



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

UNIDAD OCCIDENTE



DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

**“POR TU PURA CONCEPCIÓN Y BELLEZA SIN IGUAL”.
NUESTRA SEÑORA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS: UNA ADVOCACIÓN
NEOGALLEGA DEL SIGLO XVII**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES
PRESENTA**

OMAR LÓPEZ PADILLA

**DIRECTORA DE TESIS
DRA. JULIA PRECIADO ZAMORA**

Guadalajara, Jalisco; diciembre de 2020

Resumen

Esta tesis busca aportar al estudio de los santuarios novohispanos desde lo particular. Lo hace a partir de un caso, una devoción rural en las fronteras del obispado de Guadalajara, situada, también, en los cruces de los caminos más transitados de la Nueva España. Una advocación que desde muy temprano alcanzó un crecimiento devocional y territorial superior a la gran mayoría de las imágenes novohispanas. ¿Cómo se convirtió Nuestra Señora de San Juan de los Lagos en una de las advocaciones marianas más importantes de la Nueva España?, es la pregunta que este trabajo busca resolver. Para alcanzar dicho objetivo se analiza el devenir del culto a la virgen de San Juan a partir de cuatro dimensiones: *taumatúrgica, geográfica, episcopal y local*.

Agradecimientos

A lo largo de estos cuatro años de diseño, redacción, enmiendas y relecturas del presente documento recibí múltiples apoyos, ánimos y compañía. Agradezco el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me permitió estudiar el doctorado y escribir esta tesis. Mi gratitud total al CIESAS Occidente: gracias a los profesores, directivos y personal administrativo por hacerme sentir siempre en casa.

A la doctora Julia Preciado, mi directora, quiero agradecerle su guía y confianza a lo largo de este camino. Gracias por sus consejos, correcciones y por su siempre atenta lectura. Gracias, además, por ayudarme a forjar un estilo propio de escritura.

Muchas gracias a la doctora Alejandra Aguilar Ros por sus pertinentes recomendaciones. Agradezco su atención y compromiso hacia mi trabajo y su generosidad al compartirme lecturas importantes para la construcción de esta tesis. Gracias a los doctores Refugio de la Torre y Rafael Castañeda por sus atentas lecturas y extraordinarios comentarios.

Agradezco, también, al doctor Ramón María Serrera Contreras por recibirme en la Universidad de Sevilla y con ello permitir mi estancia de investigación en el Archivo General de Indias en Sevilla. Adquirí una deuda impagable con Gemma Pérez Zermeño. Gracias Gemma por contagiarme el amor y respeto hacia el archivo, un enorme abrazo hasta el cielo.

Gracias a mis compañeros de generación por hacer divertidos nuestros seminarios. En especial, agradezco a Benoît y a Rafa por su compañerismo y amistad. La gloriosa línea de Historia, pocos, pero ruidosos. Gracias también a Mara, Tamara y Álvaro por su apoyo constante y su amistad.

Todo mi cariño y gratitud a mis padres y hermanas, gracias por siempre motivarme a cumplir mis objetivos. A Lisset, mi esposa, le agradezco su amor y paciencia. Gracias por acompañarme siempre.

Índice

Introducción	1
Los santuarios católicos, un estado de la cuestión.	1
Estudiar a la virgen de San Juan: de lo personal a lo académico.	11
El trabajo de archivo y ciertas precisiones conceptuales.	18
Capítulo 1. Pinturas e imágenes: Nuestra Señora de San Juan, el primer milagro.	29
1.1. El culto a las imágenes: del Imperio romano a San Juan de los Lagos.	29
1.2. El milagro fundador.	37
Capítulo 2. El “remedio universal de este reino”. Nuestra Señora de San Juan: taumaturgia e imágenes peregrinas.	66
2.1. Imagen milagrosa.	66
2.2. Imágenes peregrinas: la taumaturgia se transmite.	93
Capítulo 3. La región de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (siglos XVII y XVIII).	101
3.1. La región antes de su virgen.	101
3.2. Entre minas y ganado: el carácter regional de la virgen de San Juan.	131
Capítulo 4. La forja de una “zona de influencia devocional” para la virgen de San Juan.	145
4.1. El rumor del milagro y la sacralidad perene de lo impreso.	145
4.2. La virgen que despoblaba las ciudades	162
Capítulo 5. “Según el santo Concilio de Trento”: los obispos de Guadalajara y la virgen San Juan (siglos XVII y XVIII).	196
5.1. Obispos: promover y administrar un santuario desde la mitra.	196
5.2. El cabildo catedral: la estabilidad y el seguimiento de una política episcopal.	224
Capítulo 6. Los obispos, patronos por “inmemorial costumbre” y el santuario independiente.	229
6.1. Capellanes, devotos: el impulso, la riqueza.	229
6.2. Tutela episcopal: la defensa de un santuario independiente.	247
Epílogo. Dos lumbreras en el cielo de la Nueva Galicia: Nuestra Señora de Zapopan y la virgen de San Juan.	263
1. ¿Vidas paralelas?: del origen a los milagros.	263
2. La virgen episcopal y la advocación del imperio.	279
Conclusiones	291
Fuentes	298

Índice de figuras, cuadros y mapas

Figuras

Figura 1. Pintura con una escena del primer milagro de la virgen de San Juan.	39
Figura 2. Pintura representando otra escena del primer milagro de la virgen de San Juan.	40
Figura 3. Ensamble “El primer milagro de la virgen de San Juan”.	61
Figura 4. Pintura dentro del “Pocito del primer milagro” con un payaso acompañando a la niña en el momento de su resurrección.	62
Figura 5. Pintura dentro del “Pocito del primer milagro” con un payaso acompañando a la niña en el momento de su resurrección.	64
Figura 6. Escena del primer milagro durante un recorrido turístico (26/10/2018). La “niña” caracterizada con una nariz de payaso.	64
Figura 7. ¿Cómo se pedía el auxilio de la virgen de San Juan ante un incidente según los milagros de la información de 1668?	71
Figura 8. ¿Cómo se pedía el auxilio de la virgen de San Juan ante un problema de salud según los milagros de la información de 1668?	74
Figura 9. ¿Cómo se pedía el auxilio de la virgen de San Juan ante una necesidad material según los milagros de la información de 1668?	75
Figura 10. Nuestra Señora de San Juan, anónimo del siglo XVIII.	92
Figura 11. Al igual que la virgen de San Juan, sus imágenes peregrinas se vincularon con la recuperación de la salud. Ex voto de mediados del siglo XVIII.	98
Figura 12. Trono de plata de la virgen de San Juan.	141
Figura 13. Detalles del engaste en plata y la corona de oro de la virgen de San Juan.	142
Figura 14. Grabado de la virgen de San Juan en la primera edición del <i>Origen de los celebres santuarios</i> .	158
Figura 15. Estampa de la virgen de Zapopan confiscada por la inquisición en 1773.	159
Figura 16. La tradición de los panecitos de tierra y de estampar la imagen de la virgen sigue vigente.	160
Figura 17. Ingresos monetarios del santuario (1646-1652).	177
Figura 18. Ingresos monetarios del santuario (1721-1727).	179
Figura 19. Locación: el pueblo de San Juan, siglos XVI-XVII.	291
Figura 20. Los restauradores “misteriosos” de la virgen de San Juan.	292

Cuadros

Cuadro 1. Declarantes en la información jurídica de 1668.	45
Cuadro 2. Los cronistas del siglo XX y el primer milagro.	60

Cuadro 3. Tipos y subtipos de los milagros narrados en 1668.	84
Cuadro 4. Tipos y subtipos de los milagros narrados en 1735.	90
Cuadro 5. Declarantes de la información de 1668 según ocupación.	132
Cuadro 6. Ganado de la virgen de San Juan en diciembre de 1646.	135
Cuadro 7. Ganado de la virgen de San Juan en junio de 1652.	135
Cuadro 8. Gastos de la demanda de la imagen peregrina (1708-1709).	173
Cuadro 9. Ingresos del santuario (1646-1652).	176
Cuadro 10. Número de mayordomos por su lugar de residencia.	193
Cuadro 11. Obispos de Guadalajara (1618-1770).	203
Cuadro 12. Actos más relevantes de los obispos en favor del santuario.	217
Cuadro 13. Capellanes mayores de Nuestra Señora de San Juan de 1647-1785.	235
Cuadro 14. Principales y dotaciones a favor del santuario vigentes en 1757.	252
Cuadro 15. Tipos y subtipos de los milagros de la virgen de Zapopan narrados por Diego de Herrera en 1653.	274
Cuadro 16. Tipos y subtipos de milagros asentados por Cristóbal de Mazariegos en 1731.	278
	278

Mapas

Mapa 1. Resumen del viaje de la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan, 1665-1666.	184
Mapa 2. Resumen del viaje de la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan, 1667-1669.	186

Introducción

“Todo lo relativo a Dios, al mundo y al hombre, concentra un interés inmenso. Por lo mismo que esos objetos envuelven arcanos supremos, la mente humana se afana en penetrarlos a fin de encontrar un guía seguro en el camino tenebroso de la vida”.

José María Iglesias

Los santuarios católicos, un estado de la cuestión

Un fenómeno actual

Para la mayoría de los franceses e ingleses del siglo XII sus monarcas eran enviados de Dios, seres casi-divinos dotados de capacidades sobrehumanas, hacedores de milagros. Ese “don” tan especial era comúnmente demostrado por los monarcas durante la pascua. En aquella festividad, el rey en turno tocaba a cientos de escrofulosos prometiéndoles que, con ese leve contacto, su enfermedad desaparecería. En *Los reyes taumaturgos* Marc Bloch indagó sobre este fenómeno. Ahí, Bloch acusó de ser un “azar feliz” que ya nadie creyera en ese regio milagro, también conocido como “toque real”. Según el historiador francés, eso le permitió “estudiarlo a la luz de los métodos críticos” pues no corría el peligro “de molestar a las almas piadosas”.¹

Esta tesis trata sobre Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, un culto vigente, una imagen actualmente considerada milagrosa. Queda claro, entonces, que para este trabajo no conté con ese “raro privilegio” del que habló Marc Bloch. Santuarios como el de la virgen de San Juan impactan en la identidad de millones de personas. Muchos fieles se autonombran, por ejemplo, sanjuaneros (devotos a la virgen de San Juan) o guadalupanos (devotos a la virgen de Guadalupe). La vigencia de estos fenómenos vuelve más compleja su acometida

¹ Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017 [1924]), 506.

crítica, lejos de desanimar, la actualidad del tema incentiva la multiplicidad de investigaciones sobre el México de los santos, cristos y vírgenes milagrosas.

En nuestro país, escribió Octavio Paz, el 12 de diciembre “el tiempo suspende su carrera, hace un alto y en lugar de empujarnos hacia un mañana siempre inalcanzable y mentiroso, nos ofrece un presente redondo y perfecto, de danza y juerga, de comunión y comilona con lo más antiguo y secreto de México”.² Cada año, las puertas de la Basílica de Guadalupe reciben a millones de peregrinos. La explanada guadalupana y la calzada de los misterios se llenan de devotos que buscan ver, aunque sea de lejos, la icónica imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Por sus dimensiones, el fenómeno guadalupano es, quizá, único en el mundo. Pero en nuestro país encontramos cientos de pequeños y medianos santuarios que atraen a miles de devotos.

El binomio santuario-peregrinación llamó, primero, la atención de los antropólogos. Para inicios de la 1970, los santuarios eran vistos por los académicos como una muestra de la “resistencia de costumbres consideradas residuales y tratadas como islotes-testigos de un universo religioso tradicional condenado a desaparecer”.³ Hacia finales de la década, los trabajos de Edith y Victor Turner⁴ permitieron una “problematización sistemática y comparativa” de las peregrinaciones católicas a los santuarios.⁵

Los Turner observaron que las peregrinaciones eran procesos liminales en los que sus participantes se movían de una estructura a otra. En el proceso, el devoto o peregrino se abstraía de su vida cotidiana y de las estructuras que la regían formando parte de un *communitas*, “un tipo hermandad”.⁶ El trabajo de Victor y Edith Turner desembocó en un aluvión de investigaciones locales que criticaron la naturaleza antiestructural de las peregrinaciones que anotaban los Turner y sus conceptos de liminalidad y *communitas*.⁷

² Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad. Posdata. Vuelta a 'Laberinto de la soledad'* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004 [1981]), 51 y 52.

³ Leticia Villalobos Sampayo, *El territorio devocional. El Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez* (Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015), 44.

⁴ Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimages in Christian Culture* (New York: Columbia University, 1978).

⁵ Leticia Villalobos Sampayo, *El territorio devocional*, 45.

⁶ Alejandra Aguilar Ros, “Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco”, en *Desacatos*, 30 (2009): 29-42, 30.

⁷ Renée de la Torre, por ejemplo, concluyó que en la romería de la virgen de Zapopan se forma un sentimiento de comunidad (*communitas*) entre los asistentes, pero, al mismo tiempo, se mantiene la jerarquía eclesial durante la procesión. Renée de la Torre, “La eclesialidad representada en la romería de la Virgen de Zapopan”, en *Revista Ciencias Religiosas*, 4 (enero-abril 2010): 39-46. Para Alejandra Aguilar Ros los conceptos de liminalidad y *communitas* son problemáticos. El primero por ser antiestructura en un ambiente, el de las

Para la década de los setenta del siglo XX los trabajos sobre santuarios en México se centraron mayormente en las devociones de Guadalupe y Chalma.⁸ En 1978 Gilberto Giménez publicó *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. En su obra, centrada en la devoción al cristo de Chalma, Giménez acuñó el concepto *religiosidad popular rural* que dio un giro epistemológico al análisis de las peregrinaciones.⁹ El trabajo de Giménez provocó, en la década de 1980, un *boom* de nuevas propuestas metodológicas y conceptuales para el estudio de santuarios y peregrinaciones.

En 1989 se publicaron en España decenas de estudios antropológicos sobre la religiosidad popular en un libro coordinado por Carlos Álvarez Santaló, María José Buxó y Salvador Rodríguez Becerra.¹⁰ Los artículos de aquella obra, los que versaron sobre santuarios, se enfocaron, mayormente, en la definición del concepto *santuario*¹¹ y en el análisis de los exvotos.¹² También se promovió la etnografía como un método eficiente en el estudio de los santuarios y la creación de tipologías cronológicas para entender cómo evolucionaba el fenómeno devocional en el tiempo.¹³

A partir de 1990 surgieron en nuestro país múltiples investigaciones que tuvieron como objeto: “la religión popular,¹⁴ el territorio,¹⁵ el poder, la ritualidad y el cuerpo,¹⁶ la resistencia o impugnación y el análisis de exvotos¹⁷ como expresión de agradecimiento por los milagros”.¹⁸ Esta atomización de abordajes, normal en las ciencias sociales contemporáneas, aportó sobremedida al entendimiento de la multiplicidad de elementos

peregrinaciones, en el prevalecen las relaciones sociales. El segundo por enviar a las peregrinaciones a un sitio marginal de las sociedades, algo que claramente no es. Alejandra Aguilar Ros, “Cuerpo, memoria y experiencia”, 30.

⁸ Leticia Villalobos Sampayo, *El territorio devocional*, 44-45.

⁹ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en la Anáhuac* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013 [1978]), 23-25. Leticia Villalobos Sampayo, *El territorio devocional*, 48.

¹⁰ Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coordinadores), *La religiosidad popular* (Anthropos: Moncada y Reixart, 2003 [1989]).

¹¹ Por ejemplo, Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, en *La religiosidad popular. Tomo III*, 268-281.

¹² Por ejemplo: Fina Parés Rigau, “Los exvotos pintados de Cataluña”, en *La religiosidad popular. Tomo III*, 423-448.

¹³ Ver: Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, en *La religiosidad popular. Tomo III*, 211-252.

¹⁴ Ver, por ejemplo, los trabajos de Robert Shadow y María Rodríguez Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma* (Ciudad de México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000).

¹⁵ Por ejemplo: José Velasco Toro (coordinador), *Santuario y región: imágenes del Cristo Negro de Otatitlán* (Veracruz: Universidad Veracruzana, 1997).

¹⁶ Alejandra Aguilar Ros, “Cuerpo, memoria y experiencia”, 29-42.

¹⁷ Por ejemplo: Marianne Bélard y Verrier Philippe, *Los exvotos del occidente de México* (Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997).

¹⁸ Leticia Villalobos Sampayo, *El territorio devocional*, 49.

presenten en el fenómeno de los santuarios y las peregrinaciones. Sin embargo, señaló Velasco Toro en 1999, “la generalidad de los trabajos [sobre santuarios] se ocup[aron] de uno o dos aspectos los cuales comúnmente aísla[ban] al resto de los eventos”.¹⁹ Limitante que desde 1989 advirtió Joan Prat i Carós en los estudios de religiosidad popular. Prat i Carós señaló que, aunque estos esfuerzos temáticos son importantes y valiosos, sería “imprescindible una aproximación de carácter global, holística” centrada en los santuarios, éste último como eje aglutinador, aunque no exclusivo, de la religiosidad popular.²⁰

Los santuarios y el culto a las imágenes: de la península al nuevo mundo

El interés de los historiadores por los santuarios fue más tardío respecto a los antropólogos. Los estudios de William Christian sobre la península ibérica de los siglos XIV al XVI fueron pioneros. En 1978, este historiador norteamericano publicó: “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”.²¹ En dicho artículo Christian abordó los elementos que permitieron que la devoción a los antiguos santos románicos evolucionara hacia el culto a las advocaciones marianas en la España medieval. Christian identificó que dicho cambio en la religiosidad española se dio entre los siglos XI y XIII. Hacia el siglo X los reinos ibéricos se abrieron hacia el este y esto apresuró la muda devocional. Según Christian, la iglesia española sufrió una romanización y, junto con la influencia francesa, a través de los monasterios en los Pirineos y los peregrinos que recorrían el camino de Santiago, determinaron la aparición de nuevas devociones en España, acompañadas ya no del culto a las reliquias, sino de imágenes. “De los santos a María” otorgó la primera propuesta cronológica sobre la evolución histórica de las devociones en la península ibérica. La España del siglo XV, mariana y devota a las imágenes, ya no tanto a las reliquias, fue la que finalmente desembarcó en América.

En 1981 William Christian abonó de nuevo a la incipiente temática de los santuarios con la publicación de *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*.²² En dicho texto

¹⁹ José Velasco Toro, “Líneas temáticas para el estudio de los santuarios”, en *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos A.C.*, 2(1999): 1-8, 5.

²⁰ Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 212.

²¹ William Christian, “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*, editado por Carmelo Lisón Tolosana (Madrid: Akal editor, 1976), 49-105.

²² William Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)* (Madrid: Nerea, 1990 [1981]).

Christian analizó el germen de los santuarios: la presencia divina en un objeto o en un lugar. Se centró exclusivamente en estudiar los “casos de contacto sensorial directo”, dejó de lado otro tipo de revelaciones milagrosas que originaron estos centros divinos de peregrinaje. En esta obra Christian analizó en la individualidad del devoto (visionario) y su relación directa con la divinidad (aparecida).

Apariciones en Castilla y Cataluña supuso un primer gran avance para entender el fenómeno de la religiosidad anclada en un espacio pequeño y rural. Christian entendió que las leyendas sobre apariciones divinas eran repetidas por generaciones dentro de las aldeas, mostrando sus habitantes un cierto orgullo porque la virgen o algún santo se apareciera en su comunidad. También tipificó las apariciones, a partir de su corpus documental, en dos categorías: apariciones “vivas” y signos. En las primeras la divinidad se revela ante el visionario o las visionarias (generalmente campesinos del poblado). Las segundas eran las comunes en el medievo tardío español y fueron aquellas epifanías que se relacionaron con la aparición de sangre, sudor o en ciertas imágenes o la manifestación de santos en el cielo.²³

Paralelamente a *Apariciones en Castilla y Cataluña*, William Christian publicó *La religiosidad local en la España de Felipe II*.²⁴ En dicho trabajo, Christian coronó las décadas de estudio de la religiosidad española del antiguo régimen. Basándose en las relaciones topográficas levantadas por mandato de Felipe II, Christian abordó la religión como un fenómeno colectivo y comunitario. Concluyó que existían en la España del siglo XVI “dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romanos, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo”.²⁵

La religiosidad local, como la llamó Christian, fue aquella práctica devocional vinculada en un lugar específico y que no tuvo distinciones entre clases sociales. Era imputable tanto al campesino como al rey. Tenía, además, dos características. Era, obviamente, localista. Las imágenes de Cristo y María, por ejemplo, se particularizaban con el nombre del lugar en el que se revelaban. También era una religiosidad conservadora, pues se resistía

²³ William Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña*, 13-20.

²⁴ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid: Nerea, 1991 [1981]).

²⁵ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 17.

a cualquier cambio impulsado por circunstancias externas. La religión local convivió con la oficial romana en una relación dialéctica y en continua negociación y disputa.²⁶

La obra de William Christian influyó enormemente en la península ibérica. Para las décadas de 1980 los antropólogos e historiadores españoles utilizaron las tipificaciones de Christian para reflexionar conceptualmente la figura de los santuarios y los cambios devocionales en el mundo hispánico tardomedieval. El concepto de religiosidad local, sin embargo, recibió poca atención y ciertas críticas. Martí Gelabertó, por ejemplo, calificó como “simple” la dicotomía de religiosidad local/religiosidad oficial de Christian. Criticó la falta de análisis del papel de los mediadores (el clero) entre ambos catolicismos y echó en falta la atención al factor del medio ambiente en la formación de las cosmovisiones de las personas.²⁷

En nuestro país el interés de los historiadores por los santuarios comenzó, con muchos bríos, en la década de los 1990. En 1999 José Velasco Toro consideró que los estudios históricos eran más bien escasos, pero publicaciones colectivas como *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (1997), coordinado por Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, demuestran la creciente atención que la temática recibió hacia el final del siglo XX.²⁸ El fenómeno se abordó desde múltiples perspectivas: como la identidad,²⁹ el corporativismo religioso y laico en la promoción de devociones³⁰ y la competencia entre advocaciones.³¹

En esos años fueron particularmente importantes las investigaciones de Thomas Calvo. Desde su tesis doctoral, publicada en dos partes en 1991 y 1992, Calvo destacó el papel de la religiosidad popular y el culto a las imágenes como parte del proceso formativo-identitario de un territorio, en ese caso, la Guadalajara neogallega. En “Santuarios y devociones: entre dos mundos [...]” (1997) Calvo abordó el fenómeno de los santuarios

²⁶ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 215-217.

²⁷ Martí Gelabertó, “Reseña de Religiosidad local den la España de Felipe II de William Christian”, en *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 10(1992): 497-498, 498.

²⁸ Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México, 1997).

²⁹ Ver: Rosalva Loreto López, “La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas: Puebla (1619-1636)”, en *Manifestaciones religiosas*, 233-251. Y Clara García Ayluardo “El milagro de la Virgen de Aránzazu: Los vascos como grupo de poder en la Ciudad de México”, en *Manifestaciones religiosas*, 331-348.

³⁰ Ver: Pilar Gonzalvo Aizpuru, “Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo*, 253-266.

³¹ Ver: Solange Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en *Manifestaciones religiosas*, 315-330.

marianos novohispanos desde una perspectiva global hispánica.³² En dicho artículo el autor franco-español mostró que los santuarios marianos fueron un elemento esencial de identidad primero mediterránea, luego hispánica y después barroca. Como parte importante del imperio hispánico, las devociones marianas atravesaron el Atlántico para desembarcar en América. La herencia peninsular, sin embargo, no permaneció íntegra, se modificó según las circunstancias locales americanas. Las advocaciones universales o ibéricas se renombraron y los limosneros se convirtieron en verdaderos agentes de promoción en los amplios territorios indios. Para Calvo, los santuarios marianos fueron una “realidad colonial, apegada o distanciada de la metropolitana”.³³

En “El zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700” (1997),³⁴ Thomas Calvo concentró su análisis en el universo devocional mariano de la Nueva España. Desmenuzando cuantitativamente el *Zodiaco mariano* de Francisco de Florencia y Juan Antonio Oviedo, Calvo logró tipificar los santuarios marianos novohispanos a partir de sus orígenes milagrosos y físicos (donación). Ayudado por su metodología, Calvo concluyó que la mayoría de las revelaciones de estas imágenes de María ocurrieron un siglo después de que fueron donadas en el contexto de la evangelización y conquista de la Nueva España. Por eso, para Calvo el siglo XVII fue, en América, el “siglo mariano por excelencia”.³⁵

Para finales de la década del 1990 y principios de 2000 los estudios históricos sobre santuarios en nuestro país se centraron, mayormente, en la temática mariana. La devoción más estudiada fue Nuestra Señora de Guadalupe. En 2002, David Brading publicó *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. En dicha obra Brading recorrió la historia guadalupana desde 1648 hasta la beatificación de Juan Diego en 1990. En su libro Brading apuntó sendas reflexiones sobre la teología de las imágenes sagradas de San Juan Damasceno y su influencia en los autores defensores del misterio guadalupano en México.³⁶

Apartado un poco de la tendencia mariana, Antonio Rubial dedicó sus esfuerzos de investigación en otro tipo de devociones: los santos (o casi santos) novohispanos. En “Los

³² Thomas Calvo, “Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVII y XVIII)”, en *La Iglesia católica en México*, editado por Nelly Sigaut (Ciudad de México: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, 2009 [1997]), 403-418.

³³ Thomas Calvo, “Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVII y XVIII)”, 403.

³⁴ Thomas Calvo, “El zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700”, en *Manifestaciones religiosas*, 267-282.

³⁵ Thomas Calvo, “El zodiaco de la Nueva Eva”, 279.

³⁶ David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* (Ciudad de México: Taurus, 2002 [2001]).

santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” (1997)³⁷ y después, más ampliamente en *La Santidad controvertida* (1999),³⁸ Rubial abordó los casos de personajes venerables que, a pesar de contar con cierta popularidad, no llegaron a los altares. En estas obras, Rubial destacó el papel de las hagiografías como literatura devocional, apologética, de promoción y, finalmente, lúdica.³⁹

La tendencia historiográfica actual respecto a los santuarios e imágenes milagrosas se enmarca, mayormente, en estudios locales entendidos como parte del engranaje imperial hispánico. La identidad, individual y colectiva, que generaron ciertas advocaciones sigue como uno de los abordajes más extendidos en el gremio.⁴⁰ El corporativismo y la promoción de devociones también continua en auge.⁴¹ Últimamente se extendió una nueva perspectiva de análisis vinculada a entender la función de las imágenes de culto en diversos aspectos de la vida diaria novohispana e indiana.⁴² Nelly Sigaut, por ejemplo, resaltó el papel de María como instrumento de evangelización en América.⁴³

Otra tendencia que ha interesado se refiere los cambios de identificación étnica de los cultos. Un ejemplo son los estudios sobre Nuestra Señora de la Salud, en Pátzcuaro,⁴⁴ investigación de Sara Sánchez del Olmo. La autora analizó a la virgen de la Salud, una imagen fabricada para los indios de Pátzcuaro y que, para finales del siglo XVII, se “refundó” como una devoción identificada con la población criolla de aquel pueblo michoacano.

³⁷ Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en *Manifestaciones religiosas*, 51-87.

³⁸ Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1999).

³⁹ Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, 87.

⁴⁰ Ver: Francisco Miranda Godínez, “Los cultos al Señor de la Salud y a la virgen de la Esperanza, procesos identificatorios”, en *Historia, nación y región*, coordinado por Verónica Oikión Solano, 248-280 (Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, 2007).

⁴¹ Ver: Luis Elena Alcalá, “Loreto y Guadalupe. Los jesuitas y la compleja construcción del panteón mariano novohispano”, en *Historia, nación y región*, 281-314.

⁴² Gisela von Wobeser, “El papel de las imágenes en las prácticas religiosas femeninas del siglo XVII”, en *La función social de las imágenes en el catolicismo novohispano*, coordinado por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y José Luis Merlo Solorio, 59-84 (Metepc: Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2018).

⁴³ Nelly Sigaut, “Los cultos marianos locales en Hispanoamérica”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Oscar Mazín, 437-458 (Ciudad de México: El Colegio de México, 2012), 450-451.

⁴⁴ Sara Sánchez del Olmo, “Prodigiosa y peregrina... Imagen mariana, tiempo sagrado e identidad colectiva en el Pátzcuaro virreinal”, en *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas devociones y religiosidad en la Nueva España y el mundo hispánico*, coordinado por Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque, 161-181 (Guadalajara: El Colegio de Michoacán/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015).

En 2016 se publicó en Estados Unidos *Theater of a Thousand Wonderers. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain* de William Taylor.⁴⁵ La obra es, quizá, el esfuerzo más importante en la búsqueda de entender el fenómeno de los santuarios y las imágenes marianas en la Nueva España. En ese trabajo Taylor respondió: cuándo surgieron los santuarios novohispanos, en qué contexto lo hicieron y por qué unos tuvieron más éxito que otros. Tras revisar las historias de más de 500 imágenes de culto, Taylor concluyó que los santuarios novohispanos se formaron masivamente entre 1585 y 1720.

Para Taylor, el siglo XVIII fue una época de reforma y de reordenamiento político en la Corona, que incidió en lo devocional. Por ello, son pocos los santuarios que surgieron ya entrado ese siglo, incluso, algunos existentes decayeron y desaparecieron. Taylor concede, también, la posibilidad de que los elementos sobrenaturales presentes en el pasado indígena incidieran en el posterior éxito de las imágenes milagrosas cristianas. El trabajo de William Taylor es importante pues respondió a sus cuestionamientos iniciales a partir de un análisis exhaustivo de la mayoría de los factores que afectaron el devenir de un santuario, simplificado, quizá, en el binomio devoción y promoción.

