, 1986: 245-246).

Es evidente que los religiosos, que tan arduamente habían trabajado desde los comienzos de la evangelización, luchaban contra la determinación ya tomada desde el poder de desmontar lo construido por ellos: fomentar las expectativas milagreras en los indios era abrir una brecha de separación entre los doctrineros y sus ovejas, era poner en duda su pedagogía antiidolátrica y cimbrar el imperio misionero, por lo pronto en las regiones cercanas, bajo la jurisdicción directa de México. Siguiendo el hilo de los acontecimientos, se observa que el clero secular, basándose en los resultados obtenidos en Trento, darían el espacio necesario para el florecimiento de nuevos cultos, historias de maravillas y la erección o reforzamiento de santuarios, que además prometían ser fuentes importantes de recursos para la jerarquía y para la Corona. Ya en el siglo XVIII el jesuita Francisco Javier Clavijero, retomando el asunto desde la perspectiva del hecho consumado, reconoce que

Tonantzin: el nombre significa *nuestra madre*, y no dudo que era una misma con la diosa Centeotl [...] Tonantzin tenía templo en un monte distante una legua de México al norte, y era allí venerada de los pueblos con inmenso concurso de gente y un gran número de sacrificios. Hoy está al pie del mismo monte el más célebre santuario de toda la América, dedicado a la Madre de Dios (Clavijero, 1991: 157-158).

LA COMPOSICIÓN SIMBÓLICA

El relato maravilloso de la Virgen de Guadalupe contiene símbolos convincentes, en un momento y clima espiritual en el que se hace necesario el relevo de las divinidades: se retiran los tremendos dioses de la religión mexicana, el lugar debe tomarlo el panteón construido en la cristiandad; los indios reconocieron como su igual al macehual Juan Diego (hoy la misma iglesia lo ha elevado a la nobleza indígena como condición para ser canonizado); las apariciones ocurrieron en un lugar que de suyo era ya sagrado en el mundo indígena; una imagen femenina sustituye a otra; la recién llegada tenía su color de piel similar a la de los naturales, es morena; quienes habían perdido interlocución lograban, con la Señora del Tepeyac, hacerse notar en un mundo carente de sentido.

En poco tiempo los criollos también vieron surgir, en el mito guadalupano, una fuente de identidad espiritual que se afincaba en la patria objetivada, no imaginada, pues no procedía de España. Se había amasado con levadura europea, sí, pero el diseño y el acabado se gestó en América. Era la justa diferencia con el horizonte devocional español, en los mismos términos de sacralidad católica, pero con matiz y factura surgidos en la fragua americana. La imagen guadalupana reunía los componentes étnicos esenciales, es decir, con Guadalupe surgía «un gran mito nacional mucho más poderoso, porque tras él se hallaba la devoción natural de las masas indígenas y la exaltación teológica del clero criollo» (Brading, 1980: 27) (véanse también O'Gorman, 1991; Maza, 1984; Hamnett, 1990, y Noguez, 1993).

Por otra parte, recordemos que todo esto comenzó y se fue expandiendo desde el centro a la periferia de la Colonia. El avance de la devoción a Guadalupe fue lento en algunas latitudes, como en la Nueva Galicia. Los frailes hicieron mejor su labor de promoción de María en las remotas tierras del noroeste, de hecho, la Inmaculada Concepción de María llenó el imaginario

en tierras donde se gestó desde los primeros días el sueño de Nuño de Guzmán: un clima socio-político y espiritual con inclinaciones autonomistas.

Para el arzobispo de México, promotor de Guadalupe, no le sería fácil contener la obra franciscana en lugares que se habían organizado (y seguían organizándose) con rasgos y avatares diferentes a la historia del México central y su entorno. Sin embargo, el desplazamiento de la Orden de San Francisco en el centro de la Nueva España se puso en marcha al día siguiente de la llegada de Alonso de Montúfar al poder en la estructura eclesiástica novohispana. El arzobispo granadino «tenía razones para moderar la intransigencia de los religiosos que se empeñaban en prohibir toda forma de acomodo entre el paganismo antiguo y el cristianismo de los neófitos» (Gruzinski, 1994: 103).

La inicial ermita, luego pequeña capilla, con Montúfar se convierte en el primer santuario de Guadalupe, construido por él mismo, siendo su patrono fundador, propiciando de este modo la resemantización de las peregrinaciones que de antaño honraban a Tonantzin, al tiempo que aumentaban los montos de las limosnas recogidas, las ofrendas y regalos, así como el área imantada por la imagen que años después sería portadora de un caudal sincrético trascendente. En este contexto,

el impulso repentino de la devoción del Tepeyac fue sentido con gran clarividencia por los pioneros franciscanos como el primer golpe de zapa de los demolidores de aquella «Iglesia indiana» que ellos habían tratado de construir en México. De ahí el favor que el clero secular concedió a la nueva devoción, cuyo éxito equivaldría a desautorizar a los pioneros de la evangelización, empañando su ascendiente tanto sobre los indios como sobre los criollos (Lafaye, 1985: 339).

Todo esto en un tiempo en el que el espacio y el paisaje humano se transformaban rápidamente. El balbuciente capitalismo español requería, para poseionarse en Europa, de la plata que los sucesivos hallazgos mineros ya vertían en cantidad, y aún faltaba lo mejor. Los esclavos negros eran parte imprescindible en este avance del desarrollo imperial, al igual que la ya menguada población india. En el ámbito del valle de Anáhuac y sus alrededores, Guadalupe comenzó a ser una presencia referencial para indios, criollos, mestizos y mulatos.

Otras historias de prodigios no opacaron la fuerza espiritual, social y política del santuario del Tepeyac en la región de los volcanes y más allá, no obstante que «en este tiempo se hacen imágenes de Nuestra Señora y de los santos, las cuales se adoran ahora por todas partes» (Gruzinski, 1994: 103). Ningún otro intento generador de prodigios tuvo prospección a futuro como Guadalupe en la capital novohispana.

La iglesia secular hizo todo para meter en su línea a los frailes franciscanos, sin embargo, éstos iban más rápido, abriendo espacios y dejando su impronta en lugares más alejados del asiento episcopal metropolitano. La jerarquía, previsoramente, puso bajo su autoridad a las órdenes mendicantes a partir del tercer concilio provincial mexicano, efectuado en 1585. De cualquier modo, la devoción guadalupana continuó desarrollándose al amparo «del episcopado, en medio de la indiferencia de dominicos y agustinos y a pesar de la desasosegada hostilidad de los franciscanos» (Ricard, 1995: 300). Por su parte, los miembros de la Compañía de Jesús, incorporados a la conquista de almas y espacios a partir de su llegada en 1572, reforzaron la propagación del culto a Guadalupe en el centro de la Nueva España, al tiempo que ayudaron a aproximarla a los estratos criollos.

Hemos visto que las diferencias entre el clero secular y los hermanos de la Orden de San Francisco se ahondaron, por una parte porque la jerarquía mostraba su decisión de desplazar a los frailes de todos los territorios abiertos a la fe por ellos mismos. Los misioneros mendicantes habían logrado roturar un terreno feraz y fertilizarlo, y aun, en medio de obstáculos, sembrarlo; ahora el arzobispo y la estructura eclesial mexicana prescindiría, hasta donde pudiera, de los frailes.

Pero el fomento de la devoción a una imagen considerada como una creación oportunista había irritado más los ánimos. Sólo quedaba trabajar con la mayor autonomía posible en los lugares donde todavía no era capaz de llegar el brazo secular. Estos lugares eran los más alejados, donde no había mucho atractivo para la jerarquía, esto es, conventos y capillas sin limosnas importantes, sin santuarios prometedores, sin concentraciones de población como en el centro. Un lugar así lo constituía el noroccidente de México a mediados del siglo XVI.

LO LOCAL, LA MIGRACIÓN Y EL CENTRO

En los enormes territorios de la Nueva Galicia, donde el baluarte de la Inmaculada Concepción de María reinaba, el guadalupanismo tendrá que abrirse paso muy tímidamente de la mano de clérigos que llegan procedentes de la capital del virreinato y otros migrantes. En varias observaciones Calvo refiere que

El elemento determinante es aquí las migraciones incesantes de dignatarios originarios de la ciudad de México o que han vivido ahí y que favorecen una rápida extensión en los territorios del Norte. En Guadalajara, un personaje clave fue al parecer el bachiller don Juan Isidro Rojo de Costa, natural de la ciudad de México [...] celador de la Guadalupeana, a la cual mandó construir un colateral en el Sagrario en 1696 y de la cual poseía un cuadro, donado a su muerte a la Merced (Calvo, 1992: 181).

La devoción a la Virgen de la Inmaculada Concepción en Nueva Galicia es un aspecto particular de un fenómeno más general. Hay que recordar que los hispanos trajeron consigo el fervor mariano, el cual se diseminó por todas las colonias americanas, pero en cada lugar fue tomando características y particularidades locales. En el centro de la Nueva España hubo dos invenciones notables por la toma de posición que suscitaban en los creyentes: la Virgen de los Remedios y la Guadalupeana: al paso de los siglos una declinó y la otra tomó proporciones de representación social-cultural. En el caso de Nueva Galicia, el culto de la Inmaculada Concepción pasó de la doctrina diseñada para la población indígena, a la población mestiza y criolla en las ciudades. Al tiempo se multiplicó en diversas advocaciones tradicionalmente veneradas en la península:

- Nuestra Señora del Rosario
- Nuestra Señora de los Ángeles
- Nuestra Señora de la Soledad
- Nuestra Señora del Pilar
- Nuestra Señora de la Merced
- Nuestra Señora de Loreto
- Nuestra Señora de los Dolores
- Nuestra Señora de Aranzazu

- Nuestra Señora del Carmen
- Nuestra Señora de la Asunción
- Nuestra Señora del Patrocinio
- Nuestra Señora de la Candelaria
- Nuestra Señora de la Expectación

Todas estas imágenes fueron generando devociones y festividades locales en barrios y en poblaciones, desde Guadalajara hasta Zacatecas, Aguascalientes, Charcas, Huaxicori en el Nayar, Texas, Poncitlán, Guachinango, Etzatlán, Mascota, Santa Ana Tistac, en fin, hacia todos los vientos, hasta llegar a producirse los tres grandes santuarios marianos que, habiendo iniciado con imágenes de la Inmaculada Concepción, devinieron advocaciones singulares: la Virgen de San Juan de los Lagos, la Virgen de Zapopan y la Virgen de Talpa. Esta última imagen transmutó de Inmaculada a del Rosario.

LA LLEGADA DE GUADALUPE AL OCCIDENTE DE MÉXICO

Ninguno de los cronistas iniciales reportan alguna noticia acerca de la existencia de devoción guadalupana en Nueva Galicia: fray Diego Muñoz (1965: 44), Alonso de la Mota y Escobar (1993), Domingo Lázaro de Arregui (1980) y fray Antonio Tello (1968). Si para cuando escribe Tello, 1652, hay alguno o varios devotos guadalupanos en el territorio neogallego, debió haberse considerado sin importancia. Sólo Matías de la Mota Padilla, en 1742, hace tímida mención en cinco o seis ocasiones al nombre de Guadalupe. Lo anterior viene a reforzar la hipótesis de que la imagen sagrada que emana desde el centro del poder político en México encontró resistencias en el occidente.

Sin embargo, Matías de la Mota Padilla hizo un gran esfuerzo personal de promoción de la imagen del Tepeyac, «el único historiógrafo neogallego que se interesó por el guadalupanismo regional y escribió lo que pudo sobre el particular» (Dávila, 1948: 19). No sólo consignó lo poco que para 1742 había de avance guadalupano, sino que fue un activista decidido en pro del culto (Santoscoy, 1986, tomo II: 1011). En efecto, en el juramento que los comerciantes de Guadalajara hicieron a favor de tener como su patrona a la Virgen de Guadalupe, el 11 de diciembre de 1746, De la Mota Padilla fue el artífice más notorio. Él mismo era miembro de la Diputación del Comercio y como ministro hermano mayor de la Tercera Orden de Penitencia de la

ciudad convenció al gremio del comercio para que la iglesia que se dedicaría a San Roque, patrón de la hermandad, se cambiara por la imagen guadalupana.

El empeño del cronista fructificó, los comerciantes tuvieron su patrona, pero lo que no pudo lograr, aunque hubo la petición, es que la ciudad jurara también como su patrona a la Virgen de Guadalupe. Es interesante que mientras Brading (2002: 205) da por consumado que fue en «1746 que se reconoció a Guadalupe como patrona universal», en ese año sólo los comerciantes de Guadalajara la juraban como su patrona.

Por su parte, aunque Dávila Garibi está convencido de que la devoción guadalupana tuvo un comienzo temprano en Nueva Galicia, y se esfuerza en convencer de ello a los lectores, la realidad es que sus propios argumentos y los datos de que dispone muestran fehacientemente que el culto de Guadalupe fue más bien tardío e introducido desde las altas jerarquías del poder eclesiástico, y como ya se observó, por la acción de inmigrantes llegados de la Ciudad de México. Este mismo autor explica que

para los antiguos cronistas e historiadores neogallegos la devoción de la Santísima Virgen de Guadalupe, aunque introducida ya en la Nueva Galicia en la época en que ellos escribían, no debió haber sido a lo que parece, un tema de especial interés dentro del plan general de sus obras. Procedía de la capital del virreinato y era de fecha posterior a las devociones introducidas en la Nueva Galicia por los conquistadores espirituales (Dávila, 1948: 18).

Todo parece indicar que la devoción a la Inmaculada Concepción de María, principalmente, y muchas otras advocaciones más de la virgen se habían convertido ya en tradición regional, y que la Guadalupana seguía siendo una devoción cultivada por los novohispanos de la capital, y por tal motivo la población neogallega era un tanto impermeable tratándose de esta imagen. Empleando las mismas palabras que el historiador de la iglesia tapatía escribe en tono de queja, pero en las que parece aceptar la realidad: «esto explica a mi modo de ver el silencio de los historiadores provincianos de antaño acerca del origen y desarrollo del culto guadalupano en lo que durante la dominación española se llamó Nueva Galicia» (Dávila, 1948: 18).

Es cierto que los sucesivos obispos del último cuarto del siglo XVII en adelante procuraron favorecer el culto guadalupano, pero al parecer no más que a las advocaciones regionales ya investidas de reconocida taumaturgia entre el pueblo. Hubo también religiosos franciscanos, como fray Antonio Margil de Jesús, que participaron en alguna medida en la promoción guadalupana ya entrado el siglo XVIII, aunque los más activos en esta empresa fueron los jesuitas en las misiones nortañas.

En este periodo, la Virgen de Guadalupe sólo pudo ser jurada patrona en Aguascalientes en 1738, así como en Zacatecas en medio de una epidemia de *matlazáhuatl* ese mismo año. Algo que probablemente influyó en la decisión zacatecana fue la juramentación que se hizo un año antes como patrona de la Ciudad de México y a propósito de haber sufrido la misma terrible enfermedad que causó decenas de miles de muertes: «en 1737, las autoridades de la ciudad de México proclamaron a Nuestra Señora de Guadalupe patrona principal de la capital, una iniciativa que rápidamente se extendió a los ayuntamientos del vasto territorio del virreinato. La intensidad del *matlazáhuatl*, una epidemia de fiebre tifoidea que atacó a la población durante aquel año, estimuló su aceptación entre la elite» (Brading, 2002: 194). También la Villa de Santa María de los Lagos patentizó su juramento en abril de 1740. En la ciudad de Guadalajara es significativo ver que es apenas en el último tramo de ese siglo que se inaugura el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, «justamente el día 7 de enero de 1781 la bendecía con toda solemnidad el Illmo. Sr. Alcalde» (Santoscoy, 1984, tomo I: 207).

Es claro que en el centro del virreinato el culto guadalupano fue dando lugar a sentimientos identitarios de confluencias interétnicas desde mediados del siglo XVI. En la siguiente centuria, al conocerse oficialmente la historia referida en el *Nican Mopohua*, «el indio representa, en ese contexto, al hombre colectivo que está llamado a ser un 'pueblo nuevo'» (Vidales, 1979: 6).

Desde la Ciudad de México las ideas de lo propio mexicano potenciadas por la Virgen de Guadalupe fueron abriéndose paso en los lugares donde la devoción se iba implantando. «Esta formulación ideológica fue resultado de la prioritaria necesidad de fundamentar una organización política diferente a la colonial» (Báez-Jorge, 1999: 58). Sin embargo, no todas las provincias se sujetaron de inmediato a las dinámicas de las tradiciones sur-

gidas y propagadas desde la capital colonial, sería un error de simplismo mecanicista aseverar tal cosa; en una región como el occidente neogallego habían germinado tradiciones religiosas locales que vendrían a reforzar la integración espiritual y política que se pondría de manifiesto de manera recurrente.



El Illmo. Sr. Arzobispo de Mexico concedido,
dias de indulg. Refarido uno Salve y rogando a Dios por la
exaltacion de nuestra Sta. Por el y lo mismo pende el
Sr. Arzbp. Obpo. de la Puebla
Lm. Morales sc. Mx.

ORIENTACIÓN MARIANA DE LA REGIÓN

Como se ha mostrado, la imagen tutelar de María implantada por los religiosos del tiempo de la evangelización quedó fuertemente enraizada en el noroccidente; desde la creación del obispado de la Nueva Galicia los sucesivos obispos retomaron lo ya hecho por aquellos misioneros. Daremos aquí breve noticia de la labor de algunos obispos.

El primer obispo, cuyo asiento lo tuvo en Compostela antes de que fuera trasladado a Guadalajara, fue Pedro Gomez Maraver. Según se refiere, fue «un fervoroso devoto de la Virgen María en su advocación o título de Nuestra Señora del Patrocinio, cuya ilustre archicofradía instituyó en la iglesia parroquial de Zacatecas, inscribiéndose por su primer cofrade y nombrándose su primer capellán» (Dávila, 1957: 465). Este obispo asumió su encargo hacia diciembre de 1546 en que llegó a Guadalajara de paso a Compostela, sede de su obispado, aunque decidió no quedarse en esa ciudad y proponer el cambio del asiento a Guadalajara (*Cfr.*: Román Gutiérrez, 1993).

Años más tarde, otro obispo de inclinación mariana fue fray Domingo de Alzola, que por el año de 1589 fundó la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad en Guadalajara. Se le atribuye también ser propagador de «la devoción de la madre de Dios en su título de Nuestra Señora del Patrocinio» (Dávila, 1957: 725), como patrona de Zacatecas, al igual que haber convencido a Felipe II para dar el título de ciudad a esta población. Cuatro decenios más tarde, en 1628, el obispo Francisco de Rivera y Pareja instauraría la celebración oficial de Nuestra Señora de la Merced, al conseguir licencia para construir su templo y convento. Daría comienzo así la devoción popular por esta advocación mariana en la capital de la Nueva Galicia (*Cfr.*: Mota Padilla, 1973: 286-287).

Al obispo Leonel de Cervantes se le debe la promoción inicial de la Virgen de San Juan, allá por 1634, cuando en una visita «dio providencia para mejorar y adornar su pobre casa» (Flores, 1998: 52). El obispo Francisco Verdín Molina fue otro propulsor del culto mariano en estas tierras. Señaladamente lo fueron Juan Ruiz Colmenero y Juan de Santiago de León Garavito, los dos muy destacados guardianes y continuadores de la devoción mariana.

El obispo Juan de Santiago de León Garavito ordenó que se recabara información acerca de los milagros obrados por la Virgen de Zapopan hasta 1693 y también mejoró su santuario. De igual forma indagó sobre las maravillas de Nuestra Señora de San Juan, «que ha hecho desde 1668 hasta la hora presente (1691), con toda claridad, individuación y distinción» (Flores, 1998: 114). Asimismo, pedía que se informara acerca de

la devoción general que se tiene con la Señora; si es de pincel, o de talla; el tamaño de la Imagen; quanto dista de la Villa de los Lagos; quanto de esta ciudad de Guadalajara; la Iglesia que tiene, y su fábrica; los dones que le han dado, los ornamentos que tiene; poniendo en quanto a los milagros, el modo como Vmd lo sabe, y lo averiguare con toda distinción, y los fundamentos que Vmd tuviere. Asimismo, pondrá Vmd el aderezo del Santuario, y el estado que al presente tiene el Templo, y el año en que se renovó esta última vez, con el adorno de las torres. Los Ministros que la asisten; y muy en especial el día que se celebra su fiesta con tan grande concurso y devoción (Flores, 1998: 114).

EL AUGE DEL FERVOR

Ninguno de los prelados neogallegos tuvo tanta participación en la consolidación de los cultos de las tres principales imágenes marianas de Jalisco y sus santuarios, como en su tiempo le tocó a Juan Ruiz Colmenero, que fue obispo un siglo después de la creación del obispado. En el auge del fervor mariano logró construir algo así como un sistema mariano a lo largo de un eje en cuyo centro estaba la Virgen de Zapopan junto a la capital del vasto territorio; en uno de los extremos, en la serranía que mira hacia las costas del mar del sur, el santuario de Nuestra Señora de Talpa; y hacia el noreste, en la encrucijada que comunica al camino de la plata, la Virgen de San Juan de los Lagos.

Ruiz Colmenero fue recibido en Guadalajara el 24 de diciembre de 1647, y al año siguiente comenzó una visita general por su diócesis, la cual duró más de un año.¹ Este recorrido le sirvió para conocer el clima espiritual que existía en Nueva Galicia. A su regreso empezó a su cruzada mariana; no sólo desembolsó los recursos necesarios para la construcción del primer santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, sino que él mismo dirigió los trabajos por algún tiempo. Se dice que este prelado

eminentemente mariano, se dedicó con verdadero ahínco a propagar el culto de la excelsa Madre de Dios: fue el primero de los prelados de esta iglesia que, a moción de su cabildo, juró públicamente la defensa del misterio de la Concepción Inmaculada de María Santísima; hizo obligatoria para su sede la celebración de la fiesta del ocho de diciembre de cada año, la cual había de estar precedida de vigilia y ayuno; aprobó las constituciones de la Cofradía de la Pura y Limpia Concepción del hospital del pueblo de San Juan de Ocotán, de la feligresía de Zapopan (Dávila, 1949: 20).