En 2017 se publicó el artículo “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopólis de Nueva España (1610-1730)” de Antonio Rubial.⁴⁶ En ese texto, Rubial propuso la idea de que las promociones episcopales de lo milagroso no fueron intentos aislados, sino, procesos replicados por todo el virreinato para crear un poder episcopal sólido. Rubial habló de “agendas” de apropiación de lo milagroso que les permitieron a los obispos obtener cierto “capital simbólico”. Capital que les fue útil en momentos de conflicto con otros sectores de la sociedad (autoridades civiles, clero regular, etcétera). Rubial, entonces, propone “ver los santuarios desde esta nueva perspectiva, como producto de las reformas tridentinas y como promociones de los obispos y frailes del barroco” pues eso permitiría “entenderlos dentro de una problemática más amplia”.⁴⁷

⁴⁵ William Taylor, *Theater of a Thousand Wonderers. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain* (New York: Cambridge University Press, 2016).

⁴⁶ Antonio Rubial, “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopólis de Nueva España (1610-1730)”, en *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano*, coordinado por Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 217-266 (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017).

⁴⁷ Antonio Rubial, “Iconos vivientes y sabrosos huesos”, 220.

En principio proyecté que esta tesis se inscribiera en la propuesta de abordaje de Antonio Rubial. Me interesó, sobre todo, la eficacia de la acción episcopal en el éxito de un culto. Las evidencias documentales, tras una mirada superficial, me indicaban una presencia férrea de la autoridad episcopal en el santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, mi objeto de estudio. Los obispos parecían promover obras, informaciones de milagros, y dotar de todo lo necesario al culto a la virgen milagrosa sanjuanense. Pero, al profundizar, y al estar en contacto con diversas fuentes, noté que otros factores intervinieron, también, decisivamente en el éxito del culto a la virgen de San Juan.

La promoción episcopal, como la llamó Rubial, no me alcanzó para explicar por qué Nuestra Señora de San Juan se convirtió en una de las imágenes milagrosas más célebres de la Nueva España. Me decanté, entonces, por un análisis más amplio e integral. Mismo que conllevó una postura metodológica que implicó incluir en mi estudio factores medioambientales, taumatúrgicos y administrativos. Considero que todos ellos, en mayor o menor medida, influyeron en el devenir exitoso del culto sanjuanense.

Entiendo que el santuario de la virgen de San Juan es parte de un fenómeno más grande que se puede explicar a partir de tres escalas: la novohispana, la hispánica y la católica. Se inscribe al orbe católico, pues el culto sanjuanense es producto, en parte, de la reforma tridentina. Es, también, hispánica pues Nuestra Señora de San Juan fue una más de las miles de advocaciones locales que brotaron en el imperio español y que dieron identidad mariana común a una serie de pueblos hispánicos *a priori* muy distintos entre sí. Es novohispana pues no escapó a la realidad contextual de su territorio.

Con este trabajo intento abonar al estudio de los santuarios novohispanos desde lo particular. Lo hago desde un estudio de caso, una devoción rural en las fronteras del obispado de Guadalajara, situada, también, a unas leguas del camino entre las minas de Zacatecas y la Ciudad de México. Una advocación que alcanzó un crecimiento devocional y territorial superior a la gran mayoría de imágenes novohispanas. Justo ahí radica la importancia de estudiarlo.

Estudiar a la virgen de San Juan: de lo personal a lo académico

De la catedral a la universidad

Lewis Perry Curtis Jr. escribió, a propósito de la autobiografía, en los textos que compiló para *El taller del historiador*, que las investigaciones históricas no pueden estar “[...] completamente separadas de la historia personal del hombre dedicado a este proceso”.⁴⁸ Sin duda, estoy de acuerdo. En mi caso, emprendí el estudio del culto a Nuestra Señora de San Juan, en un primer momento, por motivos personales.

Soy originario de San Juan de los Lagos y tengo fuertes sentimientos identitarios para con ese lugar; sentimientos que marcan, todavía, mi vida personal y académica.⁴⁹ Mi primer acercamiento a Nuestra Señora de San Juan se dio a muy temprana edad. De niño me eduqué en un colegio católico que inculcaba la devoción hacia la virgen local. Mis primeras aproximaciones al culto fueron como las de un devoto en formación, mientras participaba en las peregrinaciones o demás actividades religiosas que organizaba el colegio.

Creecer en un lugar como San Juan de los Lagos, ahí cada fin de semana arriban miles de peregrinos, te lleva a perder la capacidad de asombro: lo que provoca la virgen de San Juan parece normal, y hasta cierto punto lo es. Sin comprender completamente el fenómeno de mi entorno comencé, con 14 años, mis estudios de bachillerato en la Preparatoria Regional de la Universidad de Guadalajara.

Tras cursar el primer semestre (2004) me invitaron a trabajar en la Catedral Basílica de San Juan, el hogar de la virgen. En la catedral trabajé en un poco de todo y lo que hiciera falta: empaqueté veladoras y en diciembre vigilé el nacimiento monumental que cada año levantaban en el atrio principal. Di de comer a los animales (que eran reales), regué las plantas, y encendí cada media hora la música y las figuras con movimiento del Belén. Esas vacaciones decembrinas prácticamente viví en el santuario. Las 12 horas que pasaba en el atrio me permitieron observar la magnitud del fenómeno devocional. Me sorprendió la cantidad de fieles que asistían de lugares tan diversos y lejanos tan solo para ver, por unos

⁴⁸ Lewis Perry Curtis, *El taller del historiador* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1970]), 13.

⁴⁹ Como podrá apreciar el lector, mis primeras experiencias en el santuario de la virgen de San Juan, me marcaron para siempre. Por este motivo y de acuerdo con mi asesora, he mantenido la primera persona del singular en esta tesis.

minutos, a la virgen de San Juan. También estuve cerca de las obras de arte del santuario: conocí muchos de los rincones y conviví, en un par de ocasiones, con las imágenes vírgenes peregrinas. Me sentía afortunado, acumulé decenas de anécdotas.

En febrero del 2005, después de unas semanas de descanso, regresé a trabajar a la catedral para la fiesta de la candelaria.⁵⁰ En esa ocasión me contrataron para barrer el atrio. Aseaba todo el día la explanada con escoba en mano. Fue la labor más demandante que desempeñé. Para la fiesta de la candelaria el atrio se convertía en un gigantesco campamento poblado por devotos, también era escenario masivo de danzas y peregrinaciones. Trabajar como barrendero me permitió mayor contacto con los fieles, escuché varias historias de vida increíbles. En ese tiempo, con 15 años de edad, ignoraba cómo esa experiencia marcaría mis decisiones futuras.

Al concluir la preparatoria me mudé a Aguascalientes, estudié la licenciatura en Historia en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. En el séptimo semestre debía presentar un proyecto de investigación para mi tesis. Como buen alteño arraigado a su terruño, decidí investigar sobre San Juan de los Lagos. Estudiar el culto a Nuestra Señora de San Juan me atraía, pero resolví que mi trabajo iría por otro camino. Era 2010, se celebraba el bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución, la marea conmemorativa me arrastró. En mi primera versión de mi proyecto de tesis quería estudiar la guerra de Independencia en San Juan. Partí de una carta que Ignacio Allende escribió al cura Miguel Hidalgo en agosto de 1810. Allende, en esta carta, propuso a Hidalgo que la rebelión arrancara en la feria del 8 de diciembre que se celebraba en San Juan de los Lagos. Comenzaría la tesis analizando la carta y seguiría con los avatares de la guerra de Independencia en el pueblo. Sin embargo, “la feria” a la que aludía Allende llamó mi atención.

Los habitantes de San Juan hablaban de la feria comercial del 8 de diciembre con orgullo y melancolía. Los cronistas que leyeron *Los bandidos del Río Frío* de Manuel Payno, reunían las citas en las que se mencionaba la feria de San Juan para probar un pasado glorioso. Los ancianos, por su parte, recordaban con nostalgia aquella feria de los años 50 del siglo XX cuando eran jóvenes y disfrutaban sus diversiones. Como hijo y nieto de comerciantes me decanté, finalmente, por estudiar la feria comercial. Mi tesis de licenciatura versó sobre

⁵⁰ En San Juan la fiesta de la candelaria se ha convertido practicante en la principal. Visitan San Juan desde las dos últimas semanas de enero hasta el dos de febrero, cerca de dos millones de peregrinos.

el papel comercial de la feria del 8 de diciembre en San Juan de los Lagos de 1792 a 1810. Comencé con la carta de Allende como lo planeé, pero hacia atrás.⁵¹

En 2012 opté por estudiar la maestría en Historia en El Colegio de San Luis, presenté un proyecto que continuaba con mi investigación sobre la feria. Me interesaba analizar el auge decimonónico de la fiesta y los factores que provocaron su caída. Tras evaluar varias circunstancias, decidí, junto con mi tutor, en lugar de seguir en la feria, investigar la construcción del tercer santuario de Nuestra Señora de San Juan. Así conocí un poco más sobre Iglesia novohispana, y los aspectos clave del desarrollo histórico del santuario.

A pesar de que no abandoné del todo la cuestión comercial, me centré en el culto. En los documentos encontré que, durante la construcción del santuario, hubo momentos de apoyo financiero de los obispos para con la obra, pero también hubo otros en los que ciertos prelados fueron indiferentes. Esto me llevó a preguntarme: ¿qué hicieron los obispos, y el obispado en general, para promover el culto a la virgen de San Juan? De esa primera cuestión, que me planteé en marzo del 2015, surgió esta tesis.

Un culto en la “tierra de prodigios”: los por qué y la pregunta

Pese a que el primer impulso del tema de mi tesis se debió a mi experiencia personal, también existieron factores que académicamente lo justificaron. El caso de Nuestra Señora de San Juan es peculiar, pues perteneció a un obispado (el de Guadalajara) que, para mediados del siglo XVII contaba con tres santuarios marianos “importantes” que gestionar y que siguen vigentes: Zapopan, San Juan⁵² y Talpa. Al hecho que desencadenó la devoción a Nuestra Señora de San Juan se le conoce en la actualidad como “el primer milagro”, en él se atribuye a la imagen haber resucitado a una niña volantina⁵³ que había muerto de una caída ejerciendo su oficio. Según lo que se investigó en la época, “el primer milagro” sucedió en la década de 1620. Coincidentemente los mismos años en los que William Taylor situó los comienzos de

⁵¹ Antonio Ibarra y María Ángeles Gálvez escribieron sobre la feria del 8 de diciembre en San Juan hacia finales de la época colonial, en sus investigaciones mostraron la importancia de ésta en la circulación de mercancías traídas de Asia y Europa. Esas lecturas contribuyeron a incrementar mi interés en estudiarla. Antonio Ibarra y María Ángeles Gálvez, “Comercio local y circulación regional de importaciones: la feria de San Juan de los Lagos en la Nueva España”, en *Historia Mexicana* 3 (1996): 581-616.

⁵² El santuario de Nuestra Señora de San Juan es considerado el segundo más visitado en el ámbito nacional.

⁵³ El volantín era una actividad muy parecida a la que realizan los actuales trapevistas.

la literatura devocional en Nueva España.⁵⁴ El génesis milagroso de Nuestra Señora de San Juan no tuvo particularidad alguna con sus símiles novohispanos y neogallegos.

En sus primeros años, entonces, Nuestra Señora de San Juan es una advocación entre muchas; un culto que nació con extrema competencia en un territorio novohispano donde abundaban santos, cristos, monjas e imágenes marianas a las que se les atribuían poderes taumaturgos.⁵⁵ La pregunta que orienta esta investigación: ¿Cómo se convirtió Nuestra Señora de San Juan de los Lagos en una de las advocaciones marianas más importantes de la Nueva España?⁵⁶

Para responder a esta pregunta fue necesario analizar los factores que llevaron a Nuestra Señora de San Juan al Olimpo de las imágenes marianas novohispanas. Por ello, en esta tesis analizo el devenir del culto a la virgen de San Juan a partir de cuatro dimensiones: *taumatúrgica, geográfica, episcopal y local*. En la primera analizo la evolución de la narrativa del primer milagro de la virgen de San Juan (capítulo I) y el comportamiento “milagroso” de la imagen (capítulo II). Lo estudio desde la premisa de que una parte del éxito de una devoción descansa en hacer milagros y en el tipo de milagros que obra.

William Christian, estudioso de la religiosidad en la España de Felipe II, escribió que un factor determinante que llevó al triunfo de los cultos marianos sobre los santos en la península ibérica fue la falta polivalencia milagrosa de las primeras.⁵⁷ En el imaginario de los devotos, las advocaciones marianas podían obrar cualquier tipo de milagro, mientras que

⁵⁴ William Taylor, *Theater of a Thousand Wonderers*, 45.

⁵⁵ Antonio Rubial, “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España en los siglos XVI y XVII”, en *La Iglesia católica en México*, editado por Nelly Sigaut, 393-401 (Zamora: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, 2009).

⁵⁶ En esta investigación pretendo demostrar que el éxito del culto el de la virgen de San Juan dependió de la conciliación efectiva de cuatro factores. En primer lugar, su origen milagroso fue llamativo y espectacular (la resucitación de una niña volantina). El segundo es la formación de una “personalidad taumaturga” de Nuestra Señora de San Juan. Considero que parte fundamental del éxito de la imagen sanjuanense fue que los devotos le asignaron, consciente o inconscientemente, la capacidad de obrar cierto tipo de milagros a la virgen. El tipo de portentos que obra una imagen de culto determina la frecuencia con la que es invocada. El tercer factor que incidió en el desarrollo del culto sanjuanense fue la situación geográfica del pueblo de San Juan, hogar de la imagen. El contexto histórico y territorial en el que surgió el culto a Nuestra Señora de San Juan determinó la cantidad y calidad de los devotos, el continuo crecimiento de sus finanzas y sus posibilidades de expansión fuera del marco jurisdiccional del obispado de Guadalajara. El apoyo episcopal desde la mitra tapatía también fue decisivo. Ciertos obispos de Guadalajara emprendieron agendas que buscaron impulsar el culto mariano en el obispado en general y la advocación sanjuanense en particular. Estos preladados procuraron el crecimiento material del culto a la virgen de San Juan y procuraron su expansión dando licencias para pedir limosna. Pero lo que realmente hizo la diferencia con otras advocaciones marianas neogallegas (como Zapopan), fue la administración local del culto sanjuanense. Desde el santuario se impulsaron viajes de promoción (con imágenes peregrinas) y también se gestionaban los recursos para acrecentar materialmente a la devoción (construyendo otros santuarios o edificios, adquiriendo propiedades para renta o administrando el ganado).

⁵⁷ William Christian, “De los santos a María”, 59-60.

cada santo cristiano tenía muy marcada su especialidad taumaturga. Sin embargo, escondida en esa casi universalidad temática de milagros, cada imagen mariana se especializó en uno o varios tipos de prodigios. Estos pequeños matices, lo aseguro, marcaron hondas diferencias entre los distintos cultos marianos en el orbe católico y, sin duda, provocaron que ciertas devociones crecieron más que otras. A esta velada especialidad milagrosa la llamo *personalidad taumaturga*. Esta “personalidad” es atribuida por los devotos a la imagen de culto a partir de los tipos de milagros obrados. Es posible conocerla gracias a las informaciones jurídicas o relaciones de milagros que los obispos u otras autoridades ordenaban para “averiguar” y certificar a una devoción como milagrosa.

Para el caso de Nuestra Señora de San Juan existen tres informaciones de este tipo en el periodo colonial: 1668, 1693 y 1735. La primera, a mi parecer, es la más importante pues en ella se funda la tradición milagrosa de la imagen. Para este trabajo utilizo la información de 1668 como base para establecer qué capacidad y especialidad taumaturga le adjudicaron los devotos a la virgen de San Juan. Me valgo también de la relación de milagros de 1735 para dilucidar los cambios y continuidades de la *personalidad taumaturga* de la virgen de San Juan en el siglo XVIII.

La segunda dimensión de análisis es la *geográfica*. El lugar en el que surge la devoción milagrosa determina, en gran medida, el grado de expansión del culto. San Juan de los Lagos, y por ende su santuario e imagen milagrosa, se encontraban, al momento del “primer milagro”, en una situación geográfica privilegiada. Para analizar la dimensión geográfica del culto sanjuanense me valí de dos categorías: *región* y *zona de influencia devocional* (capítulos III y IV).

Al territorio en el que cierta devoción se arraiga se le ha llamado de varias maneras. William Christian lo nombró “territorio de gracia”;⁵⁸ Efraín Rangel “región cultural o cultural”,⁵⁹ y Joan Prat i Carós “áreas de influencia” o “radio de influencia”.⁶⁰ El concepto de Efraín Rangel es quizá el más trabajado, pues entiende por “región cultural o cultural”⁶¹ al

⁵⁸ Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, 279.

⁵⁹ Efraín Rangel, *Imágenes e imaginarios. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/ El Colegio de Michoacán, 2012), 28.

⁶⁰ Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 237.

⁶¹ En su tesis doctoral, que derivó en el libro *Imágenes e imaginarios*, Efraín Rangel utilizó el concepto “región cultural” en lugar de “región cultural”. Quizá el cambio derive de un error de imprenta. En adelante mantengo el concepto “región cultural”, presente en el libro de Rangel, más no en su tesis, entendiendo que en esencia significan lo mismo: el arraigo de una devoción en un territorio determinado. Efraín Rangel, “El culto de Nuestra Señora de Huajicori” (Tesis de Doctorado en Ciencias Humanas: El Colegio de Michoacán, 2008).

“[...] efecto que produce la devoción en el espacio social [y hace] que se construya una plataforma religiosa popular que cohesiona a los conglomerados humanos que la habitan y se deja ver una región que simpatiza con la imagen”.⁶²

Considero que la *región* de la virgen de San Juan es el territorio que ya estaba integrado económica y socialmente antes de la revelación milagrosa de la imagen. Y que, tras el primer milagro, esa región devocionalmente le perteneció a Nuestra Señora de San Juan. Hablo en concreto de los actuales Altos de Jalisco, el Bajío (Guanajuato), Aguascalientes y Zacatecas. La *zona de influencia devocional* es la plataforma territorial que la virgen de San Juan se adjudicó de formas más tardía y a través de estrategias de promoción como las giras de sus imágenes peregrinas. En esos lugares (los valles de México, Puebla y Toluca) la virgen de San Juan se arraigó a partir del trabajo de sus promotores. Además, ahí competía con otras imágenes (como Guadalupe y Los Remedios). Aquellas zonas no le pertenecían del todo, las compartía, “influyó” en ellas devocionalmente.

Sumándose a la taumaturgia y a la situación geográfica, el otro factor decisivo para que un culto tenga éxito es el apoyo institucional. En este caso, la virgen de San Juan pertenecía jurisdiccionalmente al clero secular, por lo tanto, su administración y regulación dependió, en lo más, de los obispos de Guadalajara. Por ello analicé las agendas episcopales frente al santuario de la virgen de San Juan (capítulo V). Encontré que desde la mitra tapatía se apoyaron los distintos avances materiales del culto. También se facilitaba la promoción del culto con el otorgamiento de licencias y, además, se intentaron regular ciertas prácticas en torno a la advocación. Por último, distinguí tres etapas episcopales coyunturales para culto, que marcaron los gobiernos de Juan Ruiz Colmenero (1646-1663), Juan de Santiago de León Garabito (1677-1694) y fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada y Díez de Velazco (1751-1760).

La última dimensión de mi análisis es *la local*. El localismo, según William Christian, “[...] pertenece a la esencia mismas de los santuarios”.⁶³ Existen, a mi entender, tres formas de abordar *lo local*. La primera, a partir del vínculo territorial con la imagen. Esta se manifiesta con la identificación de tal o cual imagen con el nombre de la comunidad. Los

⁶²Efraín Rangel, *Imágenes e imaginarios. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori*, 28.

⁶³ William Christian, “De los santos a María”, 74.

personajes universales de María y Jesusito “se particularizan en las imágenes específicas de un santuario y se convierten”, por ejemplo, en Nuestra Señora de San Juan de los Lagos.⁶⁴

La segunda tiene que ver con situar las prácticas devocionales, lo que William Christian, y después William Taylor han llamado *religiosidad local*. Para William Christian las muestras de devoción no estuvieron marcadas por las diferencias sociales y económicas, algo que resalta el concepto de *religiosidad popular*. Por el contrario, es posible “que el compartir las mismas devociones ayudara a dar cohesión a las comunidades frente a la acción disgregadora de grandes desequilibrios de riqueza y oportunidades”.⁶⁵ La *religiosidad local*, entonces, es unificadora sin distinciones sociales y económicas.

El culto a Nuestra Señora de San Juan está arraigado con la comunidad que le dio el nombre y también generó, en torno a su advocación, una serie de prácticas devocionales que se enmarcan dentro de *la religiosidad local*.⁶⁶ Pero en esta tesis yo entiendo *lo local* como un eslabón administrativo. Los obispos, como máximas autoridades, debían velar por los santuarios de su jurisdicción. Pero su presencia en estos lugares era efímera, su lugar estaba o recorriendo su diócesis en visita pastoral o gobernando la mitra desde la capital episcopal. Por ello, el papel que desempeñaron los administradores locales de los santuarios fue decisivo en el futuro de los mismos. Muchas de las acciones episcopales en favor de los santuarios novohispanos fueron, en un primer momento, impulsos locales de párrocos, capellanes y devotos. Proyectos locales que buscaban en el obispo la venia institucional (capítulo VI). Los capellanes, en contacto cotidiano con las necesidades de la advocación, fueron actores clave en el éxito del culto sanjuanense.

En los seis capítulos que componen esta tesis, comparo, aunque de forma breve y en temas particulares, el santuario sanjuanense con cultos como el de Zapopan o Guadalupe. Muestro que existen paralelismos entre casi todas las imágenes marianas novohispanas con cierto éxito. Estos efímeros intentos comparativos se coronan con un epílogo en que analizo las principales similitudes y diferencias entre las devociones de San Juan y Zapopan.

⁶⁴ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 216.

⁶⁵ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 181.

⁶⁶ Prácticas como el ingerir “panecitos de tierra” de la virgen. Algo que hacían devotos de toda clase y calidad étnica.

El trabajo de archivo y ciertas precisiones conceptuales

El archivo: un breve relato

Para esta tesis consulté, durante un año, archivos nacionales e internacionales. El periodo de trabajo estuvo dividido en dos: el primero de cuatro meses (mayo-agosto del 2017), y el segundo de ocho (enero-agosto del 2018). Los primeros cuatro meses los destiné a buscar y recopilar fuentes primarias resguardadas en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara. Mi visita a aquel acervo fue regular, asistía de lunes a viernes (salvo el jueves que está cerrado) y uno que otro sábado. Comenzaba la consulta alrededor de las 10 de la mañana y concluía al cuarto para las dos de la tarde, hora en que el archivo cerraba.

Entre mayo y junio el archivo se llenaba de investigadores, en un par de ocasiones debí consultar en una sala secundaria. A partir de la segunda semana de julio de 2017 la situación cambió, ya no me preguntaba si encontraría sitio donde sentarme, sino qué lugar elegiría. Hubo jornadas en las prácticamente estaba solo en compañía de la hermana Tere, encargada de la sala de consulta. Ella, en su afán de sacudirse el yugo del aburrimiento, se acercaba a platicar conmigo; fue grata la experiencia. La hermana Tere me explicó que el archivo estaba antes en la catedral y me mostró fotografías de aquellos años.

La primera semana de consulta leí y revisé los inventarios, a pesar de que fueron una exitosa primera guía, al momento de consultar me sirvieron de poco, porque estaban desactualizados. Arranqué mi búsqueda con las cajas de la sección “parroquias”, pensé que ahí encontraría la mayor cantidad de documentos para mi investigación. Decidí iniciar con ese fondo por cuestiones estratégicas. Recuerdo que me decía: “si reviso la parroquia de San Juan encontraré mucho, en cambio, si empiezo con los libros de gobierno me aturdiré con tantos documentos y tan pocos resultados”.⁶⁷ Así, las primeras tres semanas de pesquisa fueron muy fructíferas, consulté las cajas de los curatos de San Juan, Zapopan, Jalostotitlán y Lagos.

Después me adentré en los libros de gobierno, a pesar de la cantidad, su lectura fue fascinante. Al final rastree lo que necesitaba y lo conseguí, varios días me ocupé en eso. Al concluir pasé a las cajas de los “Obispos”, ahí encontré poco, los raquícos resultados fueron

⁶⁷ Diario de trabajo de archivo, 3 de mayo 2017.

inesperados. A los pocos días volví a las cajas de las parroquias, revisé la primera del curato de Teocaltiche, en cuanto la abrí supe que la suerte volvía. De entre todos los expedientes destacaban dos por su gran tamaño eran, en palabras de la hermana Tere, un par de adobones. Los documentos trataban sobre el conflicto entre el párroco de Teocaltiche y el obispado por favorecer la independencia del santuario del Jesús Nazareno. Leí los dos expedientes: foja tras foja, alegato tras alegato. Cuando pensaba que la resolución final se acercaba, aparecía otra defensa del párroco.

Tras esa apasionante aventura de Teocaltiche, revisé los edictos y circulares. Entendí, después de revisarlos, que estos documentos muestran tendencias administrativas de cada periodo episcopal. Encontré que, a mediados del siglo XVII, por ejemplo, se impulsó desde el obispado, la devoción a la Inmaculada Concepción. Luego, solicité las cajas de la sección del cabildo catedralicio. Comencé revisando las canonjías, nombramientos a cargo de la autoridad real. Examiné varias cajas, encontré diversas votaciones para ocupar la prebenda por oposición. Elaboré una relación de los puestos y ascensos de diferentes prelados en el siglo XVIII que apoyaron la construcción del tercer santuario de la virgen de San Juan. También revisé los repartimientos de diezmos entre los capitulares.

Después de consultar la sección del cabildo consulté los libros de visitas pastorales. Viajé en seis ocasiones por toda la diócesis con diferentes obispos. Seleccioné las paradas y los mandatos que me interesaban. Reproduje distintos fragmentos de las visitas pastorales entre 1678 a 1765. Finalmente, para la primera semana de agosto comencé a revisar las cajas de correspondencia, entre 1600 y 1762.

El segundo periodo de trabajo de archivo abarcó de enero a agosto del 2018. En enero trabajé lo concerniente al Archivo Histórico de la Catedral-Basílica de San Juan de los Lagos. Revisé los documentos que tenía de las tres “carpetas negras”: la primera titulada “documentos importantes del siglo XVII”; la segunda, “documentos importantes siglo XVIII”, y la tercera “documentos importantes relativos a la construcción del santuario, siglo XVIII”.

De febrero a abril del mismo año realicé una estancia de investigación en la Universidad de Sevilla en España. Durante ese periodo visité bibliotecas en Sevilla y Madrid, pero, fundamentalmente, busqué materiales en el Archivo General de Indias (AGI). En el AGI consulté la sección de “Cartas y expedientes del obispo de Guadalajara”. Los documentos estaban divididos por legajos, mismos que contenían cientos de cartas y varios

expedientes de “situaciones” que el obispo tapatío remitió al Consejo de Indias y al Rey. La metodología que utilicé fue la siguiente: a) seleccionaba la signatura que pediría; b) revisaba todas y cada una de las cartas y expedientes; c) apartaba las que necesitaba para mi tesis, y d) según el tamaño y la importancia del expediente decidía si las transcribía en el momento o pedía el servicio de reprografía. A la par apuntaba en una hoja los temas relevantes o expedientes que me resultaban interesantes.

Al regresar de España me trasladé a la Ciudad de México para consultar el Archivo del Arzobispado de México y el Archivo General de la Nación (AGN). Ambos repositorios manejan una base de datos por expediente. Por ello no revisé secciones sino documentos en concreto. Los resultados fueron dispares, encontré más información útil en el AGN.

Entre septiembre y diciembre de 2018 sistematicé los documentos que recopilé durante el año de trabajo. Primero los enlisté de forma cronológica en un corpus de información. Después armé un índice tentativo, acomodé los expedientes según su lugar en la tesis y de inmediato comencé con la paleografía. El siguiente paso fue planear la redacción de los capítulos para entregarlos a tiempo en las fechas programadas en el seminario de investigación VIII (uno en diciembre del 2018, los otros subsecuentemente en febrero, marzo y abril del 2019).

A lo largo del proceso de redacción de la tesis modifiqué mi estilo de escritura. A sugerencia de mi directora preponderé el uso de frases cortas y verbos fuertes para intentar acercarme a un castellano claro y conciso. La estructura interna de los capítulos se fue moldeando según mis hallazgos. Durante los seminarios de investigación leí varias novelas, ejercicio que inspiró, en parte, mi escritura. Procuré que la mayoría de mis capítulos tuvieran un vínculo, a través de anécdotas, con la actualidad del santuario, al final de cuentas hablamos de un culto todavía vigente.

Santuario: milagros e informaciones jurídicas

Para entender qué es un santuario debí acercarme, particularmente, a la perspectiva antropológica. Juan María Díez Taboada entiende que los santuarios tienen un sentido utilitario para las personas pues son sitios privilegiados, provechosos e importantes para ejercer la espiritualidad. Los santuarios son, según Díez Taboada, “[...] un lugar santo en que

el hombre se encuentra con lo numinoso, lo sobrenatural, la divinidad”.⁶⁸ Para William Christian los santuarios son centros consagrados como “[...] focos especiales de gracia, energía y consuelo”,⁶⁹ que, además, tienen tres características fundamentales: 1) ser hogar de una imagen o reliquia 2) que es objeto de devoción, y 3) es meta de peregrinaciones.⁷⁰

Si el santuario es un “lugar”, éste tiene un principio. Para Díez Taboada el origen de un santuario está ligado a “[...] un lugar y unos hechos que son interpretados religiosamente por la fe de una comunidad”.⁷¹ El mismo autor menciona dos tipos de origen de los santuarios; uno ligado a parajes naturales donde se vivía una experiencia cuasi-mística con la naturaleza, sitios que en su mayoría fueron asimilados y cristianizados por la Iglesia católica, lugares que antes de la implantación del cristianismo eran considerados como “lugares santos” (montañas, fuentes, riachuelos o manantiales).⁷² El otro tipo de origen se daba gracias a una vivencia religiosa, el milagro, el mito fundador,⁷³ o lo que Mircea Eliade llamó *hierofanía*, la manifestación de lo sagrado.⁷⁴ Sumado a esto, algunos santuarios también se distinguieron por originarse en lugar aislado y liminal.⁷⁵

Para William Christian un *santuario* cristiano siempre se vincula con una reliquia o imagen. El santuario se vuelve la “casa propia”⁷⁶ de la imagen o reliquia, y se enraíza fuertemente con la comunidad que lo origina. Para Christian, los santuarios “[...] son expresiones de fe, según la cultura concreta, el modo de ser peculiar de cada pueblo”,⁷⁷ “[...] encarnaciones de un pueblo determinado”.⁷⁸ Por lo tanto, todos los santuarios tienen un origen local, sus representantes (obispos, sacerdotes, etcétera) pueden buscar expandir su devoción más allá de la comunidad, pero “[...] el santuario siempre beneficia a la población local y debe ser protegido por las autoridades locales”.⁷⁹

⁶⁸ Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, en *La religiosidad popular. Tomo III*, 269.

⁶⁹ William Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña*, 15.

⁷⁰ William Christian, “De los santos a María”, 87.

⁷¹ Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, 273.

⁷² Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 224.

⁷³ Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, 279.

⁷⁴ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones* (Ciudad de México: Ediciones Era, 1992 [1964]) 26.

⁷⁵ Liminidad se refiere al origen de los santuarios en zonas de frontera o “liminales” generalmente entre jurisdicciones ya sean religiosas, políticas o hasta comerciales. Por aislamiento se entiende que el santuario surgió en zonas realmente despobladas o “tierras de nadie.” Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 224.

⁷⁶ Leslie Ellen Straub, “La patrona, su santuario nacional y la ciudad de Cartago”, 263.

⁷⁷ Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, 278.

⁷⁸ William Christian, “De los santos a María”, 74.

⁷⁹ William Christian, “De los santos a María”, 74-75.

Para que exista un *santuario* las imágenes o reliquias deben ser objeto de veneración por parte de los fieles. Christian menciona que “[...] un *santuario* se define por la devoción de la gente y no por una característica histórica o artística inherente a un edificio o institución”.⁸⁰ El último punto de la definición de Christian se refiere a que un *santuario* siempre es “meta de peregrinaciones.” Las peregrinaciones son visitas ritualizadas que, según Joan Prat i Carós, pueden ser de tres tipos: 1) individuales o familiares; 2) colectivas de una sola comunidad, o 3) colectivas de varias comunidades.⁸¹

Las tres guardan características similares en su función, tienen un fin rogativo o de cumplimiento de voto. Las primeras, son de menor escala, casi personales. Las segundas, son visitas comunitarias de una misma ciudad o pueblo. En éstas, “[...] el hecho religioso se hace más completo y expresivo,” pues sus miembros la vinculan a una comunicación directa y primaria de la divinidad con la comunidad.⁸² En las terceras, participan varias comunidades y están ligadas a la celebración de la fiesta del *santuario*.⁸³ Las peregrinaciones presentan a los santuarios, según Joan Prat i Carós, como “centros de salud y virtud”,⁸⁴ lugares donde se busca el remedio tanto material como espiritual.⁸⁵

En resumen, para este trabajo entiendo que un santuario es: *un lugar, centro de salud y de virtud, que se sacraliza al contener una imagen o reliquia, misma que es objeto de devoción para los fieles y metas de peregrinaciones. Un sitio que propicia la interacción social y que tiene su origen, casi siempre, en un sitio aislado o liminal (entre fronteras), y que se consagra a partir de un acontecimiento milagroso o hierofanía que se repite constantemente.*⁸⁶ En palabras de Mircea Eliade: “[...] allí en aquella área, la hierofanía se repite”.⁸⁷

El milagro, entonces, es la esencia de los santuarios. Cuando se percibe que la capacidad taumaturga de las imágenes o reliquias se aminora, las peregrinaciones cesan. Es por ello, que este trabajo se sustenta, mayormente, en las informaciones jurídicas sobre los milagros de la virgen de San Juan de los Lagos. La primera, la de 1668, certificó el origen

⁸⁰ William Christian, “De los santos a María”, 87.

⁸¹ Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 227.

⁸² Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, 277.

⁸³ Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 227.

⁸⁴ Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 226.

⁸⁵ Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, 276.

⁸⁶ William A. Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña*, 15. Juan María Díez Taboada, “La significación de los santuarios”, 275. Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, 15.

⁸⁷ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, 329.

taumaturgo de la devoción y, con la narración de otros milagros, amplió el cariz prodigioso de la virgen sanjuanense, calificándola como “milagrosa”.

Pero el modelo de la información jurídica no es propio de la virgen de San Juan. Fue parte de un movimiento hispánico por el cual se buscó llevar al papel los orígenes y milagros de ciertas imágenes devocionales con calado en la población. Según William Taylor es hasta 1621 cuando en la Nueva España se comienzan a producir estos documentos jurídicos para decenas de imágenes marianas consideradas milagrosas. En 1653, por ejemplo, el obispo de Guadalajara Juan Ruiz Colmenero promovió la averiguación de milagros de la virgen de Zapopan. En 1666 en el arzobispado de México se levantó una información jurídica que buscó validar el legendario aparicionista de la virgen de Guadalupe.

Este gran movimiento en pro de “legalizar” las tradiciones milagrosas de las imágenes de culto en Nueva España no fue otra cosa más que el resultado de dos procesos externos. Primero, la puesta en marcha en territorio novohispano de las disposiciones del Concilio de Trento que, entre otras cosas, obligaba a los obispos a celar y vigilar el culto a las imágenes y santos.⁸⁸ Segundo, el establecimiento, por el papa Sixto V, a finales del siglo XVI de la Sagrada Congregación de Ritos.

Estas informaciones jurídicas guardaron ciertas similitudes entre sí. Como obedecían a un mismo modelo institucional de certificación, muchas de las narraciones sobre los orígenes de las imágenes acabaron por parecerse. También el método de levantamiento fue prácticamente el mismo: entrevistar a personas de las cuales era posible obtener datos históricos comprobables. Por eso en la información que se levantó en 1666, para la virgen de Guadalupe la intención fue, claramente, validar históricamente la figura de Juan Diego.⁸⁹ Era imposible para los comisionados encontrar testigos de las apariciones (ocurridas según la tradición en 1531), pero el objetivo se cumplía comprobando la existencia histórica del indio visionario.

Existen por lo menos tres reparos metodológicos sobre el tratamiento que le di a la información jurídica de la virgen de San Juan levantada en 1668. El primero es que,

⁸⁸ William Taylor señaló que las ideas tridentinas en Nueva España se implementaron después de la partir de la publicación de los decretos del Tercer Concilio Provincial en Ciudad de México en 1585. William Taylor, *Theater of a Thousand Wonderers*, 55.

⁸⁹ Eduardo Chávez Sánchez, “Juan Diego Cuauhtlatoatzin en las fuentes documentales”, 9. Disponible en http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Chavez_Juan_Diego_en_las_fuentes_documentales.pdf (Consultado el 20 de junio de 2020). Sobre el debate de la figura histórica de Juan Diego ver: David Branding, *La canonización de Juan Diego* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

evidentemente, no se trata de un documento enteramente objetivo. La información de 1668 es, ante todo, una selección de narraciones elaborada por el juez de comisión: el párroco Juan Gómez de Santiago. Los relatos no son asentados en primera persona (por el declarante), sino que pasan por el filtro del otrora cura de Jalostotitlán. La averiguación de milagros de 1668 tenía dos objetivos: a) validar la capacidad milagrosa de la imagen sanjuanense, cimentándola en una tradición histórica comprobable; y b) instituir y estandarizar la *personalidad taumaturga* de la imagen sanjuanense a partir de la intermediación eclesiástica.

El segundo reparo tiene que ver con el vocabulario. En la información de 1668 los declarantes utilizan las palabras “milagros”, “maravillas” y “prodigios” para hablar de las intercesiones taumaturgas de la imagen. Conceptualmente existen diferencias entre estos términos. Jacques Le Goff fue quizá, el primero que reflexionó sobre las diferencias entre la “maravilla” y el “milagro” en su obra *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*.⁹⁰ En dicho texto Le Goff identificó que para “los siglos XII y XIII lo sobrenatural occidental se dividió en tres dominios [...]: *marabilis* [maravilla], *magicus* [magia] y *miraculosus* [milagros].⁹¹

La maravilla, según Le Goff, era aquello sobrenatural que tenía “orígenes precristianos”. La magia o *magicus* se relacionó en el occidente cristiano medieval con la maldad, el satanismo.⁹² El milagro, escribió Le Goff, es la cristalización de lo maravilloso en el cristianismo. El hecho milagroso como tal reduce lo maravilloso, porque mientras en el paganismo las maravillas son autoría de múltiples criaturas o personas, en el cristianismo Dios es el único autor de los milagros/maravillas.⁹³

En el cristianismo occidental, entonces, la maravilla y el milagro son conceptos que remiten a la misma idea: la evidente actuación de Dios en un hecho inexplicable a través de la razón. El símil significado de estas dos palabras formó parte de la herencia medieval que desembarcó en América junto con los españoles. Por ello, en la información de milagros de

⁹⁰ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval* (Barcelona: Gedisa, 1996).

⁹¹ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 13.

⁹² Le Goff señaló que para el hombre occidental del medievo el concepto *magicus* pudo ser neutro, considerando la existencia de magia blanca y magia negra. La “taumaturgia” está ligado directamente al termino *magicus* que presenta Le Goff. Desde el medievo la taumaturgia se refiere a la capacidad de hacer prodigios, es un adjetivo que se adjudicaba a todo tipo de personajes ligados o no la religión (reyes, magos, sacerdotes). En el ámbito cristiano taumaturgia se entendía como la capacidad de obrar milagros que tenían ciertas personas u objetos. Cuando en este trabajo menciono a la virgen de San Juan como una imagen taumaturga, me refiero a ella como una imagen capaz de obrar prodigios, tal cual lo entendían los devotos en el siglo XVII.

Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 13.

⁹³ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 15.

la virgen de San Juan de 1668 el juez de comisión, y seguramente también los testigos, utilizaron “maravilla” o “milagro” por igual al hablar de intercesión efectiva de la imagen.

El concepto “prodigio”, también ligado a un hecho sobrenatural, es un poco distinto. Ascendente del *prodigum* romano, se interpreta como cualquier signo de los dioses. Según el diccionario de autoridades de 1737, prodigio era cualquier “[s]uceso extraño que excede a los límites regulares de la naturaleza”.⁹⁴ Asociada dicha palabra a los estándares del imaginario cristiano-hispánico, “prodigio” se utilizó para señalar todo hecho considerado como un “mensaje divino”.⁹⁵

En 1611 Sebastián de Covarrubias definió, en su *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, que “en rigor” los milagros eran “aquellos [acontecimientos] que tan solamente se pueden hazer por virtud divina”.⁹⁶ Partiendo de estas dos definiciones, el prodigio y el milagro fueron fenómenos similares y perfectamente confundibles en el siglo XVII. Para Claudia Carranza la única aptitud diferenciable de estos términos fue que el milagro era visto, mayormente, como un acto positivo y el prodigio tenía, en ciertas ocasiones, tintes negativos.⁹⁷

La maravilla pagana se redujo, tras el arribo hegemónico del cristianismo en occidente, al milagro. Los prodigios, definidos como “avisos divinos”, también se relacionaron en la época con la extraordinaria intercesión de Dios en la vida de los hombres. Los “milagros” o “maravillas” de la virgen de San Juan se interpretaban como mensajes de Dios, por tanto, “prodigios”. La imagen sanjuanense obraba milagros, maravillas y prodigios por igual. El presbítero Lázaro Gutiérrez, declarante en la información de 1668, “dijo que desde que tiene viso de razón a oydo desir los prodigios, milagros y maravillas” de la Soberana Imagen.⁹⁸

Fue normal, entonces, que en la información jurídica sobre el origen y milagros de la virgen de San Juan estos términos se utilizaron como equivalentes. Francisco Verdín y Molina, el obispo de Guadalajara que ordenó dicha información, mencionó, por ejemplo, que

⁹⁴ Diccionario de autoridades (1726-1739). Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> (Consultado: 16 de junio del 2020).

⁹⁵ Claudia Carranza Vera, *De la realidad a la maravilla. Motivos y recursos de lo sobrenatural en Relaciones de Sucesos hispánicas (s. XVII)* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2014), 147.

⁹⁶ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua Castellana o Española* (Madrid: Luis Sánchez, impresor del Rey N.S., 1611), 548. Disponible en la Biblioteca Nacional de España en: <http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/4216062> (Consultado el 20 de junio del 2020).

⁹⁷ Un prodigio podía ser, por ejemplo, un castigo divino.

⁹⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 48.

por el Concilio de Trento los preladados estaban obligados a publicar los “dichos prodigios” que Dios obraba a través de las imágenes milagrosas.⁹⁹ Incluyendo en esta categoría todos las maravillas y milagros de la virgen de San Juan que se asentaron en el documento de 1668. De la misma forma, distintos devotos hablan sin distingo de las maravillas, milagros y prodigios de la virgen de San Juan. Juan Camacho de Riquelme, uno de los declarantes, atestiguó, por sus propios ojos, que la imagen atraía a muchos devotos por las “maravillas” que obraba.¹⁰⁰

Más allá del lenguaje, también fue importante para mí definir qué acontecimientos consideraban los devotos de esa época como un milagro. En la información de 1668 de la virgen de San Juan se narran hechos tan espectaculares (como una resucitación) u otros que, en contextos más modernos, podían ser fruto de la casualidad (como evitar un accidente). Lo que convertía estos hechos en “milagros” era la invocación de la entidad divina y no tanto la gravedad del mismo. Estos acontecimientos asentados en documentos como el de 1668 debían ser “calificados” antes de ser reconocidos como milagros. Pero en el caso de Nuestra Señora de San Juan esta “calificación” no se hizo. Intuyo que el culto a la imagen sanjuanense ya estaba tan arraigado en el ámbito popular que el obispo lo creyó innecesario.¹⁰¹

En este trabajo me interesó rescatar el imaginario de los devotos en torno a la personalidad taumaturga de la virgen de San Juan. Por ello, prescindí del debate sobre la aceptación institucional de los milagros. Lo que me importaba era mostrar cómo los devotos se relacionaban con la capacidad milagrosa de la virgen. Es decir, en qué situaciones acudían a ella, pues en esto, considero, recayó una parte del éxito del culto. Sin embargo, es necesario aclarar que el estar asentados en la información de 1668 no convertía a todos los acontecimientos en milagros declarados por la iglesia tapatía. Pero la mayoría de las maravillas de la virgen de San Juan declaradas en 1668 circularon masivamente entre los fieles y forjaron, en lo colectivo, la *personalidad taumaturga* de la imagen.

⁹⁹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Instituciones coloniales (IC), Indiferente Virreinal (IV), Caja (C) 0228, Expediente (E) 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan de 1668 [1692]*, 1.

¹⁰⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 59v.

¹⁰¹ Caso contrario al de nuestra señora de Zapopan. La información de sus milagros, levantada en 1653, sufrió un duro escrutinio, a instancias del obispado, por parte del padre Josep de la Justicia. Ver el epílogo de esta tesis.

Representación y reliquia

Como mi tesis versa sobre una imagen que representa a otra considerada una divinidad, entender el concepto *representación* fue importante. Definí *representación* a partir de los múltiples significados que emanan de la historia cultural. Para Carlo Ginzburg: *representación* es la palabra que evoca presencia y ausencia.¹⁰² Esta definición es clave para entender el papel de las vírgenes peregrinas. En el caso de las imágenes peregrinas la *representación* sobrepasaba la presencia física de la original a través de la copia, también el poder taumaturgo se traspasaba de una a la otra. La copia era considerada por los devotos tan milagrosa como la original, pues simbólicamente era ésta. Las vírgenes peregrinas representaban a la original en la ausencia y a través de ellas ésta se presentaba física y espiritualmente. Por lo tanto, como escribió Henri Lefebvre: es preciso ver la ausencia y presencia como parte de un mismo fenómeno.¹⁰³

Otra definición útil del concepto *representación* fue la de Peter Burke. En primer lugar, Burke se refiere a este concepto como “[...] estar en el lugar de otro”.¹⁰⁴ De esta manera, la palabra *representación* también se puede usar para referirse a las formas en que el poder episcopal se ejerció en el santuario ante la ausencia constante de los obispos en San Juan de los Lagos. Los principales *representantes* de la autoridad de los prelados en el santuario sanjuanense fueron los capellanes mayores.

También de Peter Burke rescato la idea de que los objetos inanimados representaban al original. Aquí el concepto fue útil al analizar cómo se promocionó la advocación: como medallones; panecitos de tierra;¹⁰⁵ estampas; novenas y hasta pinturas. Muchos de los objetos devocionales de la virgen de San Juan los manipulaban los devotos a manera de *reliquias*. Según el diccionario de autoridades (1726-1739) una reliquia era “[...] la parte pequeña de alguna cosa sagrada” también se le llamaba de esa manera “[...] al pedacito del hueso de algún Santo, o otra qualquiera cosa que por su contacto es digna de veneración”.¹⁰⁶

¹⁰² Carlo Ginzburg, *Ojazos de Madera. Nueve reflexiones sobre la distancia* (Barcelona: Península, 2000), 85-103.

¹⁰³ Henri Lefebvre, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1980]), 281.

¹⁰⁴ Peter Burke, *La fabricación de Luis XIV* (San Sebastián: Nerea, 1995 [1992]), 17.

¹⁰⁵ Pequeños bloques de tierra en los que se dibujaba la silueta de la Virgen. En la actualidad estos panecitos se siguen comercializando en San Juan de los Lagos.

¹⁰⁶ Diccionario de autoridades (1726-1739). Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> (Consultado: 12 de mayo de 2019).

Según la tradición, la Virgen María ascendió al cielo en cuerpo y alma, por tanto, el culto mariano nunca contó con reliquias corpóreas, así que se veneraban imágenes que representaban a la madre de Dios. Cuando alguna de estas imágenes se le atribuían capacidades taumaturgas, como el caso de la virgen de San Juan, solían resaltar más que las demás y los objetos que entraban en contacto con dicha efigie se consideraban, al igual que la ropa de los santos, como reliquias. Para el caso de Nuestra Señora de San Juan encontré que para los devotos eran reliquias el aceite de la lámpara de la virgen, los panecitos de tierra que se fabricaban con su figura, sus medidas¹⁰⁷ y sus vestidos.

El uso de este tipo de objetos sigue vigente entre los devotos. En la actualidad todavía es común observar la venta masiva de panecitos de tierra en la plaza principal de San Juan de los Lagos. También es frecuente conocer personas que atesoran algún fondo (del vestido) de la virgen o alguna medida como verdaderos tesoros, los ven como receptáculos de la taumaturgia de su imagen venerada. El actual uso de estas reliquias ejemplifica lo que es hoy el culto a Nuestra Señora de San Juan: un presente cargado de pasado.

¹⁰⁷ Unos listones que de largo tenían el tamaño exacto de la virgen de San Juan. Generalmente éstos eran tocados por la imagen.

Capítulo uno

Pinturas e imágenes: Nuestra Señora de San Juan, el primer milagro

“... la dicha Ana Lucía entró a la sacristía, y sacó a esta Soberana Señora... se la puso a la difunta sobre los pechos y poco rato vieron bullirse a la dicha niña... le quitaron la mortaja y se levantó buena y sana...”

Juan Contreras Fuerte

1.1. El culto a las imágenes: del Imperio romano a San Juan de los Lagos

I

A principios del siglo IV el emperador Constantino legalizó el cristianismo en el Imperio romano. La ejecución de su edicto en 313 (Milán) supuso el fin de dos siglos de política imperial persecutoria contra los seguidores de Jesús de Nazareth.¹⁰⁸ Siguiendo con su política de tolerancia, Constantino permitió que en el año 325 se reunieran los obispos cristianos en Nicea para celebrar el primer gran concilio de la cristiandad.¹⁰⁹ En ésta, y sucesivas reuniones, los patriarcas tomaron acuerdos doctrinales que fundarían la idea de una Iglesia cristiana unida.¹¹⁰ Con la venia imperial, el cristianismo se extendió con mayor rapidez en occidente y oriente, sin embargo, aunque ganaba terreno a las religiones tradicionales romanas, los cristianos aún eran minoría en los territorios del Imperio.

Mientras se definían los cánones en los concilios, en el pueblo llano las prácticas de las religiones tradicionales y las cristianas se mezclaban. En aquellos primeros siglos, el cristianismo popular era una especie de religión híbrida que navegaba entre las aguas de las creencias antiguas y la doctrina cristiana, esta última aún sin permear del todo en el campesinado.

¹⁰⁸ Esteban Moreno Resano, “Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 18 (2013): 175-200, 188.

¹⁰⁹ Tomasso Braccini, “El imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia”, en *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, coordinado por Umberto Eco, 111-117 (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015 [2010]), 112.

¹¹⁰ Giacomo Di Fiore, “La definición de la doctrina cristiana y las herejías”, en *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, 143-147.

El cristianismo, entonces, nació como una religión sincrética, sus fundamentos teológicos eran judíos, pero sus doctrinas y prácticas se nutrieron de tradiciones clásicas como la egipcia, la griega y, por supuesto, la latina. De estas tradiciones mediterráneas el cristianismo adoptó el culto a las imágenes, actividad censurada en el antiguo testamento para los judíos.

Como explicó Antonio Rubial, las religiones mediterráneas utilizaban a las imágenes como objetos de culto, las consideraban mágicas y con el poder de proteger al adorador. También eran útiles para la memoria: a partir de retratos los habitantes de las sociedades clásicas recordaban a sus seres queridos. Los romanos empleaban las imágenes también como instrumentos propagandísticos, con ellas reforzaban la figura del emperador y, finalmente, eran objetos que adornaban las casas y palacios. Los patriarcas del cristianismo primitivo adoptaron estos usos de las imágenes y agregaron uno más, el didáctico. Las imágenes se convirtieron en una herramienta eficaz para expandir la doctrina cristiana.¹¹¹

A partir del siglo V se extendió en los pueblos, aldeas y villas del Imperio romano el culto a los santos, sus reliquias e imágenes. Las personas encontraban en ellos los poderes de sus antiguas deidades clásicas: “[...] se p[edía] a los santos el milagro útil, la curación necesaria y la solución, vanamente buscada por medios humanos en los casos embarazosos de todo género”.¹¹²

El culto a María, la madre de Jesús, fue fundamental para que el cristianismo se enraizara en los territorios del Imperio romano antes y después de su caída. En 431 los participantes del concilio de Éfeso reconocieron a María como la *Theotokos* (la madre de Dios). Los patriarcas de la Iglesia consideraron que el nombramiento de María como madre de Dios ayudaría a reforzar el ideal de la doble naturaleza de Cristo (como Dios y hombre), pero eso produjo otros efectos impredecibles. La figura de María llenó un vacío en el ámbito religioso popular, dotó a la Iglesia del toque divino femenino que carecía la tradición judaica y que, sin embargo, estaba muy presente en las religiones clásicas mediterráneas.¹¹³

Tras la caída del Imperio romano de occidente (476) a manos de las tribus germánicas, el mapa del cristianismo cambió. La Iglesia occidental atrajo a los nuevos señores germanos a sus huestes prometiéndoles varios beneficios. Los súbditos de dichos señores se

¹¹¹ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno”, en *La función social de las imágenes en el catolicismo novohispano*, 14.

¹¹² Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 23.

¹¹³ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 17.

convirtieron también al cristianismo, pero éste, en la práctica, retrocedió lo ganado décadas antes. La Iglesia occidental solo exigía a los campesinos el bautizo y la misa dominical, esta última se oficiaba en latín, una lengua que para la mayoría de los nuevos cristianos era incomprensible. Charles Guignebert señaló que para “[...] principios del siglo V la Iglesia estaba atestada de ignorantes y semicristianos”.¹¹⁴ En la cotidianidad, las personas ejercían la religión cristiana cargada aún de supersticiones latinas y germánicas.¹¹⁵ Occidente sería prácticamente pagano hasta el siglo XII.¹¹⁶

El Imperio romano de oriente, con su capital en Constantinopla (Bizancio), seguía en pie. La Iglesia cristiana oriental, al contrario de la occidental, conservó su unidad; sus celebraciones litúrgicas se oficiaban en griego, el idioma del pueblo. A partir del siglo V el culto a las reliquias de los santos y las imágenes floreció en oriente, en contra parte, la Iglesia de occidente limitó su uso en los pueblos germánicos por temor a que cayeran de nuevo en la superstición.¹¹⁷ Fue en la Iglesia cristiana de oriente, entonces, en donde se generaron las primeras discusiones teológico-doctrinales en torno a la veneración de imágenes. Entre 725 y 869 el cristianismo oriental vivió varios periodos iconoclastas en los que se destruyeron las imágenes de culto.¹¹⁸ También, desde aquella parte del mundo cristiano llegó el primer defensor del culto a las representaciones de Jesús, María y los santos: Juan de Damasco.¹¹⁹

Juan de Damasco o Damasceno (675-749) fue un monje cristiano sirio, que elaboró una defensa sobre la validez teológica de la devoción a las imágenes. Damasceno argumentó que Dios permitió a los hombres venerar imágenes como una licencia especial ante la necesidad humana de representar lo invisible.¹²⁰ A pesar de que san Juan Damasceno fue el último padre de la Iglesia oriental canonizado en occidente, sus ideas a favor del culto a las imágenes no permearon en esa parte del mundo hasta siglos más tarde.¹²¹

Desde oriente también vinieron los primeros decretos que autorizaron “con vehemencia el culto a los iconos [...]”, éstos emanaron del séptimo concilio de Nicea celebrado en 787. Los acuerdos de aquel concilio “se adaptaron en todo el orbe cristino y

¹¹⁴ Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, 19.

¹¹⁵ Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, 22

¹¹⁶ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 22-23.

¹¹⁷ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar” 21-23.

¹¹⁸ Silvia Ronchey, “Los emperadores y la iconoclasia”, en *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, 178-183.

¹¹⁹ David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, 40.

¹²⁰ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 24.

¹²¹ David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, 42-43.

constituyeron [...] la cédula teológica que permitió el culto a las imágenes sagradas en la iglesia latina y la griega”.¹²²

Entre los siglos IX y X la iglesia occidental se consolidó de la mano del papado. Hacia finales del siglo X el Papa de Roma se fortaleció como la autoridad más importante del cristianismo. La formación del Sacro Imperio Romano, con la coronación de Carlomagno en el año 800, afianzó la idea de una división entre poder temporal y poder espiritual, ésta catapultó al Papa como una figura semejante a la del emperador.¹²³ El cristianismo occidental se unió en torno al obispo de Roma.¹²⁴

El progresivo crecimiento de la autoridad del Papa romano llevó a una serie de conflictos entre éste y su homónimo de oriente. Finalmente en 1054, Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla, aprovechó varias discrepancias doctrinales para romper con la Iglesia de occidente.¹²⁵ El cisma de oriente, como se le conoció, no impidió que ambas iglesias aún se influyeran mutuamente. Por su tardía consolidación, el cristianismo romano no tenía aún un genio teológico. Por tanto, la doctrina que se implementó en occidente tuvo un marcado dominio de su contraparte oriental.

La influencia entre ambas concepciones del cristianismo se patentó de igual forma en lo material. Desde Constantinopla llegaban a la Europa mediterránea gran cantidad de objetos, entre ellos destacaban las reliquias y las imágenes devocionales.¹²⁶ El intercambio doctrinal y material entre ambas iglesias provocó que en occidente surgiera un nuevo tipo de religiosidad más humanizada. Las imágenes de Cristo y María ayudaron a que los fieles percibieran a estas divinidades más cercanas a los hombres.¹²⁷

Socialmente Europa sufría cambios significativos. La relativa estabilidad política fomentó el crecimiento de las ciudades y la formación de nuevos grupos sociales como los comerciantes, artesanos y burgueses. Estas personas se agruparon en hermandades y cofradías que se identificaban en cierta advocación crística o mariana. A la par, surgieron las ordenes mendicantes. Desde la orden de Cluny, fundada en el 910, se implementó “todo un

¹²² David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, 38.

¹²³ Marcella Raiola, “La ascensión de la Iglesia de Roma”, en *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, 152.

¹²⁴ Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, 58-59.

¹²⁵ Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, 13.

¹²⁶ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 28.

¹²⁷ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 29.

programa iconográfico de imágenes didácticas que permitían al pueblo acercarse a los misterios divinos”.¹²⁸

A partir del siglo XII se difundió un discurso que centraba al cristianismo en el amor de Dios. Esta nueva visión cristiana fue promovida, fundamentalmente, en la predica de Francisco de Asís (1182-1226). Los franciscanos, orden monacal fundada a partir de las ideas del de Asís, fueron promotores continuos del uso de imágenes devocionales como herramienta para evangelizar. En el cuarto concilio de Letrán (1215) el papado romano se sumó a la iniciativa en favor del uso de imágenes de culto en occidente.¹²⁹

La devoción a la madre de Dios se extendió también a partir del siglo XII de la mano de san Bernardo de Claraval (1090-1153). Claraval fue el primero en reconocer a la virgen María con el prefijo *notre dame* (Nuestra Señora) e impulsó el culto a las advocaciones de los siete dolores de María por la muerte de su hijo.¹³⁰ Simultáneamente a la promoción mariana de san Bernardo, comenzaron a circular por Europa varios legendarios marianos que narraban los milagros obrados por María. Estos escritos prepararon a “la opinión pública respecto al papel milagroso que las nuevas imágenes de María desarrollarían en sus vidas”.¹³¹

A pesar del creciente interés entre los cristianos por la figura de la Virgen entre los siglos XII y XIII, la devoción a las reliquias de los santos aún primaba entre los fieles de la Iglesia romana.¹³² El culto a las reliquias estaba aceptado teológica y doctrinalmente desde la época latina, la devoción a las imágenes sagradas todavía se debatía. En el siglo XIII las ordenes mendicantes controlaron las cátedras de las universidades y comenzaron los conflictos. En las aulas se reñía en torno al culto a las imágenes, existían dos bandos: el primero lo encabezaba ideológicamente Tomás de Aquino (1225-1274), el otro los nominalistas y liturgistas (particularmente franciscanos).