Ordenó la primera investigación acerca de los milagros hechos por la Virgen de Zapopan, tarea que realizó el cura de este pueblo, el licenciado Diego de Herrera. Decidió cambiar la fecha de la fiesta de la virgen del 8 de diciembre al 18 del mismo mes, con la finalidad de poder asistir personalmente al santuario zapopano, dado que él debía presidir cada año la festividad de la Purísima en su catedral. Para impulsar el culto de la virgen de la Expectación, «se hizo mayordomo de esta fiesta y por espacio de nueve años la hizo solemnizar con extraordinaria pompa» (Dávila, 1949: 21). Respecto a la virgen de Talpa «promovió el Ilmo. Sr. Ruiz Colmenero las informaciones canónicas para la averiguación y calificación de los milagros y demás diligencias que ordena

¹ En 1902, Alberto Santoscoy consultó el *Libro de Visita* de Ruiz Colmenero, de donde obtuvo información para la publicación de algunos trabajos. Dávila Garibi asegura que el informe de la visita consta de dos gruesos volúmenes en folio con varios legajos adjuntos. Por nuestra parte hemos querido consultar este valioso material en el Archivo del Arzobispado de Guadalajara sin poder hallarlo. En Péron (1997), se hace referencia a documentos de la visita del obispo ubicados en el Archivo de Indias de Sevilla.

el Santo Concilio de Trento; autorizó el culto, y las marianas romerías que de diversos lugares del país, acuden periódicamente a Talpa (Dávila, 1949: 22).

Tenemos que la labor en pro del culto mariano en los territorios neogallegos del obispo Ruiz Colmenero fructificó en la consolidación de los tres santuarios más importantes del occidente del país, y los tres están localizados en el actual estado de Jalisco. Las tres imágenes fueron coronadas con autoridad pontificia: la Virgen de San Juan de los Lagos el 15 de agosto de 1904; la Virgen de Zapopan el 18 de enero de 1921 y Nuestra Señora de Talpa el 12 de mayo de 1923.

Juan Ruiz Colmenero nació en la Villa de Budea, en la provincia de Guadalajara, España, entre 1596 y 1597. Fue hijo de Pedro Colmenero y de María Ruiz. Estudió en el Colegio de San Ildefonso de Cuenca, y después en la Real y Pontificia Universidad de Alcalá. Se le ofreció la mitra de Nochera en Nápoles, a la cual declinó. El papa Inocencio X fue quien lo designó obispo de Nueva Galicia el 25 de junio de 1646. Se incorporaría a su diócesis a finales del año siguiente como ya se mencionó.

Como queda claro, este obispo se dedicó por entero a levantar el culto mariano en los tres santuarios marianos mencionados, pero su trabajo potenció el fervor a María en general en todo el territorio. Aunque las informaciones ordenadas entre 1648 y 1649, a su paso por los santuarios, durante su visita, sirvieron para dar mayor impulso a la devoción, lo cierto es que su acción trascendió más allá de la simple promoción de las imágenes: tuvo un carácter fundante, y al vigorizar la *mariolatría* neogallega, se establecía una fuerte identidad regional, al tiempo que marcaba la diferencia necesaria y conveniente con la devoción mariana guadalupana que poco a poco se expandía desde el centro del poder político del país.

PASADO Y PRESENTE

La iglesia neogallega tomó en sus manos el trabajo realizado por los misioneros, condujo la difusión del culto mariano y lo fortaleció. Aun cuando la promoción guadalupana se abría paso a través de diversos canales, especialmente desde algunos sectores de la jerarquía más ligados al centro, el hecho es que siguieron creciendo en fama los santuarios regionales. Como se ha dicho, la visita obispal estaba instituida y esto garantizaba el flujo de recursos o de

posteriores apoyos para la construcción de mejores templos para las imágenes veneradas por cada vez más gente, desde todos los confines de la Nueva Galicia. En efecto, la ubicación de los santuarios daba la posibilidad de abarcar o alcanzar la mayor parte del territorio: zonas áridas mineras por excelencia, desde San Juan; Sierra y costa, desde Talpa; el centro y la capital Guadalajara, desde Zapopan.

A finales del siglo XVIII, se erige en forma el Santuario guadalupano de Guadalajara, y aunque viene promocionado con alguna fuerza y se inscribe en la lista de santuarios marianos importantes de la ciudad, cierto es que para esas fechas no muestra mayores pretensiones de prioridad. Así, al desaparecer la Nueva Galicia, el culto de María ya estaba lo suficientemente arraigado en todo el territorio, tanto que dentro del imaginario religioso de la población constituía un símbolo integrador de la identidad regional, avanzando así en el tiempo por las distintas etapas de Jalisco, hasta nuestros días.



CONFORMACIÓN DE SANTUARIOS

LA VIRGEN DE SAN JUAN DE LOS LAGOS

Gracias a fray Antonio Tello tenemos la noticia más cercana a los años en que comenzaron a circular los primeros relatos de milagros obrados por la imagen de la Inmaculada Concepción del hoy San Juan de los Lagos. Muchos otros testimonios habían sido divulgados por autores como Francisco de Florencia o el propio Matías de la Mota Padilla basándose en la tradición oral y en las relaciones de milagros levantadas encargadas por las autoridades eclesiásticas de la Nueva Galicia. Dice Tello que en el

pueblo de San Juan, deste Nuevo Reino de la Galicia, que dista veinte leguas de la ciudad de Guadalajara, está una imagen milagrosa, llamada la Virgen de San Juan, tomando la denominación de dicho pueblo, y queriendo averigua su origen, comuniqué al bachiller Diego de Camarena, beneficiado que fue del partido de Xalostotitlán [...] el cual me dixo y certifico, que a una india llamada María Magdalena [...] la cual tenía más de ciento y diez años de edad, le dio noticia de que el padre fray Antonio de Segovia le dio al dicho puesto dicha imagen aunque no le nombró, sino que dixo haberla dado, un religioso de nuestro padre San Francisco, y se presume que sería el dicho padre fray Antonio de Segovia, que fue el apóstol destas naciones, o el padre fray Miguel de Bolonia, que fue el primer guardián de Xuchipilan, el cual administraba desde allí los valles de Tecualtiche y Nochixtlán [...] que todas la imágenes (que hay en dichos pueblos) de Nuestra Señora, las dieron los religiosos de Nuestro Padre San Francisco.

Había mucho tiempo que la dicha india María Magdalena, comunicaba y hablaba con la Virgen Santísima, y la via en diferentes partes de la iglesia, porque tenía

por devoción el barrerla cada día; sucedió pues que en el año de mil seiscientos y treinta, pasando por allí un hombre que venía a la ciudad de Guadalajara de San Luis Potosí con su mujer e hijas, antes de llegar a San Juan, se le murió una de ellas; y habiendo llegado con ella al dicho pueblo, se fue derecho a la iglesia, rogando a los indios fuesen a llamar al cura para que enterrase la difunta; y condoliéndose la india María Magdalena de las lástimas que hacía la madre de la difunta, la dixo que se encomendasse a aquella imagen de la Virgen que estaba en la iglesia [...] la aflixida mujer, afectuosamente, con mucha fee y devoción, pidió a la Virgen santísima la vida de su hija, y poniéndosela delante, resucitó, y se levantó abrazándose con la imagen, y pidiendo a su madre no la sacase de allí. Habiendo visto esto, el padre y madre, dieron muchas gracias a Dios y a la Virgen Sactíssima; y queriendo proseguir su camino para ussar su exercicio en la ciudad de Guadalajara, que era oficio de volantiner, con que pasaban la vida, viendo la imagen muy maltratada por la anti-güedad del tiempo, pidió al cura y a los oficiales del hospital, el padre, se la dexasen llevar a Guadalajara, para aderezarla y vestirla, como se la dieron, y dos indios que viniesen con él para volverla. Llegaron a esta Ciudad, y certifica el dicho Bachiller Diego de Camarena, jura que le dijeron que antes de hacer diligencia por quien la había de aderezar, les salió al encuentro un hombre no conocido, el cual le dixo, que si buscaba quien aderezasse la imagen, él lo haría; y conchavándose en el precio, se la dio, enseñándole la casa a donde vivía; y en breve tiempo la traxo aderezada, tan solamente el rostro y las manos, y nunca supieron quien fue aquel hombre. Vistiéronla aquellos devotos agradecidos, pobrememente, conforme a su caudal. Este fue el origen de esta sancta imagen, y el principio de sus milagros, o por mexor decir el primero que se supo.

[...] Y para dar el dicho testimonio, sucedió otro milagro, y fue que preguntando al dicho cura a los que presentes estaban, si había alguno que escribiesse bien, dixo uno llamado Francisco de Arellano: yo, señor, antes que perdiesse la vista, escribía razonablemente, y espero en la Virgen Sanctíssima que me la ha de dar para escribir su milagro, y así fue, que escribió el milagro, y salió con vista, y sanó de otros achaques. Y habiendo vuelto al pueblo de San Luiz donde era mercader, vendió todo lo que tenía, y ayudó a acabar el templo del Hospital de San Juan de Dios, donde murió, habiendo tomado el hábito, siendo religioso. Esto me certificó también un religioso de mi orden, que se llama fray Nicolás Enrriquez, que hoy es predicador, como testigo de vista, por haberse hallado presente quando sucedió el milagro.

Otros infinitos milagros ha obrado Nuestro Señor por su sancta imagen, muchos de los cuales están escritos en los libros que tienen los que tienen a cargo su capilla, y otros que no refiero, contentándome solo con dar razón de su origen y antigüedad, y del principio que tuvo en hacer milagros, y por haber hecho el primero en el año de 1630, haber sido la sanctísima imagen dada por los religiosos de nuestro padre San Francisco, he querido poner aquí esta relación (Tello, 1984, Libro segundo, volumen III: 401-403).

A partir de relatos que surgieron y fueron pasando de una generación a otra, el padre Francisco de Florencia escribió el suceso del milagro inicial con algunas diferencias respecto a lo narrado por Tello. Por ejemplo, la india María Magdalena de Tello es Ana Lucía para De Florencia; el restaurador en un relato se convierte en dos jóvenes en el otro, los cuales luego de realizar su trabajo desaparecen, con lo que queda demostrado que habían sido ángeles enviados del cielo, «con que sin dudas eran personas a quienes todas las noches son días, o por mejor decir, de las que viven aquel día, que ni tiene, ni ha de tener noche: Ángeles sin duda eran, que vinieron a emplearse en el aderezo de la imagen de aquella señora a quien sirven en su persona en el Cielo, y en sus Imágenes en la tierra» (Florencia, 1998: 55-56) (véase también Florencia y Oviedo, 1995).

En el relato de De Florencia su informante, el licenciado Juan de Contreras Fuerte, le señala el año de 1623 como el de inicio de los milagros de Nuestra Señora de San Juan, y

Desde entonces fue mucha la frecuencia de peregrinos a este santuario, y que al irse, deseosos de llevar consigo reliquias de él, de los adoves del Altar, y después de las paredes de dicha Hermita, dieron en hacer unos panecitos y sellarlos con la Imagen de la Santísima Virgen, y tocados a la Señora los llevaban por prenda suya. Y son sin número los milagros que por ellos ha hecho, y hace la Soberana Madre. La devoción ha quedado; y faltando la Iglesia de adoves, los hacen de cualquiera tierra del sitio, y obran los mismos efectos (Florencia, 1998: 56).

Para Santoscoy, la trama coincidente en el relato iniciático del mito fundante, entre Tello y De Florencia, es muy importante, pues así se com-

prueba «la verdad de las partes esenciales de aquellos testimonios concernientes a la primera maravilla pública obrada por la santa imagen» (Santoscoy, 1984, tomo I: 514). Por su parte, De la Mota Padilla destaca la preeminencia de la imagen respecto a otras, dice: «llámanla 'Roba corazones', y lo comprueban con las demostraciones que hacen los fieles en los lugares a donde ocurre la peregrina en demanda, pues aunque concurren otras, siempre se lleva las atenciones la imagen de Nuestra Señora de San Juan» (Mota Padilla, 1973: 371).

También hace mención de los lugares en que a mediados del siglo XVIII procedían la mayor cantidad de devotos visitantes: Lagos, Zacatecas, Guanajuato, y Guadalajara, principalmente, pero además llegaban de Valladolid, México y Puebla. Luego de su comunión con la sagrada imagen de la virgen, los peregrinos volvían a sus lugares de origen (como hoy lo hacen) cargados de pequeñas estampas, medallas, y «llevan también Medidas, cabos de velas, flores y yerbas, que han servido al altar» (Flores, 1998: 56).

La fiesta que comenzó a organizarse a la Virgen de San Juan a partir de su primera manifestación maravillosa, se convirtió en momento de reunión de una cantidad creciente de peregrinos cada año en el mes de diciembre: «para el año de 1630 ya numerosas personas concurrían al lugar. Como es natural, incontables vendedores llegaron al pueblo a ofrecer productos y servicios diversos a los visitantes» (Romero, 1992: 170). El desarrollo de un santuario de fama con una fiesta anual, el apoyo y promoción de sacerdotes y obispos que constantemente mejoraban el edificio de la iglesia, y la estratégica ubicación del pueblo de San Juan hicieron posible una afluencia impresionante de peregrinos, comerciantes y otros visitantes.

San Juan era lugar de paso entre Guadalajara y Lagos, era camino a Aguascalientes y acceso a Zacatecas. Por otras vías se entroncaba a Guanajuato que hacía camino a México; y por Aguascalientes estaba la conexión con San Luis. Todo esto hacía de San Juan el lugar privilegiado de encuentro de mineros, comerciantes, ganaderos, agricultores, vaqueros, viajeros, exploradores, soldados, rancheros de la región, religiosos y gente devota que iba en busca de favores de la virgen. Así se posibilitó el surgimiento y permanencia durante muchos años de la feria más famosa de México hasta el siglo XIX.

Rápidamente, el obispado de la Nueva Galicia puso sus buenos oficios a favor de la promoción de la imagen. El primer obispo que tomó cartas en el asunto, luego de enterarse de los relatos de milagros, fue Leonel de Cervantes. Francisco de Florencia refiere que

Nombró el Señor Don Leonel de Cervantes, por Mayordomo del Santuario a Gerónimo de Arona, el hombre más rico de todo el Valle; por Limosnero al Hermano Blas de la Virgen: el culto divino del Santuario a cargo del Bachiller Diego de Camarena, Cura y Beneficiado que era de Xaloztitlan. Echaronse los cordeles para la Iglesia nueva del Santuario, cogiendo dentro de la Capilla mayor la Hermita en que estaba la Virgen. Acabóse en la Sede-Vacante del Señor Don Juan Sánchez Duque, seis o siete años después, obra lucida, pero de poca dura. Derrivóla el Señor Don Juan Ruiz Colmenero seis años después, porque amenazaba ruina; y no se cayó por milagro de la Virgen; y se hizo la que hoy está sumptuosa y firme. Este fue el milagroso principio de la celebridad de esta Santa Imagen (Florencia, 1998: 57).

Así, el antiguo poblado de San Juan Bautista Mezquitlán se convirtió en uno de esos lugares sagrados, espacios a donde los creyentes acuden para aliviar sus cuerpos y sus almas. Se tienen noticias de que San Juan fue poblado con indios llevados de Nochistlán allá por 1542. Uno de los evangelizadores que más hizo misión por estos lugares fue fray Miguel de Bolonia (*Cfr.*: Márquez, 1951; Orozco, 1982, tomo VI). El primitivo San Juan pronto cambió de fisonomía (al siglo siguiente de su fundación), se trazaron calles, surgieron mesones y casas de hospedaje para peregrinos, y emergió con gran presencia en toda la Nueva Galicia. Actualmente es uno de los santuarios más visitados de Jalisco y de México.

NUESTRA SEÑORA DE TALPA

Según afirma Carrillo Dueñas, el padre Manuel de Sanmartín llevó la imagen de la Virgen del Rosario a Talpa entre las décadas de 1570 a 1590, reforzando con esa advocación mariana su labor catequizadora. El padre Sanmartín

a su paso por los históricos pueblos ribereños del lago de Pátzcuaro, a semejanza de los demás misioneros contemporáneos, adquirió una de aquellas imágenes de caña

liviana y de estatura pequeña tan usadas por los evangelizadores, y la llevó consigo, primero quizá a Guadalajara, después a la Villa de Purificación, continuando con ella su viaje expedicionario hasta venir a establecerse en el recién fundado pueblo de Talpa que era el lugar de su destino (Carrillo Dueñas, 1962: 57).

Antonio Tello menciona al padre Manuel de Sanmartín, pero como encargado de la primera iglesia del Real de la Resurrección de las minas de Ostotipac en 1605: «la primera iglesia que se labró, fue una capilla pequeña a quien puso la primera piedra el dicho bachiller Manuel de San Martín» (Tello, 1984, Libro segundo, volumen III: 253).

Por su parte, fray Luis de Palacio opina que «más consecuente con la historia sería atribuirle al bendito mártir fray Francisco Lorenzo, uno de los que más iglesias edificaron y más imágenes dieron, como refieren Gonzaga, Torquemada, Tello y Vetancurt, y por los rumbos de Mascota plantó la fe» (citado por Lancaster, 1953: 6-7). Lo cierto es que al no poderse comprobar a quién de los misioneros se debe originalmente la pequeña imagen, sólo es posible recoger las aseveraciones de quienes creen tener elementos para deducir o afirmar quién sería el donador de la imagen al indio Diego Felipe. En estas circunstancias, al parecer ha quedado «oculto en la oscuridad de los siglos el cómo y cuándo vino al poder de sus manos» (Orozco, 1982, tomo VI: 279).

Dávila Garibi (1957: 453) concluye que «de las imágenes de la Santísima Virgen donadas por los religiosos franciscanos a los pueblos de indios, tres alcanzaron gran celebridad durante la dominación española en la Nueva Galicia: la de la Expectación de Zapopan, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y la del Rosario de Talpa». Por otro lado, parece no corresponder la mencionada imagen de caña original con la actual estatuilla de Talpa, puesto que ésta es un trabajo de talla en madera, como escribe Lancaster Jones, al aseverar que

actualmente la materia es maciza y pesada; en la opinión del Sr. Pbro. Don Leandro Rocha, Cura de Talpa, parece cedro rojo; pero don Manuel Peregrina, eminente orfebre que la examinó para hacerle una caja de plata, dice que la materia de la escultura tiene la apariencia de madera muy dura y pesada como la denominada tepehuaje, dándose cuenta de esto porque el esmalte está perdido en algunas partes de la espalda

dejando ver la materia misma que es color obscuro rojizo y muy consistente (Lancaster, 1953: 10).

Sin embargo, tanto Lancaster Jones como Carrillo Dueñas y otros autores (Laris, 1944; Vázquez y Ortiz, 1950; Orozco, 1977) afirman, en el mismo sentido de la *Auténtica*, que antes del milagro de la renovación era de pasta de caña de maíz, y que con la transmutación su materia pasó a ser de madera sólida, empero, su acabado sigue siendo hasta hoy el típico de las imágenes elaboradas por manos michoacanas. Carrillo Dueñas agrega:

otro argumento que podríamos aducir en favor del origen michoacano de la milagrosa Imagen, es la marcada semejanza que tiene con otras esculturas de origen ciertamente michoacano, tales como la Virgen de San Juan de los Lagos, la de Zapopan, etc., etc.; su figura y forma exterior, el esmalte o laca que las cubre, los defectos anatómicos, etc., son tan comunes en ambas que claramente denuncian un origen común, una misma época y aún quizá unos mismos artífices (Carrillo Dueñas, 1962: 47).

En su escrito, Lancaster Jones dice que «el esmalte de la imagencita ha sido muy retocado desgraciadamente, pero el brillo del rostro sin duda se parece a la laca de Michoacán. No tiene estofados, por lo cual nos inclinamos a creer no será de Pátzcuaro, sino tal vez de Uruapan o Quiroga, como la de Zapopan» (Lancaster Jones, 1953: 10). Por lo visto, los autores mencionados, aunque reconocen que la imagen está hecha de madera, prefieren encontrar en ella la huella del artista michoacano que la elaboró cuando era liviana, de pasta de caña de maíz.

Cuarenta y cinco años después de la llegada de los primeros españoles al pueblo de Talpa, que fueron atraídos por el descubrimiento de los ricos minerales que había en la zona, ya existía, siguiendo al padre Manuel Carrillo Dueñas (1962: 47), una rústica capilla perteneciente a la parroquia de Guachinango: era el año de 1644. Como responsable de la parroquial estaba el señor cura Pedro Rubio Félix. Se tenían por patronos y protectores a la Limpia Concepción de María y al apóstol Santiago. Una vez pasadas las festividades religiosas de ese año, el cura, antes de partir a su parroquia, ordenó que varias imágenes que se encontraban en mal estado fueran retiradas y sepulta-

das, pues, como reza la *Auténtica* (así se conoce el relato que narra el milagro obrado por la Virgen de Talpa), causaban «indevoción». Entre las imágenes que serían puestas fuera de circulación se encontraba una, hecha de pasta de caña, que «representaba a la Virgen del Rosario».