Los seguidores de santo Tomás defendían que se podía adorar a las imágenes de Cristo y de la Virgen, mientras que a los santos solo se les debía veneración. Los nominalistas y liturgistas censuraban la idea de adorar o venerar una imagen, para ellos estos objetos servían solo con fines didácticos, promover su veneración o adoración podía llevar a la idolatría. Ambas posturas se debatieron por un par de siglos más. Por esos años se aprobó *de facto* el culto a la eucaristía. La presencia de Cristo en la hostia abrió, teológicamente, la

¹²⁸ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 29.

¹²⁹ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 31.

¹³⁰ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 30.

¹³¹ William Christian, “De los santos a María”, 56.

¹³² David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, 43.

posibilidad de que también estuviera en sus imágenes. Esta idea permeó sobre el culto a la Virgen y a los santos, las representaciones físicas de los entes divinos se convirtieron en efigies sagradas a las cuales se les podían solicitar favores.¹³³

Desde finales del siglo XIII el cristianismo occidental giró al humanismo, creció exponencialmente el culto a las imágenes que surgieron a partir de la pasión de Cristo.¹³⁴ Las disputas teológicas en torno a la veneración de imágenes sagradas no limitaron su uso en el ámbito popular. Entre los siglos XIV y XV “se multiplicaron las celebraciones marianas como consecuencia de la proliferación de sus advocaciones [...]”.¹³⁵ Una de estas advocaciones, la Inmaculada Concepción de María, se afianzó en la península ibérica, los hispánicos, monarcas y pueblo, se volvieron, particularmente, marianos.

II

El 25 de marzo de 1399 en Santa Gadea del Cid, un pequeño pueblo de Burgos, ocurrió un hecho extraordinario. Pedro, hijo de Iñigo García de Arbe, arreaba las ovejas de la familia de vuelta a casa. Lo acompañaba su amigo Juan. Mientras pasaban bajo un roble, plantado en el cementerio de la iglesia de san Millán a las afueras de Santa Gadea, ambos observaron un enjambre de abejas que colgaba del roble, de él chorreaba miel.

El siguiente día era miércoles santo y obligaba el oficio de tinieblas.¹³⁶ Pedro y Juan concertaron que, en cuanto sus padres fueran a la iglesia, ellos volverían por la cera y la miel del panal. Cuando llegaron al lugar vieron a mucha gente vestida de blanco rodeando un espino. Del árbol ardían tres llamas que alumbraban más que el sol. Sobre el espino estaba una mujer resplandeciente, al fondo escucharon una voz que decía: “Venid a las tinieblas”. Pedro y Juan distinguieron a lo lejos una procesión que avanzaba hacia la mujer del espino. Las personas vestían de colores con una banda blanca, cargaban un ramo y una veladora, el fuego de sus manos alumbraba como si fuera de día. Los cantos que se escuchaban en la procesión estremecieron a los mozos, éstos huyeron dejando la miel y la cera en el suelo.

A la tarde siguiente, Pedro encaminaba de nuevo a las ovejas y pasó por el lugar. La mujer resplandeciente apareció frente a él. La dama le explicó el significado de la escena de

¹³³ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 36.

¹³⁴ William Christian, “De los santos a María”, 53-68.

¹³⁵ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 39.

¹³⁶ El oficio de tinieblas se celebraba antiguamente el miércoles, jueves y viernes de la Semana Santa, en el cual se cantaba y rezaba preparándose para la muerte de Jesús.

la noche anterior. Mencionó que aquel lugar era conocido, previo a la conquista musulmana, como Montaña de Yerma. En su cima existía un templo dedicado a la Virgen, mismo que fue escenario de una sangrienta ejecución de cristianos. La mujer también le contó a Pedro que las personas que vestían de colores eran los mártires y que los hombres de blanco que la rodeaban eran ángeles, y ella era María, la madre de Dios.

Resuelto el misterio, la Virgen ordenó a Pedro que contara la aparición a los curas y al consejo de la ciudad, que les explicara, además, la santidad de aquel lugar y que su deseo era que ahí se construyera un monasterio de la orden de san Benito. También que le dijera a su amigo Juan que tomara las armas en la orden de caballería de santa Catalina y fuera a Jerusalén. El destino de Juan, comentó la Virgen, era morir en el sepulcro de aquella santa. Pedro, por temor a la incredulidad de las autoridades, guardó silencio. Estando en su casa el domingo de resurrección, la Virgen volvió a revelarse ante él. En esta ocasión la acompañaban dos hombres vestidos de religiosos que le dieron varios latigazos a Pedro por desobedecer. Los gritos del pastor despertaron a todo el pueblo, incluido el alcalde, ese día, sin más que esconder, el mozo narró lo sucedido a las autoridades del pueblo.

En el lugar de la aparición se construyó inmediatamente una pequeña ermita. En 1443, con muchos problemas, se terminó el monasterio benedictino. Cada año, en el aniversario de las apariciones, arribaban cientos de peregrinos, a la Virgen se le conoció como Nuestra Señora del Espino.¹³⁷

El cristianismo en la península ibérica sufrió, al igual que el resto de Europa, cambios importantes a partir del siglo XII. Entre los siglos V y XI en los otrora reinos hispánicos predominaba el culto a las reliquias de los primeros santos mártires, incluso contaban con uno de los santuarios más visitados del continente, Santiago de Compostela. Con la autoridad del Papa cada vez más afianzada, las iglesias locales europeas se romanizaron. En los albores del siglo XI esta romanización llegó a la península ibérica y provocó que las iglesias de las monarquías hispánicas se abrieran y recibieran la influencia de sus contrapartes francesas. A partir del siglo XII la devoción hispánica cambió, la veneración a las imágenes de la Virgen María, y de los nuevos santos (como san Francisco), se enraizó en los territorios que después formarían el Imperio español.¹³⁸

¹³⁷ William Christian, *Apariciones en Castilla*, 40-47.

¹³⁸ William Christian, “De los santos a María”, 56.

A pesar de que esta transformación devocional se dio en todo el orbe cristiano, en cada una de las iglesias locales fue distinta. En la Iglesia de los reinos hispánicos tomó un cariz mariano. Desde el 722 las monarquías españolas estaban en guerra, tratando de conquistar el territorio de la península ibérica en manos de los musulmanes. La reconquista, como fue llamada, se intensificó entre los siglos XIII y XV, periodo en el cual los cristianos consiguieron recuperar totalmente el control sobre la península.¹³⁹ Paralela a la reconquista militar, se dio otra simbólica con la Virgen María a la cabeza. Aparecieron decenas de leyendas sobre imágenes de la Virgen “recuperadas” en los territorios recién tomados, en los que, supuestamente, se le rendía culto previo a la invasión musulmana.

Las apariciones de Santa Gadea del Cid representan los cambios devocionales que se vivían en los territorios hispánicos reconquistados. En primer lugar, muestra cómo, con ayuda de la figura de María, se buscaba resacralizar aquellos lugares ocupados durante tantos siglos. Por ello, la Virgen le contó a Pedro sobre los “gloriosos mártires” que asesinaron por su fe y ordenó construir un monasterio benedictino en aquel lugar.

Este caso también evidencia un tipo de revelación mariana: la aparición. El fenómeno de las apariciones marianas surgió de la tradición hispánica, elemento que dotó al culto a las imágenes de María de una característica especial: la intervención divina directa.¹⁴⁰ Las imágenes podían ser fabricadas, pero si procedían de una revelación divina (aparición, recuperación milagrosa de la efigie), se convertían en imágenes milagrosas.

En 1492, el mismo año de la toma de Granada, Cristóbal Colón llegó a América comandando una expedición sufragada por la reina Isabel de Castilla. Pocos años después, el cristianismo occidental sufrió su peor cisma. Las ideas de Martín Lutero, un fraile agustino alemán, inspiraron la “reforma protestante”, el rompimiento de una parte importante del cristianismo europeo con la Iglesia de Roma.

El cristianismo romano respondió con una serie de medidas contrarreformistas. Mientras los protestantes promovieron la censura del culto a las imágenes, “el mundo católico reaccionó con [su] exaltación [...]”.¹⁴¹ Los reyes españoles, apoyados por la tradición de la reconquista, se convirtieron en los principales abanderados de la religión católica. El continente recién encontrado fue el territorio ideal para demostrar la vocación evangelizadora

¹³⁹ En 1492 los reyes Isabel de Castilla y Fernando de Aragón tomaron el emirato de Granada, último reducto musulmán en Europa.

¹⁴⁰ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 44.

¹⁴¹ Antonio Rubial, “Introducción. El peligro de idolatrar”, 49.

de la monarquía hispánica, por supuesto, al igual que en la península, con la Virgen María como estandarte.

Los conquistadores que llegaron a América defendían el catolicismo, buscaban su expansión y eran profundamente marianos. A la par de la conquista material de la Nueva España se dio una espiritual. La monarquía española se auxilió, en un primer momento, con los franciscanos, vigorosos defensores, también, del culto a la Virgen María. Los hijos de san Francisco caminaron el territorio recién descubierto, intentando atraer a la verdadera fe a los hombres y mujeres que la desconocían.

Así llegó, en 1542, fray Miguel de Bolonia a la meseta de los tecuexes en la Nueva Galicia. El franciscano buscaba pacificar y evangelizar la región luego de la revuelta en el cerro del Mixtón. Según reza la tradición, arribó al pueblo de San Juan Mazatitlán (o Mezquititlán) cargando, dentro una cajita que colgaba de su pecho, una imagen pequeña de la Virgen María que legó a los indios para su culto.

Entre 1545 y 1565 los líderes del catolicismo se reunieron en Trento para convenir la respuesta al cisma protestante. El concilio ratificó la validez doctrinal del culto a las imágenes sagradas, y colocó su cuidado y protección en manos de los obispos. En 1585 se celebró el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en ese sínodo se adaptaron los acuerdos tridentinos a la Iglesia novohispana. En la década de 1620, la imagen de la virgen que fray Miguel de Bolonia dejó en el pueblo de indios de San Juan, con todo ese contexto rodeándola, se reveló milagrosa.

1.2. El milagro fundador

I

Las tres de la tarde, hora de salir. Me voy satisfecho, fue una mañana productiva en el archivo del santuario. Bajo por las escaleras, me niego a usar “el elevador papal”, ese que instalaron para Juan Pablo II y que casi siempre se atora. Los escalones del segundo al primer piso están llenos de rosas, gardenias y girasoles; ofrendas de los fieles para la virgen, los esquivo sin dificultad. Cruzo la sacristía, saludo al encargado en turno y me dirijo a la puerta del presbiterio, por ahí pasan los sacerdotes al altar. Camino dos pasos, me quedo casi en el

marco, se celebra misa. Observo el templo, está lleno. Volteo al baldaquino, ahí está el motivo de la multitud. Otro destino me espera.

Cruzo la puerta trasera, la de los confesionarios, la que usan los parroquianos. Recorro el atrio y atravieso la plaza principal. Bajo por la calle del mercado “como para el río”. A una cuadra está el segundo santuario de la virgen, ahora es la parroquia del centro de la ciudad. Camino por la ruta que marcan los puestos de los comerciantes hasta el “jardín del hospital”. Ahí fue donde todo se originó, eso me dijeron mis abuelos hace años. Es una plazuela pequeña, con área verde y una fuente. Tres inmuebles la engalanan. Visible desde la calle un templo de cantera, parece antiguo. Del otro lado, un edificio grande, el hospital de la ciudad. En medio de los dos hay una puerta, de ella cuelga una placa: “Pocito del primer milagro”. Ese es mi destino; entro.

Recorro un pasillo al aire libre, ingreso a una habitación pequeña. El piso es de mezquite, muy desgastado. El techo de ladrillo se sostiene con vigas, también de mezquite. Era la ermita, el primer santuario de la virgen de San Juan, sus paredes de lodo ahora son de ladrillo y concreto. Al fondo, un altar con una imagen de bulto, por supuesto, de la virgen de San Juan. De sus paredes penden tres óleos: dos llaman mi atención, los del muro norte. Son obra de la misma mano, cuelgan juntos, un pilar de cantera los separa. Me dicen que son de principios del siglo XX.

En el primero, el más cercano al altar del “Pocito del primer milagro”, la escena central representa a una niña volando sobre dagas, soltándose de un columpio. Los espectadores que la rodean parecen ansiosos: en la esquina derecha de la pintura una mujer junta sus manos, preocupada. Mientras, una niña se aferra a su pierna, seguro es su hija. Una cabra se lame la pata, da la espalda al suceso. Del otro extremo, vestido con ropas finas un hombre de tez blanca, es español, levanta el brazo derecho, con el otro toma su cabeza, se lamenta. Un niño horrorizado se abraza a su pierna. En segundo plano, otros dos españoles parecen incrédulos. Uno toma su cabeza con una mano, con la otra abraza el poste del columpio. Al fondo una ermita, en la puerta una pareja de indios ancianos. Detrás del último español, el más lejano, varios indios, parece que apenas llegan (figura 1).



Figura 1. *Pintura con una escena del primer milagro de la virgen de San Juan. “Pocito del primer milagro”.* Fotografía: Omar López Padilla.

La segunda pintura cuelga a un costado de la puerta principal del “Pocito del primer milagro”. La escena es dentro de un templo. Al centro la niña del lienzo anterior, ahora en el piso, pálida, la cubre una sábana blanca hasta el cuello. Al lado derecho varios indios de pie, uno de ellos carga un bebé; mientras, un perro observa la escena; arrodillada junto a los indios una mujer, india también, más anciana que los demás, junta sus manos como orando. A la izquierda los españoles, una mujer y una niña frente al grupo. La mujer coloca a la virgen de San Juan en el pecho de la infanta muerta. La otra niña está arrodillada, a la par de la india anciana; también orando. Atrás, un altar muy pobre: un cristo, un florero y una vela (figura 2).



Figura 2. Pintura representando otra escena del primer milagro de la virgen de San Juan. “Pocito del primer milagro”. Fotografía: Omar López Padilla.

Las dos escenas son fascinantes, representan el primer milagro de la virgen de San Juan, el mito fundador, el origen del culto a la imagen. A los devotos foráneos que visitan el “Pocito del primer milagro” las pinturas les instruyen en el principio de su devoción. A los sanjuanenses les recuerdan la historia que escucharon de sus padres y abuelos. La versión popular, esa que circula en las calles, carece de detalles, pero rescata el centro del relato.

Los devotos cuentan que, por ahí de 1623, llegó al pueblo de San Juan una familia de “cirqueros”: los padres y sus hijas.¹⁴² El padre enseñaba a una de sus hijas (la menor, de unos siete años) el arte de dar vueltas sobre un tablón con filosas dagas. En una de esas maromas, la “cirquerita” cayó sobre las cuchillas: murió al instante. Una india, Ana Lucía, encontró a los afligidos padres y les propuso llevar a la niña a la ermita del pueblo, ahí tenía una imagen de la Virgen María que la salvaría. Ana Lucía sabía que esa imagen cumplía milagros. La madre colocó a la virgen en el pecho de la niña amortajada: resucitó. Después del milagro, el padre de la criatura pidió a los indios permiso para llevar la imagen dañada a

¹⁴² En realidad, son volantines, la figura de cirqueros existió hasta el siglo XIX.

Guadalajara para que la aderezan. En Guadalajara, unos mancebos ofrecieron remozarla, y después dejaron la imagen en el lugar donde se hospedaba la familia. El “cirquero” buscó a los restauradores para pagarles, pero nunca aparecieron,¹⁴³ el padre regresó la imagen a los indios del pueblo. En ese momento despuntó la veneración por la virgen: los milagros se multiplicaron, y los devotos arribaron de distintos lugares.

Cuestioné a varias personas en las calles de San Juan de los Lagos acerca del primer milagro de la virgen: “niña”, “dagas”, “resucitación” y “cirqueros” fueron las palabras más repetidas. Lo que refieren los devotos y lo que describen las pinturas de la ermita es el mismo milagro. Las dos pinturas del primer milagro emergieron de la tradición oral y escrita del prodigio. Las escenas en los óleos muestran de forma pictórica el origen milagroso de la imagen. El milagro transformó a la pequeña virgen del pueblo de San Juan: la forjó taumaturga. Distintas versiones de aquel acontecimiento, que ocurrió en el siglo XVII, se fusionaron. Se formó una sola historia del milagro, con el tiempo, se volvió la única y verdadera. La historia que actualmente conocemos como el primer milagro de Nuestra Señora de San Juan es resultado de un proceso en el que el relato se homogeneizó, ese proceso duró tres siglos.

II

El 25 de enero de 1668, Francisco Verdín y Molina, obispo de Guadalajara en la Nueva Galicia (1665-1673) ordenó que se indagaran “con toda precisión” el origen y los milagros de la virgen de San Juan de los Lagos.¹⁴⁴ El expediente que resultó de ese mandato episcopal, es la fuente documental más amplia y detallada sobre el origen milagroso de Nuestra Señora de San Juan. Verdín y Molina comisionó, para ese fin, al licenciado Juan Gómez de Santiago, cura de Jalostotitlán y a Juan Contreras Fuerte, en ese momento capellán mayor del santuario. Ambos eran personas de confianza para el obispado, además conocían el culto y la región.

Juan Gómez de Santiago llegó de España al obispado de Guadalajara en 1647, era parte de la comitiva del obispo Juan Ruiz Colmenero (1646-1663).¹⁴⁵ Gómez de Santiago fue

¹⁴³ Este relato incorpora de manera general lo que algunos devotos y habitantes de San Juan me comentaron en mi visita del 15 de agosto del 2017.

¹⁴⁴ La información original que estaba en el Archivo del obispado de Guadalajara no la encontré, pero existe una copia fiel (traslado) de 1692 que se encuentra en: AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 1-1v.

¹⁴⁵ Formó parte del contingente que acompañó a Juan Ruiz Colmenero desde España hasta su nuevo hogar en Guadalajara, partieron el 30 junio de 1646. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Casa de la contratación (5427), Pasajeros a Indias, Informaciones y licencias de pasajeros a Indias, *Juan Ruiz Colmenero*, 1.

persona de la confianza de ese prelado. Después de una acelerada carrera dentro de la mitra tapatía, ocupó, por oposición, el cargo de cura, vicario y juez eclesiástico de la parroquia de Jalostotitlán en 1663.¹⁴⁶ Cuando Gómez de Santiago lideró la comisión, ya contaba con poco menos de cinco años en el puesto.¹⁴⁷ Tiempo suficiente para conocer y tejer amistades con los habitantes del curato.

Juan Contreras Fuerte estaba vinculado especialmente con la región. Era originario de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada; llegó al obispado de Guadalajara apoyado por el obispo Leonel de Cervantes Carvajal (1629-1636), posiblemente poco después del nombramiento de éste en 1629.¹⁴⁸ Cervantes Carvajal, mientras recorría en visita general el obispado entre 1633 y 1634, envió a Juan Conteras Fuerte, su visitador coadjutor, a levantar información sobre una imagen milagrosa en el pueblo de San Juan, en la parroquia de Jalostotitlán.¹⁴⁹ Después de ese trabajo, Juan Contreras Fuerte continuó unido a la región; en 1642 participó activamente en el clero secular de la parroquia de Santa María de los Lagos, lindante a la de Jalostotitlán. En 1657, Ruiz Colmenero lo nombró vicario y juez eclesiástico del curato laguense.¹⁵⁰ Tras una serie de conflictos con el cura beneficiado Bernabé de Isassi, Contreras Fuerte se convirtió en capellán mayor del santuario de Nuestra Señora de San Juan en 1659.¹⁵¹ Recibió la comisión para averiguar el origen de la virgen con nueve años de antigüedad como capellán mayor del santuario, y con mucho que decir desde aquella su primera visita en 1634.

El cura Juan Gómez de Santiago respondió al obispo Verdín y Molina días después de recibir la orden de averiguar el origen de la virgen; el primero de febrero de 1668. Gómez de Santiago dispuso que por la distancia entre Jalostotitlán y San Juan (cuatro leguas),

¹⁴⁶ En 1650 fue ordenado sacerdote por Juan Ruiz Colmenero. En 1651 el obispo lo nombró provisor fiscal del obispado. Fue también maestro de ceremonias y limosnero. Además, confesor del obispo Ruiz Colmenero y administrador y mayordomo del convento de Santa María de Gracia. AGI, Gobierno (en adelante GB), Indiferente general (en adelante IG), Relaciones de méritos (en adelante RM), *Juan Gómez de Santiago*, 481-481v.

¹⁴⁷ Terminó su etapa en la parroquia de Jalostotitlán en el 1683. José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos. De la prehispania a la independencia. Vol. I* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara/ Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001), 262.

¹⁴⁸ Mario Gómez Mata menciona que Juan Contreras Fuerte era un protegido de Cervantes Carvajal, y que su relación se remonta a los años en que el otrora obispo sirvió como Maestro Escuela y Arcediano, Provisor y Vicario general del obispado neogranadino. Mario Gómez Mata, “El conflicto en Lagos (1658-1659), entre el cura Bernabé de Isassi y Juan de Contreras, autor del primer informe de milagros de la virgen de San Juan”, en *Nuestras Raíces. Boletín oficial del Archivo Municipal de Lagos de Moreno*, 105 (2016): 2-17, 2-3.

¹⁴⁹ El documento que generó la visita de Juan Contreras Fuerte en 1634 está perdido. Sería la información más antigua sobre el origen milagroso de la virgen de San Juan.

¹⁵⁰ Mario Gómez Mata, “El conflicto en Lagos (1658-1659)”, 9.

¹⁵¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 2v.

enviaría una copia de la comisión al capellán Contreras Fuerte para que trabajaran “a un tiempo”.¹⁵² Al día siguiente, Juan Contreras Fuerte declaró desde el pueblo de San Juan lo que sabía del origen y de los milagros de la virgen. Del primer milagro testificó como primera persona dada su experiencia en 1634. Lo que declaró se anexó al expediente de la comisión. El testimonio de Juan Contreras Fuerte fue la primera evidencia legal y documentada de la tradición taumatúrgica de la virgen de San Juan.¹⁵³

Desde Jalostotitlán, Juan Gómez de Santiago entrevistó a 23 personas entre el 14 de febrero y el 17 de marzo de 1668, todos españoles, 21 hombres y dos mujeres. Diez se identificaron como “dueños de estancias”; tres como presbíteros domiciliados en el obispado de Guadalajara. Uno como clérigo de órdenes menores. Otro como alcalde mayor, uno más como teniente de alcalde. Un capitán y un notario. Uno que dijo vivir en la habitación de un rancho. Un maestro pintor, y tres que no informaron su actividad.¹⁵⁴

El procedimiento y las preguntas se leen implícitas en el documento. El declarante juraba ante Dios decir verdad y formaba la señal de la cruz. Juan Gómez de Santiago, como juez de comisión, preguntaba: ¿qué sabían sobre el origen de la virgen? Las respuestas fueron en tres sentidos: a) lo que conocían sobre el primer milagro, b) lo que sabían de su origen físico, y c) ¿Por qué el nombre Nuestra Señora de San Juan? Después, Gómez de Santiago cuestionaba a los declarantes si conocían “algún milagro en particular o en número [...]”.¹⁵⁵ Los declarantes respondían relatando los milagros “intercedidos” por la virgen de San Juan para ellos o para sus cercanos.

En las narraciones se nota la mano del cura Gómez de Santiago. Varios de los testimonios se narran en primera persona, pero en ciertos momentos el juez de comisión los relata. Es común leer más de una declaración que finaliza: “y aunque [ha] oído decir muchos milagros que ha obrado la Virgen Santísima de San Juan, por no haberlos visto no los refiere”.¹⁵⁶ Seguramente Gómez de Santiago omitió milagros que los testigos conocían indirectamente pues le restarían verosimilitud a la relación que levantaba. De los 24 declarantes (incluyendo a Juan Contreras Fuerte), 13 tocaron el tema del primer milagro.

¹⁵² AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 2.

¹⁵³ La declaración de Juan Contreras Fuerte es la más amplia de toda la información jurídica (17 fojas). En ella se fundamenta gran parte de la historia de la imagen y su poder taumatúrgico. Hablaré más de ella en otros apartados de este trabajo. AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 2-17.

¹⁵⁴ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan* 1-60v.

¹⁵⁵ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 17v

¹⁵⁶ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 28.

Ninguno atestiguó el acontecimiento; seis se enteraron de una fuente directa (Ana Lucía o su esposo o alguno de los volantines). Los otros conocieron la historia a través de sus padres, por recuerdos de la niñez, o de “oídas” (cuadro 1).

Todos, salvo un caso, eran vecinos del partido de Jalostotitlán. Gómez de Santiago utilizó más de un criterio para elegir a los declarantes. La edad no fue razón para seleccionarlos. El más joven tenía 21 años, el mayor 74. La mayoría rondaba entre los 40 y 50 años “poco más o menos”.¹⁵⁷ Por sus testimonios distingo tres tipos de declarantes: 1) los que tenían datos relevantes sobre el primer milagro; 2) los que podían confirmar la existencia de alguno de los protagonistas del milagro, sin tener conocimiento directo de él, 3) aquellos que no tenían nada que compartir sobre el primer milagro, pero sí fueron testigos de otros muy sonados o importantes.

En el primer grupo estaba, evidentemente, el capellán Juan Contreras Fuerte. También el maestro pintor Francisco Flores, el estanciero Francisco Gutiérrez Rubio, el teniente de alcalde de Lagos Antonio Escoto de Tovar y el presbítero Juan López de Lizaldí. Los cuatro tuvieron noticia del milagro por alguno de los protagonistas. El capellán Contreras Fuerte conoció el primer milagro por la india Ana Lucía, tras su visita al pueblo en 1634. Francisco Flores lo supo por Pedro Andrés, mayordomo de la ermita y esposo de Ana Lucía. A Francisco Gutiérrez Rubio y su esposa Francisca de Mendoza se lo contaron los propios volantines pocos días después en Jalostotitlán. Antonio Escoto de Tovar lo averiguó tras investigar el milagro por interés propio; su principal fuente fue Pedro Andrés. Y el presbítero Juan López de Lizaldí se enteró por su padre, Miguel López, quien, según le contó, atestiguó la resurrección de la niña.

La estanciera Inés de Mendoza y el vecino de Teocaltiche Francisco Orozco y Agüero también hablaron del milagro. Sin embargo, sus relatos fueron más importantes para validar la existencia de los volantines. Inés de Mendoza declaró que cerca de 50 años atrás, llegaron a Jalostotitlán un hombre con su mujer y dos niñas. La familia llevaba una cabra que bailaba; y que ella “[...] los vio jugar [...]”.¹⁵⁸ Francisco Orozco y Agüero fue un declarante especial. Gómez de Santiago salió de Jalostotitlán para entrevistarle; se vieron en la estancia de Miguel Velázquez, nombrada “San Miguel”. Sin duda era un “testigo” importante para el cura. Orozco declaró que a la de edad de siete años vio en Zacatecas a un hombre que “jugaba

¹⁵⁷ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan* 1-60v.

¹⁵⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 32v.

suertes con su mujer y dos niñas y traían una cabra que bailaba [...]”.¹⁵⁹ Ninguno de los declarantes recordó el nombre de la niña, ni del resto de la familia. Parece que se desvanecieron después del milagro, no hubo noticia posterior. Sin embargo, era trascendental ratificar su existencia en los informes.

El resto de los declarantes pertenecen al tercer grupo. A pesar de no saber sobre el primer milagro o tener conocimiento general o de oídas, sus declaraciones fueron importantes. Aunque la prioridad de la comisión era investigar el origen de la imagen, también lo era mostrar su tradición taumaturga. Por eso cualquier milagro con relativa importancia debía formar parte del documento. Algunos fueron entrevistados por oportunidad; estaban en el lugar correcto. Un ejemplo es Josep Alba, como notario de la comisión, su firma certificaba las declaraciones. Con 22 años tenía poca noticia del milagro, narró algunos otros; pero su testimonio parece poco útil. En una situación similar estaba el presbítero de órdenes menores Joseph de Orozco Agüero, de 21 años, hermano de Francisco, el otro declarante. Este “testigo” solo narró un milagro y sobre el origen de la virgen dijo expresamente que por “poca edad [...]” no sabía más que hacía milagros.¹⁶⁰

Sobre el origen milagroso de la imagen, el principal “testigo” fue Juan Contreras Fuerte. Su testimonio detallado y el haber visitado el pueblo de San Juan en 1634 (11 años después del milagro), tornaron su declaración creíble para los investigadores posteriores. Sin embargo, aunque el relato del milagro que vemos ahora en los cuadros de la ermita, y en las historias oficiales del santuario, se basó fundamentalmente en lo dicho por el capellán; éste se reforzó con los testimonios de tres declarantes más: Francisco Flores, Antonio Escoto de Tovar y Juan López de Lizaldi. En conjunto, estas declaraciones formaron una versión: la de los testigos de 1668. Otra apareció más adelante.