El asunto es que el 19 de septiembre de ese año, según el relato mencionado, se transmutó la materia de la imagen de la Virgen del Rosario, pues siendo originalmente de pasta de caña y estando en un deplorable estado de desgaste, carcomida y apollada; ante los ojos de una piadosa mujer, primero, y después en presencia de otras más, comenzó a despedir una luz fulgurante y se «renovó», convirtiéndose en una imagen de materia «masiza y pesada, como se ve». Ese día el cura Rubio se encontraba en el rancho El Atajo cuando le informaron del extraño suceso ocurrido en Talpa: en el preciso momento en que se llevaba a cabo su encargo, la Virgen del Rosario, que debía enterrarse, transformó su materia. Rubio Félix regresó a Talpa, interrogó a los testigos, escribió lo acontecido y una copia del relato fue entregada cinco años después al entonces obispo de Guadalajara monseñor Juan Ruiz Colmenero, que visitó Talpa cuando hacía un recorrido por todo el obispado.

Con el paso del tiempo el documento en varias ocasiones estuvo en peligro de perderse por la humedad y la polilla que se produce en el lugar, así que hubo varias copias o transcripciones a lo largo de los años, hasta que en 1930 otro sacerdote realizó la más reciente transcripción manuscrita del singular relato del milagro fundador del culto a la Virgen de Talpa. Esta historia, actualmente es conocida como *La Auténtica*, quizá porque se trata de *La auténtica relación del milagro*, o *La auténtica historia* de la renovación de la Virgen de Talpa; o como aparece en la edición promovida por el presbítero Juan N. Ibarra impresa en Guadalajara en 1855: *Auténtica de la Milagrosa renovación de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*. Tomando en cuenta la información contenida en la transcripción de 1930, las distintas copias de la *Auténtica* se habrían realizado en las fechas siguientes:

- El 17 de septiembre de 1670, por el padre Pedro Rubio Félix, quien la habría redactado originalmente en 1644.
- El 19 de septiembre de 1721, por el P. Jerónimo Fernández de Lara, párrroco de Guachinango.

- El 24 de diciembre de 1732, por el P. Joaquín Eustaquio de Estuniga y Barrios, párroco de Mascota.
- El 26 de abril de 1836, por el P. José Antonio Macías, cura interino de Mascota.
- El 7 de septiembre de 1854, por el P. Juan Nepomuceno Ibarra, que consiguió permiso para hacer la primera impresión de este documento.
- El 14 de octubre de 1930, por el P. Filemón López González, capellán del santuario y párroco de Talpa.

El texto que cuenta las maravillas que la virgen de Talpa decidió mostrar para manifestarse a sus hijos de las remotas tierras altas de la serranía neogallega, aunque breve, resulta de gran interés por su coherencia, ingenuidad y belleza. Lo incluimos a continuación.

*Auténtica de la milagrosa renovación
de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*

No se puede imprimir sin permiso del Santuario de Talpa. Guadalajara. 1855.

Tipografía de Brambila.

Excmo. é Ilmo. Señor.

El Presbítero. D. Juan N. Ibarra, Capellán de este Santuario de Nuestra Señora de Talpa, por el Superior Gobierno Eclesiástico, ante V. E. I. comparece diciendo: que después de muchas y exquisitas diligencias para encontrar la Auténtica del Milagroso portento de la renovación de Nuestra Señora de Talpa, hubo de hallarse en el archivo de Mascota, como enseguida se vé por el testimonio que de dicho archivo sacó el Sr. Cura interino D. José A. Macías, que en copia presento.

Por tanto á V. E. Ilma. suplico y ruego que si le tiene á bien, útil y necesario á este Santuario, se digne conceder su superior licencia para la impresión de la precitada Auténtica, que por tantos años estuvo sin ver la luz pública, pues entiendo se hará mas extensivo el culto y veneración de la Sma. Virgen satisfaciendo la curiosidad piadosa de los fieles peregrinos.

Talpa, septiembre 25 de 1854.— Excmo. é Ilmo. Sr.— / *Juan N. Ibarra.*

Santa Visita, Talpa Noviembre 8 de 1854.

No hay inconveniente en que se imprima el documento que precede, sin que por ello se entienda que no deben ya hacerse nuevas averiguaciones que acrediten mas y mas los hechos referidos para aclarar autenticidad. Este decreto se imprimirá junto con el referido documento.

El E. é I. S. O. así lo decretó y firmó.

El Obispo.—Germán A. Villalvazo, Oficial Mayor.

El Sr. Br. D. Joaquín Eustaquio de Estúniga y Barrios, Cura beneficiado de esta feligresía de Mascota, por su Magestad, y Vicario y Juez eclesiástico interino de esta dicha feligresía: Dijo su merced que en atención haber visto en la sacristía de la Iglesia del pueblo de Talpa, cita en esta feligresía, que está una tabla en donde se halla escrito el testimonio dado por el Br. Pedro Rubio Félix, Cura beneficiado, y Vicario y Juez eclesiástico, que á la sazón se hallaba en esta feligresía, del portentoso milagro que la soberana Reyna del cielo y de la tierra, Madre de Dios y Señora nuestra, cuya Imagen que está en dicha Iglesia se renovó, como testimonio se refrendó, por el Sr. Br. D. Gerónimo Fernandez de Lara, Cura beneficiado, Vicario y Juez eclesiástico que fué de esta dicha feligresía, porque con el transcurso del tiempo se iba apolillando la letra. Y el mismo reparo ha hecho ahora su merced dicho Sr. cura; y para que esté subsistente siempre y preservado de la polilla, mandó que en este libro de gobierno y asientos de casimientos se traslade á la letra de su original, y quede autorizado en pública forma y manera que haga fé; cuyo traslado á la letra, es del tenor siguiente:

El Sr. Br. D. Gerónimo Fernandez de Lara, Cura beneficiado del partido y feligresía del real y minas de Guachinango, por su Magestad, Vicario y Juez eclesiástico en dicha feligresía, por los Sres Venerable Dean y Cabildo, Sede Vacante de la Santa Iglesia catedral de la ciudad de Guadalajara:

Dijo que atento haber visto que el traslado del testimonio que está en la sacristía de la Iglesia del pueblo de Talpa de dicha feligrasía del portentoso milagro que hizo la Virgen Santísima del Rosario de dicho pueblo; de su renovación que fué á los diez y nueve de septiembre del año de mil seis cientos y cuarente y cuatro; siendo actualmente Cura propietario y Vicario y Juez eclesiástico el Br. Pedro Rubio Félix, de este partido y feligresía; y porque con el transcurso del tiempo se va apolillando, y porque no se imposibilite de poderse trasladar y que está subsistente y que en todo tiempo conste auténticamente, mandaba y manda se saque un traslado á la letra

autorizado en pública forma y manera que haga fé; y cual a la letra es del tenor siguiente:

*Razon de la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora del Rosario
del Pueblo de Santiago de Talpa en el partido de Guachinango
de este Obispado.*

RELACION DEL MILAGRO

El año de mil seis cientos y cuarenta y cuatro, habiendo sido llamado de los naturales de dicho Pueblo como á su Cura Propietario para la celebración en su fiesta de Santiago y limpia Concepcion de Nuestra Señora, yendo á insensariar, en las Visperas, hallé que en dicho altar de Nuestra Señora habia algunas Imagenes pequeñas asi de Cristo Señor Nuestro, como Nuestra Señora y de otros Santos tan carcomidas, quebradas y desfiguradas que causaban indevosion; y asi despues de celebradas las dichas fiestas dejé ordenado á los naturales principales, mayordomos y priostes, que hicieran un hoyo en la sacristia, y en unos manteles viejos envolviesen aquellas hechuras quebradas y desfiguradas y carcomidas, porque no quitasen la devosion; y queriéndolo hacer viernes diez y nueve de setiembre de dicho año, llevo la Tenanchi Maria, hija del cantor Francisco, y en llegando á recojer la Imagen Santísima del Rosario que hera una de las carcomidas y desfiguradas por ser echa de materia de caña de Michoacan liviana y muy antigua, y llegando dicha Tenanchi a coger dicha Ymagen subitamente fue tan grande el resplandor que salio de la dicha Ymagen que deslumbro y derrivo a la dicha Tenanchi Maria Cantora que cayo como muerta en dicha peaña: las demas de las naturales estaban varriendo la Yglecia y la fueron alzar, y preguntandole que que se havia hecho les dijo: no veis esa Virgen desvaratada que esta de otra manera? hechando resplandores de fuego? rodeada de nubes que mi hizo asi ¿Que sera esto? Y las demas indias que la levantaron, se fueron al altar a verla, que le susedio lo propio y calleron todas en el suelo; y un muchacho fue a dar aviso al Alcalde Fiscal y demas naturales los cuales vinieron corriendo, y espantados de tal prodigio, hincados de rodillas, llenos de lagrimas, le ensendieron dos medias candelas de las de atres en libra, y enbiaron al cantor Francisco Miguel a darme abiso como asu Cura que ala sazón vivia en el Atajo; y llo enterado del caso para mas verificacion, me parti y embie al Real de la Resureccion, por sera y solamente me trajeron seis libras, las cuatro en dos sirios de ados libras cada uno y cuatro de amedia

libra llebando con migo testigos españoles, y ami notario para la aberiguacion de la verdad del caso, Y como la voz habia ya corrido havian ya benido muchos vesinos del Pueblo de Mascota hombres, y mujeres asi Españoles como naturales los cuales estaban en el dicho pueblo espantados y almirados de ver tan milagroso caso. y apeandome fui luego ala dicha Yglecia y hise Oracion, y dispuse selebrar las Visperas con toda solemnidad a sus oras, ensendiendo la sera que llevaba para su efecto. Y halle las dos candelas referidas que los Naturales havian ensendido desde el viernes diez y nueve nose havian gastado ni consumido cosa, hasta veinte y dos que llegue y le ensendi de las que llevaba y las dos de los naturales siempre ardiendo sin gastarse cosa ni derretirse por testigos de tan gran prodigio; y ser el segundo milagro despues del primero de su renovacion: Y para perpetua memoria y devosion de los fieles hize averiguacion con los testigos mas fidedignos, asi naturales como españoles que se hallaron presentes como Cura propietario indigno que soy de este partido de Guachinango, Yo el Br. Pedro Rubio Feliz como Vicario y Juez Ecco. y todos contestaron unos con otros ala verdad del caso; y procurando inquerir por el origen de esta Santa Ymagen la materia de que hera antes y quien la trujo y por que orden vino al dicho pueblo halle que esta Santa Ymagen siendo como hera antiquisima de las que hacen en Michoacan de materia de caña liviana y asi se havia carcomido de polilla y comegen, y que hera de un indio llamado Diego Felipe criado de Clemente de Torres que fue descubridor de la veta de la Resurrepcion el cual vivia en los Relles, llendole aber un hermano suyo mallor vecino del Pueblo de Talpa, y principal de el y cuando se volvió a su Pueblo entre algunas cosas que le dio fue este precioso tesoro de esta sacrosanta Ymagen encargandole la tubiere con toda veneracion porque ella havia sido la que le havia favorecido en sus necesidades: el cual la trujo a este dicho Pueblo a su casa, a onde la tubo algunos años y queriendose morir la dejo a su hijo Dn. Francisco Miguel, el cual la llevo y entro a la dicha Yglecia de dicho pueblo en el altar de Nuestra Sra. donde estuvo algunos años y se acavo de carcomer y desfigurar de tal suerte que me obligo a mandar se enterrase con las otras desfiguradas, y sucedio lo que va referido de lo cual hize informasion ide otros milagros que la dicha santa Ymagen ha echo con enfermos; y el que esta experimentado varias veses es, que cuando la sacamos para algunas necesidades hacia los Reales del Atajo, y la Resurreccion, y este Pueblo de Mascota cuando ya volviendo a su casa a media noche se repican las campanas solas, estando serrada la Yglecia, con que es señal que lla vuelbe la Virgen a su casa sin mas abiso que el que dan las campanas de su templo.

Todo lo cual consta con informacion de personas veridicas de la jurisdiccion, lo cual presente ante el Sr. Obispo Dn. Juan Ruiz Colmenero y con los testigos que al presente se hallaron. Lo ractifico y examino de nuevo, y llevo el original de la dicha informacion dejando un tanto rubricado de ella, llebandose un cavo de los que estubieron cuatro dias con sus noches ardiendo sin gastarse, y otro queda para los enfermos que llegaban a novenas, y que de continuo hay gente de todos estados y enfermedades, la materia como hera formada esta santa Ymagen antes de su renovacion lla esta dicho, que hera de caña, y en la que se trasformo estan masiza y pesada como se ve. Toda esta relacion doy a los fieles que con devocion la sirbieren para alluda de un tabernaculo y pidieren su socorro, que asegure su buen despacho de su misericordia: es sierto este testimonio a todos los que la presente vieren que al ver sacar corregir y enmen-dar presente fui como Juez y Vicario Ecco. Con asistencia del Licenciado Nicolas Ramos Jimenez Ayudante de Cura Vicario y Juez Ecco. Asi mismo de este Partido, y por suplica de ambos, el Alferez Antonio Brabo de algunas justicias mayor de las minas de Guachinango y su partido que con auctoridad real lo firmo con todo afecto y decorasion y lo mismo hizo el Padre Predicador Fray Francisco de Quijas del Orden de San Agustin y administrador de las Haciendas de Mascota. Y Jose de Colmenares, Diego Ruiz de Contreras, Pedro Rubio de Langerica, y otros muchos vecinos estantes havitantes de este Pueblo de Mascota, donde es fecha en diez y siete dias del mes de noviembre de mil seis sientos y setenta años. Con interbencion de mi presente notario ante quien y con quien lo autorizamos = El Br. Pedro Rubio Felix = Nicolas Ramos Jimenez = Antonio Brabo de Lagunas = Fray Francisco de Quijas = Ante mi y en testimonio de verdad de que doy fe = Antonio Rubio de la Cruz notario nombrado.

LA VIRGEN DE ZAPOPAN

El triunvirato mariano de Jalisco tiene como uno de sus focos el santuario de Zapopan erigido a la Virgen de la Inmaculada Concepción originalmente, pero con el tiempo cambió a la advocación de la Expectación. Es fray Antonio Tello quien da noticia en el año de 1652, en su *Crónica*, de los milagros registrados hasta ese momento, además informa que «es tradición entre los indios, que ha venido de padres a hijos, que el venerabilísimo padre Fr. Antonio de Segovia, apóstol de esta Provincia dio la dicha imagen al dicho pueblo, quando andaba tratando de su conversión» (Tello, 1968, Libro se-

gundo, volumen I: 191). Y para dar firmeza a lo que la tradición recoge, el cronista pide al cura de Zapopan, el bachiller don Diego de Herrera, le cuente por escrito algo sobre tan milagrosa Señora. La respuesta de don Diego dice en uno de sus párrafos:

Podré cada que gustare, el honrar este pueblo, hacerlo, 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, a hacer y manifestar sus favores y portentos, y recelosos 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 a hijos se continuaba el referirlos y el verlos, hasta que quiso la Divina Majestad tomarme a mí por instrumento, siendo el más perverso y el más vil, para que como estreme vicioso, campeasen más sus misericordias y no quedasen en el olvido las que obraba mediante la imagen de esta Santísima Señora, y que en tiempos tan calamitosos como los presentes, viviésemos como assilo y amparo de nuestras aflicciones a quien volver los ojos con toda seguridad (Tello, 1968, Libro segundo, volumen I: 193).

Según coinciden varios autores, desde el año de 1541 se tiene a la imagen en el inicial pueblo de Zapopan, producto de un repartimiento de indios trasladados desde Xalostotitlán. Igual que en el caso de la imagen de San Juan, la zapopana fue donada por un religioso que misionó incluso en los momentos difíciles de la Guerra del Mixtón. Una imagen que prácticamente permaneció oculta, ya que los indios temían que al saberse de sus maravillas les fuera arrebatada por los españoles.

Fue hasta el año de 1641 que por vez primera la jerarquía eclesiástica se interesó en hacer una recopilación de testimonios de milagros para proclamarla públicamente como taumaturga. Aquí se ve con todo su peso y autoridad al obispado de Guadalajara favoreciendo y cultivando la devoción mariana, la cual ya estaba de tiempo atrás arraigada en los corazones sencillos de la población india, mestiza, y de forma creciente entre los criollos. De Florencia aporta:

dos leguas poco mas, o menos de Guadalajara está el Pueblo de Tzapopan, que como consta de las informaciones jurídicas, que del origen y milagros de la Santa Imagen de él, se hicieron por orden del Señor D. Juan Ruiz Colmenero, Obispo de Guadalajara, el año de 1641, se fundó el año de 1541, de los Indios encomendados, que en Xaloztitlán tenía Nicolás de Bobadilla su encomendero, por tenerlos más cerca de Guadalajara. Y en su fundación el V. P. Fr. Antonio de Segovia, Religioso de S. Francisco, que fue el primer Ministro, a quien debió su Cristiandad y Fé este Pueblo; juntamente lo fundó en piedad y devoción a la Santísima Virgen [...] Dióles aquella Santa Imagen. La advocación de ella, es de la Expectación, o de la O, cuya fiesta celebra la Iglesia de España a 18 de diciembre (Florencia, 1998: 12).

La Virgen de Zapopan fue llenando las necesidades espirituales de la capital neogallega, la fuente de fe en una divinidad local. Su poder de convocatoria creció y se convirtió en la imagen mariana que Guadalajara necesitaba en su periferia, el fortín defensivo hacia el viento norte, como apuntando al lugar de la frontera donde alguna vez anduvo en manos de un fraile cumpliendo su papel de pacificadora. Por el año de 1721, según lo refiere Mota Padilla, comenzó a realizarse el periplo anual por Guadalajara. La imagen es trasladada a distintas iglesias de la ciudad en las que se le hacen todos los honores, se le reza y recibe a los creyentes de cada barrio.

Actualmente visita más iglesias que antes y continúa siendo motivo de fiesta, misas, cánticos, recibimiento con luces, cohetes y fuegos de artificios. La población de Guadalajara, a principios del siglo XVIII, queriendo manifestar su agradecimiento, se disputaba la posibilidad de una visita de la virgen, «de aquí nació el pretenderse rendirle a su bienhechora las gracias, y no siendo capaz ninguna iglesia para abarcar el numeroso concurso de agradecidos, se dispuso que alternativamente se llevase la milagrosa imagen a todas las iglesias» (Mota Padilla, 1973: 390). En efecto, la práctica visitadora y procesional de la Virgen de Zapopan por Guadalajara se convirtió en una tradición que a lo largo de estos ya casi tres siglos se consolidó, traspasando el siglo XXI con muchos de los elementos expresivos que la arroparon desde el principio.

Como las otras dos devociones que aquí abordamos —San Juan y Talpa— la de Zapopan es un culto que nació teniendo a la figura del indígena como

personaje central, aunque una vez echada a andar la fama, la fiesta y las historias interminables de milagros, los indígenas pasaron al olvido, quedaron sólo como parte del relato, tal y como pasó en aquellos pueblos donde el mestizaje avanzó con rapidez y el sentimiento de criollez se fijó en la mente de pueblerinos y rancheros. La figura actancial del indígena en la invención del mito zapopano es reivindicado por cronistas del pasado, lo que sirve para dar mayor credibilidad al misterio. Afirma Matías de la Mota Padilla que

parecía a 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 a la audiencia, ya a 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 a veces en tropas con impulsos de impacientes, dando a entender que a la violencia con que se tenían en la ciudad a la imagen, era correspondiente la fuerza de que usarían, si 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 Noviembre, habiendo estado en Guadalajara desde Mayo (Mota Padilla, 1973: 390).

Así, la sacralidad que emana la imagen se distribuye generosamente por todos los rumbos de la ciudad, pues ella visita barrios e iglesias de creyentes ansiosos de su presencia, en esta época, como lo fue antes. La visita de la imagen por Guadalajara tiene carácter de obligación:

...se determinó por ambos cabildos, eclesiástico y secular, el jurar (como lo hicieron), venerar a la Santísima Virgen en su imagen de Zapopan, y pasar a su pueblo todos los años, dos capitulares eclesiásticos y dos seculares, y conducirla en su estufa hasta el convento de Santa Teresa, de donde en solemne procesión de comunidades con sus cruces y asistencia de la real audiencia, obispo y cabildos, llevasen dicha imagen a la catedral en donde se le celebra un suntuoso novenario, y después se le continúan otros en las demás iglesias, desde el día 13 de Junio hasta el mes de Octubre, que con la misma solemnidad, procesionalmente, se conduce desde la catedral hasta dicho

convento de Santa Teresa, y a otro día en la estufa se restituye a su santuario, acompañada de toda la ciudad (Mota Padilla, 1973: 390).

Como en los otros famosos santuarios marianos de Jalisco, la zapopana tiene también su réplica, esto es, otra imagen que sirve a efectos de recorrer las iglesias, y es que «ha sido costumbre de todos los pueblos; tener dos imágenes de la misma advocación; una la original, que siempre está en la Iglesia, y otra chica que ponen en un nicho para llevarla por los pueblos para coleccionar limosnas para el culto» (Portillo, 2000: 31).

La Virgen de Zapopan ha sido objeto de títulos importantes, como el haber sido jurada patrona de Guadalajara, el título de «la Pacificadora» a raíz de los hechos de la Guerra del Mixtón en 1541 y atribuírsele ahí sus oficios divinos para apaciguar a los indios chichimecas, o cuando adquiere el grado militar de «La Generala» en 1821.

Es curioso notar cómo a partir de 1721, de siglo en siglo, se suscita un acontecimiento de importancia en honor de la Virgen de Zapopan. En esa primera fecha el Juramento Solemne y la proclamación de su Patronato contra epidemias y dolencias (y contra los rayos y tempestades). Un siglo justo, en 1821, se le proclama Generala de las tropas que defienden la ciudad, y con motivo de la consumación de la Independencia se le impone solemnemente la banda y los honores militares que corresponde a este rango. Un siglo adelante, en 1921, entre vítores y salvas de alegría de un pueblo, se le corona con la autoridad pontificia, como Reina y soberana de Jalisco (Sandoval, 1982: 73-74).¹

Aunque De la Mota Padilla sugiere 1721 como el año que se realizó el juramento de la ciudad tomando como patrona a la imagen de Zapopan, un documento de octubre de 1734 aclara ese hecho:

Juran en toda forma de derecho a dicha Soberana Reina y Emperatriz de los Cielos y Tierra María Santísima, cuya milagrosísima imagen con título de la Expectación, o de

¹ Este mismo texto aparece publicado por su autor en 1984 con el título de *Reina de Jalisco*. Véase también Sebastián Verti (1997).

la O, se venera en dicho pueblo y santuario (de Zapopan), por protectora de rayos, tempestades y epidemias de esta nobilísima ciudad y sus moradores» (Ochoa, 1961: 93) (véase también Florencia y Oviedo, 1995: 352).

El grado militar de Nuestra Señora de Zapopan, fue otorgado porque

el 13 de junio de 1821, a la misma hora que entraba a la ciudad Ntra. Sra. de Zapopan para su anual visita, se proclamaba en San Pedro Tlaquepaque la Independencia Nacional uniéndose las fuerzas de Dn. Pedro Celestino Negrete con las de Dn Agustín de Iturbide sin derramarse una sola gota de sangre y sin ocurrir disturbio alguno, atribuyéndose este favor a Nuestra Señora. Por esto acordó el Ayuntamiento del nuevo Estado de Jalisco condecorar la Sta. Imagen con las insignias de Generala de las Armas como así lo realizó el 15 de septiembre de 1821, en la Catedral. El Illmo. Sr. Dn. Juan Cruz Ruiz de Cabañas recibió el juramento de la proclamación y, estando presentes delegados de ambos cabildos, Eclesiástico y Civil, se le ciñó la bandera azul y se le impuso un bastón de oro reconociéndola Soberana de Jalisco (Orozco, 1954, tomo I: 18-19).

Por cierto que no es la única imagen en la región de la antigua Nueva Galicia que ostenta tan alto grado de mando del ejército. En 1872, el general Trinidad García de la Cadena había impuesto «a la Virgen de la Soledad (de Jerez, Zac.) la banda de 'Generala' de la tropa que comandaba» (Montoya, 1996: 76-77); décadas después, durante la Revolución, el famoso general villista Pánfilo Natera le refrendó a esta imagen el grado de Generala.

Siguiendo con la zapopana, hasta los años cuarenta del pasado siglo XX la romería que se forma en 'la llevada' de la virgen se hacía cada 5 de octubre. En la actualidad, cada día 12 del mismo mes de octubre es regresada la imagen a su santuario de Zapopan luego de su recorrido por Guadalajara. Al parecer, «por la década de los cincuenta, el arzobispo don José Garibi Rivera dispuso que el día del regreso de la venerada imagen se cambiara al 12 de octubre, fiesta conmemorativa del descubrimiento de América en la cual, por su significado mismo y porque industrias, oficinas y comercio suspendían sus actividades, podía toda la población participar en la romería tradicional» (Sandoval, 1982: 186). Durante su largo periplo de estancias,

como en los siglos anteriores, la imagen misma se constituye en objetivo y meta de visitantes que acuden desde distintos rumbos en su búsqueda para postrarse ante ese altar o santuario itinerante. En la actualidad, comienza su recorrido el 20 de mayo y termina con su retorno a Zapopan el citado 12 de octubre.²

² Para mayor información histórica sobre el recorrido y estancias de la imagen zapopana, consultar *Biografía de una tradición. Las visitas de Nuestra Señora de Zapopan a la ciudad de Guadalajara de 1734 a 1999* (González, 1999).



LA VIRGEN DE LA CANDELARIA DE ACATIC

En los capítulos anteriores se explicó cómo los frailes que comenzaron la evangelización del oeste de México construyeron una red de hospitales de indios con sus respectivas capillas, y que esta humanitaria práctica la conjugaban con la costumbre de dotar en cada unidad hospital-doctrina una infaltable pareja de imágenes muy significativas en el orbe católico, en especial, del ámbito histórico hispano: Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción y Santiago, el Santo que comandó las batallas decisivas contra los moros allá en la península y que acá en el Nuevo Mundo vino a proteger a las huestes de Cortés y de Nuño de Guzmán, sobre todo contra los indios chichimecas en los difíciles momentos de la Guerra del Mixtón. En realidad, este fue un conflicto que duró años, en una amplia región en la que se encuentra la importante franja que va desde Acatic hasta Nochistlán.

Los misioneros de la Orden de San Francisco, avezados y valientes hombres entregados a la tarea de ganar almas para Dios y su iglesia, fueron obstinados y tercos a la hora de cristianizar, brillantes en el magisterio de la doctrina y de la enseñanza de la lengua de Castilla, los primeros en dilucidar sin titubeos que los indios sí poseían un alma y, por lo tanto, eran seres humanos (*Cfr.*: Rasmussen, 1992), tan humanos como los europeos, africanos y asiáticos, que al inicio de la aventura del genovés Cristóbal Colón formaban los tres troncos raciales aceptados como únicos en la Tierra.

Acatique es mencionado como población de indios que queda por la «vereda de oriente», saliendo de Guadalajara, según informa fray Diego Muñoz en 1585. Hacia 1605, Alonso de la Mota y Escobar lo cita como «pueblo de encomendero» y doctrina a cargo de clérigos. Un poco después es menciona-

do por Domingo Lázaro de Arregui como con pocos indios dedicados a la siembra de maíz, pero al parecer tierra con buenos pastos los cuales alimentan en cada temporada a gran cantidad de «ganados menores» y además existían «algunas estancias de ganados mayores». En tanto que Tello, en 1652, hace la descripción del levantamiento que dio origen a la llamada Guerra del Mixtón, narrando la participación de los indios «tecuxes» de Acatic, información que retoma Matías de la Mota Padilla basándose en Tello ya en pleno siglo XVIII.

Acatic, a pocos años del comienzo de la guerra de Independencia (1793) aún formaba parte de la jurisdicción de Tepatitlán, junto con Temacapulín, Zapotlanejo, Matatán, Juanacatlán, Tecualtitán, Santa Fe y Ascatán. Esta jurisdicción contaba ya con dos parroquias y 10 478 habitantes, de los cuales, según un acucioso testigo de la época, 5 109 eran españoles, cuatro europeos no españoles, 2 697 indios y 2 568 mulatos.

LA FIJACIÓN DE LA IMAGEN

Fray Antonio de Segovia, fray Juan de Tapia, fray Miguel de Bolonia, fray Juan Badillo, fray Andrés de Córdoba, fray Juan Calero, son algunos de los religiosos franciscanos que evangelizaron por esta región durante el siglo XVI. No se conoce a quién se debe la decisión del patronazgo de san Juan Bautista, pero es razonable pensar que se debe a alguno de estos frailes que al fragor de la evangelización quiso honrar al bautista de Jesús. Y como era ya costumbre, se dedicó el hospital y su doctrina a la Inmaculada Concepción de María. Lo anterior se comprueba al revisar la información, según Orozco, que se encuentra en el libro del archivo parroquial correspondiente a los datos de la cofradía de la virgen. Allí se tiene la referencia de que desde 1665 y hasta 1836, existió la «Cofradía de la Purísima de Acatic» (Orozco, 1981, tomo VI: 81). Comenta el mismo autor que es también previsible que al desaparecer la institución hospitalaria, la imagen de la Virgen de la Inmaculada Concepción pasara de la capilla del hospital al altar de la iglesia como protectora del pueblo, dado que así ocurrió en otros muchos lugares.

A la mitad del siglo XIX, esto es, el 25 de septiembre de 1847, José Eufasio Carrillo da fe de un inventario realizado a todo lo que en ese año pertenecía a la parroquia de Tepatitlán, al referirse a la iglesia de Acatic, a la sazón vicaría

de esa jurisdicción parroquial, se consigna la existencia de objetos e imágenes de la forma siguiente: «Altares: el mayor, tiene su mesa de celebrar con todo lo necesario, la imagen de la purísima de cosa de vara, es de bulto; está en su templetito o nicho de madera, su peaña, luna, corona y resplandor es de plata dorada [...] la peregrina, es de media vara, con corona de plata (Orozco, 1981, tomo VI: 80).

José Eufrasio Carrillo sigue enumerando las imágenes que hay en la iglesia de Acatic. Además de mencionar la imagen de san Juan Bautista, patrón del Pueblo, llama la atención que entre éstas hay varias advocaciones marianas: Nuestra Señora de la Soledad, de bulto, dos cuadros: uno de Nuestra Señora del Refugio y otro de Nuestra Señora de Zapopan, ninguno de la Candelaria. Por lo anterior se puede inferir que no la había en ese momento y que la Virgen de la Candelaria es una advocación entronizada luego de la fecha en que se presenta el inventario citado, como lo advierte Luis Enrique Orozco Contreras.

En el libro de Inventario de la iglesia de Acatic del año de 1876 aparece por primera vez una imagen de Nuestra Señora de la Candelaria al tenor siguiente: «Vicaría de Acatic. Año de 1876. Imágenes: Nuestra Señora de la Candelaria, escultura; Nuestra Señora del Refugio, pintura; Nuestra Señora de Zapopan, pintura» (Orozco, 1981, tomo VI: 81). En los inventarios de 1901 y 1906 se consigna que, además, hay imagen peregrina de la Virgen de la Candelaria. Nos preguntamos, ¿cómo, cuándo y por quién fue donada la primera imagen de la Candelaria?, ¿qué ocurrió con la devoción a la Purísima Concepción cuya cofradía funcionó más de dos siglos?, ¿dónde quedaron las antiguas imágenes? Las respuestas pueden ser iguales a cientos de casos en poblaciones en las que ha habido «migración» o sustitución de imágenes. La gente y la acción del sacerdote se conjugan para buscar la tutela sagrada que más se adapte a las necesidades espirituales de los creyentes, tanto para la localidad como para una región.

Lo cierto es que entre 1847 y 1876 pudo haberse sustituido la Inmaculada por la Candelaria. También es verosímil atribuir a alguno de los sacerdotes que venían a cumplir esa tarea desde Tepatlán la decisión del cambio de la imagen protectora de Acatic (Orozco, 1981, tomo VI: 82). En la actualidad no hay indicios acerca de la imagen original de la Inmaculada.

El canónigo Luis Enrique Orozco cuenta que a finales del siglo XIX el señor cura Miguel Díaz Orozco se deshizo de varias imágenes que presentaban aspecto de antiguas. Su intención sería quizá actualizarlas por otras con mayor presencia física: el caso es que relevó a la Candelaria inicial por otra de talla mayor, que es la que se encuentra actualmente en la iglesia. Al visitar el santuario de Acatic en el día de su fiesta se comprueba que los creyentes parecen tener conciencia de que su imagen siempre ha estado ahí, en su altar. Las generaciones de este tiempo, incluso los más viejos, están seguros de que su virgen los distinguió con su presencia y protección desde que el pueblo se formó; se ha perdido de la memoria la antigua devoción a la Inmaculada. Hoy vemos también, como se hacía antes, la cantidad de visitantes de pueblos y rancherías cercanas que acuden a postrarse ante la virgen de la Candelaria.

EL SIGNIFICADO

Esta fiesta es también llamada de la Purificación de María y se lleva a cabo cuarenta días después de la Navidad, esto es, del nacimiento de Jesús.

La Virgen acudió al templo a purificarse para cumplir lo que prescribía una ley, a cuyo cumplimiento, por cierto, Ella no estaba obligada. Un precepto contenido en el capítulo XII del Levítico ordenaba que toda mujer que hubiese concebido mediante concurso de varón sería considerada impura durante los siete días siguientes al parto; en esos días de impureza legal, ni debía salir de su casa ni podía entrar en el templo [...] la Virgen María no estaba sometida a la ley de la purificación, puesto que no concibió por obra de varón, sino de forma milagrosa y sobrenatural (Vorágine, 1982: 157-158).

Sin embargo, María se sometió voluntariamente a la ley de la purificación para dar ejemplo de humildad. Según san Bernardo, así como Jesús se sometió al rito de la circuncisión sin tener necesidad de ello, así también la Virgen María cumplió con la ceremonia de la purificación como una mujer entre las demás.

En cuanto al uso de candelas encendidas que acostumbraban llevar los fieles durante la misa, hay un antecedente precristiano. Los romanos, por estas mismas fechas y cada quinquenio, iluminaban las calles para honrar a la diosa madre del dios de la guerra, Marte. Durante la noche había una gran

«profusión de antorchas y teas». Desde una perspectiva histórica, sabemos que no es fácil para el ser humano despojarse de sus antiguas tradiciones, por lo que el cristianismo ha tenido que resemantizar costumbres y prácticas consideradas paganas en más de una ocasión.

La iglesia consintió que los cristianos tomaran parte en la fiesta de las luces, pero dándole un sentido distinto: dispuso que los cortejos luminosos que los romanos solían organizar, los fieles lo hicieran por las mismas fechas, el 2 de febrero, pero ahora «en honor de la madre de Cristo y en forma de procesiones y llevando en las manos candelas previamente bendecidas» (Vorágine, 1982: 162). De este modo, entre los cristianos se conserva una tradición, en su origen pagana, pero ahora con un significado solemnemente cristiano. Mediante la llama de las candelas se anuncia y afirma la purificación de María, esto es, su pureza incuestionable y luminosa.

NUESTRA SEÑORA DE LA CANDELARIA EN LA REGIÓN

Actualmente, existe una marcada devoción por esta advocación en el territorio jalisciense de hoy, aunque varias imágenes que se veneran en poblaciones aledañas a nuestro estado surgieron en lo que fue la Nueva Galicia. Se ofrece la siguiente relación, sin ser exhaustiva:

- Nuestra Señora de la Candelaria de Buenavista en Lagos de Moreno
- Nuestra Señora de la Purificación o Candelaria de Guachinango
- Nuestra Señora de la Candelaria, Hacienda de San Clemente
- Nuestra Señora de la Candelaria de la Villa de Purificación
- Nuestra Señora de la Candelaria de Tecomán
- Nuestra Señora de la Candelaria de Camotlán de Miraflores
- Nuestra Señora de la Candelaria de Sayula
- Nuestra Señora de la Candelaria del Cabezón
- Nuestra Señora de la Candelaria de Quitupan
- Nuestra Señora de la Candelaria de Pueblo Nuevo

LA TRADICIÓN Y EL IMAGINARIO

Las tradiciones se mantienen cuando son útiles a quienes las viven: cuando pierden significado y no pueden ya generar fuerza de cohesión languidecen y llegan a transformarse. Las tradiciones no se pierden del todo, se adaptan,

cambian para no morir, se resuelven entre la conservación y el cambio al mismo tiempo. Por esto, el pueblo de Acatic mantuvo lo que llamamos la materia de tradición que es esa vocación mariana mantenida durante siglos, sólo cambió un aspecto particular de esa tradición. No sabemos cómo ni por qué, pero sí sabemos que la Purísima Concepción de María, que existía como devoción en Acatic desde el siglo XVII, dio paso a Nuestra Señora de la Candelaria. Así la tradición mariana se mantuvo con algunos ajustes en el decurso histórico.

Al parecer, la fiesta de la Virgen de Acatic se realiza con similar colorido y riqueza de significados para los creyentes como hace siglos, no obstante el cambio de advocaciones. Actualmente podemos ver que hay cohetes, danzas, música, alabanzas, el ritual de la misa, los rezos, la procesión, emoción intensa, vendimia, comida, dulces, pretexto para brindar y tomarse unos tragos, comercio; es también ocasión de recoger la limosna y las donaciones, para el lucimiento, para mostrar las jerarquías, para la reunión momentánea de las clases sociales y para renovar la identidad local.

Comprobamos aquí que los símbolos religiosos y los rituales que los acompañan expresan y contribuyen a articular y dar sentido a otros niveles como el regional y el nacional, sin dejar de considerar que todo esto se incubaba en lo local. Las tradiciones, como ésta que es religiosa, son construcciones histórico-culturales importantes para la consolidación de las identidades. Las fiestas locales a imágenes protectoras son el tipo de creaciones generadoras de mitos que sobreviven al tiempo y van moldeando la fisonomía pueblerina, con el objeto de reconocerse en sí en la tradición, que es común.

Las fiestas patronales de los santuarios también son productoras de relatos que buscan la verosimilitud, dando un halo de jerarquía o importancia a lo que es propio frente a lo ajeno, quizá buscando ese guión único para sumarle mayor peso a lo que de por sí es sagrado a los ojos de los creyentes. El cura Díaz Orozco, en los postreros años del siglo XIX, trató de anclar la imagen de la Virgen de Acatic con un jirón importante de la historia regional que, de paso, era indisoluble de la formación nacional, al querer que la imagen sagrada fuera regalo de un famoso (aunque no precisamente por sus buenas acciones, pero famoso al fin), del temido capitán de Cortés, el adelantado Pedro de Alvarado. El intento no fue afortunado, no siempre salen bien los cálculos,

pero la intención era plausible a los ojos del clérigo y de sus animadores secretos.

Lo verdaderamente importante, lo que constituye un hecho incuestionable para la gente de Acatic, es la permanencia en el tiempo, siglos, de una fiesta que sigue alimentando el imaginario colectivo, de lo que algunos llaman las representaciones que son códigos, que finalmente ayudan a la gente humilde a vivir con asideras bien puestas en el tiempo corto de vida del ser humano, pues su circunstancia requiere marcas referenciales en la dura existencia dentro de una etapa deshumanizante como se ve en este siglo XXI, mientras les llega el momento de ser actores de la transformación social.



MANIFESTACIONES RELIGIOSAS DEL CATOLICISMO EN EL NORTE DE JALISCO Y SUR DE ZACATECAS

REGIÓN OLVIDADA

La religiosidad en el norte de Jalisco y sur de Zacatecas no ha sido tema de interés para los especialistas en general. Sólo un pequeño número de artículos en los últimos años se han dedicado a una región que es de por sí un fragmento casi olvidado del territorio nacional. Aunque es un área ubicada al margen de los lugares de fuerte concurrencia, como son los famosos altares del Tepeyac, Chalma, San Juan de los Lagos y Zapopan, contiene en su seno un interesante, sorprendente y rico mosaico de imágenes y manifestaciones de fe religiosa católica que espera el trabajo disciplinar y metodológico de historiadores y antropólogos interesados en las mentalidades y la cultura de nuestro país.

JALZAC: TERRITORIO FRAGMENTADO

Durante el pasado colonial la región siguió el destino de la práctica utilizada en todos los territorios conquistados por los europeos: la justificación mesiánica y salvífica en las primeras confrontaciones con los grupos originales, el duro trasiego evangelizante y finalmente la conversión de quienes no tuvieron más que aceptar la sujeción al nuevo orden, en un proceso de asimilación del cristianismo que con el tiempo tuvo grados diversos de adecuación y adaptación en un territorio fragmentado por la geografía, como lo es el que ahora podríamos abreviar como Jalzac.

Aquí, la sierra y las montañas dieron protección a grupos autóctonos que hasta hoy se mantienen en un estatus muy peculiar, difuso para no pocos observadores, con un sincretismo interpretado de diversas maneras por cu-

riosos y eruditos, que se asoman de cuando en cuando al ámbito de la vida wixárika. De hecho, en estas casi ignotas y escarpadas zonas la evangelización, la que comenzaron los frailes franciscanos en el fascinante siglo XVI, no llegó a completarse.

INTERCULTURALIDAD PERMANENTE

No sabemos en realidad qué significado tiene una imagen de la virgen o un cristo dentro de un altar huichol, donde puede formar parte de un abigarrado conjunto de elementos simbólicos, utensilios, velas, plumas de aves, semillas diversas, recipientes y peyote o *jícuri*. Éstas son manifestaciones de una religiosidad híbrida y dotada de sentido en un mundo que hasta hoy sigue apegado a su propio programa de resistencia cultural. Igualmente, envueltas en una atmósfera de interrogantes, son a nuestros ojos las visitas de los wixaritari al Cristo de Tenzompa, al Señor de los Rayos de Temastlán o a la Virgen de Huajicori en las cercanías de Acajoneta, Nayarit, a donde también suelen presentarse pequeños grupos de coras y mexicanos.

Junto a las prácticas adoptadas del catolicismo, estos admirables caminantes mantienen su ancestral peregrinación a Wirikuta en los paisajes semidesérticos de San Luis Potosí. También siguen efectuando sus recurrentes viajes a lugares revestidos de sacralidad, como lagunas, barrancas, montañas, manantiales y tierras altas, tradiciones éstas que vienen de un pasado de múltiples influencias y préstamos de clara interculturalidad, lo que ha propiciado interesantes debates entre especialistas acerca de lo mesoamericano y lo chichimeca.

Para los otros grupos humanos de esta región, blancos y mestizos, retocados con el aporte sanguíneo de la tercera raíz, permeó una tradición de espiritualidad y santidad que avivó la veneración a imágenes y reliquias tal como ocurría en las prácticas religiosas mediterráneas antiguas y potenciadas luego con el influjo del barroquismo y la permisividad tridentina. Al paso del tiempo se fue construyendo en el amplio territorio custodiado por el Gobierno de las Fronteras de Colotlán una religiosidad católica diversa en cuanto al uso de las imágenes, cuyos patrocinios jugaron un papel interlocal de cohesión y diferencia. Era un hábitat que albergaba por necesidad a mineros, esclavos negros, indios tlaxcaltecas, chichimecas catequizados y chichime-

cas agrestes y de guerra, ganaderos, comerciantes, frailes y sacerdotes seculares, aventureros, luego hacendados, y por supuesto, el poder militar presente y vigilante de la frontera contra los bárbaros, apuntalando en lo posible los esfuerzos de patrullaje en las inmediaciones del camino de la plata.