Cuadro 1. “Declarantes en la información jurídica de 1668”

Declarante	Origen/lugar donde declaró	Edad	Ocupación	Cómo supo del primer milagro
Juan Contreras Fuerte	Español/pueblo de San Juan	60	Capellán mayor del santuario	Entrevista a la india a Ana Lucía en 1634
Luis López Ramírez	Español/Jalostotitlán	41	Capitán, fue alcalde mayor	Oyó decir de muchas personas

¹⁵⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 28-28v.

¹⁶⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 25.

Francisco Flores	Español/Jalostotitlán	42	Maestro de pintar	Por Pedro Andrés, mayordomo del hospital y esposo de Ana Lucía
Clemente de la Torre y Ledesma	Español/Jalostotitlán	42	s/d	No declaró sobre el milagro
Esteban Gómez	Español/Jalostotitlán	51	Dueño de estancia	“por mayor sabe”
Joseph de Orozco Agüero	Español/Jalostotitlán	21	Clérigo de ordenes menores	No declaró sobre el milagro
Francisco Gutiérrez Rubio	Español/Jalostotitlán	74	Dueño de estancia	Lo supo de la pareja de volantines en Jalostotitlán.
Francisco de Orozco y Agüero	Español/Estancia de San Miguel de Miguel Velázquez	55	Dueño de estancias (Teocaltiche)	Él mismo vio (a los siete años) en Zacatecas a los volantines y supo que iban a Guadalajara
Juan Patiño	Español/Jalostotitlán	30	Tiene una habitación en un rancho en la jurisdicción	No declaró sobre el milagro
Inés de Mendoza	Español/Jalostotitlán	54	Dueña de estancia	Se acuerda, aunque no del año. Ella los vio jugar en Jalostotitlán.
Antonio Escoto de Tovar	Español/Jalostotitlán	51	Dueño de estancia cerca del santuario. Teniente de alcalde (Lagos)	Investigó para hacer “un tratado conforme a su capacidad”
Baltazar Macías	Español/Jalostotitlán	48	Dueño de rancho	Oídas
Melchor González Hermosillo	Español/Jalostotitlán	52	Dueño de estancia	Oídas por “sus mayores”
Nicolás Moreno de Ortega	Español/Jalostotitlán	39	Vecino de Lagos	No declaró sobre el milagro
Gonzalo Ramírez de Hermosillo	Español/Jalostotitlán	32	Presbítero domiciliado del obispado (Jonocatlán)	No declaró sobre el milagro
Melchor de los Reyes Pinto	Español/Jalostotitlán	74	Capitán	No declaró sobre el milagro
Joseph de Alba	Español/Jalostotitlán	22	Notario de la comisión	No declaró sobre el milagro
Lázaro Gutiérrez de Hermosillo	Español/Jalostotitlán	46	Presbítero	Dijo que tenía corta noticia del milagro.
Antonio de Saavedra	Español/Jalostotitlán	22	Hijo de familia de Jalostotitlán	No declaró sobre el milagro
Miguel de Hermosillo	Español/Jalostotitlán	s/d	Dueño de estancia	No declaró sobre el milagro
Mariana Mendoza	Español/Jalostotitlán	s/d	Dueño de estancia	No declaró sobre el primer milagro
Juan López de Lizaldi	Español/Jalostotitlán	39	Presbítero domiciliado en el obispado	Lo supo por su padre, Miguel López de Lizaldi. Su padre le dijo que fue testigo directo.
Juan Gutiérrez	Español/Jalostotitlán	49	Dueño de estancia	Oídas, desde niño
Juan Camacho de Riquelme	Español/Jalostotitlán	50	Dueño de estancias	Oídas

Fuente: AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan* 1-60v.

III

En 1694 el jesuita Francisco de Florencia imprimió su obra *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva-Galicia Obispado de Guadalajara en la América Septentrional*.¹⁶¹ El libro lo pidió y auspició el obispo de Guadalajara Juan de Santiago León Garabito (1677-1694). El prelado planeaba mostrar la presencia de devociones milagrosas en su diócesis. Florencia esbozó el culto a la Cruz de Tepic, al este del obispado, y el caso del sombrero del obispo Francisco de Mendiola en la catedral tapatía.¹⁶² Pero la obra de Florencia versó, casi en su totalidad, sobre las imágenes de San Juan y de Zapopan, bastiones devocionales del obispado.

La obra de Florencia tenía un par de objetivos evidentes: a) ligar estas dos grandes devociones al legado del obispo León Garabito, y b) dar a conocer el origen y la tradición milagrosa de ambas imágenes. El jesuita era versado en el quehacer, había escrito varias crónicas sobre la Compañía de Jesús e historias de santuarios como el de la virgen de los Remedios y la de Guadalupe en la capital (1685 y 1688), y el del santuario de San Miguel del Milagro en el obispado de Puebla (1692). El libro de Florencia sobre las imágenes neogallegas se reimprimió un par de veces más durante la época colonial.¹⁶³ Al tiempo, se constituyó como la “historia oficial” de ambos santuarios. Su impacto fue mayor para San Juan. Por eso desde 1783 se publicó el apartado de esa virgen como un libro independiente.¹⁶⁴

El *Origen de los dos celebres santuarios* fue relevante por las fuentes que utilizó el jesuita: “los processos authenticos, que se guardan en los Archivos del Obispado [...]”.¹⁶⁵ Para reconstruir el devenir de la virgen de San Juan, Florencia empleó cartas, informes, inventarios e informaciones de milagros. Como el libro era un proyecto episcopal, Florencia tuvo acceso a documentos en Zapopan, San Juan y Guadalajara.

La forma en que Florencia presentó los acontecimientos confunde. No pretendía *a fundamentis* escribir “la historia de”. El 2 de enero de 1693 el jesuita respondió a una carta

¹⁶¹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (ed.1694).

¹⁶² Cuenta Florencia que en el sepulcro de Francisco Gómez de Mendiola (tercer obispo de Guadalajara de 1574-1576) en la catedral se encuentra el sombrero del prelado. Durante la misa el sombrero se mueve en círculos y llega a su punto álgido durante la consagración. Este hecho, escribió el jesuita, “[...] tiene tantos testigos, como ay moradores en Guadalajara [...]”. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (ed. 1694), 9-12.

¹⁶³ Una en 1757 preparada por el santuario de San Juan y el obispado de Guadalajara, y otra en 1766.

¹⁶⁴ Éste se reimprimió en 1787, 1796, 1801 y una más en 1905. Miguel Mathes, “Obras impresas del padre Francisco de Florencia, S.J.”, en *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia*, de Francisco de Florencia (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1998 [1757]), XVII-XXIV.

¹⁶⁵ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), [Portada].

del obispo León Garabito, en ella habla del *Origen de los célebres santuarios* como una “relación [...]”.¹⁶⁶ Por eso su libro se compuso mayormente de transcripciones de los documentos, glosas y disertaciones sobre varios temas.¹⁶⁷ Florencia dedicó la mayor parte de la obra a enlistar los milagros de ambas vírgenes. Para hablar del origen del santuario de San Juan empleó la información jurídica de 1668. Tuvo, gracias al obispo Garabito, una copia notariada de ese documento.¹⁶⁸

Florencia tituló el capítulo tres de su libro: “Las maravillas de la milagrosa Imagen de San Juan”,¹⁶⁹ en éste abordó el origen del santuario y describió los milagros obrados por aquella virgen. El capítulo consiste en todos los testimonios de 1668 parafraseados y transcritos parcialmente. El historiador jesuita resumió los milagros que narraron los declarantes y los enlistó en el mismo orden. Sobre el origen, al igual que en el informe original, retomó en primer término lo que dijo el capellán Contreras Fuerte. Florencia incluyó, aunque sintetizadas, todas las declaraciones. No comentó, solo se limitó a transcribir lo que declararon los testigos. Hasta el final reflexionó en el origen milagroso de la virgen:

[...] Lo que ay que ponderar en aquesta Sagrada Imagen es su milagroso principio, con dos tan señalados milagros, por lo menos, segun consta de los testigos, los muertos que ha resucitado [...].¹⁷⁰

IV

En 1891 se publicó, por primera vez, la *Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco*, del fraile franciscano Antonio Tello.¹⁷¹ Incluso antes de ser editado y divulgado, el manuscrito de Tello influyó en las crónicas y relaciones coloniales del occidente de la Nueva España. La *Crónica miscelánea* de Tello, escrita entre 1650 y 1653, es la primera obra sobre la conquista espiritual y terrenal

¹⁶⁶ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (en adelante AHAG), Gobierno (GB), Parroquia de Zapopan (PZ), C.1 E. s/n, *Respuesta de Francisco de Florencia al obispo Juan Gómez de Santiago, 4 de enero de 1693*, 1

¹⁶⁷ Esto provoca que algunos investigadores atribuyan palabras a Florencia que en realidad formaban parte de una carta o un informe de algún obispo o capellán.

¹⁶⁸ Es la copia más antigua que sobrevive, data de 1692. En el Archivo Histórico de Catedral Basílica de San Juan de los Lagos hay una copia de 1789.

¹⁶⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 51-110.

¹⁷⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 109.

¹⁷¹ Antonio Tello, *Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco del nuevo reino de la Galicia y nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México* (Guadalajara: Imprenta de “La república literaria” de Ciro I. Guevara y Ca., 1891).

de la Nueva Galicia. Sus páginas fueron la fuente de la cual “bebieron, sus noticias los más antiguos historiadores de nuestras cosas desde el P[adre] Ornelas hasta Mota Padilla”.¹⁷² El objetivo del fraile Tello era describir los acontecimientos más importantes de la conquista de la Nueva Galicia; exaltando, por supuesto, el papel que desempeñaron los hijos de san Francisco como evangelizadores y pacificadores de la región.

Emulando las obras perdidas de los antiguos pensadores clásicos, el manuscrito de Tello y sus copias desaparecieron cerca de 1780. Sus aportes, se diluyeron, sobrevivieron solo en las menciones de los cronistas posteriores. Reconociendo la importancia de la obra, la figura de Tello fascinó a intelectuales decimonónicos como Joaquín García Icazbalceta y José López Portillo y Rojas. Este último tuvo el privilegio de patrocinar la ya mencionada primera edición de la obra de Tello. Lo hizo después de un hallazgo que fue “obra de la casualidad y de la buena fortuna”.¹⁷³

Reza la historia que Nicolás León, director del museo michoacano, visitó Celaya, porque le dijeron que ahí “podría hallar preciosos manuscritos [por ser un] célebre centro de vida de la religión franciscana”.¹⁷⁴ Después de buscar en distintos puntos de la ciudad, encontró, curiosamente la *Crónica miscelánea* del padre Tello “en la tienda de un especiero, que la había comprado por peso de papel para envolver en ella sus ventas al menudeo”.¹⁷⁵ Tiempo después, en 1889, José López Portillo y Rojas se enteró que León tenía esa copia manuscrita de la original de Tello. Sin esperar demasiado, pidió a León que le mostrara la obra. Nicolás León aceptó y le prestó el manuscrito con la condición de que lo publicara.¹⁷⁶ En 1891, tras dos años de trabajo de López Portillo y sus asistentes, la historia más antigua de la conquista del occidente novohispano apareció.

Varios investigadores, como José María Muriá, coinciden en que el segundo libro de la *Crónica miscelánea* (el primero se perdió), es el que más datos aporta a la historia temprana de la Nueva Galicia.¹⁷⁷ El fraile Tello, preocupado por mostrar la conquista y evangelización

¹⁷² José López Portillo y Rojas, “Introducción bibliográfica”, en *Crónica Miscelánea*, de Antonio Tello, V. Fray Nicolás Antonio de Ornelas Mendoza y Valdivia escribió su *Crónica de la provincia de Santiago de Jalisco* entre 1719 y 1722. Matías de la Mota Padilla redactó su *Historia de la Conquista de la Nueva Galicia* desde 1741 y la publicó en 1748.

¹⁷³ José López Portillo y Rojas, “Introducción bibliográfica”, III.

¹⁷⁴ José López Portillo y Rojas, “Introducción bibliográfica”, III.

¹⁷⁵ José López Portillo y Rojas, “Introducción bibliográfica”, IV.

¹⁷⁶ Según otras versiones del “hallazgo” es muy probable que Nicolás León simplemente hubiera robado el manuscrito de la biblioteca franciscana de Celaya. Sobre este tema ver: José María Muriá, “Un breve apunte de Antonio Tello, cronista de Xalisco”, en *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 77 (2001): 243-253.

¹⁷⁷ José María Muriá, “Un breve apunte”, 245.

del territorio a la luz de las aportaciones franciscanas, dedicó pocas fojas a los santuarios de Zapopan y de San Juan de los Lagos. En ese momento ninguno de los dos santuarios era administrado por los franciscanos, pero el origen de ambas imágenes estaba ligado a ellos; las dos llegaron a sus respectivos pueblos por manos de un fraile de esa orden. Para saber sobre el origen de la virgen de San Juan, Tello entrevistó al bachiller Diego Camarena. La reunión se dio cuando este último fungía como racionero de la catedral de Guadalajara, tal vez en algún momento entre 1650 y 1652.¹⁷⁸

Camarena recién llegaba a Guadalajara después de ser cura de Jalostotitlán por cerca 18 años (1630-1648).¹⁷⁹ Mientras fue párroco de aquel partido, Camarena intervino de forma decisiva en la administración del naciente culto a la imagen del pueblo de San Juan. Recién llegado al curato, emprendió la construcción de una iglesia para la imagen. El 29 de noviembre de 1630, siete años después del primer milagro, pidió al cabildo catedral¹⁸⁰ varias licencias “para ir a la ciudad de Zacatecas y todo el obispado a pedir limosna para hacer una capilla o iglesia [...]” a la imagen de San Juan, por “los muchos milagros [...]” que obraba.¹⁸¹

En 1633 Camarena promovió, ante la Real Audiencia de Guadalajara, un permiso para que los españoles pudieran vivir en el pueblo de indios de San Juan. Todo con el fin de tener “mejor guardia y custodia [...]” del santuario.¹⁸² Tal semblanza validó a Camarena como un testigo fiable para el franciscano. Antonio Tello escribió su crónica 15 y 18 años antes de la información levantada por Juan Gómez de Santiago.¹⁸³ La versión del primer milagro que resultó de la charla entre el racionero y el fraile, es la referencia más antigua sobre el milagro fundador de la virgen de San Juan.

¹⁷⁸ Diego de Camarena aparece en los repartimientos capitulares del diezmo de Diego de la Mora en 1652; como racionero recibió una arroba y 18 libras de azúcar. AHAG GB, Cabildo (CB), Repartimientos (RP), *Repartimiento de treinta y ocho arrobas y nueve libras de azúcar de diezmo que manifestó Diego de la Mora del año de mil y seiscientos y cincuenta y dos* (1652), 1.

¹⁷⁹ José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 262.

¹⁸⁰ En una sede vacante (cuando el obispo muere o simplemente la mitra se queda sin obispo) el cabildo catedralicio toma control del obispado, con el Deán a la cabeza. En 1630 Guadalajara se encontraba sin obispo pues Francisco Rivera y Pareja fue enviado a presidir la diócesis de Michoacán. Su sustituto, Leonel Cervantes y Carvajal aún no llegaba a tomar posesión de la mitra tapatía, lo haría semanas más tarde.

¹⁸¹ AHAG, GB, Parroquia de San Juan de los Lagos (PSJL), C. 1, E. 11, *Petición de licencias para pedir limosnas para hacerle un nuevo templo a la imagen de la limpia concepción que está en el pueblo de San Juan*, 1.

¹⁸² La petición de Diego Camarena y la respuesta de la Real Audiencia se encuentra en el libro de Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen* (Ciudad de México: Compañía Editorial Católica San Andrés, 1903), 69-71. Volveré sobre este tema en otros apartados.

¹⁸³ Los estudiosos de Tello han fechado la escritura de su *Crónica* entre 1650 y 1653. Si tomamos en cuenta que la información de 1634 de Juan Contreras Fuerte no existe y la información jurídica que levantó Juan Gómez de Santiago data de 1668. Lo versión que escribe Tello es la más antigua que se tiene.

A Tello le preocupó constatar el origen franciscano de la imagen. Sobre eso versaron sus primeras líneas. Diego Camarena contó que la pequeña imagen del pueblo de San Juan la llevó un religioso de san Francisco, lo supo de una india llamada María Magdalena. Tello puso el nombre al fraile: Antonio de Segovia. Era por tradición de los indios, escribió Tello, “que todas las imágenes (que hay en dichos pueblos), de Nuestra Señora, los (sic) dieron los religiosos de N[uestro] P[adre] San Francisco”.¹⁸⁴ Segovia evangelizó aquella región, era una certeza para el cronista franciscano.

Sobre el primer milagro, Camarena dijo que conoció los hechos por la misma india María Magdalena, que espiró en 1543 con 110 años de edad.¹⁸⁵ La india contó al cura que en 1630 iban para Guadalajara desde San Luis Potosí, un hombre con su mujer y dos hijas. Antes de llegar al pueblo de San Juan, una de sus hijas murió. Cargando el cuerpo de la niña, el padre corrió a la ermita, suplicó a los indios que fueran por el cura para enterrarla. La india María Magdalena se condolió de la afligida madre; le sugirió que se encomendara a una imagen de la virgen que estaba en la ermita porque “siempre la veía en diferentes partes y a veces la (sic) hablaba [...]”.¹⁸⁶ La madre, muy afligida, puso la pequeña virgen frente al cuerpo de su hija. La niña “resucitó y se levantó abrazándose a la imagen y pidiendo a su madre no la sacase de allí”.¹⁸⁷

La imagen estaba muy maltratada. El padre de la niña pidió al cura y a los oficiales del hospital que le permitieran llevar a la virgen a Guadalajara para restaurarla. Se la dieron, pero dos indios lo acompañaron para asegurarse que volviera. Antes de buscar en la ciudad a alguien capaz de aderezarla, un hombre apareció y ofreció repararla. Al poco tiempo volvió con la virgen renovada: “nunca supieron quien fue el hombre [...]”.¹⁸⁸

A pesar de que el milagro es prácticamente el mismo, existen varias diferencias entre el relato de Camarena y la versión general del milagro que emanó de los testimonios de 1668. Camarena mencionó que la india se llamaba María Magdalena; que la niña falleció antes de llegar al pueblo de San Juan, obvió el oficio de los padres y tampoco habló de la causa de muerte. En la información de 1668 los declarantes nombraron a la india como Ana Lucía.

¹⁸⁴ Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 856.

¹⁸⁵ Aquí debió haber un error de origen. Al parecer Tello se equivocó al escribir la fecha. Quizá quería referirse a 1643 como año de muerte de la inda. Es ilógico que la india le contara un evento que habría pasado casi 80 años después de su muerte.

¹⁸⁶ Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 856.

¹⁸⁷ Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 856.

¹⁸⁸ Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 855-857.

Cuentan que la niña murió en San Juan, haciendo juegos de su oficio. Y más importante, difieren en la fecha del milagro. Los “testigos” de 1668 apuntaron que sucedió en la década de 1620; Camarena lo situó en 1630. Ambas versiones alimentarían el debate sobre el origen del culto a la imagen del pueblo de San Juan. Debate que nació junto con el siglo XX.

V

La antigüedad de esa disposición, hace de ella un documento de mucha valía; tanto más precioso cuanto que con él se ha podido corroborar la verdad de las partes esenciales de aquellos testimonios concernientes a la primera maravilla pública obrada por la santa Imagen [de San Juan]; testimonios que con mejor suerte que su citado antecedente, corrían ya impresos [...].¹⁸⁹

Así se refirió el escritor Alberto Santoscoy en su *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen* de 1903 a la versión del primer milagro que apareció en la crónica de Antonio Tello. Para Santoscoy era valiosa la obra del ilustre franciscano en tanto confirmaba el primer milagro que se imprimió, continuamente durante dos siglos, en el libro de Francisco de Florencia.

Santoscoy era un personaje de la sociedad tapatía de principios del siglo XX. Era católico, porfirista e intelectual. Dirigió la Biblioteca Pública del Estado y escribió durante mucho tiempo para el *Diario de Jalisco*. También fue jefe del archivo del obispado. Ahí emprendió, por encargo del arzobispo de Guadalajara José de Jesús Ortiz, su obra sobre la virgen de San Juan de los Lagos. La terminó en 1902. Como ferviente católico, Santoscoy sometió su escrito voluntariamente a la censura eclesiástica. El arzobispo Ortiz nombró al padre Manuel Azpeitia Palomar censor de la obra. Finalmente, el 4 de enero de 1904 Azpeitia dictaminó: “no he encontrado en ella nada que se oponga a la fe y a la piedad cristiana”.¹⁹⁰ 11 días después, los ejemplares salieron de la imprenta.¹⁹¹ Para entonces eran 200 años desde la última vez que se publicara un texto nuevo sobre la historia de la virgen de San Juan de los Lagos.

Santoscoy planteó su libro como una “historia global” de la virgen. Arrancó con los antiguos pobladores prehispánicos de la zona, y terminó en 1903 con las rogativas del pueblo de San Juan al arzobispado de Guadalajara para que se coronara la imagen. La obra de

¹⁸⁹ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 22.

¹⁹⁰ Los dictámenes se imprimieron junto con el libro, Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, s/p.

¹⁹¹ Santoscoy dedicó su historia de la virgen de San Juan a tres personas: al arzobispo José de Jesús Ortiz, a la esposa de Porfirio Díaz, Carmen Romero Rubio y a Adela Salazar de Ahumada, esposa del colimense y gobernador de Jalisco, Miguel Ahumada.

Santoscoy es muy valiosa para el investigador del culto sanjuanense. Además de ser la primera historia moderna de la imagen, la escribió fundamentalmente a partir de documentos inéditos. A pesar de que Santoscoy era un devoto fervoroso de la virgen de San Juan, su obra es crítica, en especial en las páginas sobre el primer milagro. Ahí me detendré por ahora.

Para Santoscoy fue verídico, el primer milagro sucedió. La cuestión a resolver era: ¿qué fue lo que realmente ocurrió? Para responder, Santoscoy transcribió la versión que Diego de Camarena le confió a Tello y que recién acababa de salir de las prensas. Hizo lo mismo con la información de 1668. Santoscoy consideró la declaración de Juan Contreras Fuerte como principal, le siguieron la del capitán Luis López Ramírez, el pintor Francisco Flores, Francisco Gutiérrez Rubio, Francisco Orozco y Agüero, Inés de Mendoza, Antonio Escoto de Tovar y el presbítero Juan López de Lizaldi.

Tras presentar las versiones, Santoscoy analizó los testimonios de 1668, encontró que diferían solo en el nombre de la india que llevó la imagen a los padres de la niña. Juan Contreras Fuerte se refirió a ella como Ana Lucía, mientras, Antonio Escoto de Tovar la conoció como Ana Graciana. Para Santoscoy no existió problema, era solo un detalle. Sobre las otras narraciones dijo: “confirman [...] que el origen de la celebridad de la Virgen de San Juan fue el que expuso el testigo Contreras Fuerte”.¹⁹²

Santoscoy tenía ahora dos versiones: la que emanaba de la información de 1668, encabezada por Juan Contreras Fuerte, y la de Diego de Camarena escrita por Antonio Tello. Las dos diferían, según Santoscoy, en cuatro detalles: a) en el nombre de la india; b) el lugar de la muerte de la niña; c) si fueron uno o varios individuos los que se presentaron para aderezar la imagen en Guadalajara, y d) la fecha en que la virgen obró su primer milagro.¹⁹³

Sobre el primer punto, Santoscoy se decantó por lo información de 1668. Si Juan Contreras Fuerte declaró que se llamaba Ana Lucía y Antonio Escoto de Tovar que era Ana Graciana, el escritor tapatío la llamó Ana, a secas. Camarena le dijo a Tello que el nombre de la india era María Magdalena. Para Santoscoy, Camarena no era creíble en ese detalle, pues en el tiempo que fue párroco de Jalostotitlán “no residía en San Juan [...]” y cuando habló con Tello, habían pasado “diez años después de la muerte de la india y ya residiendo él hacía algún tiempo en Guadalajara”.¹⁹⁴

¹⁹² Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 28.

¹⁹³ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 29.

¹⁹⁴ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 29.

En el relato de Camarena la niña murió antes de llegar a San Juan. En la versión de Contreras Fuerte, en el pueblo de San Juan. Santoscoy zanjó el debate, determinó que no hubo divergencia entre las dos versiones sobre el lugar de la muerte de la niña: “el hecho pasó en las goteras del pueblo, en pertenencias de este mismo [...] ya sea el poblado o cualquiera parte de los terrenos del fundo legal”.¹⁹⁵ El mismo argumento esgrimió sobre si fueron uno o varios hombres los que remozaron la imagen. De forma inteligente, Santoscoy concluyó que era un restaurador y varios acompañantes.¹⁹⁶

La discrepancia principal entre las dos versiones del milagro fue el año en que ocurrió. Era complicado para Santoscoy evadir el dato. Camarena le contó a Tello que fue en 1630. Contreras Fuerte declaró que ocurrió 11 años antes de su llegada al pueblo en 1634. Florencia puso la fecha, entonces, 1623. Para Alberto Santoscoy el milagro ocurrió en 1623 y Camarena estaba en un error. El capellán Contreras Fuerte era más creíble pues se basaba en su visita anterior. Además, otros dos testigos, Inés de Mendoza y Francisco Gutiérrez Rubio, dieron fechas que se acercaban más al 1623 del capellán que al 1630 del cura.¹⁹⁷

Después de disertar, Santoscoy estuvo listo y escribió su relato del milagro. Consideró que su versión estaba construida en “terreno llano y firme [...]”.¹⁹⁸ Sin embargo, el resultado se parece más a una crónica literaria dramática, que a la reconstrucción fiel que Santoscoy pretendía. Solo por poner un ejemplo, así describió Santoscoy el sentimiento de los padres tras la muerte de su hija:

El dolor de los infelices padres fue inmenso y lo expresaron con demostraciones ardorosas que conmovían a cuantos las presenciaban: ¡perder tan inesperadamente aquel amable fruto de su unión, que aun los embelesaba con sus gracias infantiles! ¡tener que dejar allí, abandonado en tierra extraña, aquel pedazo de su alma! ¡pobres gentes!¹⁹⁹

Así narró Santoscoy el accidente de la niña:²⁰⁰

¹⁹⁵ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 31

¹⁹⁶ Santoscoy alude a que para Camarena fueron varios hombres los que llegaron a la puerta de la habitación del volantín y se ofrecieron a aderezar la imagen. En la *Crónica* de Tello publicada en 1891 se lee claramente “un hombre”. La divergencia entre un solo restaurador o más está entre los declarantes de 1668. Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 857. Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 25 y 31.

¹⁹⁷ Inés de Mendoza dijo que ocurrió cincuenta años antes (1618) y Francisco Gutiérrez Rubio no se acordó si en 1619 o 1620. Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 32.

¹⁹⁸ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 32.

¹⁹⁹ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 32.

²⁰⁰ Depuré la redacción del milagro, dejé la parte sustancial.

Por el año de 1623 una errabunda familia de acróbatas procedente de San Luis Potosí, compuesta del padre, la madre y dos hijas, y llevando en su compañía una cabra amaestrada, al ir caminando con rumbo a Guadalajara, a donde iba a ganarse el sustento ejerciendo sus habilidades, llegó a hacer jornada a San Juan; y allí, para aprovechar el tiempo, se entregó esa familia, en presencia de varias personas, entre ellas Miguel López de Lizalde y Gerónimo de Arrona, al ensayo de una difícil lance de cubística saltando sobre espadas y dagas hincadas en el suelo y con la punta hacia arriba. [...] la menor de las hijas, que contaba apenas de seis a siete años de edad, cuando iba a dar o había dado ya la voltereta que le tocara en turno, perdió pisada y cayó sobre uno de los aguzados puñales, que atravesándole el cuerpecito, la privaron de la vida.

La niña murió y los padres debían sepultarla. Santoscoy escribió:

Preciso fue pensaren darle al cadáver de la desventurada niña [...] condujéronlo a este efecto, después de amortajarlo y cerca de la hora del medio día, a la capilla del hospital [...] la anciana india Ana, esposa del Sacristán Pedro Andrés, compadecida al ver tan grande pena, les insinuó, con expresivas frases de la lengua mexicana, [...] que no se desesperasen; que en ese mismo lugar había una imagen de la Santísima Virgen, tan prodigiosa que sin humana intervención se trasladaba a donde le placía en aquel oratorio y solía platicar con ella mano a mano [...] saco entonces Ana la santa Imagen, púsosela sobre el pecho a la difunta niña; encendieron en ofrenda una vela; y fervorosamente se arrodillaron los volantinos para implorar el favor de la Madre de Dios, acompañándolos en sus oraciones buen golpe de vecinos [...] Las plegarias se sucedieron a las plegarias en el discurso de largo tiempo [...] a eso de las cuatro de la tarde, notaron los circunstantes [...] que la muerta abrió los ojos y comenzó a moverse lánguidamente, como quien despierta de un pesado sueño. [...] se abrazó con inmenso agradecimiento a la Imagen [...], y clamaba, dirigiéndose a su madre, que quería quedarse ahí para siempre.²⁰¹

El acontecimiento central para Santoscoy es el mismo que en todos los relatos: una niña muere en el pueblo de San Juan. Tampoco varían de las otras versiones, la composición de la familia (los padres y dos niñas), y la cabra bailarina que los acompañaba. Que la niña resucitó, gracias a una imagen de la ermita que sacó una india, tampoco se dudaba. Pero existen “detalles” que Santoscoy tomó a discreción de las declaraciones de 1668 y de la versión de Camarena. No se decantó por una o por otra, como en las discrepancias que ya mencioné. Tejió los detalles a partir de todas las narraciones que conoció. Con ello creó un nuevo relato, uniforme, y lo consideró cerca de la realidad.