MULTITUD DE IMÁGENES

Despuntando el siglo XVII Colotlán se había entregado hacía ya mucho tiempo al amparo de San Luis obispo de Tolosa. En Totatiche se eligió a la Virgen del Rosario a mediados del siglo XVIII, mientras que en Temastlán se afirmaba la fe al Señor de los Rayos. En Chimaltitán, junto al Santiago guerrero, está hoy san Pascual. En Bolaños se quedó san José Obrero para alentar a los mineros del Siglo XVIII, compartiendo el altar con la Inmaculada Concepción de María.

Frente a las imágenes del pasado que sobrevivieron a la prueba del tiempo están otras más recientes, como la Virgen de Fátima de Aguacaliente en Chimaltitán, venerada en una antigua y espléndida capilla de cantera que parece ser de finales del siglo XVII o principios del XVIII. En San Martín de Bolaños impresiona el Cristo de Santa Rosa; hacia el viento sur está san Juan Bautista, patrono de El Teúl, lo mismo que en Mezquitic, hacia el noroeste. En Huejuquilla el Alto se prefirió a san Diego de Alcalá. Una manifestación de singular religiosidad es la pastorela que cada mayo se representa en el poblado de Mesa del Fraile y donde participan todos los habitantes de ese lugar ubicado en una explanada alta y panorámica. En Santa María de los Ángeles está Nuestra Señora de la Concepción; hacia el rumbo norte está Jerez, donde se encuentra Nuestra Señora de la Soledad, y en la Parroquia de esta misma ciudad es patrona la Inmaculada Concepción de María.

En la capital del estado de Zacatecas se venera a Nuestra Señora de los Zacatecas. En Fresnillo a la Virgen de la Purificación. Muy cerca está Plateros, antes Real de Minas de San Demetrio: allí se cambió la imagen del Señor de los Plateros por el Niño de la Virgen de Atocha, conocido como el Santo Niño de Atocha. Guadalupe llegó tardíamente a Tlaltenango, aunque hacía ya tiempo que influía en las inmediaciones de la ciudad de Zacatecas. En Cicacalco la fiesta es para Nuestra Señora del Rosario. En Monte Escobedo es patrona Nuestra Señora de la Concepción, en tanto que en Santiago Tlatelolco hace más de doscientos años que una réplica de la Virgen de Talpa compite con el

santo de la conquista y el saldo es el mismo: Santiago ha perdido presencia aunque su paso por toda esta parte de la Chichimeca es muy evidente desde Juchipila a Chimaltitán, lo mismo que en Apozol, Jalpa, en el este, o Acapulco en el oeste, incluyendo a Totatiche.

No obstante que encontramos en el norte de Jalisco y sur de Zacatecas ejemplos de diversos santos, hay una constante en cuanto a la influencia ganada por la imagen virginal de María en varias de sus advocaciones. Un caso interesante es el de María Auxiliadora, una imagen de la virgen que entre los meses de junio y julio visita 45 ranchos y pequeñas poblaciones ubicadas dentro del alcance parroquial de Huejuquilla el Alto: en cada comunidad es recibida con fiesta, cohetes, misas, cánticos, flores y bandas de guerra escolares.

Un ejemplo que pareciera de recuperación de la memoria es el establecimiento en Colotlán, desde hace pocos años, de un templo dedicado a los Niños Mártires de Tlaxcala. Según el relato del padre Motolinía, tres niños tlaxcaltecas, Cristóbal, Juan y Antonio, fueron sacrificados durante las primeras décadas del siglo XVI. Pasaron a la categoría de beatos por defender la fe cristiana frente a las creencias idolátricas de sus mayores. Colotlán recuerda su pasado de fundación tlaxcalteca al traer en pleno siglo XXI esta devoción mediante la cual los creyentes ascienden al nivel de santidad a aquellos menores conversos.

Otra de las manifestaciones de religiosidad que están presentes en la región es la práctica de los exvotos, cuyo sentido es el de la ofrenda votiva, esto es, hacer patente el agradecimiento del creyente por un favor recibido. Al respecto, resulta muy interesante que en un territorio eminentemente mariológico se erige, promocionado con fuerza desde las primeras décadas del siglo XX, un santuario dedicado a Cristo crucificado, colocado en Temastlán desde finales del siglo XVI, pero que en un lapso de 150 años se ha convertido en la imagen de Cristo más visitada en este territorio de María. Antes de la llamada *cristiada* empezaba a crecer su fama de milagroso, pero fue después de este conflicto que llegó a su más alto nivel de aceptación e influencia en la región. Un indicador acerca de su fama es su museo de exvotos en forma de retablos cuyas fechas van desde finales del XIX hasta nuestros días: son miles de retablos que hablan de las maravillas obradas por esta imagen. El Señor de los Rayos tiene réplicas en iglesias de Aguascalientes, Fresnillo y Guadalajara.

DE LA LLAMADA CRISTIADA

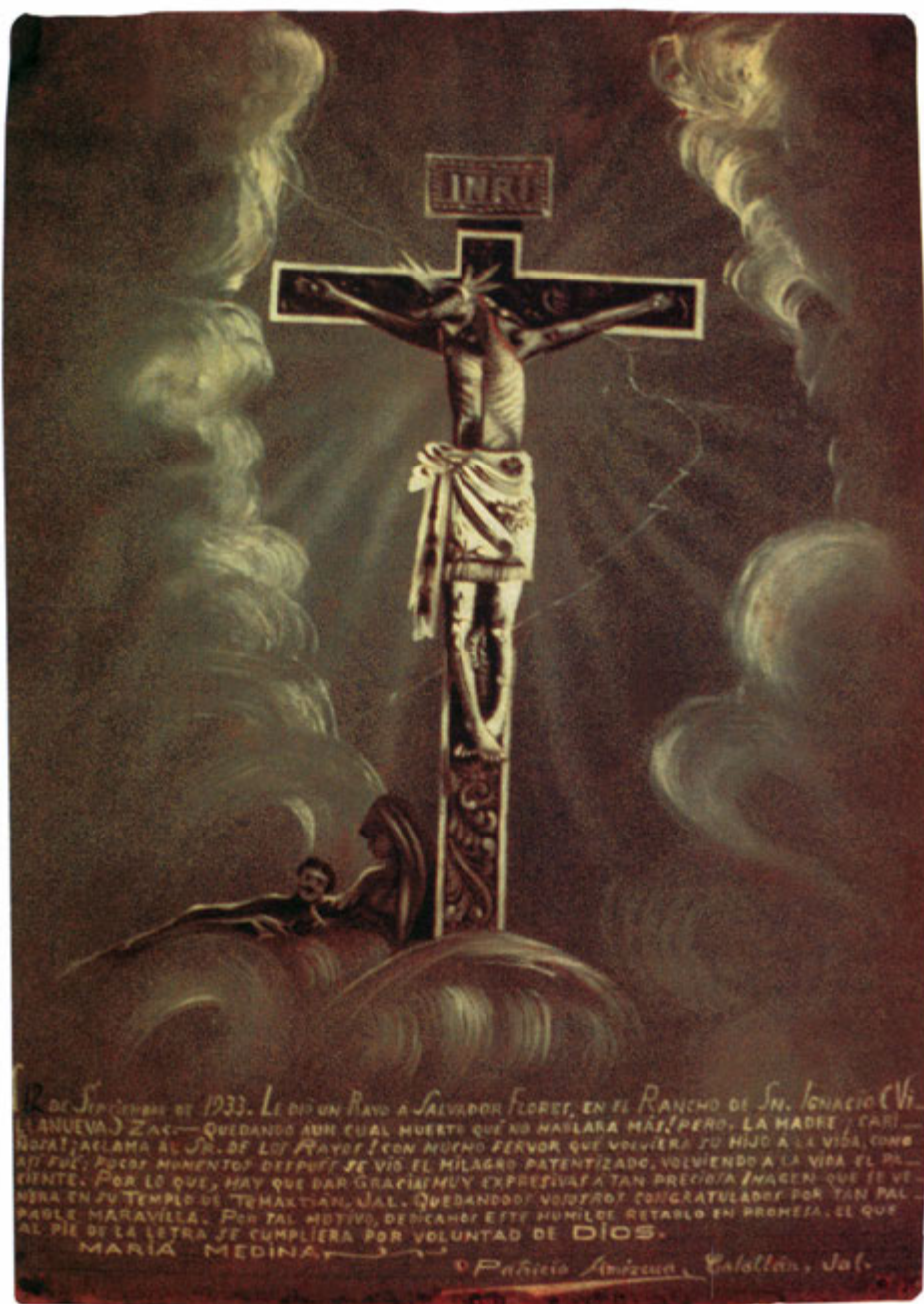
Es presumible que el famoso movimiento cristero haya sido estimulado en la región por la presencia del Cristo de los Rayos de Temastlán y su creciente poder de convocatoria desde las décadas iniciales del siglo XX. Son «mártires de la cristiada» los canonizados Cristóbal Magallanes Jara, nacido en 1869 en el rancho La Sementera, municipio de Totatiche; Agustín Caloca Cortés, que nació en 1898 y es oriundo del rancho de Las Presitas, en la municipalidad de El Teúl; José Isabel Flores Varela, que nació en el año de 1866 en Santa María de la Paz, y Mateo Correa Magallanes, que nació en Tepechitlán en 1866. Todos ellos sacerdotes con arraigo entre los fieles católicos.

En la región se mantuvo muy activo y por varios años un batallón de cristeros cuyos centros de operaciones fueron las poblaciones de Huejuquilla y Mezquitic. El mismo obispo de Guadalajara, don Francisco Orozco y Jiménez, se sintió mejor resguardado entre Totatiche y Florencia en el lapso que duró una orden de aprehensión girada en su contra acusado de instigar la violencia contra las instituciones del gobierno federal. La gran cantidad de relatos que se cuentan —entre el recuerdo y la imaginación creativa— acerca de estos acontecimientos son ya una tradición que expresa un rasgo más de religiosidad propia.

ENTENDER EL PRESENTE

En el norte de Jalisco y sur de Zacatecas la lucha entre las fuerzas del bien y del mal, reflejo del universo cuando Lucifer se enfrentó con el Creador, según queda establecido en los fundamentos del orbe cristiano, está presente de muchas maneras y de una forma específica que tiene su razón en las características del accidentado territorio, sus recursos naturales, riquezas y limitaciones; también en la forma en que se dio la conquista y evangelización, y la manera en que la jerarquía se hace sentir desde hace más de cuatro siglos.

El estudio de la religiosidad de la región de Jalzac nos permitirá conocer los procesos sociales históricos; esto nos darán elementos para que la sociedad del presente pueda ser entendida.



EL SANTUARIO DEL SEÑOR DE LOS RAYOS DE TEMASTIÁN

En este apartado se destaca la existencia de un santuario dedicado a Cristo, cuyas fiestas son actualmente muy concurridas por peregrinos y visitantes de una amplia zona geográfica que abarca el norte de Jalisco, sur de Zacatecas, una pequeña parte de la sierra nayarita y una porción del estado de Aguascalientes, principalmente. El santuario al Señor de los Rayos se erige en el pueblo de Temastlán, Jalisco, en una región que por siglos ha sido preponderantemente mariana, y en donde también ocurrieron episodios importantes de *la cristiada*, movimiento armado cuyo ingrediente religioso pareció cubrir durante algún tiempo otros elementos no muy visibles pero de fundamental interés en el medio rural mexicano del oeste del país.

Luego de una primera parte dedicada a recordar el sentido y función de los santuarios, se aborda aquí la importancia de algunos determinantes y ciertas especificidades que dieron como resultado la conformación de la vocación mariana en el occidente; finalmente se analizan los factores que, no obstante tales circunstancias, y a manera de hipótesis, ayudaron a implantar una creciente devoción a la imagen de Jesús crucificado, teniendo como centro espiritual el santuario de Temastlán.

EL SANTUARIO Y LA CULTURA POPULAR

Como ya se apuntó antes, los santuarios son lugares santos, elegidos por la divinidad para mostrar su poder y, a través de ese medio se manifiesta ante los mortales con revelaciones, apariciones y obrando milagros. Pero también, los santuarios son nodos en la red de las religiosidades locales y regionales. Los santos patronos de los santuarios ponen en comunicación a los creyentes en-

tre sí. La tradición de los santuarios fue practicada por las antiguas culturas de América, por eso encontramos lugares que fueron metas de peregrinación en el mundo indígena y que se refuncionalizaron en la dimensión sincrética de vencidos y vencedores. En muchos casos fue buscar el reacomodo de significaciones profundas, lo que impidió la pérdida total de la memoria de los otros pueblos del sol.

Para el espíritu religioso los santuarios son también estaciones tanto territoriales como temporales. Los santuarios son centros, focos irradiadores de esperanzas y certezas, esperanzas en el mañana y certeza de que ahí mora lo divino. Pero también, por encima de los santuarios, se trazan líneas de frontera, hay territorios y santos compartidos, que se unen en días señalados. Lo sagrado es ancla en el tiempo, en la vida frágil de cada individuo religioso, pero también marca el tiempo de las generaciones de creyentes. Los santuarios se desarrollan a través de las generaciones de sus fervientes devotos.

Un santuario cuida y resguarda lo que es objeto de la devoción para el pueblo; concentra la capacidad milagrosa de la imagen sagrada; por haber sido visitado entrega un poco de su eficacia a los ansiosos peregrinos, como un surtidor de agua lustral. Los creyentes desarrollan relaciones de apego y compromiso vital y trascendente con los lugares donde se encuentra la imagen sagrada. Lo anterior incide en rasgos y elementos diversos de la cultura popular, en la forma de medir el tiempo y de observar el mundo y pensar el universo, y lo que está más allá de él. Pero para el ser religioso el camino al santuario es salvífico.

EL DESPLIEGUE ESPIRITUAL

Durante los primeros años de la conquista militar de lo que sería poco después Nueva Galicia, los misioneros desarrollaron su propia conquista, como lo señala Robert Ricard, cuando se refiere justamente a la activa presencia de los primeros religiosos franciscanos en el noroeste de México: se puede observar que «en tanto que estos exploradores espirituales recorrían así, como relámpagos, amplias regiones misteriosas aún, lo grueso del ejército se organizaba atrás y consolidaba sus posiciones» (Ricard, 1995: 144). Sin embargo, para los hombres de iglesia la *consolidación de sus posiciones* requeriría mucho más tiempo, en un proceso de interiorización que ha tenido sus particularidades y vicisitudes. En efecto, el mundo indígena hubo de sufrir prácticamente la desaparición de sus

representaciones místicas y religiosas; es cierto que muchos rasgos de antiguas tradiciones indígenas lograron adecuarse y sobrevivir a través de los siglos, pero, finalmente, el imaginario del conquistador fue ocupando el lugar principal, dado que «la cristianización de las poblaciones indígenas de América se asemeja a un gigantesco proceso de dominación, fundado en la destrucción de las imágenes de lo Otro» (Bernand y Gruzinski, 1992: 219).

En la mente del conquistador permanecían cristalizados los épicos relatos de las Cruzadas, de esta forma el Nuevo Mundo se presentaba como otro campo de batalla en el que doblegar almas y reducirlas a la fe era tarea primordial. Por lo menos el argumento venía muy a propósito para disimular, aunque fuera un poco, los sueños de riqueza y poder. Y si en su inicio «la Conquista es una empresa militar y religiosa, el coloniaje no es sino una empresa política y eclesiástica» (Mariátegui, 1966: 73). La implantación de la religión católica jugó un papel decisivo en términos del debilitamiento de la identidad de los naturales, la ruptura con su propio imaginario y la adopción de una serie de representaciones que se superponían a las suyas; esto constituyó un golpe formidable a una de las tradiciones más significativas del mundo indígena, su sistema mítico-religioso.

No obstante, y como se sabe, hubo algunos elementos que más o menos encajaban con ciertas prácticas y creencias indígenas. En efecto, en estas condiciones, la implantación de la presencia de María fue algo que se dio sin mucho trauma. Así lo observa Antonio Rubial (1995: 17), cuando afirma que la «semilla mariana fue sembrada en una tierra que veneraba, como la del Mediterráneo, a numerosas deidades femeninas y que recibió a la 'diosa' de los conquistadores con gran beneplácito».

El siglo XVI y más allá de mediados del XVII fue una etapa fértil para la invención de imágenes en gran parte del occidente, como se puede apreciar en la obra de fray Matías de Escobar, en la que se da cuenta de la emergencia de vírgenes y cristos a partir de raíces, ramas y troncos de árboles y arbustos (Cfr.: Escobar, 1970), pues «el clima de renovación católica y de exaltación del sentimiento religioso que siguió al concilio de Trento (1545-1563) como reacción contra el protestantismo» (Bouza, 1990: 33), impulsó el fervor por la virgen y los santos como intermediarios entre el creyente y Dios, al tiempo que se facilitó el surgimiento de nuevos relatos de milagros, luego legitimados por la tradición oral y la misma iglesia.

Como sabemos, durante este periodo se puede observar que la imagen de la virgen fue ocupando altares y se convirtió en el vehículo principal de la evangelización en toda la Nueva Galicia. Muchas villas y poblaciones se edificaron durante este periodo bajo el patrocinio de María, como el caso de Zacatecas, como lo refiere Alonso de la Mota y Escobar, aludiendo al día del descubrimiento de las minas, su fundación y a su escudo de armas: «Tiene por armas un gran cerro con una cresta grande de peña viva que tiene señoreada la ciudad y le llaman en ella la bufa, y en la cima alta desta peña tienen arboleda una cruz, y a un lado della, la ymagen de la Virgen purissima, porque esta ciudad se ganó en el día de su navidad» (Mota y Escobar, 1993: 64).

Sentencia Dávila Garibi (1943: 7) que «cuando se escriba una historia bien documentada y completa del culto mariano en la República Mexicana podrá estimarse como se debe la intensa labor que en pro de la devoción a la Virgen Santísima se ha venido realizando a través del tiempo y del espacio en la antigua diócesis, hoy arquidiócesis de Guadalajara».

Con el correr de los años, en el oeste mexicano, devinieron santuarios de significación regional e interregional, como los ya mencionados recintos marianos de la Virgen de la Expectación en Zapopan, la Inmaculada Concepción en San Juan de los Lagos y Nuestra Señora del Rosario en Talpa. Pero también está la Virgen de Santa Anita, cerca de Guadalajara; Acatic, en Los Altos; El Platanar, por el sur; Juanacatlán, hacia Tapalpa, Huajicori, en el hoy Nayarit, y otras imágenes también muy visitadas.

EL SANTUARIO DE TEMASTIÁN

¿Cómo fue que en una región tan predominantemente mariana ha podido mantenerse y crecer de manera importante la devoción a una imagen local de Cristo crucificado, llamado el Señor de los Rayos? Aunque en la encrucijada interlocal del occidente existen muchas imágenes de Cristo, con sus celebraciones de gran devoción y colorido, es el santuario de Temastlán, en el norte de Jalisco, el que recibe el mayor número de visitantes al año en comparación con los demás, y su fiesta es notable por haberse abierto paso de forma sostenida por siglos en esta región mariana. Es verdad que en toda la estructura eclesial vaticana Jesucristo preside los altares de templos e iglesias y se define como cristocéntrica, pero hemos visto que las circunstancias históricas favorecieron el apego a la

imagen femenina de María, por lo menos esto es claro en el oeste mexicano, donde encontramos los tres santuarios marianos más importantes del país por su afluencia de peregrinos, sólo superados por el Tepeyac, como son los ya citados San Juan de los Lagos, Talpa y Zapopan. En esta región podemos encontrar una gran cantidad de fiestas a distintas advocaciones marianas en igual número de ciudades, poblaciones y caseríos; es común ver imágenes peregrinas locales realizando su ronda anual de visitas a diversos altares de su área de influencia.

Veamos algunas hipótesis que resultan plausibles si analizamos con detenimiento los elementos que la dinámica histórica nos está aportando en los recientes estudios —que apenas comienzan— sobre el norte de Jalisco y sur de Zacatecas.

Durante la gestión de fray Juan de Zumárraga al frente del Obispado de México, se desarrolla una gran actividad tendiente a orientar la catequización de los pueblos vencidos del Nuevo Mundo. Como se sabe, Zumárraga fue primer obispo y arzobispo de la capital de los territorios conquistados entre 1528 y 1548, y sólo estuvo ausente de México entre 1532 y 1534, debido a que realizó un viaje a España. A finales de 1546 apareció impresa la *Doctrina*, destinada a los indios de poca preparación cristiana, y a principios de 1547, salía editada su famosa *Regla christiana breve*, dirigida a los indios que ya habían asimilado las primeras enseñanzas del bien vivir cerca de Cristo. Desde ese rango de autoridad, Zumárraga pudo efectivamente marcar la línea de instrucción doctrinal sobre todo en el Valle de México y gran parte de los territorios hasta entonces ganados. Antes de que Zumárraga llegara a la Nueva España nombrado por Carlos V, sólo existía en el centro de la conquista un obispo, el de Tlaxcala y Puebla desde 1526.

Estos primeros años de conducción eclesial fueron fundamentales para los efectos que marcaron la labor evangelizadora en México y, poco después, en el occidente en particular. El primer obispo de México, y con él seguramente la mayoría de los misioneros de esa primigenia Nueva España, exaltaba con vehemencia el martirio y sacrificio de Cristo como elemento principal de su labor de convencimiento hacia la nueva fe dirigida a los indios que estaban preparados para entender situaciones de sacrificio humano en nombre de la divinidad. La *Regla chistiana breve* describe intensas imágenes de la pasión y muerte de Jesús:

Estad muy atentos en el monte calvario como le quitan las vestiduras al pie de la cruz rasgando sus carnes sacratissimas; por causa de las muchas llagas pegadas a la primera tunica. Contemplad como se dessuella el cordero de dios para ser sacrificado en el altar del olocausto que dios mando que fuesse de madera, que significaba aquella sancta cruz. Considerad como con clavos tan espantosos traspasavan aquellos sanctos pies y manos (Zumárraga 1951: 63).