La primera disyuntiva que obvió Santoscoy: ¿de dónde venía la familia? Las versiones coinciden en que se dirigían a Guadalajara, pero difieren con el punto de partida. Dentro de las declaraciones de 1668 existen diferencias. Francisco Orozco y Agüero señaló

²⁰¹ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 32-34.

que vio a la familia en Zacatecas y que se dirigían Guadalajara.²⁰² Antonio Escoto de Tovar señaló que los volantines venían de la ciudad de México.²⁰³ Santoscoy desestimó estas declaraciones y se decantó por la versión de Tello: la familia viajaba de San Luis Potosí a Guadalajara.²⁰⁴

Santoscoy tampoco discutió: ¿cómo murió la niña? En las declaraciones de 1668 se observa una línea clara: la niña falleció ejecutando una suerte. La idea de que la niña cayó sobre unas dagas proviene de lo que declaró Contreras Fuerte y de un par de declarantes. Antonio Escoto de Tovar y Francisco Flores declararon que la jovencita pereció por un golpe con una piedra en la sien. Ambos coinciden porque tuvieron la misma fuente: Pedro Andrés, el mayordomo de la ermita y esposo de la india. Incluso Escoto de Tovar comentó que no pudo averiguar:²⁰⁵ “si tenía dagas en las manos sobre que volteaba [...]”.²⁰⁶ Camarena obvió detalles sobre lo sucedido, solo comentó que la niña murió.²⁰⁷ Santoscoy tomó la versión de Contreras Fuerte, la de las dagas, seguramente porque ese detalle volvía más espectacular el milagro, al contrario de un simple golpe en la cabeza.

Otro punto importante del relato de Santoscoy es que nombró a Miguel López de Lizaldi y a Gerónimo de Arrona como testigos de la muerte de la niña. Al respecto Santoscoy decidió diferente a la anterior, desestimó los dichos de Contreras Fuerte. El capellán dejó constancia en su declaración de que no existían españoles en el pueblo. Señaló que la niña murió al caer sobre unas dagas, pero “que el cómo no se pudo averiguar [por] ser los indios tan varios en sus dichos que no haber en aquel tiempo español en este pueblo [...]”.²⁰⁸ Camarena tampoco mencionó la presencia de testigos españoles al momento del milagro. Esos “testigos” solo se mencionan en una versión, la del declarante de 1668: Juan López de Lizaldi.

López de Lizaldi declaró que se enteró del milagro por su padre Miguel. Quien le narró que vio en San Juan a la niña “jugando [brincado sobre las dagas] delante de Gerónimo de Arrona [...]” y de otras personas (incluido él).²⁰⁹ Santoscoy dejó de lado sus dos versiones

²⁰² AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 28-28v.

²⁰³ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 34v.

²⁰⁴ Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 856.

²⁰⁵ Les recuerdo que este testigo estaba escribiendo un tratado sobre la virgen de San Juan.

²⁰⁶ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 35.

²⁰⁷ Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 856.

²⁰⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 3v.

²⁰⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 53v.

predilectas (la de Camarena y Contreras Fuerte) y visibilizó a los dos testigos españoles por una única mención en el informe de 1668. ¿Por qué? Quizá por la misma razón por la que en 1668 solo se entrevistó a españoles: gozaban de credibilidad, al contrario que los indios. Incluir como testigos a dos terratenientes españoles, esos que aparecen en los documentos, vuelve más verosímil el milagro.

Santoscoy sorteó otra pregunta: ¿cómo resucitó la niña? La escena que describe es de dolor, horas de oración frente al cuerpo de la niña, con la pequeña virgen sobre su pecho. Las plegarias se escucharon desde el mediodía hasta las cuatro de la tarde, momento que la niña resucitó. Camarena y Contreras Fuerte fueron parcos con los detalles sobre ese momento. La hora exacta, es mérito del pintor Francisco Flores.²¹⁰ El detalle de ponerle la imagen en el pecho de la niña, derivó de la versión del capellán Contreras Fuerte.²¹¹ Por último, Santoscoy tomó de Camarena la escena de la niña abrazándose a la imagen y suplicándole a su madre que la dejara en el lugar. Esto último está ausente en los relatos de 1668.

Sobre la segunda parte del milagro, que consiste en que desconocidos remozaron la imagen de la virgen, el escritor tapatío también retomó detalles de la versión de Camarena y de las múltiples de 1668. ¿Fue un mancebo, o varios? Como ya mencioné, Santoscoy escribió: “un joven, a quien acompañaban otros [...]”.²¹² En cuanto a las precauciones de los indios para que volviera la imagen a San Juan, retomó a Camarena: dos indios acompañaron a la familia.²¹³ Santoscoy narró el regreso de la imagen, ya restaurada, a San Juan: “al saber que allí venía, recibíanla con demostraciones de fiesta y reverencia [...]”.²¹⁴ Esta parte es clara influencia de lo que declaró Antonio Escoto de Tovar quien aseguró, contado por Pedro Andrés, que los volantines traían la imagen: “cubierta entre unos paños y algodones, los pueblos que están en la vereda de naturales la salían a recibir [...]”²¹⁵ (cuadro 2).

Y así nació, no un nuevo milagro, sí un nuevo relato. La versión de Santoscoy del primer milagro llegó a San Juan. Otro escritor, también devoto de la virgen, la retomó.

²¹⁰ “[...] la puso a un canto del altar y habiendo encendido la candela estuvieron rezando en dicho hospital hasta como a las cuatro de la tarde que se levantó la niña y habló [...]” AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 20.

²¹¹ “[...]y se la puso a la difunta sobre los pechos y poco rato vieron bullirse la dicha niña [...]” AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 3v.

²¹² Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 35.

²¹³ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 35. Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 857

²¹⁴ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 37.

²¹⁵ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 36.

VI

Nacido en 1868 en una familia prominente de San Juan de los Lagos, Pedro María Márquez dedicó gran parte de su vida a estudiar la historia y a fomentar la cultura en su pueblo. Su máximo legado fue la *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y el Culto de esta Milagrosa Imagen*.²¹⁶ Márquez escribió la *Historia de Nuestra Señora* entre finales de la década de 1920 y principios de 1930.²¹⁷ Pedro María Márquez fue un personaje cercano al santuario de la virgen. Por ello su texto contiene transcripciones parciales de documentos que aún se resguardan en la ahora Catedral Basílica de San Juan.

La obra de Márquez adolece del espíritu crítico de Alberto Santoscoy, pero compensa esa ausencia con un amplio conocimiento del culto a la virgen en el ámbito local. Márquez dedicó pocas páginas al primer milagro de la virgen, sus fuentes fueron Francisco de Florencia²¹⁸ y Antonio Tello. Sobre el milagro, Márquez retomó varias de las conclusiones a las que llegó Alberto Santoscoy y también escribió su propia versión del milagro. Lo que narra Márquez del primer milagro es casi idéntico a lo de Santoscoy, aunque no lo cita, la influencia es clara.

Márquez consideró 1623 como el año del primer milagro. Sustentó esta fecha, al igual que Santoscoy, en la poca credibilidad que sobre ese tema tenía el bachiller Camarena. Para Márquez era más válida la declaración del capellán Contreras Fuerte, pues éste había levantado el mismo “sobre el terreno [...]” la información de 1634. Además, el cura Camarena tenía que estar pendiente de muchas cosas en la parroquia de Jalostotitlán. Mientras, Contreras Fuerte dedicó “toda su atención al asunto supuesto que no lo había llevado otro objeto al pueblo de San Juan [...]”.²¹⁹

Así narró Márquez el milagro:

Era el año de mil seiscientos veintitrés.

El pueblo de San Juan Bautista Mezquititlán permanecía desconocido y hasta ignorado de la gran mayoría de los habitantes del país, no obstante estar situado sobre el camino real muy importante que iba de Guadalajara, a Zacatecas, a San Luis Potosí y a México. Caminaba de San Luis Potosí para Guadalajara, un grupo de acróbatas,

²¹⁶ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y el Culto de esta Milagrosa Imagen* (Jalostotitlán: Editorial Gráfica Positiva, 2005 [1966]).

²¹⁷ No hay una fecha estimada porque en las distintas reimpresiones se le agregan capítulos. La publicó después de la cristiada y poco antes de su muerte en 1937.

²¹⁸ Cita ocasionalmente a Florencia, pero no el libro sobre los dos santuarios si no aquel que se publicó solo la parte de la virgen de San Juan.

²¹⁹ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra*, 13.

formado por el jefe de una familia, su esposa y dos niñas fruto de tal matrimonio, la menor de siete años de edad. Estuvieron de tránsito en el pueblo, y queriendo proveerse de recursos, exhibieron ante el público una cabra educada en la práctica de tales o cuales ejercicios. Se trataba enseguida de saltar y echar maromas sobre una tabla que contenía una serie de puñales afianzados por los mangos hacía arriba [...] sucedió efectivamente que la niña de menor edad, cayó sobre los puñales y quedó muerta. [...] El cuerpecito exánime de la extinta fue conducido a la ermita donde ocurrieron también varios indios moradores del pueblo y dos criollos prominentes llamados Gerónimo de Arrona uno y Miguel López de Elizalde el otro [...] Ante aquel cuadro verdaderamente desolador, se presenta una india llamada Ana Lucía, esposa del sacristán Pedro Andrés, que cuidaba la ermita. Llevaba la india en manos una imagen antigua de María Santísima, más o menos desfigurada por la acción del tiempo, y con el acento de la más firme convicción, exhorta a los afligidos padres [...] a poner sobre el pecho del cadáver la Cihualpilli [...] prometiéndole que la extinta recobraría la vida. Se hizo lo que la india indicaba, y efectivamente la niña muerta volvió a la vida, haciéndose necesario que al punto desligaran las ataduras con que estaba sujeto el cadáver.²²⁰

La versión es fundamentalmente la de Alberto Santoscoy, escrita más sencilla y con menos artilugios. Sobre todo, Márquez se apropia los detalles que Santoscoy tejió a partir de que unificó las versiones de 1668 y las confrontó con la versión de Camarena. Un ejercicio que Márquez omitió en su disertación. Al igual que en la versión de Santoscoy, en la de Márquez la familia procedía de San Luis Potosí rumbo a Guadalajara. La niña murió al caer sobre dagas; y la resucitó una imagen que la india Ana Lucía guardaba en la ermita. La niña revivió cuando le colocaron la imagen en el pecho. Dos prominentes criollos: Miguel López y Gerónimo de Arrona atestiguaron el acontecimiento (cuadro 2).

Más allá de las similitudes con el relato de Santoscoy, un par de aspectos llamaron mi atención de la versión de Márquez. Primero, la aparición del nombre indígena del pueblo: “Mezquititlán”. Recuperó un actor invisible de San Juan: el indígena. Después, Márquez presentó a San Juan como un lugar aislado, característica que es común en los relatos antiguos de santuarios. El cronista sanjuanense apuntó que el pueblo antes del primer milagro, “permanecía desconocido y hasta ignorado de la gran mayoría de los habitantes del país [...]”.²²¹ El pueblo era insignificante hasta que María lo eligió. Sin duda, Márquez lo escribió desde su presente, señalando a San Juan, su San Juan, como parte de un plan divino y universal. La segunda parte del milagro, las manos desconocidas que remozaron la imagen en Guadalajara, es inexistente en el libro de Márquez.

²²⁰ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra*, 16-17.

²²¹ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra*, 16.

Cuadro 2. “Los cronistas del siglo XX y el primer milagro”

Autor	Año de la obra	Versión del autor	De qué relatos toma los detalles el autor
Alberto Santoscoy	1904	<ol style="list-style-type: none"> 1) Año, 1623 2) Familia que iba de San Luis Potosí a Guadalajara 3) Niña de siete años resucitada tras caer en unas dagas ensayando su oficio de volantina 4) Miguel López de Lizalde y Gerónimo de Arrona fueron testigos de la muerte de la niña 5) La imagen la saca una india de nombre Ana, esposa del mayordomo del hospital, llamado Pedro Andrés 6) Los padres y vecinos rezaron del medio día hasta las cuatro de la tarde 7) La niña resucitó al ponerle la imagen el pecho 8) Pidió a su madre que quería quedarse en ese lugar para siempre 9) La llevaron los volantines a Guadalajara, un mozo (con acompañantes) la aderezó y desapareció 10) En el camino de regreso los habitantes de los pueblos de tránsito, la recibieron con fiesta y reverencias 	<ol style="list-style-type: none"> 1) Juan Contreras Fuerte (Información de 1668) 2) Diego Camarena (Crónica de Antonio Tello) 3) Juan Contreras Fuerte (Información de 1668). 4) Juan López de Lizaldi (Información de 1668) 5) Juan Contreras Fuerte, Antonio Escoto de Tovar (Información de 1668) 6) Francisco Flores (Información de 1668) 7) Juan Contreras Fuerte (Información 1668) 8) Diego Camarena (Crónica de Antonio Tello) 9) Combinó la narración de Contreras Fuerte y la de Diego Camarena. 10) Antonio Escoto de Tovar (Información de 1668).
Pedro María Márquez	Ca. 1930	<ol style="list-style-type: none"> 1) Año 1623 2) Familia que iba de San Luis Potosí a Guadalajara 3) Murió una niña de siete años edad cayendo sobre dagas haciendo su oficio de acróbata 4) El cuerpo es llevado a la ermita, ocurren a ella varios indios del pueblo y algunos españoles como Miguel López de Elizalde y Gerónimo de Arrona. 5) La india Ana Lucía, esposa de Pedro Andrés, cuidador de la ermita lleva a la Imagen a los padres para colocársela en el pecho a la difunta. La niña resucitó ya amortajada. 	<ol style="list-style-type: none"> 1) Juan Contreras Fuerte (Francisco de Florencia) 2) Diego Camarena (Crónica de Antonio Tello) 3) Juan Contreras Fuerte (Francisco de Florencia) 4) Juan López de Lizaldi (Francisco de Florencia) 5) Juan Contreras Fuerte (Francisco de Florencia)

Fuentes: Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra*, 9-20. Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 20-37. AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 2-57v.

VII

El relato moderno del primer milagro de la virgen de San Juan nació de dos padres “historiográficos”: Alberto Santoscoy y Pedro María Márquez. Sin embargo, el texto de

Pedro María Márquez influyó, de forma decisiva, para promover la historia homogénea del milagro: la misma que se ha plasmado en pinturas, obras de teatro, libros y panfletos (figuras 3 y 4). La obra de Márquez fue, y continúa siendo, muy accesible. Durante el siglo XX se reeditó en innumerables ediciones. El último tiraje de la quinta edición (de 1966) fue en 2005, y aun se vende en la tienda del santuario. Su disponibilidad lo convirtió en el libro básico para conocer la historia de la virgen. Desde mediados del siglo XX, devotos, curiosos e investigadores escuchan el primer milagro según Pedro María Márquez.

Tampoco es que los devotos antes de los textos de Santoscoy y Márquez confundieran la historia del primer milagro. Es posible que el relato de estos dos cronistas dependiera de la tradición oral de la época. En las versiones de Santoscoy y Márquez influyeron los recuerdos de la gente y tal vez los propios. Al escribir y publicar su versión, edificaron el cimiento del mito. Lo reforzaron con “validez erudita”.



Figura 3. Alto relieve sobre el primer milagro. Mario Morgado. Santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos. Fotografía: Omar López Padilla.



Figura 4. *Ensamble “El primer milagro de la virgen de San Juan”* (2016). Casa de la Cultura de San Juan de los Lagos. Fotografía: Carlos Padilla (*Periódico La Voz*).

Por los testimonios reunidos en 1668 el santuario recibió la anuencia episcopal del culto: la diócesis reconoció a Nuestra Señora de San Juan como imagen milagrosa. Venía innecesaria en la práctica, pues para ese tiempo el santuario ya era reconocido por los devotos. Pero los milagros tenían, y tienen, dos concepciones: una institucional y otra popular.²²² Las informaciones denotan duda y la necesidad de pruebas formales,²²³ en el caso de San Juan, el objetivo del documento de 1668 fue demostrar su naturaleza milagrosa. Las discrepancias en la narrativa del mito fundador se desestimaron; carecieron de debate. A partir de 1668 los devotos tenían una virgen milagrosa reconocida por la Iglesia-institución.

Florencia rescató el documento de 1668. Mientras, los devotos conocían el poder taumaturgo de la virgen a través de la tradición oral, y por las escenas de milagros que colgaban en las paredes del santuario. Florencia decidió no narrar el primer milagro, les dio media voz a los declarantes. Colocó en primer plano el testimonio de Contreras Fuerte, aunque no discriminó a los demás.

²²² Antonio Rubial García y María de Jesús Díaz Nava, “La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas” ... El caso de los panecitos de santa Teresa en la sociedad novohispana del siglo XVII”, en *Estudios de Historia Novohispana* 24(2002): 53-75, 54.

²²³ William Christian, *Religiosidad local en la época de Felipe II*, 129.

A finales del siglo XIX apareció la versión del cura Diego Camarena de manos de Antonio Tello. No cuadraban los detalles frente a la versión de 1668. Santoscoy y Márquez no confiaron del todo en Camarena y acertaron. Se equivocaron en los porqués. 1630 era un año icónico, no para el culto sino para el párroco, ese año Camarena llegó al curato de Jalostotitlán en sustitución de Diego de Herrera.²²⁴ Afortunada casualidad para el párroco que el mismo año que arribó a su partido, una imagen se volvió milagrosa. Además, Camarena le contó a Tello que la india hablaba con la virgen de San Juan, y que en una plática le dijo que: “cuando hubiese sacerdote de asiento le entregase la imagen [...]”.²²⁵ Quizá esas palabras eran una justificación *a posteriori* de la “españolización” del pueblo que el mismo cura promovió en 1633. Camarena parece colocarse en el centro de los acontecimientos, aumentando el papel protagónico que quizá tuvo. El motivo de la desconfianza de Santoscoy y Márquez no debía ser por la naturaleza de la información, sino por el interés que envolvía el relato del bachiller Camarena.

Así arribó el primer milagro al siglo XX, Santoscoy se esforzó por sintetizar en un solo relato todas las versiones. Márquez continuó, se apropió de las conclusiones de Santoscoy; vulgarizó la versión, la suministró a los devotos. Los “acróbatas” de Márquez se transformaron en “cirqueros” en la segunda mitad del siglo XX. Tal vez por ello en las pinturas recientes sobre el milagro, aparece un payaso (figura 5). Pero la historia se marchó de las páginas de los libros; se adaptó a las circunstancias de cada tiempo: aún lo hace (figura 6).

²²⁴ Diego de Herrera fue párroco de Zapopan en 1637, justo después de dejar Jalostotitlán. En 1641 la virgen de esa parroquia se reveló milagrosa, Herrera fue el encargado de hacer una relación de sus milagros. Manuel Portillo, *Apuntes histórico-geográficos del departamento de Zapopan. Historia de la Imagen de Nuestra Señora de la Expectación o de Zapopan e Historia del Colegio Apostólico de Misioneros de la misma Villa* (Zapopan: El Colegio de Jalisco/Ayuntamiento de Zapopan, 2000 [1889]), 40

²²⁵ Antonio Tello, *Crónica miscelánea*, 857.



Figura 5. Pintura dentro del “Pocito del primer milagro” con un payaso acompañando a la niña en el momento de su resurrección. (Es de 1958, posterior a los otros dos) Firma: Víctor. Fotografía: Omar López Padilla.



Figura 6. Escena del primer milagro durante un recorrido turístico (26/10/2018). La “niña” caracterizada con una nariz de payaso. Jardín del hospital. “Pocito del primer milagro”. Fotografía: Selección Fútbol Amputados de Uruguay.

VIII

Mariana Terán Fuentes escribió, a propósito de las apariciones guadalupanas, que los mitos son verdades culturales socializadas, y que su eficacia se mide a partir de la capacidad que

adquieren de adaptarse continuamente.²²⁶ Este es el caso del primer milagro de la virgen de San Juan. El mito que fundó el culto a Nuestra Señora de San Juan se adapta a cada tiempo, desde el siglo XVII hasta nuestros días. No puedo aseverar que las pinturas en la ermita sean la versión del milagro de los cronistas del siglo XX: de lo que estoy seguro es que el contacto entre la tradición oral y la escrita forjó un relato homogéneo. Luego los devotos lo ajustan en sus detalles, o lo adecuan a su tiempo.

Al final, las versiones del origen milagroso de la virgen de San Juan que aquí presenté son constantes en al menos cuatro cuestiones: a) los protagonistas son viajeros y marchan hacia Guadalajara; b) la imagen resucita a una niña; c) una india es la que llevó la imagen milagrosa a los padres de la niña, y d) la familia llevó a la imagen a Guadalajara, ahí la restauran manos “desconocidas”.

Esos cuatro puntos caracterizaron a la imagen en los albores del siglo XVII. El primero vislumbra la cualidad geográfica del santuario, situado en el camino hacia Guadalajara, desde el norte y el centro del virreinato. El segundo, muestra la característica taumaturga de la imagen: una virgen que sana, pero, sobre todo, resucita. El tercero, la virgen de San Juan, era, *a priori*, un culto asociado fundamentalmente a los españoles. Mientras la imagen hacia “maravillas” frente a Ana Lucía no se consideraba milagrosa, lo fue cuando se reveló al mundo español. Y el cuarto, remite a la imagen física. A la efigie que por casi cien años permaneció arrinconada en la sacristía y, tras tornarse taumaturga, se renovó de milagro.

²²⁶ Mariana Terán Fuentes, *Interceder, proteger y consolar. El culto guadalupano en Zacatecas* (Zacatecas: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2011), 22 y 23.

Capítulo dos

El “remedio universal de este reino”.

Nuestra Señora de San Juan: taumaturgia e imágenes peregrinas

“Esta Santa Imagen es el común refugio de todos...”

Francisco de Florencia

2.1. Imagen milagrosa

I

En la medianía del 1661 llegaron desde Aguascalientes, al santuario de la virgen de San Juan, Mariana de Montoro y su esposo Pedro de Mendoza. Su objetivo: rendir novenas en honor a la milagrosa imagen. Mariana tenía un problema, hidropesía le llamaban.²²⁷ En ocasiones su cuerpo se inflamaba tanto que le imposibilitaba caminar. Así llegó a la iglesia de San Juan “tan impedida que entre dos personas la llevaban [...]”.²²⁸ La pareja cumplió con las actividades sin retraso. Después, fueron de regreso a casa. Recorrieron menos de dos leguas hasta la estancia conocida como “Los trujillos”. Ahí la enfermedad de la mujer apretó y no pudieron avanzar.

Llamaron pronto a Juan Conteras Fuerte, entonces capellán mayor del santuario de San Juan, quien, al arribar al lugar, se aprontó a santolear a Mariana. Ante la gravedad de la mujer, volvieron a San Juan. Allí estuvo Mariana tres días sin hablar ni tener conocimiento. Imposibilitada para comer o beber. El rostro, los brazos, las manos y el pecho hinchados. Su marido se preparó con “toda precaución para enterrarla, [...] sin [la] esperanza de que viviera [...]”.²²⁹

El capellán Contreras Fuerte y el licenciado Nicolás Pérez le llevaban con regularidad la llamada virgen peregrina a Mariana, esa imagen que se usaba para pedir limosna. Los

²²⁷ Acumulación de líquido en distintas cavidades del cuerpo.

²²⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10.

²²⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10.

hombres colocaban la imagencita en el pecho de la enferma, emulando la escena del primer milagro. Con esa acción le pedían a la virgen que Mariana recobrara, “si convenía [...]”,²³⁰ la salud. Varias jornadas después la hinchazón cedió. Primero la cara, que fue una sorpresa, la tenía tan grave que “ni facción se le conocía”.²³¹ Después los brazos, las manos y el pecho. Al quinto día salió de la cama, y fue por su propio pie al santuario.

Mariana, sintiéndose segura, le pidió a su marido regresar a Aguascalientes. La mujer marchó aún con el vientre afectado. Antes de partir, Pedro de Mendoza, el marido, prometió a la virgen de San Juan: que volvería al santuario con su mujer para servirle por dos años. Servir al santuario y a la virgen era una de las formas en que los devotos pagaban los favores recibidos. Para cumplir con su promesa, los beneficiados se mudaban a San Juan y se entregaban totalmente a las necesidades del santuario. Este tipo de promesa demandaba pausar la vida, por ello era un gran sacrificio, pocos se comprometían a tal grado. Contreras Fuerte sugirió a la pareja que cumpliera en cuanto Mariana se recuperara. El capellán se enteró que, al llegar a su casa, la mujer expidió todo el mal gracias a un *flux* de vientre.²³² En pocas semanas Mariana ya estaba “buena y sana [...]”.²³³

En septiembre de 1663, casi dos años después de aquel suceso, Contreras Fuerte visitó a la pareja en su casa. Vio a Mariana fuerte “y muy alegre [...]”.²³⁴ El capellán la conminó a pagar su deuda con la virgen, le pidió expresamente que no demorara. La mujer evadió el consejo del sacerdote. Al tiempo, la noticia corrió hasta el santuario: Mariana de Montoro murió después de sufrir un espanto. Contreras Fuerte lo tuvo claro: la tragedia fue por “no haber cumplido la promesa [...]”.²³⁵

Este milagro es uno de los 17 “prodigios”²³⁶ que el capellán Juan Contreras Fuerte declaró para la mencionada información de 1668. El guardián del santuario contó solo aquellas maravillas que pudo ver con sus ojos. Dejó en el tintero más de 300 milagros que los devotos asistentes a las romerías le comentaron. Milagros de origen geográfico tan diverso como “España, Perú, Filipinas, [...] y en estos reinos y provincias [...]”²³⁷ de la Nueva España. El caso de Mariana de Montoro muestra a una virgen de San Juan con dos

²³⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10v.

²³¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10v.

²³² En la actualidad conocemos este padecimiento como diarrea.

²³³ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10v.

²³⁴ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10v.

²³⁵ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10v.

²³⁶ En este número no está incluida la narración del primer milagro de la que di cuenta en el capítulo anterior.

²³⁷ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 17.

rostros. Por un lado, fue caritativa y bondadosa: permitió que la enferma se recuperara. Pero, por el otro, también fue vengativa. Castigó el incumplimiento de una promesa, ¿cómo?: con la muerte. ¿Así la veían el común los devotos del siglo XVII?

El éxito de las imágenes marianas milagrosas lo determinó en gran medida su falta de especialidad taumaturga. Los devotos les atribuyeron a las advocaciones marianas locales la capacidad de obrar cualquier tipo de prodigio, se usaron para casi todas las necesidades. Sin embargo, la flexibilidad no evitó que a ciertas imágenes se les adjudicara un tipo de milagro favorito sobre los otros. Estos siempre eran aquellos en los que el ente milagroso tenía más efectividad. Las devociones sin una rígida especialización tenían una ventaja: sus fallos en ciertos rubros se compensaban con los triunfos en otros.²³⁸ Por supuesto, como bien lo dijo Marc Bloch con respecto al toque real curativo, eran los creyentes quienes definían, a partir de su propia experiencia, esos éxitos y fracasos.²³⁹ De este modo los devotos moldeaban la personalidad taumaturga de las imágenes que adoraban, les atribuían una especie de semi-especialidad milagrosa.

¿Este es el caso de la virgen de San Juan?, ¿cuáles favores le pedían sus devotos en el siglo XVII?, ¿le adjudicaron algún tipo de especialidad? Y desde ahí, ¿cómo caracterizaron su personalidad taumaturga?, ¿el obispado influyó en la caracterización milagrosa de la imagen? Para responder estas preguntas, es necesario, en primera instancia, revisar los milagros declarados en el documento de 1668.²⁴⁰

II

Los milagros, escribió Antonio Rubial: “son elementos privilegiados para entender los cambios y rupturas que vivió la sociedad novohispana [...]”.²⁴¹ En ellos se manifiesta la realidad vivida de las distintas sociedades. Las narraciones de prodigios, vinculados o no a una imagen milagrosa, visibilizan las preocupaciones y necesidades, ordinarias o extraordinarias, de las personas en un contexto temporal y espacial determinado. Herederos

²³⁸ William Christian Jr., *Religiosidad local en la época de Felipe II*, 37.

²³⁹ Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 520.

²⁴⁰ Para este análisis consideré todos los prodigios contados por los “testigos” de la información levantada por Juan Gómez de Santiago, omití lo que los declarantes dijeron sobre el primer milagro, ya tratado en el capítulo uno.

²⁴¹ Rubial se refirió a la sociedad novohispana, pero es viable para todas las sociedades. Por ejemplo, algunos santuarios de México ahora se llenan de peticiones por los desaparecidos o exvotos vinculados a la violencia que vive el país desde hace una década. Antonio Rubial, “Tierra de prodigios”, 401.

de la tradición hispánica y mediterránea, los habitantes de Nueva España incorporaron lo milagroso a su vida de la mano de la religión.

Los tratados o informaciones sobre las imágenes milagrosas ayudan a entender la relación que los devotos mantuvieron con su imagen, sobre todo, con su poder taumaturgo. Eso es precisamente lo que me interesa: conocer qué “personalidad taumaturga” le otorgaron los devotos novohispanos a la imagen de Nuestra Señora de San Juan. Es, sin duda, una empresa complicada. Francisco de Florencia advirtió a sus lectores que:

Los milagros de la Santa Imagen de S. Juan son tantos, y tan grandes, que ningún escritor los agotará, ni los comprenderá ninguna persona: [...] [¿]Quien podrá decir lo que es MARIA Señora Nuestra? [¿]Quien poner (sic) en el sol los ojos sin cegar de atrevido? [...].²⁴²

El caso de la virgen de San Juan es tan extraordinario por su éxito taumaturgo que bien vale atreverse a mirar al sol, aunque el historiador se arriesgue a la ceguera. Los 24 declarantes de 1668 contaron al cura Juan Gómez de Santiago, además del primer milagro, otros 65 prodigios atribuidos a la intercesión de la virgen de San Juan.²⁴³ Observando estas narraciones desde lo general, distinguí tres elementos que caracterizan lo milagroso en el culto a la virgen de San Juan.