Al parecer el obispo está convencido de la utilidad pedagógica del dramatismo que se origina en el dolor de la carne cuando se refiere a la «corporal afflictión, explicando que «cierta cosa es que la carne sacratissima, mundissima y muy delicada; quanto era mas pura segun su naturaleza, y quanto fue mas limpia de toda manzilla de pecado, tanto fue mas sensible quanto fue puesta en los tormentos» (Zumárraga, 1951: 327).

Ya Richard Nebel había observado que en su obra Zumárraga apenas trató «el punto esencial del Evangelio Cristiano: la Resurrección de Jesucristo, mientras que su martirio y su muerte son presentados completa y detalladamente en una exposición impresionante» (Nebel, 1988: 180).

En tanto, los frailes de la orden franciscana, que evangelizaron desde el comienzo en territorios de la Nueva Galicia, en la medida en que la jerarquía eclesiástica, sobre todo el segundo obispo de México, fray Alonso de Montúfar, iba favoreciendo y fomentando la devoción guadalupana, aumentaban sus dudas respecto a las apariciones del Tepeyac y se oponían a ello reforzando su obra evangélica por todo el oeste, norte y noroeste con las imágenes de la Purísima Concepción de María y santo Santiago: «el 8 de septiembre de 1556 el provincial de ellos, fray Francisco de Bustamante [...] se declaró con extrema violencia en contra del culto de Nuestra Señora de Guadalupe (y) censuró acremente a Montúfar por tolerar una devoción 'nueva' y peligrosa, pues él veía en tal devoción una disfrazada idolatría» (Ricard, 1995: 297-298).

Así las cosas, es previsible que durante los primeros años de evangelización en el centro del virreinato, un lugar como Tlaxcala fuera cristianizado en concordancia con los lineamientos trazados por el primer obispo de México y con el decidido apoyo del obispo de Tlaxcala-Puebla, poco antes del desarrollo y crecimiento del culto guadalupano, y que la preminencia de Jesús crucificado quedara fijada en la mente de los laboriosos indios tlaxcaltecas, de acuerdo

con el inicial programa de instrucción contenido en la *Regla christiana breve*. Dados lo privilegios que la nación tlaxcalteca había obtenido de la Corona española como aliados en la conquista, es de esperarse que sus jefes y dignatarios trataran de manera más directa los asuntos del gobierno civil y eclesiástico. Por tanto, no es arriesgado adelantar que en muchos lugares a donde llegó la diáspora tlaxcalteca fue Cristo en la cruz la principal imagen generadora de una identidad, que conjuntaba algunas de sus antiguas tradiciones místico-religiosas con la fe impuesta por el conquistador y aliado español.

PRESENCIA TLAXCALTECA EN EL NORTE DE JALISCO

En la misma medida en que iba creciendo el dominio europeo hacia el norte, los enfrentamientos con los guerreros de la vasta región Chichimeca se multiplicaban: la famosa guerra del Mixtón del año 1541, tan sólo fue un episodio de un conflicto que llevó muchos años para aminorar la presión, y aún hoy no se resuelven las secuelas de ese no tan lejano pasado. Poco a poco se fueron escuchando voces que proponían ensayar una solución en la que la táctica no fuera la que utilizó el primer virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza: la guerra de exterminio no propiciaba más que mayor inseguridad a lo largo de la frontera chichimeca. La voz más centrada fue la del agustino fray Guillermo de Santamaría, que en 1580 expresa en carta dirigida a fray Alonso de Alvarado, prior de Yurirapúndaro la siguiente fórmula, la cual ya había sido propuesta por el mismo religioso en su escrito *Guerra de los chichimecas* varios años atrás:

Resta agora, para conclusión de esto, resumir en breve el modo que se debería tener en la pacificación de estos chichimecas, que matarlos o captivarlos sin quedar ninguno, de lo cual se duda, no es conforme a la ley de justicia, si no es que fuesen de otra ley, como moros. Y los medios que para este efecto se podrían poner es poblarlos en tierra llana, doctrinarlos en la ley de Dios, darles quien les enseñe a cultivar la tierra y oficios mecánicos, como en Epéxamu y Sichú y otras partes [...] Y bastaría agora de presente volver a poblar San Francisco, cuatro leguas de la villa de San Felipe, entrada del Tunal Grande y valle de San Agustín [...] Y con esta orden se entenderán los designos de cien leguas de chichimecas, que ésta es la llave de toda la Chichimeca, y en buena comarca, de buen temple, y para millares de indios, camino del Mazapil (Carrillo, 1999: 185-186).

La idea se abrió paso entre las autoridades coloniales y logró ponerse en práctica oficialmente. Hacia 1605 el cronista De la Mota y Escobar, en visita por el noroeste, consigna que

para mayor seguro y consolidación destas treguas se pobló, este pueblo de Colotlán el año de ochenta y nueve a fin de que los yndios chichimecos idólatras tan agrestes en su trato tuviesen vezindad con gente política y de buen ejemplo, se tome por medio teniendo para ello consentimiento de su Magestad, de traer cantidad de yndios casados de la nación tlaxcalteca [...] para que viesen a los yndios tlaxcaltecos, como aravan la tierra, como la sembraban, como hazian sus cosechas, como las guardaban en sus graneros, como edificavan sus casas, como domavan cavallos y mulas para silla y carga, como se portavan en el trato de sus personas, como yvan la yglesia a misa y a recevir los demás sacramentos (Mota y Escobar, 1993: 61-62).

De este modo, lograba concreción 15 años después la diplomacia repobladora de fray Guillermo de Santamaría. En efecto, el virrey don Luis de Velazco viabilizó mediante la firma de las llamadas Capitulaciones, la movilización de 400 familias tlaxcaltecas, que dirigidas por el capitán Miguel Caldera y Francisco de Urdiñola, en «heroica caravana de cien carretas o más, protegidas por un par de cientos de soldados» (Martínez, 1998: 60; véanse también Sego, 1998 y Wayne, 1980), salieron a repoblar y así pacificar hacia varios puntos de la frontera por el Gran Tunal y alrededores. Uno de estos repoblamientos se realizó en el que fue presidio a la sazón denominado Gobierno y Fronteras de San Luis de Colotlán. A ese lugar llegó un numeroso grupo de tlaxcaltecas hacia finales de agosto de 1591, y fundaron la Nueva Tlaxcala de Quiahuistlán. Otras poblaciones tlaxcaltecas quedaron en los ahora estados de Zacatecas, Coahuila, Nuevo León y San Luis Potosí. En 1621, Domingo Lázaro de Arregui informa que «hay en el pueblo de Colotlán un barrio de indios tlaxcaltecos que es de mucha importancia entre la gente nueva para la enseñanza de la doctrina» (Arregui, 1980: 157).

Luis Enrique Orozco afirma que las poblaciones de Totatiche y Temastlán fueron reducciones que se hicieron «con indios chichimecos y tlaxcaltecos para asegurar a los primeros con el trato de los segundos, en la vida civilizada» (Orozco, 1970, tomo I: 370). Estos dos lugares son alrededores de Colotlán,

por lo que es probable que sirvieran de puntos de contención contra las incursiones de los indios alzados. La fuente de Orozco es la obra de fray José Arlegui titulada *Crónica de la Provincia de N. P. San Francisco de Zacatecas*, en la que asevera que «el convento de San Luis de Colotlán se fundó en el año de 1591, cuando se condujeron los indios tlaxcaltecas a costa de la Real Hacienda, para que fundaran en este y otros parajes para dar política a los indios bárbaros. Viven en este convento seis religiosos, y tienen de administración nueve pueblos fundados y dispersos en los parajes más ásperos de la sierra» (Orozco, 1970, tomo I: 367. Agrega el autor que esta información de Arlegui está fechada en 1736). El mismo autor de *Los Cristos de caña...* afirma que la imagen del Señor de los Rayos fue llevada a Temastlán a finales del siglo XVI, lo que coincide con la diáspora tlaxcalteca, y siendo los de Tlaxcala un grupo unido sabedores de los riesgos que corrían al aposentarse en la línea de la frontera chichimeca y con una responsabilidad contraída con el gobierno virreinal, su Cristo sufriente no sólo les inspiró la protección necesitada, sino que fue fuente de identidad al estar en él focalizada simbólicamente la memoria de su origen, de su tierra que habían abandonado.

Encontramos, por el momento, otras imágenes de Cristo crucificado en fundaciones tlaxcaltecas: el Señor de la Capilla de Saltillo, el cual se venera en el antiguo barrio tlaxcalteca de San Esteban; el Señor de la Expiración de Guadalupe, Nuevo León, y el conocido como el Señor de Tlaxcala, que se venera en Bustamante, también en el estado de Nuevo León (Cfr.: Treviño Villareal, 1986). Al parecer todos estos cristos fueron fabricados con pasta de caña de maíz y madera en las postrimerías del siglo XVI.

Hasta aquí se han mencionado elementos que apuntan hacia una devoción de probable origen tlaxcalteca. Esto es, el ya famoso santuario del Señor de los Rayos de Temastlán en el norte de Jalisco, continúa sugiriendo sorpresas que deberán confrontarse con lo realizado por otros investigadores. Esto es sólo el principio de un trabajo más amplio: aún falta conocer acerca de quién o quiénes fueron los donadores de la imagen, si su hechura es patzcuarensis, incorporar la etnografía de sus dos fiestas anuales, aportar muestras del imaginario de peregrinos, y muchas otras cosas que ayudarán a responder a la pregunta de cómo un verdadero santuario cristocéntrico ha logrado acrecentar su influencia al paso del tiempo en medio de una región ganada por María.



CORPORALIDAD EN LA RELIGIOSIDAD LOCAL

En una tradición, como lo son la celebración de las festividades anuales de los santuarios a la virgen o Cristo o un santo patrono, intervienen distintas manifestaciones de tipo corporal. Lo que en ellas se denota es la intensa emoción que los practicantes experimentan por, y ante, la sagrada imagen que se venera. Pero la corporalidad no sólo se manifiesta en los gestos, posturas, movimientos y en la comunicación no verbal, sino que también está presente en una concepción organicista que el cristianismo adoptó en general como principio de funcionalidad.

EL CUERPO HUMANO Y LO DIVINO

Según Michel Feher (1990), la presencia del cuerpo humano en la historia puede verse desde tres ángulos que son complementarios entre sí. Al primer ángulo o enfoque le llama «vertical», ya que su objeto es estudiar cuál es «la relación del cuerpo humano con lo divino, con lo bestial y con las máquinas que lo imitan o simulan» (vol. 3: 11). Al segundo lo llama «psicosomático», porque se inclina hacia las relaciones existentes entre el 'exterior' y el 'interior' del cuerpo; este enfoque estudia «la manifestación —o producción— del alma y la expresión de las emociones mediante las posturas del cuerpo», al mismo tiempo que «las especulaciones suscitadas por la cenestesia, el dolor y la muerte». Finalmente, el tercer ángulo «pone en juego la clásica oposición entre órgano y función», en donde se puede ver, según Feher

cómo cierto órgano o sustancia corporal puede ser utilizado para justificar o poner en duda el modo en que funciona la sociedad humana y, a la inversa, cómo cierta función

política o social tiende a hacer del cuerpo de la persona que cumple esa función el órgano de un cuerpo mayor —el cuerpo social o el universo en su totalidad (Feher, 1990, vol. 3: 11).

Podría hablarse, quizá, del cuerpo humano como cuestión de interés central de las divinidades. En el cristianismo, el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, así la virgen tiene un cuerpo de mujer y Jesús fue hecho hombre, pero también podría hablarse del cuerpo como modelo de organización de partes dispuestas en orden a lograr un fin, modelo que trasciende a lo social, y, en otro momento, se podría ver el cuerpo como emisor de señales de sumisión y agradecimiento a la divinidad.

Pero tenemos que el cuerpo mismo es objeto de admiración, deseo, cuidados, y sus limitantes son el dolor y la muerte inevitable. Para el hombre, el cuerpo humano —su cuerpo— es el único centro de emociones habidas en medio del universo. El cuerpo percibe, reacciona, teme, desea, comunica, ama, acumula experiencia, es fuerte o es débil, el cuerpo expresa la cultura de origen de múltiples maneras.

UN SISTEMA METAFÓRICO

«El sistema cristiano de metáforas corporales —dice Jaques Le Goff (1990, vol. 3: 14)— reposa sobre todo en la pareja *cabeza/corazón*. Pero lo que confiere su fuerza pletórica a estas metáforas dentro de este sistema es el hecho de que la iglesia, como comunidad de los fieles, es considerada como un *cuerpo* cuya cabeza es Cristo». Así, la iglesia es un cuerpo en el cual la cabeza es Cristo, dirigido en la tierra a través del papa. A su vez, la cabeza de Cristo es Dios. Trasladando el modelo al lugar sagrado, se puede comprobar cómo, para los creyentes, la cabeza del santuario es la imagen ahí venerada y ellos son los miembros múltiples llevados por la deidad a la unidad del cuerpo.

EL CORAZÓN Y LA FE

Una de las partes del cuerpo humano con mayor preeminencia en la fe cristiana es el corazón, ya que en él reside el centro de control de las decisiones: en el corazón se encuentran la fe, el amor, la comprensión y señala la cercanía del hombre con Dios. Quizá por esa carga de calidad y bondad que se le atri-

buye al corazón es que desemboca en una devoción empezada a finales del siglo XVI: el Sagrado Corazón de Jesús. Pero el corazón además de ser parte del cuerpo, también es símbolo. En el corazón de Jesús está presente su madre, la Virgen María, como lo está en el corazón de todos los hombres su propia madre. La Virgen es nombrada en el oeste de México bajo distintas advocaciones, lo que constituye diferentes maneras de aproximarse al corazón o al regazo de la madre.

Todo lo anterior constituye parte de una larga tradición en la que el cuerpo cumple determinadas funciones. El catolicismo, implantado en estas tierras por los conquistadores españoles, trajo consigo esta forma de ver al cuerpo humano, y al encontrarse con las tradiciones indígenas, dio lugar a casos de fino sincretismo, como el guadalupanismo.

LA GESTUALIDAD

En la manifestación corporal también deben tomarse en cuenta los gestos (*kinemas*). Las expresiones del rostro en la religiosidad popular son muy variadas y poseen características únicas. Hay expresiones de fe, devoción, arrepentimiento, de alegría cuando a la «capillita le llega su fiestecita», o por algún favor recibido. Hay gestualidad de confianza en la divinidad, de angustia por lo que ocurrirá cuando alguien ha pecado, y se habla también de un «gesto de santidad» al recibir la comunión. El gesto de ruego cuando se pide un favor o un milagro, y el triste gesto cuando se sufre por algún problema de suma gravedad. Otro tipo de gestualidad es cuando el practicante ferviente, sacerdote o no, muestra su ira amenazante frente a alguien que ha infraccionado la ley divina.

Con lo anterior, se puede establecer que durante el desarrollo de la fiesta en los santuarios se observan distintas manifestaciones de tipo corporal en las que se denota una intensa emoción por parte de los creyentes, los que al encontrarse frente al altar de la virgen logran, por fin, la ansiada comunicación con la sagrada imagen. Es en ese momento cuando tiene lugar una kinética característica de quienes están realmente en contacto con la deidad: rostros que parecen suplicar, otros que agradecen, lloran; hay músculos faciales relajados, pero los hay en tensión; brazos que se alargan rumbo a lo alto; ojos chispeantes; todo el ambiente es de devoción, lo que tenemos es algo así como una fe activa que asalta el baluarte del altar.

Y aunque para Guiraud (1994: 72) «la expresión de los sentimientos y de las emociones es tan compleja y tan rica que desafía todo intento de descripción y de análisis profundos», nos unimos a él cuando acepta, finalmente, que «los gestos son claros y fácilmente comprensibles». Así sucede en el caso del trance de intenso fervor religioso que viven los más devotos al entrar en comunicación con Nuestra Señora o con Jesús.

ADEMANES Y MOVIMIENTOS

En el santuario es frecuente —práctica común de religiosidad en el catolicismo— observar cierto tipo de movimientos y ademanes, como el persignarse, el hincarse en determinados momentos del rito de la misa, ponerse de pie o sentarse. Es también común que los creyentes entren a ver a la imagen avanzando de rodillas hasta llegar frente al altar divino.

El cuerpo está presente de muchas formas en la fiesta del santo patrono. Existe una corporalidad expresiva en el caso de los peregrinos que se adentran en las veredas y atraviesan los cerros desde lugares distantes con el único fin de ver a la imagen el día señalado. La agitación de los peregrinos es especial, no es la del caminante que va a su trabajo o del que practica la exploración o la caza. En la agitación del peregrino se manifiesta su propia carne, es una agitación en trance, una especie de cansancio anhelado, meritorio.

EL CUERPO Y LOS OTROS

El cuerpo coadyuva a la mente con información, el cuerpo siente, *presiente*, el cuerpo reacciona ante la presencia de otro, hay en ello ya un establecimiento de dualidad, un choque con el aura ajena, una carga bioeléctrica que ocasiona tensión muscular. En casos extremos produce agitación, dilatación o contracción vascular, atragantamiento salival, contracciones intestinales, etcétera. Un cuerpo ajeno causa nerviosismo. 'Presentimos' un cuerpo ajeno por la carga bioeléctrica que induce en nosotros. Pero ese 'presentir' difiere de la 'auditividad dermal' de un cuerpo entrenado. Es una diferencia, se dice, de 'estado' corporal, de 'condición'. Pero hay allí algo más profundo que eso y que sólo se conoce en la experiencia del 'soltar el cuerpo y la mente' de la experiencia Zen, en el 'morir al hombre viejo', o en el 'morir con Cristo y resucitar con Cristo' del cristianismo (Jacinto Zavala, 1989: 46).

En la fiesta del santuario se juntan los cuerpos de los peregrinos y de los devotos lugareños. Hay allí una comunión, todos reciben los cuerpos de todos, es una *proxemia* muy particular, aparece un cuerpo único. Se da en el santuario la *intercorporeidad* que esbozaba Merleau-Ponty, se experimenta la «transitividad de un cuerpo a otro», «la intercorporeidad es el funcionar 'con un cuerpo único'» (Jacinto Zavala, 1989: 40).

LAS DANZAS AL CIELO

La corporalidad se manifiesta igualmente a través de la danza; la tradición de danzar en honor a la virgen sobre todo, viene de muchos años atrás. Esta expresión es una muestra de la conjunción o confluencia de dos culturas, la hispana (venerar a la virgen) y la indígena (danzar para una divinidad que puede ser la diosa madre). La expresión corporal de la danza es una manera de comunicación con la divinidad, es una forma de pasar de una realidad a otra, o quizá es expresar la realidad de un modo más intenso, como dice el filósofo japonés Nishida Kitaró: "mediante el tornar expresivo al cuerpo mismo podemos tornar expresiva a la realidad entera" (Jacinto Zavala, 1994: 254). Así, se hace posible que los danzantes y sus cuadros plásticos que irradian gran concentración de energía, se mantengan vigentes y parezcan, una vez más, realizar su acto de adoración a *Tonanzin*, la madre de los dioses antiguos no obstante el paso de los siglos. Por lo tanto, la danza ofrendada a los dioses es una forma de expresividad que viene de siglos y que los cuerpos de los actuales herederos de esa «impronta» cultural demuestran ante la divinidad-madre de hoy. Agustín Jacinto, interpretando a Nishida Kitaró, lo dice de esta manera:

también la corporalidad del hombre, que según Nishida debe pensarse a partir del mundo histórico, lleva la impronta de la expresividad: «la vida corporal debe ya ser algo que está fundamentado en la autodeterminación del mundo expresivo». Ese cuerpo «que tiene carácter de actividad expresiva, tiene el significado de cuerpo histórico» [...] El cuerpo histórico es tal, no por su temporalidad sino por llevar a costas la responsabilidad por la tarea del mundo histórico (Jacinto Zavala, 1994: 282).

Para los danzantes, por medio de la plasticidad concentrada de sus cuerpos se dialoga con la virgen, pues como lo expresa Guiraud, «hablamos con el

cuerpo en la medida en que usamos gestos y mímicas corporales para transmitir informaciones» (1994: 9). Es una manera de entrar en comunicación con la divinidad, es pasar de la dimensión terrenal a otra sacratísima, donde el santuario constituye el umbral, la única entrada, pues ahí reside la virgen. Se danza para vivir más intensamente el tiempo único de la fiesta y la comunicación con la deidad, de aquí que «la danza, que es una forma de expresión corporal, también es un lenguaje del cuerpo» (Guiraud, 1994: 32).

EL CUERPO DE DIOS

Los cuerpos de Jesús y de su madre, la virgen María, puesto que Dios nos hizo a su semejanza, es natural que todas las representaciones de Cristo, los santos, y las diversas advocaciones marianas, sean cuerpos humanos elaborados de materia variada. Las imágenes sagradas tienen un cuerpo que puede ser de materia variada, unas originalmente de pasta de caña de maíz de las que fabricaban en el siglo XVI los artesanos indígenas de Michoacán y llevadas por misioneros a los frentes de evangelización; otras son de maderas diversas, de metales humildes o preciosos, etcétera. En el milagro de transustanciación imaginaria, es el cuerpo (!) de Cristo o de la virgen el que se transforma, su aspecto es humano como el del creyente, pero la sustancia es divina. Con todo, la divinidad, con su inconmensurable poder y grandeza, se encarnó en un cuerpo humano; el creyente, aunque se sabe débil e indigno, se siente próximo a ella, aunque sea por esa intercorporeidad.