Primero, el milagro era parte de la vida cotidiana: el prodigio estaba presente siempre. En la Nueva España del siglo XVII se pensaba que lo milagroso “se podía dar en cualquier momento [...]”.²⁴⁴ Lo maravilloso ocurría mientras se trabajaba la tierra, se arreaban animales, en el camino de un pueblo a otro, nadando en algún arroyo o hasta comiendo. Todo momento podía ser escenario de un acontecimiento prodigioso. Segundo, el significado de “milagro” no era universal: en las narraciones de 1668, para hablar del poder taumaturgo de la virgen se dice por igual *milagro*, *maravilla*, *prodigio* o *favor*. Semánticamente existen diferencias entre cada una de estas categorías, pero para los devotos de la época, y para los redactores de las informaciones jurídicas, eran términos casi equivalentes. Una maravilla, un

²⁴² Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 48.

²⁴³ Todos narraron por lo menos un milagro. Algunos milagros fueron declarados por dos “testigos”. En esos casos solo lo contabilicé una vez. Antonio de Saavedra y Juan Camacho de Riquelme solo confirmaron algunos ya declarados.

²⁴⁴ Antonio Rubial García y María de Jesús Díaz Nava, “La santa es una bellaca”, 72.

prodigo, un favor o un milagro se definía como la mediación positiva de la efigie, vía su poder divino, en un momento coyuntural de su vida.²⁴⁵

Tercero, existió una estructura contextual básica de interacción entre el devoto y la virgen milagrosa de San Juan de los Lagos. Las maneras en que los devotos solicitaron la ayuda divina dependieron, en primer lugar, del tipo de necesidad que provocó la petición. Los milagros narrados en 1668 sucedieron en los años inmediatos posteriores al primer milagro. Durante ese tiempo los devotos implementaron formas para solicitar el auxilio a dicha imagen. Formas labradas a partir de pautas alimentadas por las ya conocidas en la península y el cristianismo universal,²⁴⁶ pero, con ciertas características propias del culto.

En el mundo cristiano los milagros tienen fundamentalmente tres momentos: la solicitud de ayuda a la imagen; el milagro concedido, y el agradecimiento del devoto.²⁴⁷ En términos teatrales, el milagro se construye a partir de esos tres actos y el análisis de cada uno descubre la relación devoto-imagen milagrosa. Me detendré en el primer acto: la solicitud.

III

Dividí los 65 milagros que narraron los declarantes de 1668 en tipos y subtipos. El primer segmento corresponde a la “eventualidad” que provocó el milagro. Encontré que los milagros en los cuales el devoto desempeñó un papel activo derivaron de: a) un incidente; b) una enfermedad o padecimiento, y c) una necesidad material o terrenal. La circunstancia particular del devoto definió la manera de solicitar ayuda a la virgen.

Cuando el milagro se pidió por un incidente, la intercesión se solicitó a través de una invocación. El devoto exclamaba o gritaba una frase invocando a Nuestra Señora de San Juan para que le librase del accidente (figura 6). Algo así sucedió en Jalostotitlán en 1667, el presbítero Gonzalo Ramírez de Hermsillo caminaba sin rumbo fijo cuando escuchó: el “Virgen Santísima de San Juan” de una mulata y vio a un niño “tirando la cola a un caballo [...]”.²⁴⁸ Ante la acción, el animal levantó la pata y la mantuvo en el aire para golpearlo. El

²⁴⁵ Por practicidad narrativa y estilo recurriré a estos términos como sinónimos.

²⁴⁶ William Christian Jr., *Religiosidad local en la época de Felipe II*, 114.

²⁴⁷ Estos tres momentos han variado en la temática a lo largo de la historia. En los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (Barcelona: Red ediciones S.L., 2016 [1246-1252]), el tema era la tentación del diablo. Los milagros que Berceo narra se sujetan a tres tiempos: la tentación (del diablo), la caída del pecador y el milagro intercedido por María. Lidia Raquel Miranda, “Sentido y alcances de la descripción del Paraíso en la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, en *Marabilia 12. Paraíso, purgatorio e infierno: la religiosidad en la edad media*, coordinado por Adriana Zierer (enero-junio, 2011), 24-25.

²⁴⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 43v

sacerdote corrió y retiró a la criatura del peligro. El niño rescatado resultó ser Cristóbal, hijo de Francisco Becerra vecino del pueblo.²⁴⁹

Lo que a todas luces era un simple accidente que se evitó, para el sacerdote fue un “prodigio y milagro [...]”²⁵⁰ de la virgen de San Juan. La clave fue “la exclamación de la mulata abriendo los brazos y mirando hacia el cielo [...]”.²⁵¹ La invocación, entonces, cumplió con un papel fundamental, atribuir el no incidente a Nuestra Señora de San Juan. Esto era muy importante, pues una sociedad como la novohispana contaba con una gran cantidad de intercesores. Entonces, debía constar a qué santo o virgen imputar el milagro.

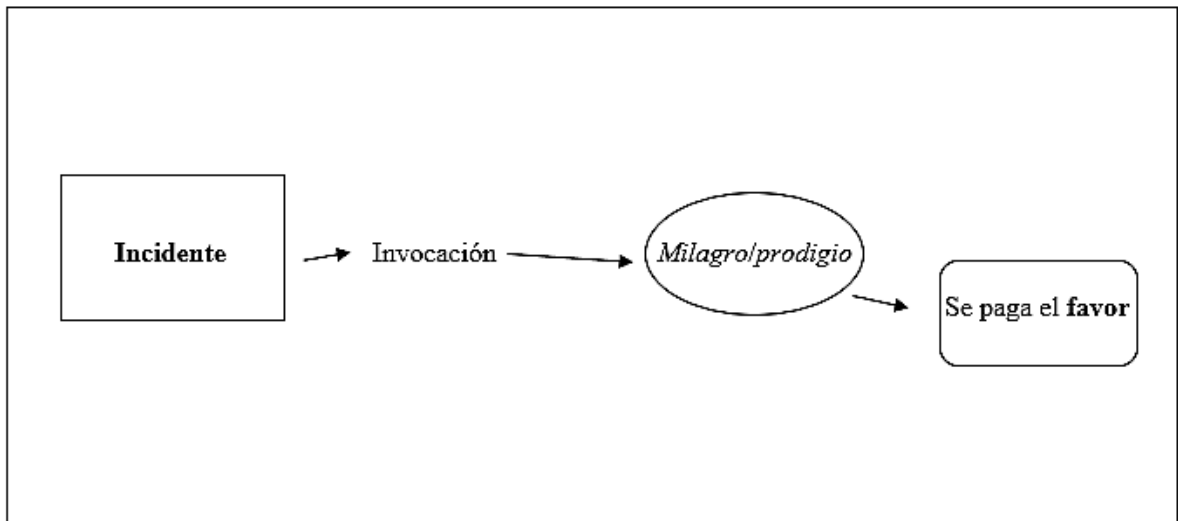


Figura 7. ¿Cómo se pedía el auxilio de la virgen de San Juan ante un incidente según los milagros de la información de 1668? **Fuente:** AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 2-57v.

Si el devoto necesitaba la intercesión de la virgen para que lo salvara de un padecimiento o enfermedad, la invocación se transformaba en petición. Por lo regular, pedir a la imagen salud conllevaba prometer, pero esto es poco evidente en los milagros de 1668. En la mayoría de estas narraciones el enfermo esperaba que la virgen intercediera para sanar su mal. El remedio del padecimiento venía, en muchos casos, después de usar ciertas reliquias.

Desde el primer milagro surgieron en el santuario de San Juan varias reliquias que los devotos utilizaron con frecuencia. Francisco de Florencia escribió que, tras aquel milagro,

²⁴⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 43-44.

²⁵⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 43v

²⁵¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 44.

los devotos comenzaron a raspar las paredes de la primera ermita para llevarse trozos de tierra como reliquia.²⁵² Esta práctica, al parecer, fue muy popular y el uso de la “tierra de la virgen” se propagó como remedio para problemas de salud.

Así lo destacó Juan Gutiérrez en uno de sus testimonios para la información de 1668. Gutiérrez era dueño de una estancia en Jalostotitlán. De niño vivió con su abuela en Guadalajara ya que tenía un problema: “[el] defecto de haber nacido quebrado, que se le salían las tripas por una ingre”.²⁵³ Tras la explosión devocional hacia la virgen de San Juan, su madre, Francisca de Mendoza lo llevó ante la imagen y ofreció novenas para su recuperación. Su padecimiento cesó, según cuenta el mismo estanciero Gutiérrez. Él no se enteró, pero su mal era crónico, hoy lo conocemos como hernia inguinal.

En su misma declaración Gutiérrez contó que, ya de adulto, golpeó, con la cabeza de la silla para cabalgar, la ingre buena, no la que la virgen le curó de criatura. El incidente provocó que “se le salieran las tripas a manera de quebradura [...]”.²⁵⁴ Acudió al remedio que conocía, se encomendó a Nuestra Señora de San Juan. Corrió a su casa y se aplicó la “tierra de la virgen” en el área afectada. Acompañó el divino remedio con paños calientes. De inmediato las “tripas” volvieron a su lugar y a la semana ya estaba “bueno”.²⁵⁵ Además de la tierra, reliquias como el aceite de las lámparas del santuario formaron parte del repertorio de objetos milagrosos de la virgen.

En octubre de 1662 el capellán mayor Juan Contreras Fuerte se percató que no tenía casi aceite para la lámpara del templo. Se dirigió a Teocaltiche a buscar una botija del combustible, no encontró. Regresó y pidió al sacristán Sebastián de Salazar que revisara la cantidad de aceite en la lámpara: había un cuartillo, poco más. Para economizar, Contreras Fuerte mandó iluminar en la noche con candiles de cera y encender la lámpara de día para así conservar por más tiempo el poco aceite que quedaba.

A la mañana siguiente el sacristán entró con la candela en la mano. Le dijo al capellán que la vela estaba apagada y la lámpara ardiendo llena, hasta el tope, de aceite. El capellán salió a corroborar los dichos del sacristán. La lámpara tenía aceite suficiente para varios días. Contreras Fuerte envió a un mozo a Guadalajara a comprar una botija del combustible, tardó

²⁵² Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 56.

²⁵³ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 55v.

²⁵⁴ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 56v.

²⁵⁵ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 55v-56v.

seis días en llegar. Eso duró el aceite con la lámpara ardiendo, incluso sobró un poco, el capellán lo repartió “por reliquia y lo atribuyó a milagro de la virgen de San Juan”.²⁵⁶

Tras este suceso, el uso del aceite como auxiliar al remedio divino se popularizó entre los devotos a la imagen. El caso de Antonio Escoto de Tovar, teniente de alcalde de Lagos, lo demuestra, desde joven sufrió el nacimiento de un lobanillo.²⁵⁷ Al crecer le imposibilitó acostarse con comodidad, el teniente se encomendó a la imagen de San Juan: se untó en el área afectada un poco de aceite de una de las lámparas que custodiaban el tabernáculo.²⁵⁸ A los pocos días le reventó el lobanillo, brotando una “masa amarilla de malísimo olor [...]”²⁵⁹ hasta que desapareció la protuberancia. Lo tomó por milagro, aunque vivió con el inconveniente de tener un agujero por el cual, en ocasiones, le salía más masa amarillenta, pero “sin ningún dolor ni pena”.²⁶⁰

Estos prodigios que emanaron de un padecimiento o enfermedad recorrieron un camino con curvas. Primero, existía la contingencia (padecimiento). Después el devoto solía hacer su petición, seguramente con alguna promesa (visitar el santuario, ofrecer novenas, joyas). Cuando lo ameritaba, las personas usaban reliquias, esta práctica era realmente efectiva. En otros momentos la simple petición bastaba. Las reliquias eran como un *plus*, permitían llevar a casa algo de la taumaturgia de la imagen.

En los pocos casos en que la salud se lo permitía, el devoto pagaba la promesa antes de que la imagen obrara el favor. Era una manera de “obligar” a la virgen a consumir el milagro. En la mayoría de los milagros del documento de 1668, el devoto pagó el favor después de que lo recibió, además no expresó promesa previa (figura 8).

²⁵⁶ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 11v-12.

²⁵⁷ Tumor que se forma en la capa inmediata inferior de la piel.

²⁵⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 37v.

²⁵⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 38.

²⁶⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 38.

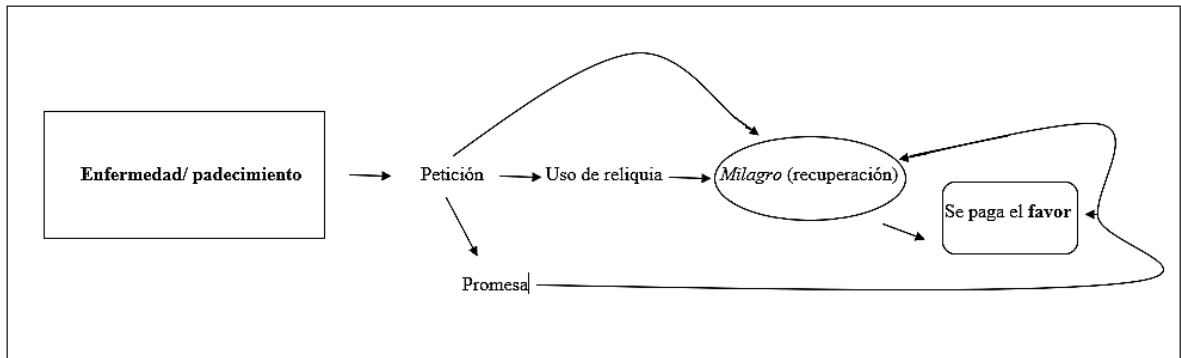


Figura 8. ¿Cómo se pedía el auxilio de la virgen de San Juan ante un problema de salud según los milagros de la información de 1668? **Fuente:** AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 2-57v.

En el tercer tipo clasifiqué aquellos milagros en los cuales los devotos no tenían problemas de salud, o no se inmiscuyeron en algún incidente. En estos, los fieles se relacionaron de forma parecida con el poder taumaturgo de la imagen de San Juan. Como en los otros dos casos, la “necesidad” es previa a la petición de intercesión. Pero aquí la promesa es obligada. Cumplirla antes o después del favor dependía de las circunstancias. En este tipo de milagros el devoto en cuestión ofrecía algo esperando que el favor se cumpliera: hacía un voto.

Aunque la estructura relacional entre el devoto y la imagen es muy similar a los milagros por enfermedad, en estos casos las reliquias no desempeñaron ningún papel y este tipo de prodigios derivaban de “necesidades materiales”, por eso los nombré así. Son necesidades más mundanas, terrenales (figura 9). Basta un ejemplo: un devoto solicitó a la virgen su auxilio para pasar sus mercaderías por el elevado cauce del lago de Zumpango, cerca de la ciudad de México. Prometió visitar el santuario y obsequiarle algo material (joyas, aceite) o espiritual (novenas, servicio). Al día siguiente de la petición bajó la cantidad de agua y los animales cruzaron sin problema, el negocio se concretó a falta de que el devoto cumpliera con la promesa.²⁶¹ En los milagros de la información de 1668 estos tipos de prodigios son los menos, tan solo tres.

²⁶¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 48v.

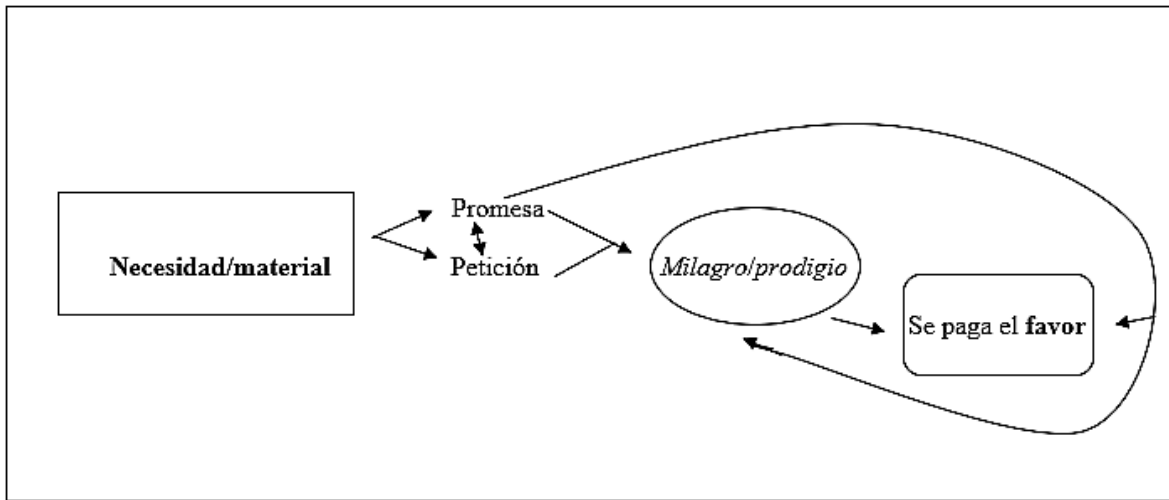


Figura 9. ¿Cómo se pedía el auxilio de la virgen de San Juan ante una necesidad material según los milagros de la información de 1668? **Fuente:** AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 2-57v.

Por enfermedad, por un incidente o una necesidad “terrenal” el agradecimiento del devoto estaba presente. La forma en que los devotos agradecieron a la virgen de San Juan varió. En los milagros de 1668 fue común la promesa de visitar el santuario, hacer novenas (quedarse nueve días) y en los casos más extremos servir al santuario por varios años. La promesa significaba “un compromiso directo entre el cristiano y el mundo divino [...]”, romperla era cometer pecado capital.²⁶² En la información, el único caso en el que se habla de incumplimiento es el de Mariana de Montoro, la falta llevó, a decir del capellán Contreras Fuerte, a consecuencias fatales. Cuando Francisco de Florencia escribió sobre la recuperación y muerte de la mujer, comentó: “[i]Qué de veces estuviera mejor no recibir el beneficio, que recibirlo y no agradecerlo!”.²⁶³ De ahí en más, todas las historias fueron de éxito. Para los devotos del siglo XVII la imagen de Nuestra Señora de San Juan no era particularmente rencorosa.

La manera en que los devotos de la segunda mitad del siglo XVII le solicitaban intermediación a la imagen de San Juan evidencia un tipo de relación compleja pero estandarizada. Desde el primer milagro comenzaron a fraguarse las maneras en que los devotos a la virgen de San Juan se comunicaban con ella en momentos de necesidad. En dicha interacción se fusionaron elementos tradicionales hispánicos y se anexaron algunos

²⁶²William Christian, *Religiosidad local en la época de Felipe II*, 48.

²⁶³Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 63.

locales encabezados por el uso de ciertas reliquias. Ahora es momento de entrar al centro, al segundo acto, al milagro.

IV

A los tres tipos de milagro que acabo de describir se agrega otro, uno que agrupa los milagros que la imagen realizó para bien de su culto, espiritual o materialmente hablando. Una decena de los 65 milagros contados en 1668 corresponden a esta categoría.²⁶⁴ Los dividí en cuatro subtipos tomando en cuenta la naturaleza del milagro. En el primer subtipo englobé aquellos prodigios en los que la imagen proveyó, milagrosamente, de lo necesario a su culto y santuario. Ya comenté el suceso de la lámpara con el aceite inacabable, pero hubo uno más llamativo.

Iniciando la década de 1660 el culto a la virgen de San Juan se encontraba en pleno auge. Tanto así que comenzó a ser centro de conflictos. El problema más fuerte fue la falta de una clara legislación del obispado en torno a los derechos sobre el santuario por parte de la parroquia de Jalostotitlán. El conflicto se endureció tras la llegada de Juan Contreras Fuerte quien trabajó, según cuenta él mismo, para fortalecer el culto divino en el santuario. El capellán impulsó el rezo del rosario, las fiestas de precepto y las misas cantadas. Estas últimas fueron el punto de discordia entre Contreras Fuerte y el cura de Jalostotitlán, Martín de León Sandoval, en los albores de 1661. El problema fue que el párroco quiso tomar “alguna mano [...] sobre las misas cantadas que pudieran acaecer de los peregrinos [...]”.²⁶⁵ El obispado falló a favor del capellán, pero el párroco buscó cobrarla.

Para las fiestas que se celebraban en el santuario, el capellán tenía contratados, o por lo menos apalabrados, a un grupo de indios cantores del pueblo cercano de San Gaspar; tras perder la disputa pecuniaria, el cura de Jalostotitlán prohibió a los indios de aquel pueblo ir a cantar al santuario de San Juan. La pena por desobedecer al cura era de cien azotes.²⁶⁶ Contreras Fuerte se enteró de la amenaza hasta que llegó la festividad del señor san José (19 de marzo) y se halló sin cantores. La mayor preocupación del capellán eran los oficios de la muy próxima Semana Santa, carecía de opciones.

²⁶⁴ Juan Contreras Fuerte narró siete de los 10 milagros de este rubro. Es lógico ya que como capellán mayor era quién administraba el santuario y se percataba de las “maravillas” cotidianas que la virgen obraba.

²⁶⁵ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 7v. Al parecer en San Juan existía una tradición votiva en la cual los devotos sufragaban misas cantadas durante o tras su visita.

²⁶⁶ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 8.

El viernes 8 de abril entraron a la casa del capellán cuatro muchachos indios, “de muy buenas caras [y] rostros hechos mil andrajos [...]”.²⁶⁷ Contreras Fuerte estaba rezando en la sala principal cuando los indios entraron al lugar, besaron la mano capellán y le dijeron que venían a pasar la Semana Santa a San Juan. El capellán creyó que pedían trabajo y les comentó que las obras para la semana mayor habían concluido, los indios le respondieron que eran de Michoacán y que eran cantores. Las suplicas del capellán fueron escuchadas, dotó a los indios de ciertas comodidades.

Los jóvenes se quedaron en el pueblo hasta el tercer día de la pascua de resurrección, cantaron varias misas a la virgen e hicieron los oficios del jueves santo. A decir del capellán, la voz de los indios era tan hermosa que por mucho que las describiera “siempre quedaría corto [...]”.²⁶⁸ Las vísperas del viernes santo las cantaron con “un tono bajo, tan lastimoso como suave” que el capellán quedó con “notable espanto y admiración [...]”.²⁶⁹

El falsete que usaron los cantores causó especial asombro. Lo usaron para entonar las tres lamentaciones, “cosa que ni en catedrales se había oído [...]”.²⁷⁰ El culmen fue la veneración de la santa Cruz el viernes santo, la ternura de las voces conmovió hasta las lágrimas a Contreras Fuerte. Para él, esos cantos eran de otro mundo: creyó firmemente que, ante la falta de cantores por la amenaza del cura, la virgen mandó a algunos de “los muchos que le sobra [ban]”.²⁷¹

El capellán ató cabos: las voces no eran de este mundo y durante la estancia de los indios en San Juan no hicieron otra cosa más que visitar el santuario. Además, nunca se comunicaron con otros indios (ni de San Juan ni de otros pueblos). Contreras Fuerte estaba seguro: “fueron ángeles”.²⁷² La virgen proveyó así cantores para gloria de su culto. Sumando a éste hubo otros ejemplos, el capellán era un testigo privilegiado de los favores que obraba la imagen para mantener, fortalecer, e impulsar su culto.

El santuario de San Juan a mediados del siglo XVII estaba en pleno crecimiento, no por ello exento de necesidades básicas, que por las distancias o la falta de insumos se presentaban a lo largo de la Nueva España. Por ello, para Contreras Fuerte y seguramente para muchos de sus devotos, era un milagro de la virgen de San Juan tener “[...] la iglesia

²⁶⁷ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 8.

²⁶⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 8v.

²⁶⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 9.

²⁷⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 9.

²⁷¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 9.

²⁷² AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 9v.

abastecida de plata, [y que se] sustentase el santuario sin una renta ni finca, sino de las limosnas [...]”.²⁷³ Pero no todo fue proveer, en la mayoría de este tipo de milagros la virgen protegió sus bienes. La imagen intercedió de manera prodigiosa para salvar su ganado de un incendio que unos indios provocaron al buscar codornices²⁷⁴ y salvó su santuario de varios robos. Uno de estos intentos de hurto fue muy conocido en el pueblo.

Baltazar Macías contó que en una de las veladas a la virgen una mulata robó, al salir, una campanilla de las que se usaban para tocar en la misa. En la Cañada de los Arrona, un paraje cercano a San Juan, la mulata se arrojó del animal que la llevaba y empezó a dar gritos como llamando cerdos. Los acompañantes de la caravana vieron como perdía el juicio y fueron a tranquilizarla. Encontraron entre sus ropas el objeto robado, regresaron a entregar la campanilla al santuario, ahí la mujer volvió en sí y confesó su culpa.²⁷⁵ El milagro mostró a los devotos que la imagen se valdría de su poder taumaturgo para evitar perjuicios a su santuario.

También obró un milagro en sí misma. Recordemos que la segunda parte del primer milagro fue la restauración de la imagen por manos desconocidas, por no decir angelicales. En el documento existe un caso en el que la virgen cambió de color una cabellera que le pusieron. La virgen demostró que, a través de su taumaturgia, lograba redimir devotos, hacer que un ladrón volviera arrepentido o controlar una paloma blanca a su antojo.²⁷⁶ Los fieles tomaron estos hechos inexplicables como prodigios. Eran muestra de que la imagen de San Juan tenía contacto directo con el poder de Dios. Esos milagros también evidenciaban que, no importando el grado de peligro o necesidad, la imagen cuidaba, protegía y acrecentaba su culto. Pero volvamos al detalle de los otros tres tipos de milagros, los que involucraban directamente a los devotos.

V

Encontré cuatro subtipos distintos de milagros que derivaron de un incidente. En primer lugar, aquellos en que la invocación de la imagen llevó a que el devoto se salvara de un accidente. Ahí integré los prodigios en los que el incidente no llegó a ocurrir tras la

²⁷³ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 17.

²⁷⁴ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 14.

²⁷⁵ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 39.

²⁷⁶ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 7-7v, 20v-21, 27v-28.

invocación o, que ocurrió, pero la persona salió ilesa. El estanciero Francisco de Orozco y Agüero contó un milagro que se ajusta perfectamente a este grupo y que a la postre fue relevante para el crecimiento de la zona de influencia devocional de la virgen.

Ocurrió en 1650 cuando Orozco se dirigía al Real y minas de Parral. Acompañaba a una caravana de 16 carretas de su propiedad con cargas de maíz, manteca y otros enseres. A seis o siete leguas para su destino, se detuvieron. El lugar era un paraje idóneo, estaba a la orilla del río que los locales llamaban “de en medio”. El único problema fue que las carretas quedaron demasiado juntas. El lugar estaba rodeado de un pajonal “tan alto que cubría a un hombre”.²⁷⁷ Una india que formaba parte de la cuadrilla intentó encender un fuego. Orozco le recomendó quemar un poco del pajonal para facilitar la combustión. Al hacerlo “vino de repente un aire que pegó fuego en la paja del campo [...]”.²⁷⁸ Orozco y otros 20 hombres de la cuadrilla intentaron sofocarlo, pero las llamas alcanzaron las carretas.

Orozco notó con lástima cómo el fuego consumía sus productos. Pronto, invocó a la virgen de San Juan. Le pidió que por lo menos le dejase una carreta para regresar a los 40 indios e indias que llevaba en su cuadrilla. En ese momento el viento varió de dirección. El fuego se retiró hacia el río y quemó el campo del otro lado. Orozco y algunos de los indios vieron que solo una carreta estaba afectada, más alivio sintieron al percatarse de que no todo el maíz estaba dañado. Se chamuscaron solo seis o siete fanegas. Los calabazos estaban quemados, pero la manteca estaba bien, sin derretir. Lo consideraron un milagro.

Tres hombres que vivían cerca del río vieron lo sucedido, se adelantaron a Parral y contaron el prodigio a los pobladores. Orozco vendió sin problemas la manteca “requemada”, le llamaron “la manteca del milagro”.²⁷⁹ El evento influyó en la devoción de los locales hacia la virgen. Poco tiempo después, el hermano Blas, limosnero de la virgen de San Juan, visitó Parral con la imagen que tenía para pedir limosna. El demandante contó que “había juntado mucha limosna porque se había aumentado la devoción con el milagro de las carretas [...]”.²⁸⁰

Este caso evidencia que a la taumaturga imagen de San Juan la asociaron los devotos como una advocación que protegía en accidentes según los testimonios de 1668. Ayudaba a sus devotos a librarse de caídas, incendios o de ahogamientos. Pero invocar a la virgen ante un inminente accidente también era solicitar auxilio ante sus consecuencias. En este subtipo

²⁷⁷ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 29v.

²⁷⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 29v.

²⁷⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 30.

²⁸⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 30v.

agrupé aquellos milagros que derivaron de un incidente, pero que no los libró de éste, sino que el prodigio se presentó en la recuperación.