Para muchos estudiosos el cuerpo es el tema central que ocupa su atención y se le analiza desde los más variados ángulos: Guiraud, Parent, Feher, Fast, Le Goff, entre otros. Bryan S. Turner conviene que «la institucionalización de la anatomía es un problema prioritario del orden social...» Quizá si pensamos en los exvotos o «milagros», esas pequeñas figuras de metal que representan extremidades y órganos, los cuales se ofrendan a la virgen como agradecimiento y testimonio de recuperación de la salud, encontraremos —sin rodeos— el sentido a la argumentación de este autor: «mi tesis es, tan sólo, que la cuestión seminal en la sociología de la religión y en la sociología médica la constituye el problema del cuerpo en la sociedad» (Turner, 1989: 91).

EL CANTO POPULAR A LO SAGRADO

Dentro de las tradiciones de tipo religioso que son más visibles en nuestro país, como ya se ha visto, se encuentran el culto a cristos, vírgenes, santos y santas; las polisémicas fiestas dedicadas a los patronos de barrio o de pueblo; las manifestaciones dancísticas que sobreviven hoy y que nos recuerdan el pasado prehispánico; el contar relatos y viejas historias acerca de milagros o hechos maravillosos, etcétera. En este apartado daremos constancia de que la tradición de cantar a la virgen como una forma más de mantener el flujo de comunicación con la deidad, es algo, que resulta común en la actualidad para los creyentes. Para el caso que aquí se estudia, el de la devoción a la virgen del Rosario de Talpa, presentamos a continuación algunos ejemplos de canciones, unas reservadas para los momentos de lo sagrado y otras de naturaleza profana, observando los variados géneros musicales empleados y los asuntos tratados en sus letras.

La música y el canto, unidos, refuerzan el poder persuasivo que de por sí conlleva su significado (*Cfr.*: Ryuta Imafuku, 1987), han sido parte infaltable en devociones y fiestas a las vírgenes; cientos de iconos cobran una dimensión sobrenatural y humana, ya que al cantarles se les ubica en el cielo, mas se les habla como a quien escucha y acepta el diálogo terrenalmente.

El antiguo territorio de la Nueva Galicia fue fecundo en cuanto a vocación mariana respecta, prueba de ello son las «tantas imágenes de la virgen María, que, del septentrión al mediodía y desde el levante hasta el ocaso [...] han sido veneradas en diversos templos y santuarios, y, algunas de ellas, visitadas desde antaño por frecuentes romerías» (Dávila, 1943: 9). En efecto, una de las imágenes más populares actualmente en el oeste mexicano es la que

constituye el objeto de este trabajo: la virgen de Talpa, venerada en su santuario, hoy basílica.

El catálogo de canciones, de distintos géneros musicales, dedicados a la virgen de Talpa, se ha visto incrementado en los últimos decenios, y es a través de esta mediación expresiva que muchos creyentes llegan a experimentar esa «entrega emocional» (Geertz, 1996: 118), que les hace sentirse muy cerca de la divinidad. Sentir esa proximidad con la potencia divina es una necesidad urgente para poder decirle que se está en espera de su gracia, y así solicitar ayuda en esta vida que además de dura es breve. El acto de cantar a la virgen es una tradición que viene de los trovadores y poetas de la Europa medieval (que después se mezcló con los viejos cantares prehispánicos); su inicio se sitúa en el tiempo en que el culto a la Virgen María comenzó a ganar una mayor presencia (siglos XX, XIII) (Cfr.: Warner, 1991).

Por otra parte, es claro que la música está unida al ser humano desde los tiempos iniciáticos, las pulsaciones sanguíneas del cuerpo humano generan en sí un ritmo. Por propia naturaleza el hombre ha desarrollado su propensión a la música, el interés por la música es algo que está «profundamente implantado en el cuerpo» (Bourdieu, 1990: 176). Al mismo tiempo, la búsqueda de un mundo mejor, ¿del paraíso?, «la nostalgia por el otro mundo» (Murena, 1995: 34), el de Dios, de los santos y la virgen, provoca el deshilado poético, el discurso dirigido a quien todo lo puede. Se sabe que desde el origen los versos y los cantos encuentran tierra fértil en el culto y el ritual (Cfr.: Gadamer, 1997). Las cuartetos siguientes glorifican a la Señora de las tierras altas del oeste jalisciense, son fragmentos del «Himno a la Santísima Virgen del Rosario de Talpa». La letra es de José T. Laris y la música de Vicente Lazcano (Cfr.: Laris, 1944):

Taumaturga de Talpa te ofrenda
la piedad de los siglos su amor;
más los astros te dan su fulgor
y los soles te visten de luz;
¡Salve, reina y augusta madona
virgen madre y estrella del mar,
de estas sierras señora y patrona,
y de estas almas la aurora polar.

Hoy tus hijos alaban tu nombre;
glorifican también tu virtud;
siendo madre de Dios y del hombre,
no desdeñes María mi laúd !

Frecuentemente se hacen referencias al espacio sagrado, la casa de la virgen. En tal caso, para el creyente estar en ese lugar es como acercarse al cielo. El siguiente es un fragmento del «Himno a la virgen de Talpa». No existe algún registro de su autor, pero fue cantado y grabado por Alicia Guerrero, J. Guadalupe Franco, Sofía López e Ignacio López, acompañados por el Mariachi Nacional Guadalajara:

Vamos todos jubilosos
de la reina hasta su altar,
nuestra madre del Rosario
que en Talpa quiso reinar.

¡Tú eres nuestra reina!
¡Tú eres nuestra madre!
hija predilecta del Padre...
En Talpa señora tus plantas pusiste
y cetro y corona de nos recibiste...

El espacio donde se hace presente la deidad es motivo de exaltación y reconocimiento, Talpa es el lugar elegido. Este fragmento de «Señora de Talpa» tampoco registra autor y fue grabado por los mismos intérpretes.:

En Talpa, señora, virgen portentosa,
tu imagen hermosa todo el mundo adora;
raras maravillas llaman a tu templo,
todo el mundo adora porque dan ejemplo;

De igual forma, obsérvese que el agradecer a la virgen es tema recurrente, como en este bolero ranchero titulado «Gracias», de Manuel Carrillo Dueñas:

Gracias virgencita de Talpa
por ser mi madre, por oír mis ruegos;
por tu gran corazón, por enjugar mi llanto;
gracias de veras, por consolar mi dolor.

Por socorrer al pobre desvalido,
por nuestra paz y el cielo prometido;
gracias por enseñarme Virgencita de Talpa
a amar a mis hermanos y a perdonar.

El autor de la canción anterior es un testigo privilegiado de la veneración que se tiene por la Virgen de Talpa. Él ha permanecido en este lugar desde 1950, año en que llegó para desempeñar sus múltiples tareas: religioso, médico, profesor de secundaria, historiador de la virgen y autor de canciones, entre otras actividades. Nos dice:

Había aquí en el siglo pasado una capillita muy humilde la cual se conservó hasta 1858 en que un padre que aquí la demolió y construyó el templo parroquial, que es el que ahora tenemos, ...y cuando terminaron de construir ese templo le hicieron mucha propaganda a la fiesta que iba a celebrarse con motivo de la inauguración del templo, en la consagración. Y efectivamente le hicieron una fiesta muy sonada, le construyeron un altar portátil que lo portaban 50 hombres... fue una salida de la virgen por todo el pueblo y por todos los alrededores; le hicieron una fiesta muy grande, muy solemne. La gente vino a esa fiesta y seguro les gustó por el clima, por el tiempo, porque ahorita ya no hace mucho frío y todavía no hace mucho calor, entonces se inició así la romería, ya siguió viniendo la gente para en marzo... a partir de esa fecha... fue como se inició la fiesta... La mayoría de los peregrinos vienen de Jalisco, de Nayarit, de Colima y también algunos de Michoacán... (Manuel Carrillo Dueñas, entrevista realizada el 19/III/1997 en su casa de Talpa).

Las dos canciones siguientes también fueron escritas por Manuel Carrillo Dueñas:

LA MANDA PAGADA

(canción ranchera)

Soy un peregrino de tierras lejanas,
yo estuve en caminos por días y semanas
por ver a mi madre la Virgen de Talpa,
por eso he venido a pagarle esta manda.

El hambre y el frío mi fe quebrantaban,
mi madre querida a seguir me impulsaba;
mi madre ha triunfado aquí estoy en Talpa,
mi fe satisfecha y mi manda pagada.

Acudo a ella porque sufro,
en su altar se encuentra mi esperanza;
cargado de flores para ella
me acerco cantándole alabanzas.

Cantemos en días de romerías
a nuestra madre virgen del Rosario,
peregrinos llenos de alegría
alabemos a la reina en su santuario.

CORRIDO A TALPA

Voy a cantar unos versos
a mi querido pueblito,
que lleva por nombre Talpa
y pertenece a Jalisco.

Desde la Cruz de Romero
lindo se ve su santuario,
donde se encuentra mi madre
reina del santo Rosario.

Yo soy de Talpa señores
lindo mi pueblo natal,
sus hombres son muy formales,
sus mujeres sin igual;

lindas las fiestas que tiene
donde se vive el amor,
febrero, marzo y septiembre
y en mayo la coronación.

Bella basilica tiene,
sus torres son muy hermosas,
querida por todo el mundo
nuestra virgen milagrosa.

Yo los invito a mi pueblo
en donde nada nos falta,
contamos con la riqueza
del rollo y chilte de Talpa;

A Cristo rey lo tenemos
donde nos pueda cuidar
desde esa cima del cerro
por sus hijos velará.

Yo soy de Talpa señores
lindo mi pueblo natal,
sus hombres son muy formales,
sus mujeres sin igual.

Se reconoce que «la música popular y tradicional de México es una entidad estética de amplísimos horizontes» (Mendoza, 1984: 110), pero es el corrido el género que más se ajusta a las necesidades de contar historias en las que se exaltan personajes valerosos, hechos históricos, lugares, ranchos o pobla-

ciones en los que ha ocurrido algo señalado o extraordinario. Pero esta expresión épico-popular, al igual que su antecesor, el romance (*Cfr.*: Saldívar, 1987; Díaz y de Ovando, 1971), sirve también para cantar los hechos maravillosos acaecidos entre lo mundano y lo celestial. Veamos los siguientes corridos, uno de J. Guadalupe Franco y otro de Antonio Herrera:

CAMINO A TALPA

(corrido de J. Guadalupe Franco)

Entre cerros y montañas,
por caminos y veredas,
al final de la jornada
nuestra madre nos espera.

Paso a paso caminando,
sin presiones ni carreras,
para algunos peregrinos
la salida es la estanzuela.

Las comadres y majadas,
unos duermen o descansan,
otros siguen adelante,
todos van camino a Talpa.

Santa Rita y Atenguillo,
ya el cansancio nos amaga,
llegaremos a Guayabos
a seguir de madrugada.
Adelante peregrinos
que la cuesta está pesada,
dicen que es la penitencia
para nuestra madre amada.

Bajaremos por Las Cruces,
pasaremos por jacales,

por Malpaso y Guayabitos,
todos vamos a cantarle.

Llegaremos a cocinas,
a la cruz que es de Romero
donde siempre nos espera
nuestro padre Dios del cielo.

Adelante mis hermanos
bajaremos este cerro
que los brazos nos esperan
de la reina de los cielos.

UN VIEJO LE IBA LLORANDO
(corrido de Antonio Herrera)

Yo vi pasar por la sierra
un hijo noble y sincero,
iba descalzo en la tierra
entre montañas y cerros.

Él fue a pagar una manda
que prometió con el alma
a nuestra madre de Talpa
porque su padre sanara.

Cuando pasó por Las Cruces
la sangre le iba brotando
pero él ni cuenta se daba
que un viejo le iba llorando.

Él prosiguió su camino
no le importó que sufriera,

iba implorando a la virgen
que su papá no muriera.

Por fin llegó hasta su templo
con sus pies ensangrentados,
de rodillas iba entrando,
sus ojos iban llorando.

Hoy vienen todos los hijos
acompañando a su hermano,
hoy vienen a dar las gracias
pues su papá se ha salvado.

Sin embargo, no siempre las historias tienen un desenlace deseable, la deidad a veces toma decisiones que el ser religioso no alcanza a entender y no puede explicar. A continuación transcribimos un ingenioso corrido, letra y música de Guillermo Velásquez, integrante de Los leones de la sierra de Xichú:

CORRIDO DE LOS PEREGRINOS DE TALPA

Al ras de la noche rala
cazanga del triste día
mientras muy cerca de Talpa
cuarenta gentes morían,
venían de ver a la virgen
según el radio anunció,
y como para reírse
la muerte los persignó.

Zanates ¡ucha! zanates
qué hambre de la sin razón,
qué amargura del paisaje,
qué puñalada de sol.

Platican quienes oyeron,
dicen los que saben leer
que se chorrearon los frenos,
no fue culpa del chofer.
La gritadera de gente
y empezaron a rodar,
sesenta metros de muerte
qué vida podía quedar.

Deme un poquito con coca
qué más remedio pariente,
cualquier pena se hace poca
revolviéndole aguardiente.

Regresaba del potrero
con el sol reverberando
cuando vide los sombreros
y oí los ayes y el llanto,
como sombra, como humo
me arrimé a ver que pasaba,
eran los cuatro difuntos
que la muerte nos mandaba.

Maceta, jaras y cazo,
el apache, la sandía,
dama, diablo, sol, borracho,
con la muerte ¡lotería!

Cayó la noche pesada,
negra, junta de una vez,
como cobija de lana,
como camisa al revés;
estoy perdiendo la vida
repegado a la pared

viendo a mi mujer tendida
y sorbiéndome un café.

Unos rezan, otros hablan,
y sobre una mesa tosca
ante la Virgen de Talpa
arden cuatro veladoras.

No sólo anhela el creyente estar cerca de la divinidad periódicamente, no basta con saber entrar en el espacio sagrado de la Virgen en cada fiesta, en cada retorno; sino que quisiera asegurar, a través de los hijos, el seguir retor-nando. Es menester entregar la tradición a las nuevas generaciones, se «aspi-ra a vivir en estrecho contacto» (Eliade, 1994: 81) con la poderosa dama por siempre:

A LA VIRGEN DE TALPA

(balada ranchera de Ramón Aguirre Torres)

Virgencita de Talpa querida
a tu templo ya quiero volver
añorando me paso los días
de que marzo se llegue otra vez,
los milagros que me has concedido
en mi mente yo los llevaré
mientras viva será mi promesa
en tu templo postrarme a tus pies.
Virgencita tan sólo te pido
muchos años de vida me des
pa' esperar a que crezcan mis hijos
porque ya quieren verte también.
Los caminos siempre he recorrido
con amigos pero de verdad
porque siempre me tienden la mano
cuando ven que ya no puedo más.
Virgencita de Talpa te imploro

me des fuerzas pa' no desmayar
no me importa sufrir inclemencias
lo que quiero es llegar a tu altar.

En una amplia región como la que alcanza a abarcar la influencia de Nuestra Señora de Talpa, conviven distintos «universos musicales» (Cfr.: Chamorro, 1992), producto de culturas particulares que se desarrollaron con características propias, pero con múltiples rasgos identitarios comunes entre sí: Colima y el sur de Jalisco, la costa jalisciense y Nayarit, los rancheros avecindados en Guadalajara, los talpenses de Estados Unidos y la importante subregión de Jalmich.¹ Lo anterior se ve reflejado en los diversos géneros musicales que se utilizan para cantarle a la virgen, algunos incluso pertenecen a tradiciones de lugares alejados, en los que la sagrada imagen no suele tener presencia, como el caso del huapango común en la Huasteca. El músico talpense Librado Sánchez Guerra compuso el siguiente huapango a la venerada imagen:

FUENTE DE MIS CANCIONES

Ya se llegó el momento,
para cantarte virgen del cielo,
y decirte ¡mil gracias!
porque escuchaste todos mis ruegos.

Tuve tantos favores
porque eres milagrosa,
eres virgen divina,
¡madre tan bondadosa!

¹ Zona limítrofe entre los estados de Jalisco y Michoacán, abarca la parte sur del Lago de Chapala y Sahuayo, los pueblos altos de la Sierra del Tigre, como San José de Gracia y Mazamitla, se incluye también la zona de Cotija, hasta Tamazula y Zapotlán el Grande. Luis González, autor de *Pueblo en vilo* en la edición de 1968 propone el nombre de «Jamicán», pero en otras ediciones la llamaría finalmente Jalmich.

Todos aquí venimos
en este día para confiarte
las penas y alegrías
que hoy sentimos y a implorarte.

Que alivies a la gente
de enfermedad incurable,
la sufren de por vida,
¡te ruego que los salves!

Hoy que estamos contigo
voy a rogarte más peticiones,
por los que han perdido
la fe en ti y en tus oraciones.

Dios quiera que tu iglesia
sea más numerosa,
no importa que te nieguen
¡eres tan poderosa!

Nuestra fe en ti es tan grande,
por eso siempre a ti acudimos
de distintos lugares,
de sur a norte hay peregrinos

que vienen a decirte
que no los abandones
por ser también tus hijos,
¡Virgen de mis amores!
la fuente de mis canciones.

El señor Librado Sánchez Guerra nos cuenta:

...vengo de una familia de músicos, mi bisabuelo fue Francisco Guerra, mi abuelo se

llamó Librado Guerra... y todos sus hermanos: Ricardo, Vicente, Irineo... pura familia de músicos... Mi abuelo era cantor de la iglesia, él me enseñó las primeras lecciones de música... yo toco violín, clarinete y saxofón y guitarra... y también conozco otros instrumentos como el órgano, trompeta... y otros... Mi bisabuelo y mi abuelo compusieron valsos... yo empecé a componer a la edad de 15 años, a los 18 compuse mi primera canción dedicada al pueblo y a la virgen, se titula «Un lugar tranquilo y bello», esta canción ya fue grabada... Hay un caset de canciones a la virgen que se grabó recientemente, en él incluyeron cuatro canciones mías... aparte de esas canciones he escrito unas diez más dedicadas a la virgen... cada año le compongo una canción... en el mes de septiembre la doy a conocer... ya llevo más de 15 años haciéndolo. He compuesto canción ranchera, vals, polka, bolero, huapango y son jalisciense... Aquí en Talpa es tradicional el mariachi, yo creo que desde que comenzaron a usarse los mariachis en Jalisco... toco en la banda y también en mariachi... agarré como un compromiso de componerle canciones a la virgen, si no le compongo una cada año siento como que quedo mal con ella... (Entrevista realizada en Talpa el 28 /VI/1998).

SON DEL PEREGRINO

(L. y M. de Librado Sánchez Guerra)

Señores soy peregrino
y a Talpa ya voy llegando,
por veredas y montañas
ya llevo días caminando.

Salimos con el lucero
allá por la madrugada,
pasamos ya por Ameca
después de Guadalajara;

venimos desde Colima
también desde Tecomán,
subiendo y bajando cerros
antes de llegar a Autlán.

Desde la Cruz de Romero
ya diviso tu santuario,
el sonido de campanas,
de cuetes tu novenario.

Ya estamos ante la virgen
cumpliendo con nuestra manda,
sentimos tanta alegría
que no nos cabe en el alma.

Venimos desde Sonora,
Sinaloa y Nayarit
a ver a la virgencita
diocesana de Tepic.

También de todo Jalisco
venimos a venerar
a la Virgen del Rosario
en su bello y regio altar.

El día 2 de febrero
es la gran fecha esperada
por todos los peregrinos
es día de la Candelaria.

A todos nos une Dios
por su gran fe y religión
por eso venimos siempre
a Talpa con devoción.

Señores el peregrino
ya se quiere despedir,
si Dios quiere pronto vuelve,
nos veremos por aquí.

Señores el peregrino
ya se va para Tepic,
se lleva lindos recuerdos
a su tierra Nayarit.

Hay en Talpa personas como la señora Florencia Becerra, que escribe letras para canciones solamente, y musicalizan con temas conocidos. Dice:

Yo compongo los versos, las letras, eso es mío; pero siempre he utilizado músicas conocidas, yo no compongo música. Antes, vals que me gustaba, vals que me agarraba yo para ponerle letra. El año pasado gustó mucho mi canción que le hize a la virgen con la música de «Amor eterno» [del compositor Juan Gabriel]... (Entrevista realizada en Talpa el 28/VII/1998).

Cada que me acerco a tu santuario,
se revive mi alma de emoción,
porque eres Virgencita del Rosario
la madre que nos da su corazón.

Tus hijos veneramos ¡gran señora!
el gran prodigio que todos sabemos,
y que el bello recuerdo de tu historia,
grabado en nuestras mentes llevaremos.

La Virgen de Talpa ha inspirado a una buena cantidad de músicos, compositores y poetas surgidos de su región de influencia; al parecer, es una imagen que cautiva sobre todo a las almas más sencillas; es decir, su canal de comunicación ha estado más bien orientado hacia los pueblos, ranchos y pequeñas comunidades, que hacia la complejidad de las ruidosas ciudades.

Finalmente, una canción muy difundida es «Imploración», de la autoría de Manuel Álvarez Rentería *Maciste* (Tequila, Jal., 8/VIII/1892-13/X/1960) (Cfr.: Álvarez Coral, 1972). En ella se le habla a la Virgen de Talpa y se le requieren sus oficios de intermediación, pero esa intermediación no es entre Dios y el hombre angustiado, sino que la virgen debe lograr que una mujer vuelva a

amar al hombre que, *con santa devoción y arrodillado*, pide el favor; porque de lo contrario el ardiente enamorado deseará su muerte. Esta canción ranchera con esa extraña mezcla de amor y amenaza de deseo de muerte es interpretada casi de manera obligada por todos los mariachis, ya sea en el jardín de Talpa, en el atrio de la basílica o, incluso, frente al altar de la virgen. Existe, además, una versión instrumental en arreglo de danzón interpretada por la orquesta de don Amador Pérez *Dimas*, veracruzano (compositor del famoso danzón «Nereidas»). A continuación la transcribimos:

IMPLORACIÓN

(L. y M. de Manuel Álvarez *Maciste*)

Yo te vengo a pedir,
Virgencita de Talpa,
que me vuelva a querer,
que no sea ingrata.

Con santa devoción
y arrodillado,
imploro tu perdón
por mi pecado.

Tú que todo lo puedes,
haz que regrese;
que vuelva a ser como antes
y que me bese.

Y si no me la traes,
vale más que se muera;
ya que su alma no es mía,
que sea de Dios.



CONSIDERACIÓN FINAL

En todo el enorme territorio que ocupó Nueva Galicia —como ya se ha visto— se erigieron capillas y templos y se fijaron imágenes; la Virgen María predomina en todo ese escenario regional, sin embargo, también destacan algunos santuarios en los que Cristo mantiene influencia más allá de lo local. En el caso de los santos, han tenido presencia en menor escala, aunque el santo con mayor alcance, históricamente, fue Santiago.

Al hacer una apretada y rápida recopilación iconográfica actualizada, podemos ver que además de los tres santuarios marianos más famosos de Jalisco y de la región interestatal, esto es, los santuarios ya mencionados de San Juan de los Lagos, Talpa y Zapopan, se mantienen con actividad festiva en su localidad y entorno regional propio, otros cuyo número de visitantes se ha multiplicado en las últimas décadas. Por ejemplo, los santuarios de Nuestra Señora de la Defensa, del pueblo de Juanacatlán, muy cerca de Tapalpa; Nuestra Señora del Favor, cuyo altar se encuentra en Hostotipaquillo; Nuestra Señora del Platanar, de la población de ese nombre, cercana a Tuxpan. Fuera de los límites administrativos de Jalisco, pero al fin y al cabo dentro de la misma región histórica, debemos mencionar los santuarios marianos de Nuestra Señora de Toyahua, en el estado de Zacatecas; igualmente es muy interesante la fiesta que se organiza en honor a Nuestra Señora de Huajicori, altar cercano a Acaponeta, en el estado de Nayarit.

Entre los santuarios marianos que han aumentado su influencia más allá de la localidad se pueden mencionar: Nuestra Señora del Rosario de la Catedral de Ciudad Guzmán, Nuestra Señora del Rosario de Zapotlanejo, Nuestra Señora del Socorro de Zapotlán del Rey, Nuestra Señora de la Purificación

de Guachinango, Nuestra Señora de Santa Anita, Nuestra Señora del Sagrario de Tamazula, la Purísima Concepción del pueblo de Tequila, Nuestra Señora del Rosario de Poncitlán, Nuestra Señora de la Asunción de Jalostotitlán, Nuestra Señora del Refugio de Lagos de Moreno y la ya mencionada imagen de la Virgen de la Candelaria de Acatic.

Dentro de los santuarios dedicados a Cristo, además del ya comentado Señor de los Rayos de Temastlán, está el del Señor de la Misericordia de Ciudad Guzmán, en el municipio de Zapotlán el Grande; el Señor de la Misericordia de Tepatitlán, cuya festividad concita a muchos creyentes de la región alteña, lo mismo que el del Señor de la Misericordia de Ocotlán, en la zona de la ciénega jalisciense; del Señor del Perdón de Tuxpan, y el Señor de la Misericordia de Etzatlán.

SOLIDARIDAD DE LA IMAGEN

Todo parece indicar que en cuanto a elementos devocionales, las cosas no han cambiado mucho a través del tiempo, como dice William A. Christian (1991: 21), cuando se refiere al catolicismo del siglo XVI en España y otros países: «en la Europa campesina, el catolicismo ofrece muchos aspectos que no han cambiado sustancialmente desde entonces. Lo que hace que, de entre todas las respuestas, las relativas a la religión puedan ser a la vez las más antiguas y las más modernas».

Se puede observar una gran complejidad en el fenómeno de religiosidad, sobre todo en sus respuestas para ir adaptándose a los tiempos (Baroja, 1978, analiza de forma abarcadora estos problemas). Las tensiones de la vida moderna exigen más esfuerzos en la búsqueda de oportunidades y alternativas, y la gente pobre sigue encontrando consuelo en el apego a una imagen sagrada. En todo caso la religiosidad es ese «suspiro de la criatura agobiada» de que hablaba Marx (1967: 3). Las imágenes suelen convertirse en generadoras de respuestas a contradicciones sociales; el sólo hecho de que haya fieles que humilde pero desesperadamente vayan ante la imagen a contar de sus angustias y limitaciones materiales, puede llevar a la disyuntiva de la aceptación de un sistema social excluyente y refugiarse con esperanza en la solidaridad de la imagen; o en otros casos, a considerar que el poder sagrado está de su parte y choca contra la situación de subordinación e injusticia.

Al parecer, en pleno arrebató neoliberal del libre mercado, esto es discutido cada vez más dentro de los diferentes sectores de la institución eclesíastica. Lo vemos en América Latina, donde aún hay presencia de lo que fue la teología de la liberación; la preocupación en los medios eclesiales es clara: la desigualdad social, la dureza de la vida cotidiana, la fatalidad y el hambre estarían representando la «derrota de Dios» (Cfr.: Lombardi, 1989).

LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Aunque mucho se ha discutido en los últimos años en torno al concepto de religiosidad popular, los especialistas aún no logran proponer términos más precisos para definir aquello que se acepta como un fenómeno ligado al sentir popular, esto es, al cómo vive el pueblo común, sencillo, sus creencias, su religiosidad.

Se sigue aceptando que cuando se habla de religiosidad popular, se «hace referencia a una cultura popular relativamente autónoma, en oposición a la cultura de la elite social» (Giménez, 1978: 20). Como sabemos, muchas prácticas devocionales acostumbradas por las capas más pobres de la población, desde la Colonia, son vistas con recelo, si no con rechazo, por la jerarquía eclesíastica. La religiosidad del pueblo tiende a visiones y creencias con mucha facilidad, a menudo no hay separación entre lo sagrado y lo profano, de ahí el constante «interés de la iglesia-institución por recuperar y someter a su control y dominio las expresiones populares de la religión» (Giménez, 1978: 18; véase también Peña, 1991: 26).

Dentro de la misma estructura eclesial hay dos puntos de vista: quienes proponen comprensión y mayor atención hacia las expresiones de religiosidad popular, y quienes están por una hegemonía de la ortodoxia. Lo anterior se vio reflejado en la IV Asamblea del Episcopado Latinoamericano realizada en Santo Domingo en octubre de 1992, donde el «autoritarismo y centralismo eclesial» se impuso sobre las expectativas de «libertad y creatividad» mantenidas por las iglesias locales (Codina y Sobrino, 1992). Gramsci (1977: 489) entendía esto mismo cuando escribió que «no hay duda de que existe una 'religión del pueblo' [...] distinta de la orgánicamente sistematizada por la jerarquía eclesíastica».

El culto y devoción popular a Cristo, santos o la virgen no han estado exentos de ese tipo de tensiones «entre la población laica y los eclesiásticos

por el control de las manifestaciones religiosas» (Rubial, 1995: 27), y entre la iglesia más cercana a la gente del pueblo y la autoridad diocesana. Sin embargo, a través del tiempo se puede ver una relación dialéctica de interdependencia: la iglesia necesita a las imágenes con todo y la envoltura de expresividad polisémica popular, y por otro lado, la conciencia del ser regional incluye el reconocimiento y la legitimación de la autoridad eclesial en su propio espacio histórico.

En la mentalidad religiosa popular jalisciense y regional se asume que las imágenes de los santuarios están predestinadas a distinguir a esta parte del oeste de México con su presencia, y así deberá ser siempre.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola (1963), *Diccionario de filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Almoína, José (1951), «Introducción», en fray Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana breve*, México: Editorial Jus.
- Álvarez Coral, Juan (1972), *Compositores mexicanos*, México: Edamex.
- Arregui, Domingo Lázaro de (1980), *Descripción de la Nueva Galicia*, Guadalajara: Gobierno del Estado.
- Báez-Jorge, Félix (1999), *La parentela de María*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barabas, Alicia (2001), «Territorialidad, santuarios y peregrinaciones», en *Diario de campo No. 34*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barfield, Thomas (ed.) (2000), *Diccionario de antropología*, México: Siglo XXI.
- Bernand, Carmen y Serge, Gruzinski (1992), *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (1990), *Sociología y cultura*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bouza Álvarez, José Luis (1990), *Religiosidad contrareformista y cultura simbólica del barroco*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Brading, David (1980), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México: Era.
- (2002), *La Virgen de Guadalupe, imagen y tradición*, México: Taurus.

- Calvo, Thomas (1992), *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Caro Baroja, Julio (1978), *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid: Akal editor.
- Carrillo Cázares, Alberto (1991), *La primera historia de La Piedad: El Fénix del amor*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- (1999), *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de Guanajuato.
- Carrillo Dueñas, Manuel (1962), *Historia de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*, s/e, Talpa de Allende.
- Chamorro, Arturo (1992), *Universos de la música purhépecha*, avances de investigación, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Christian, William A. (1976), «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», en *Temas de antropología española*, Madrid: Akal.
- (1991), *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid: Nerea.
- Clavijero, Francisco Javier (1991), *Historia antigua de México*, México: Porrúa.
- Codina, Víctor y Jon, Sobrino (1992), *Santo Domingo '92*, México: Centro de Reflexión Teológica.
- Dávila Garibi, José Ignacio (1943), *Algo de historia con motivo de la Solemne Coronación de Ntra. Señora del Rayo*, s/e, Guadalajara.
- (1948), *El culto guadalupano en lo que fue la Nueva Galicia*, México: Librería San Ignacio de Loyola.
- (1949), *Un olvido imperdonable*, Guadalajara: Cultura.
- (1957), *Apuntes para la historia de la iglesia en Guadalajara*, tomo primero, Guadalajara: Cultura.
- Díaz y de Ovando, Clementina (1971), «Romance y Corrido», en *25 Estudios de Folklore*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díez Taboada, Juan María (1989), *La religiosidad popular*, tomo III, Barcelona: Anthropos.
- Durkheim, Emile (1995), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón.

- Duverger, Christian (1993), *La conversión de los indios de Nueva España*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea (1984), *Tratado de historia de las religiones*, México: Era.
- (1994), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor.
- Escobar, fray Matías de (1970), *American Thebaida*, Morelia: Balsal.
- Feher, Michel (comp.) (1990), *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano*, 3 vols., Madrid: Taurus.
- Florencia, Francisco de (1998), *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia (1757)*, Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- y Oviedo, J. Antonio de (1995), *Zodiaco mariano*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Frazer, James George (1951), *La rama dorada*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg (1997), *Mito y razón*, Barcelona: Paidós.
- García, Alejandro (1986), *Civilización y salvajismo en la colonización del «Nuevo Mundo». Un ensayo sobre la penetración de la cultura europea*, Murcia: Universidad de Murcia.
- Geertz, Clifford (1996), *La Interpretación de las Culturas*, México: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- (1994), «Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional», en *Estudios sobre las culturas contemporáneas No. 18*, Universidad de Colima.
- González Escoto, Armando (1999), *Biografía de una tradición. Las visitas de Nuestra Señora de Zapopan a la ciudad de Guadalajara de 1734 a 1999*, Guadalajara: Universidad del Valle de Atemajac.
- González y González, Luis (1968), *Pueblo en vilo: microhistoria de San José de Gracia*, México: El Colegio de México.
- Gramsci, Antonio (1977), *Antología*, México: Siglo XXI.
- Gretenkord, Bárbara (1997), «De la 'mujer apocalíptica' a la 'Virgen de la Inmaculada Concepción'. Raíces iconográficas y trasfondo teológico de la imagen de la patrona del imperio colonial español», en *Revista Humboldt 121*, Bonn.
- Gruzinski, Serge (1994), *La guerra de las imágenes*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Guiraud, Pierre (1994), *El lenguaje del cuerpo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamnett, Brian (1990), *Raíces de la insurgencia en México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Jacinto Zavala, Agustín (1989), «La misión de la filosofía en *Visible e Invisible* de Merleau-Ponty», en *Estudios* No. 17, México: ITAM.
- (1994), *La Filosofía Social de Nishida Kitaró 1935-1945*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Lafaye, Jacques (1985), *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lancaster Jones, Ricardo (1953), *Tríptico mariano*, Guadalajara: Obispado de Guadalajara.
- Laris, José Trinidad (1944), *Apuntes para la historia de la Sma. Virgen del Rosario de Talpa*, Guadalajara: Imprenta Gráfica.
- Le Goff, Jaques (1990), «¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media», en Michel Feher (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 vols., Madrid: Taurus.
- Lombardi Satriani, Luigi M. (1989), «El hambre como derrota de Dios», en Álvarez Santaló, *La religiosidad popular*, Barcelona: Anthropos.
- Mariátegui, José Carlos (1966), *Antología*, México: Costa-Amic Editor.
- Márquez, Pedro Mario (1951), *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos*, Guadalajara: Imprenta Vera.
- Martínez Saldaña, Tomás (1998), *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*, Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Marx, Karl (1967), *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, México: Grijalbo.
- Maza, Francisco de la (1984), *El guadalupanismo mexicano*, México: Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública.
- Mendieta, Gerónimo de (1870) (1997), *Historia eclesiástica indiana*, 2 tomos, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mendoza, Vicente T. (1984), *Panorama de la música tradicional de México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miranda Godínez, Francisco (2002), *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Montoya Briones, José de Jesús (1996), *Jerez y su gente. Región de vírgenes, nomadismo y resistencia cultural*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés Editores.
- Mota Padilla, Matías de la (1973), *Historia del Reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.
- Mota y Escobar, Alonso de la (1993), *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia / Gobierno del Estado de Jalisco / Universidad de Guadalajara.
- Muñoz, fray Diego (1965), *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán cuando formaba una con Jalisco (1585)*, Guadalajara: INAH/ Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Murena, Héctor A. (1995), *La metáfora y lo sagrado*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Nebel, Richard (1988), «Aspectos cristológicos en la religiosidad popular antiguo mexicana-cristiana en el México de hoy», en Kart Kohut y Albert Meyers (coords.), *Religiosidad popular en América Latina*, Alemania: Verveurt Verlag.
- (1995), *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Noguez, Xavier (1993), *Documentos guadalupanos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ochoa, fray Ángel S. (1961), *Breve historia de Nuestra Señora de Zapopan*, Zapopan: s/e.
- O'Gorman, Edmundo (1984), *La invención de América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1991), *Destierro de sombras*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ornelas Mendoza y Valdivia, fray Nicolás Antonio de (2001), *Crónicas de la Provincia de Santiago de Xalisco (1719-1722)*, Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia / Gobierno de Jalisco.
- Orozco, Luis Enrique (1970-1979), *Iconografía mariana de la Arquidiócesis de Guadalajara*, tomos I al IV, y (1980-1993), *Iconografía mariana de*

- la Provincia eclesiástica de Guadalajara, tomos V al VII, s/e, Guadalajara.
- (1974), *Los Cristos de caña de maíz y otras venerables imágenes de Nuestro Señor Jesucristo*, 2 tomos, s/e, Guadalajara.
- Palacio y Basave, fray Luis del Refugio de (1942), *Recopilación de noticias que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*, Guadalajara: Talleres de la Universidad de Guadalajara.
- Peña, Guillermo de la (1991), «Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande». En *Estudios Jaliscienses No. 5*, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco / Universidad de Guadalajara / INAH.
- Péron, Mylène (1997), «Dos visitas episcopales del siglo XVII en la sierra de Nayarit», en *Relaciones 69*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Pike, Edgar Royston (2001), *Diccionario de religiones*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Portillo, Manuel (2000), *Apuntes histórico-geográficos del Departamento de Zapopan (1889)*, Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Powell, Phillip Wayne (1980), *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rasmussen, Jorgen Nybo (1992), *Fray Jacobo Daciano*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Ricard, Robert (1995), *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ries, Julián (coord.) (1995) *Tratado de antropología de lo sagrado 1*, Madrid: Trotta.
- Rodríguez Shadow, María y Robert Rodríguez Shadow (2000), *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Román Gutiérrez, José Francisco (1993), *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Zapopan: El Colegio de Jalisco / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Autónoma de Zacatecas.

- Romero, Saúl Jerónimo (1992), «La feria de San Juan de los Lagos», en *Visiones y creencias*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rubial García, Antonio (1995), «Prólogo», en Florencia, Francisco de y Oviedo, J. Antonio de, *Zodiaco mariano*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (1998), «Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas», en *Estudios de historia novohispana*, vol. 18, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1999), *La santidad controvertida*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.
- Ryuta, Imafuku (1987), «Música y participación corporal en la semana santa cora», en *Relaciones No. 30*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Sahagún, fray Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Centro Nacional para la Cultura y las Artes.
- Saldívar, Gabriel (1987), *Historia de la música en México*, México: Secretaría de Educación Pública.
- Sandoval Godoy, Luis (1982), *La Virgen de Zapopan*, Guadalajara: Cusa / Bancomer.
- Santoscoy, Alberto (1984), *Obras completas*, tomo I y (1986) tomo II, Guadalajara: Gobierno de Jalisco.
- Sego, Eugene B. (1998), *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Serrera, Ramón María (1991), *Guadalajara Ganadera. Estudio regional novohispano (1760-1805)*, Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.
- Tello, fray Antonio (1968), *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco* (1652), libro segundo, volumen I, y (1984), libro segundo, volumen III, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco / Universidad de Guadalajara / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Torquemada, fray Juan de (1986), *Monarquía indiana*, México: Porrúa.
- Treviño Villarreal, Héctor (1986), *El Señor de Tlaxcala*, Monterrey: Gobierno de Nuevo León.
- Turner, Bryan S. (1989), *El cuerpo y la sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Valencia García, María Ángeles (1999), «La iconografía como productora de formas culturales», en Espina Barrio, Ángel B. (dir.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica II*, Madrid: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- Verti, Sebastián (1997), *Nuestra Señora de Zapopan*, México: Editorial Diana.
- Vidales, Raúl (1979), «Presentación», en Eduardo Hoornaert, *Guadalupe: evangelización y dominación*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Vorágine, Santiago de la (1982), *La leyenda dorada*, 2 tomos, Madrid: Alianza Forma.
- Warner, Marina (1991), *Tú sola entre las mujeres*, Madrid: Taurus.
- Yáñez Rosales, Rosa H. (2002), «Guerra espiritual y resistencia indígena», en *Discurso de evangelización en el obispado de Guadalajara, 1541-1765*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Zumárraga, fray Juan de (1951), *Regla Cristiana breve*, México: Jus.



Lic. Francisco Javier Ramírez Acuña
Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco

Mtro. Gerardo Octavio Solís Gómez
Secretario General de Gobierno

Sra. Sofía González Luna
Secretaria de Cultura

Arq. Salvador de Alba Martínez
Director General de Patrimonio Cultural

Sra. Patricia Urzúa Díaz
Directora General de Fomento y Difusión

Lic. Luis Manuel Cadavieco Alarcón
Director de Publicaciones

Lic. Ignacio Bonilla Arroyo
Director de Culturas Populares

Soc. Luis Antonio González Rubio
Coordinador Académico del Proyecto
«Las Culturas Populares de Jalisco»



LOS SANTUARIOS

se imprimió y encuadernó en noviembre de 2006
en Zafiro Editores, S.A. de C.V., Carteros 86,
colonia Moderna, 44190, Guadalajara, Jalisco.
El tiro constó de 1 000 ejemplares.

Diseño editorial: Avelino Sordo Vilchis ~ *Composición tipográfica:* RAYUELA, DISEÑO EDITORIAL ~
Imágenes: Zapopana, acrílico sobre tela de Rafael Sáens [portada]; retablo a la Virgen de San Juan de los
Lagos de Cayetana Ríos, 1885 [p. 4]; fotografía de Mario Alberto Nájera [p. 10]; fotografía de Fernando
González [p. 18]; grabados anónimos, ca. siglos XVIII-XIX [pp. 28, 66 y 100]; Virgen de San Juan de los
Lagos, anónimo siglo XVIII [p. 72]; *Romería* (1858) fragmento de óleo sobre tela de Primitivo Miranda [p.
92]; retablo al Señor de los Rayos de Salvador Flores, 1933 [p. 106]; fotografía de archivo [p. 116]; *Trini-
dad y educación de la Virgen* óleo sobre tabla anónimo, ca. 1711 [p. 140] ~ *Cuidado del texto:* Servicios
Editoriales Arlequín ~ *Fotocomposición:* EL INFORMADOR



MARIO ALBERTO NÁJERA ESPINOZA es profesor investigador de la Universidad de Guadalajara, donde es coordinador de la Cátedra José Martí. Es maestro en estudios étnicos por el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, maestro en ciencias por el Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias de la UdeG, doctor en ciencias sociales por El Colegio de Jalisco. Ha sido por varios años coordinador académico del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca auspiciado por varias universidades y colegios. Ha publicado sobre temas de religiosidad, cultura, sociedad y globalización.



Centro de
Información y
Documentación

Alberto Beltrán



078818

Jalisco es una entidad repleta de tradiciones de índole muy ligadas a sus respectivos santuarios. Las vírgenes de San Juan de los Lagos, Zapopan y Talpa, así como el Señor de los Rayos de Temastián, son fieles testigos de ello. En especial, tales imágenes marianas tuvieron una destacada importancia la conformación de cierta identidad regional en Jalisco y en la zona occidental de México.

En este volumen Mario Alberto Nájera reflexiona sobre el proceso y la trascendencia del fenómeno de la religiosidad popular en Jalisco, así como sus manifestaciones contemporáneas en cuanto a rezos, cantos y peregrinaciones, entre otras expresiones del fevor religioso popular.



EL INFORMADOR
BOLETÍN INDEPENDIENTE

CONACULTA
CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS


EDITORIAL AGATA



ISBN 970-624-503-0

9 789706 245038