En los tiempos del capellán mayor Alonso Muñoz de Huerta (1652?-1659) ocurrió un hecho increíble. En ese momento se construía el segundo santuario de la virgen de San Juan. Luis López Ramírez se encontraba junto con el capellán, y otras personas, admirando la obra. En lo alto del edificio estaba el indio Juan, oficial de albañil. Pasaba materiales a los operarios mientras enjarraba. Uno de los peones se acercó con un cubo de argamasa. Juan fue a tomarlo, se destrabó la madera en la que estaba sentado. Cayó de espaldas “al suelo y dio su cuerpo sobre un montón de argamasa dura y seca como piedras”.²⁸¹ Luis López y el capellán lo auxiliaron. Muñoz de Huerta lo consideró muerto, corrió hacia el altar, y con lágrimas sacó a la virgen de su tabernáculo. La llevó al lugar del incidente, suplicó: “Virgen Santísima no permitas tu divina majestad que en tu obra y santa casa subseda (sic) una desgracia de haber muerto éste sin confesión”. Esas palabras del capellán hicieron llorar a los presentes. Muñoz de Huerta colocó la imagen en el pecho del indio. Al momento, como en el primer milagro, “comenzó a menarse y a quejarse [...]”.²⁸² Mal herido, entre todos los indios lo llevaron a su casa. Luis López lo vio trabajar en la obra tan solo 40 horas después.²⁸³

También se narraron en 1668 prodigios en los que la virgen protegió o restauró la salud de devotos atacados por animales. En otros la virgen auxilió a devotos afectados por un robo. Se le adjudicó a la imagen su intercesión para evitar el asalto a un grupo de personas en el campo.²⁸⁴ Igual, gracias a su poder, y vía el párroco de Jalostotitlán, un fraile franciscano recuperó el dinero de las limosnas que con esfuerzo recaudó por todo el virreinato. Este prodigio fue especialmente atribuido a la virgen de San Juan porque el hurto se perpetró en el mismo santuario. La desesperación del franciscano fue tal que, tras perder el dinero destinado al hospital de la orden en Querétaro, pensó en “quitarse el hábito y tirar por otra parte”.²⁸⁵

No encontré subtipos en los milagros que emanaron por una enfermedad o padecimiento. En todos, el prodigio está en la reposición de la salud del devoto. Los

²⁸¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 18v.

²⁸² AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 19.

²⁸³ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 18v-19.

²⁸⁴ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 24.

²⁸⁵ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 14v-15.

malestares que “curó” la virgen, según los testimonios de 1668, son variados y vagos. Existen algunos casos de tabardillo y malestares físicos como dolor en los ojos, fiebres, ceguera o tullidez. Tampoco encontré subtipos en aquellos milagros en los que los devotos pidieron a la virgen por otro tipo de necesidades. Quizá destacan los que giran en torno a la escasez de agua. Existe uno que descubre un primigenio uso colectivo de la imagen. El estanciero Juan Gutiérrez, el mismo de las hernias, contó, a Juan Gómez de Santiago, que en diferentes ocasiones los vecinos del valle de San Juan y de Jalostotitlán acudieron a la virgen ante la falta de agua. El devoto comentó que era común que “sacándola en procesión, luego llovía sin haber señales de tal agua [...]”.²⁸⁶ Gutiérrez dijo que estuvo en ocho o 10 procesiones. En una ocasión, narró, “fue tanta agua que no pudo entrar apenas la virgen”.²⁸⁷

Tras una mirada general de los prodigios que los devotos narraron en 1668 queda la sensación de que el abanico taumaturgo de Nuestra Señora de San Juan fue, en la segunda mitad del siglo XVII, muy amplio. Y sí que lo fue, pero como lo comenté en líneas anteriores, los devotos de ese tiempo entendían que las imágenes milagrosas y los santos tenían más efectividad en ciertos tipos de milagros que en otros. ¿Pasó algo así en el caso de Nuestra Señora de San Juan? Para descubrirlo es necesario convertir los milagros en números.

VI

Casi la mitad, 32 de los 65 milagros del 1668, derivaron de un incidente. En 18 de ellos, la virgen consumó el prodigio librando al devoto del accidente. En 10, el favor se efectuó al momento de la recuperación. Los cuatro restantes tuvieron un marco atípico: dos robos y un par de ataques de animal. Por otro lado, un tercio de los prodigios, 20 de los 65, giraron en torno a la recuperación de un padecimiento o enfermedad. En 10 la virgen obró milagros en favor de su culto o su santuario. De esta decena, en cuatro la imagen protegió sus bienes de robos o desastres. En tres mostró su poder taumaturgo sin más. En dos proveyó milagrosamente al santuario de sus necesidades materiales. Y en una única ocasión el milagro tuvo como escenario ella misma como imagen. Por último, en tres ocasiones la virgen obró en favor de necesidades materiales o terrenales (cuadro 3).

Por la cantidad de milagros, parece que los devotos utilizaron mayormente la intercesión de la imagen de San Juan en caso de incidentes. Los devotos declarantes de 1668

²⁸⁶ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 57v.

²⁸⁷ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 58.

conocían el primer milagro y, recordemos, fue un prodigio derivado de un incidente. Entonces, es lógico pensar que los fieles a la virgen de San Juan la identificaran con este tipo de favores. Notorio es, también, que varios de estos milagros sucedieron en los caminos. Trasladarse de un lugar a otro, incluso dentro de una región próxima, era peligroso. A mediados del siglo XVII las vías de comunicación eran primigenias. Lo agreste del terreno y la falta de vías con recorridos claros propiciaban accidentes y extravíos.

Varios de estos prodigios sucedieron cuando los devotos se dirigían o regresaban del santuario. Al igual que en el ancestral camino de Santiago en la península; el trayecto hacia la casa de la virgen de San Juan, según las declaraciones de 1668, lo marcaron acontecimientos milagrosos. Así pasó cuando Clemente de la Torre y Beatriz Ramírez, su esposa, marcharon al templo de Nuestra Señora de San Juan para bautizar a un niño, los acompañaba Miguel Hermosillo. Tras unas horas de camino llegaron al pie de una cuesta pasando la Cañada de los Arrona.

La lluvia no cesaba. Por momentos, los truenos iluminaban el cielo. Pero la noche era “tan tenebrosa [...] que no se veían unos a otros”.²⁸⁸ Subiendo la cuesta: San Juan los esperaba. El animal en el que viajaba Beatriz con el bebé, resbaló, los dos hombres escucharon, e invocaron a la virgen de San Juan. En plena obscuridad socorrieron a la mujer. En ese momento y “repentinamente apreció una luz hacia el poniente [...]”.²⁸⁹ Beatriz y la criatura se encontraban bien. La luz permaneció hasta que terminaron de subir el cerro, “al día siguiente dieron gracias a Dios y a la Virgen de San Juan por los dos prodigios que habían visto”.²⁹⁰

Para ir de Jalostotitlán al santuario de la virgen era menester cruzar el río San Juan que bañaba las orillas del pueblo homónimo. En tiempo de lluvia se volvía un obstáculo natural tan infranqueable como peligroso para devotos y viajeros. Sumado a esto, eran decenas de arroyos los que cruzaban las estancias de la región. Por eso, en las declaraciones de 1668, varias personas se salvan, de morir ahogadas, por la intercesión de la virgen. Uno de ellos fue Juan Portillo que, siendo niño, se arrojó al río tras un perro. Una india llamada Inés lo sacó, no sin antes pedir el auxilio de la virgen de San Juan, Portillo pasó cerca de cuatro horas en el fondo del río, milagrosamente “por su pie se fue a su casa”.²⁹¹

²⁸⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 22.

²⁸⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 22v.

²⁹⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 22v.

²⁹¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 46v-47.

Los devotos, por lo menos los de 1668, encontraron en la taumaturgia de Nuestra Señora de San Juan, el refugio perfecto ante los incidentes que se les presentaban al trabajar, al trasladarse de un lugar a otro, al enfrentarse a la naturaleza o ante la maldad de otros seres humanos. Entonces, ¿para estos devotos la virgen de San Juan era una devoción que fundamentalmente socorría ante los incidentes?

Como lo comenté, 20 de los 65 prodigios del 1668 se centraron en la recuperación de la salud, casi el 30% del total. Una cifra considerable. Si a estos 20 milagros sumamos los 10 en los que se atribuyó la recuperación física de los devotos después de un incidente, y los dos en los que las personas sobrevivieron “prodigiosamente” a las heridas de un ataque de animal; hablamos de que poco más del 49% de los milagros se concentraron en reponer la salud. El modelo del primer milagro estuvo presente en este rubro: un incidente que llevó a la muerte y la virgen resucitó al difunto o difunta. En los devotos declarantes de 1668 está presente la idea de que la virgen era capaz de devolver la vida. Pero los testimonios exhiben una ambigüedad tremenda. Entre estar muerto y casi muerto no existe diferencia.

En líneas anteriores presenté el ejemplo del indio albañil que cayó de lo alto del santuario. En varios, como con la volantina, los niños son favorecidos. Este es el caso de Isidro, un mulato de cinco años que sacaron del río con los ojos arenosos, casi ahogado. Una mujer invocó a la virgen de San Juan colocando una imagen de bulto en el pecho del pequeño, en segundos, Isidro revivió.²⁹² O también el de una india, cuya abuela curandera destinó a la mortaja cuando se percató de la ineficacia de sus remedios con hierbas. La madre llevó a su hija moribunda a “hacer lo que hacen los españoles [...] llevándola delante de la Virgen [...]”.²⁹³ La criatura regresó de la cercana muerte “como que despertaba (sic) de un sueño”.²⁹⁴

²⁹² AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 33.

²⁹³ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 40.

²⁹⁴ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 40.

Cuadro 3. “Tipos y subtipos de los milagros narrados en 1668”

Clasificación de los prodigios de la virgen de San Juan en la información de 1668			
Tipo de milagro (por lo que lo provoca)	Núm. (% aprox.)	Subtipo de milagro (por la naturaleza del prodigio)	Cantidad (% aprox. del total de milagros)
Incidente	32 (49%)	Libró un accidente	18 (28%)
		Sé recuperó de un accidente	10 (15%)
		Robo	2 (3%)
		Ataque de animal	2 (3%)
Culto	10 (16%)	Necesidades materiales	2 (3%)
		Hechos inexplicables	3 (5%)
		Protección de sus bienes	4 (6%)
		A ella misma	1 (2%)
Padecimiento/salud	20 (30%)		
Necesidad “material”	3 (5%)		

Fuente: AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 2-57v.

Los milagros en favor de lo colectivo prácticamente son inexistentes en las declaraciones de 1668. Como vimos, Juan Gutiérrez testificó que era común sacar en procesión a la virgen ante la sequía, pero lo narró en pasado: “[...] acudían los vecinos [...]”,²⁹⁵ ¿qué sucedió? Todas las imágenes milagrosas viven un periodo de adaptación después de su revelación. En éste, los fieles definen de a poco el poder taumaturgo de su imagen. Seguramente después de que la historia de la niña resucitada corrió por toda la región, comenzaron los devotos a agolparse en el santuario con todo tipo de solicitudes. La petición de lluvia, según contó Juan Gutiérrez, tuvo gran éxito. No fue la incapacidad de la imagen de provocar lluvia lo que cesó su uso para este fin, fue el obispado.

En el periodo de Juan Ruiz Colmenero (1646-1663) al frente de la mitra tapatía, se prohibió sacar a la virgen de San Juan en procesión sin licencia expresa del obispo. La sequía era (como lo es ahora) una situación de emergencia. Los enredos protocolarios limitaron el uso que dieron los devotos a la virgen de San Juan ante calamidades de ese tipo. En una ocasión se tuvo que sacar en procesión una joya que la imagen lucía en su pecho. A pesar de

²⁹⁵AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 58.

que, según Gutiérrez, ese día llovió con abundancia,²⁹⁶ parece que no tuvo el mismo efecto. La política de Ruiz Colmenero, implementada a poco más de dos décadas del primer milagro, disminuyó el uso de la virgen para peticiones colectivas (votos). La relación de los devotos con el poder taumaturgo de la virgen de San Juan se enmarcó en el ámbito individual.

Tampoco era una virgen que comúnmente se apareciera ante sus devotos. En el documento de 1668 se narran solo tres casos en los que el solicitante de auxilio testificó ver la imagen ante él, pero con poco significado *a posteriori*. Quizá la aparición más sonada la atestiguó Juan Contreras Fuerte en junio de 1662. Ese año, el pueblo de San Juan sufría por falta de agua para beber: el río llevaba corriente pero el líquido era grueso y mal sano. El capellán paseaba por el arroyo que iba del pueblo hacia el río. Ahí, sobre unas rocas, vio sentada a una india de unos ocho años, la niña golpeaba con una piedra un palo que a su vez chocaba contra una peña. Con cada golpe la peña transpiraba humedad. El capellán se percató de ello, al día siguiente, por ahí de las cinco de la tarde, Contreras Fuerte fue al lugar. Lo acompañó un indio y éste cargaba una barra. El indio golpeó la misma piedra que la india estuvo apaleando. Al segundo intento, el capellán invocó a la virgen de San Juan, al instante brotó el agua. Por más que buscó, Contreras Fuerte no encontró a la niña.²⁹⁷ El capellán creyó que era la misma virgen quien bajó del cielo para mostrarle el venero.

En suma, según los testimonios de milagros del documento jurídico de 1668, los devotos de la virgen de San Juan veían en ella una imagen cuyo poder taumaturgo era eficaz en momentos críticos como librar accidentes, y, sobre todo, recuperar la salud tras golpes, enfermedades o discapacidades. La relación devoto-imagen fue más individual que colectiva. Y la utilizaron menos para satisfacer necesidades no apremiantes. El modelo del primer milagro se reprodujo en varias ocasiones. Tanto en lo dramático como en la naturaleza del milagro. Los fieles del siglo XVII identificaron a la virgen como una imagen muy poderosa, capaz de regresarle la vida a los muertos y casi muertos, pero también como imagen a la cual podían encomendarse por las vicisitudes que presentaba la vida cotidiana. ¿Fue diferente para los devotos del siglo XVIII?

VII

²⁹⁶ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 58.

²⁹⁷ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 11-11v.

El 14 de octubre de 1734 el obispo de Guadalajara Nicolás Carlos Gómez de Cervantes (1726-1734) ordenó al cura de Jalostotitlán que “averiguase con toda exaccion, e individualidad [...]”²⁹⁸ los favores obrados por Dios vía Nuestra Señora de San Juan. En ese tiempo dirigía la otrora parroquia “de los tecuexes” el bachiller Joseph Feijoo de Centellas. El obispo murió el 6 de noviembre,²⁹⁹ antes de que se ejecutara su orden. El cabildo en sede vacante, encabezado por el Deán, siguió con el plan, ordenó al cura Feijoo trasladarse al pueblo de San Juan. Feijoo llegó en agosto de 1735, en pocos días consiguió notario y comenzó a averiguar.³⁰⁰

La investigación del párroco reunió 58 narraciones de milagros que obró la virgen de San Juan. Feijoo entrevistó a cinco personas: el capellán mayor Francisco del Río Tirado; el capellán segundo Juan Crisóstomo de Portugal Lozano; Catarina de la Mota Padilla; Nicolas Cayetano de Ibarra y Jacinta de Guzmán Arias Maldonado. Los milagros levantados por el cura tuvieron el objetivo de acrecentar la tradición taumaturga de la virgen de San Juan. Mientras que la información de 1668 se propuso darle el encuadre institucional a una devoción que crecía con rapidez; la información de 1735, buscaba simplemente actualizar la gama de milagros.

El capellán mayor relató 41 de los 58 milagros. No sorprende, Del Río, desde su investidura “tenía muchas, e individuales noticias de los especialísimos favores [...]”³⁰¹ que los devotos recibían de la virgen de San Juan. Francisco del Río llegó a la capellanía mayor del santuario de San Juan en 1724, con 27 años de edad.³⁰² En 1732, con apoyo del obispo Gómez de Cervantes, emprendió la magna construcción del tercer santuario para la virgen,³⁰³ cuando Feijoo levantaba la averiguación de milagros a la par se elevaban los cimientos para el nuevo hogar de Nuestra Señora de San Juan.

²⁹⁸ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 158.

²⁹⁹ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*. Tomo III Vol. I. (Ciudad de México: Editorial Cultura, T.G., S. A., 1963), 567.

³⁰⁰ No encontré esta información de milagros en el archivo del santuario. En un expediente había indicios de que ahí se encontraba. Alguna vez la encargada del acervo me comentó que esa información, conocida como la de “Francisco del Río”, fue arrancada dejando solo parte de la portada. Llegó a nuestros días gracias a que en 1757 el capellán Del Río preparó, a petición del obispo de Guadalajara, una nueva edición del libro de Florencia. El capellán agregó dos capítulos, uno que es la información de Feijoo y el otro una valoración del mismo Del Río sobre la situación del culto pasando la medianía del siglo XVIII.

³⁰¹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 159.

³⁰² AHCBSJL, Carpeta negra siglo XVIII (CN-SXVIII), *Libro de limosnas recibidas por el capellán Francisco del Río*, 3.

³⁰³ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio. Un santuario para San Juan de los Lagos, 1732-1797” (Tesis de Maestría en Historia: El Colegio de San Luis A.C., 2015), 48.

La mayoría de los milagros que narró Francisco del Río los conoció por los devotos, algunos de ellos miembros de la élite virreinal. La necesidad pecuniaria para la obra convirtió a Del Río en una especie de intermediario entre los devotos, sus fortunas y la construcción del santuario. Por ello, los prodigios que el capellán declaró los protagonizaron personajes como: Felipe Cayetano de Medina, regidor de la ciudad de México y Juan Oliván y Rebolledo oidor de la Audiencia de la capital virreinal, entre otros. Esto derivó en que la información que reunió Feijoo tuviera variedad geográfica, en contraste con la de 1668 que se centró en declaraciones de pobladores de la región.

Juan Crisóstomo de Portugal Lozano relató ocho milagros, entre ellos algunos en los que el favorecido fue él. Catalina de la Mota Padilla era una ilustre vecina del pueblo de San Juan, narró solo un milagro, ella fue testigo y el beneficiado su esposo. Nicolas Cayetano de Ibarra trabajó en la obra del templo y en 1742 llegó a ser sobrestante; contó tres milagros de los cuales fue protagonista. Jacinta de Guzmán Arias Maldonado declaró, con detalle, cinco prodigios que, obrados por intercesión de la virgen de San Juan, favorecieron a su familia.

La información de milagros levantada por Feijoo muestra cambios y continuidades con respecto a la de 1668. La sociedad novohispana evidentemente cambió en los 72 años que separaron las dos relaciones. Al ser el capellán mayor el principal proveedor de los relatos, su estructura tuvo un marcado tono institucional. En esta información percibo un culto cuyas prácticas devocionales están más estandarizadas que en 1668. Seguramente reforzadas por la tradición que se empezó a formar en la medianía del siglo XVII. En los relatos del siglo XVIII se acentuó la importancia de la invocación o la petición. Éste es, en la mayoría de los milagros, el momento en que todo cambió, es el preciso instante en que el devoto entró en contacto con el universo taumaturgo de la virgen de San Juan. Hasta se socializó una exclamación común ante el peligro, el devoto solía gritar: ¡Válgame la Virgen de San Juan!³⁰⁴

El uso de las reliquias se diversificó para el siglo XVIII según estos relatos. A la tierrita, al aceite y las joyas se sumaron los vestidos y las medidas.³⁰⁵ El procedimiento era como el de las otras reliquias, el simple contacto con la parte afectada proporcionaba a corto y mediano plazo alivio y recuperación. A Cristóbal de Avendaño, regidor de la ciudad de México, una medida le salvó el brazo, luego de que no se atendió una llaguita le dio “cáncer

³⁰⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 186.

³⁰⁵ Son y eran, unas tiras de tela del tamaño de la imagen y estaban tocadas por ella.

en el brazo de brazo”.³⁰⁶ Se amarró una medida de la virgen en el área afectada y dijo: “Señora de aquí no ha de pasar”.³⁰⁷ Ante la incredulidad de los médicos, Avendaño se recuperó.³⁰⁸

También aparecieron otros tipos de prácticas en contraste con la información de 1668. En un par de casos, el pago del favor precede al favor mismo, algo que no vi en el documento del siglo XVII. Por ejemplo, en 1729, Felipe Cayetano de Medina, regidor de la ciudad de México, estaba en un predicamento. Después de cuatro años de casado con Manuela Torres, no lograban concebir, ante tal contrariedad mandó bordar un “vestidito” con perlas para la virgen de San Juan. Al poco tiempo tuvo un hijo que llamó Juan María.³⁰⁹ Algo similar ocurrió cuando doña Águeda Martín del Campo llegó al santuario con su hijo de meses de nacido y un ojo de plata. La mujer esperaba que la virgen curase el ojo de la criatura, tenía una espina clavada.³¹⁰

También los agradecimientos narrados en 1735 fueron distintos a los de 1668. La coyuntura de la obra del tercer santuario propició que, en gran número de testimonios, el devoto pagó el favor apoyando la construcción con cuantiosas cantidades. Las novenas, misas y promesas de servicio continuaron. Existió cierto tipo de milagros que fueron atribuidos a la virgen en 1668 y que desaparecieron en los relatos de 1735. Algunas situaciones de la vida diaria ya no se consideraron obra entera de entes divinos. En los relatos de 1735 a la virgen no se le atribuyó detener algún robo, como si pasó en los de 1668, y no fue por falta de ellos. Hubo uno increíble en 1749.

Ocurrió la noche del jueves 20 de febrero, cuando al amparo de la obscuridad, Nicolás Franco se introdujo al santuario de la virgen de San Juan. Con alevosía, quebró en 23 pedazos la vidriera que circundaba a la milagrosa imagen en su altar, tomó de ella entre 23 o 24 onzas de perlas de distintos tamaños, otras 20 de oro, y varias joyas con esmeraldas y diamantes. Finalmente, tras una búsqueda, el también conocido como “cachafaz” fue aprehendido en un pueblo de la jurisdicción parroquial de San Mateo Irimbo en el obispado de Michoacán. El ladrón se disfrazó de fraile agustino y cargaba una bolsa con las joyas que hurtó del santuario de San Juan y de otras iglesias. El capellán Francisco del Río no consideró como prodigio de la virgen el recuperar las joyas. El crédito se lo llevaron los devotos que, estando en el

³⁰⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 169.

³⁰⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 169.

³⁰⁸ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 168-169.

³⁰⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 161.

³¹⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 170.

santuario, fueron a la caza del ladrón: Jacinto Martínez de la Concha, vecino de León y Francisco Xavier Márquez del rancho la Cajuela.³¹¹

Casi es imperceptible el cambio en la naturaleza de los milagros atribuidos a la virgen. Los devotos del siglo XVIII también utilizaron mayoritariamente el poder taumaturgo de la imagen en momentos de incidentes, fueron casi la mitad: 28 de los 58 (cuadro 4). Una sutil diferencia es que los prodigios sucedidos durante el camino al santuario prácticamente desaparecieron. Los traslados eran más seguros y con menos problemas. Mientras, se incrementaron otro tipo de problemas: los relacionados con armas de fuego. En estas declaraciones también persistieron, aunque en menor proporción, aquellos milagros en los que la virgen obró en favor de su culto y su santuario. Los prodigios se centraron en subsanar o proteger cuestiones materiales. Nuestra Señora de San Juan desempeñó un papel activo en la construcción de su santuario, el lugar era escenario de milagros.³¹² También proveyó a su culto de necesidades materiales, en alguna ocasión la plata pesó, milagrosamente, más de lo que era evidente al ojo.³¹³

Los milagros en los que los devotos recuperaron la salud tuvieron un ligero, aunque llamativo crecimiento. En 22 ocasiones la imagen de la virgen del pueblo de San Juan restableció la salud de personas enfermas. En otras 10 se le atribuyó por milagro la recuperación de personas tras algún incidente (cuadro 4). Entonces, más de la mitad (32) de los prodigios contados en 1735 se enfocaron en ese rubro. La idea de la virgen de San Juan como una virgen de la salud se reforzó no solo por el número de milagros, también en la narrativa. El vínculo entre la virgen de San Juan y la vuelta a la salud es evidente en algunos relatos, pues contrapone a la incapacidad de la medicina terrenal. El capellán Juan Crisóstomo de Portugal, por ejemplo, se curó de un padecimiento crónico gracias a que dejó “todo medicamento, [...]” y continuó “[...] las suplicas a su celestial favorecedora”.³¹⁴

También hubo resucitaciones, en estos relatos del siglo XVIII se explicitaba esa capacidad de la virgen. Cuando Carlos Rosales, administrador de la Hacienda de Corralejo, fue desahuciado por los médicos debido un padecimiento mortal, Miguel del Río, tío del capellán mayor le dijo: “aunque vuestra merced está ya casi en la eternidad, prométale a la

³¹¹ AHCBSJL CN-SXVIII. *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la Ilustrísima Imagen de Nuestra Señora de San Juan (cuadernillo no. 6: 1741-1754)*, 105v-106.

³¹² Omar López Padilla, “Entra la devoción y el comercio”, 121-122.

³¹³ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 172-175.

³¹⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 190.

Santísima Señora de San Juan ir la a visitar a su Capilla, porque a los muertos resucita”.³¹⁵
De más está decir que Rosales se recuperó, poco tiempo después se le vio en el santuario. La virgen de San Juan seguía teniendo la capacidad de regresar “casi de la muerte a la vida [...]”.³¹⁶

Cuadro 4. “Tipos y subtipos de los milagros narrados en 1735”

Clasificación de los prodigios de la virgen de San Juan en la información de 1734			
Tipo de milagro (por lo que lo provoca)	Núm. (% aprox.)	Subtipo de milagro (por la naturaleza del prodigio)	Cantidad (% aprox. del total de milagros)
Incidente	28 (48%)	Libró un accidente	17 (29%)
		Sé recuperó de un accidente	10 (17%)
		Ataque de animal	1 (2%)
Culto	4 (7%)	Necesidades materiales	2 (3.5%)
		Protección de sus bienes	2 (3.5%)
Padecimiento/salud	22 (38%)		
Necesidad terrena	4 (7%)		

Fuente: Francisco de Florencia, *Origen de los dos santuarios de la Nueva Galicia...* (ed. de 1757 [2000]), 159-197.

En algunos relatos de la información de 1735 los declarantes identificaron a Nuestra Señora de San Juan como una imagen no especializada, es decir, capaz de obrar todo tipo de milagros. Cuando Nicolás Rajales llevó al santuario de la virgen de San Juan, con bebé herido por unas balas que tiraron al aire, el capellán Del Río dijo que el hombre recurrió “al remedio universal de estos reinos [...]”.³¹⁷ Parece que la virgen de San Juan, en tanto milagrosa fue para los devotos: refugio y remedio para todos sus males. Aunque, las evidencias demuestran que los devotos del siglo XVIII utilizaron el poder taumaturgo de la virgen de San Juan mayormente en caso de accidentes o esperando recuperar la salud. ¿Cómo identificaban los devotos del siglo XVIII a Nuestra Señora de San Juan como imagen milagrosa?

Un antiguo lienzo propiedad del santuario me da una pista. Es un óleo, sin firma, data del siglo XVIII, en la actualidad cuelga del comedor de la otrora casa del capellán, el edificio

³¹⁵ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 180.

³¹⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 181.

³¹⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 177.

contiguo a la ahora catedral. La virgen de San Juan está en el centro de la escena, la rodean sus cuatro milagros más importantes. El primero, en la esquina superior derecha: el milagro fundador. Se aprecia una figura humana atravesada por una daga. Debajo, el otro milagro: la restauración de la imagen por ángeles. Se ve la ermita, la india (posiblemente Ana Lucía) carga la efigie, reluciente. El tercero, en la parte superior izquierda: unos ángeles le cantan a la virgen, al fondo la celebración eucarística. El cuarto y último, esquina inferior izquierda: un incendio, gente suplicando, la virgen presente en una nube, el milagro de las carretas de Francisco Orozco y Agüero (figura 9).

El cuadro representa el imaginario de los devotos del siglo XVIII en torno la taumaturgia de la virgen. La pintura presenta los prodigios más sonados en la época, los que definen a la imagen, su capacidad taumaturgia. Los cuatro prodigios emanaron de la información de 1668. Era, entonces, una virgen capaz de resucitar, de sanar hasta lo imposible: la muerte. Una advocación que obraba, cuando era necesario, en favor de ella misma o de su culto. Una devoción que al invocarla libraba de un trágico accidente.

Los milagros narrados en 1668 cimentaron la “personalidad taumaturga” de Nuestra Señora de San Juan, personalidad que compartía con otras imágenes, sus imágenes: las peregrinas.



Figura 10. *Nuestra Señora de San Juan*, anónimo del siglo XVIII. **Fuente:** Archivo Histórico de Catedral-Basílica de San Juan de los Lagos.

2.2. Imágenes peregrinas: la taumaturgia se transmite

I

En 1647 los hermanos Blas y Adriano, limosneros de la virgen de San Juan, llegaron a San Juan del Río. Traían consigo una copia de la imagen que se veneraba en el santuario neogallego, la gente del pueblo los recibió con una procesión, los ganaderos de la región destacaron en el contingente. Ese año los frailes recorrían gran parte del virreinato buscando recursos para la construcción del segundo templo para la virgen. La visita a San Juan del Río dejó una ofrenda de cerca de 2000 ovejas se vendieron para el nuevo templo.

La devoción que los vecinos expresaron a la imagen peregrina, copia de Nuestra Señora de San Juan, causó afecto a don Antonio de Almaraz, vecino de Huichapan en el arzobispado de México. El referido les ofreció a los hermanos franciscanos una limosna: “una hacienda redonda de ovejas con calidad que daría otra [...]”³¹⁸ a cambio de que al volver de su viaje pasaran por Huichapan y le dejaran la imagen.

Blas y Adriano cumplieron, unos meses después pasaron a la estancia de Almaraz. Don Antonio juntó gente y recibieron a la imagen con arcabuces y fiesta, recorrieron cerca de una legua a pie. Los indios de la hacienda dejaron sus labores y siguieron la procesión, excepto uno que se quedó a trabajar en la milpa. Cuando la procesión regresaba fue alcanzada por dos indezuelos, hijos de aquel hombre que se negó a participar; corrían mientras gritaban que su padre moría porque le había mordido una víbora. Llevaron la imagen, vieron al indio tendido y los bueyes del arado detenidos. Bajaron a la virgen peregrina, la pusieron en el cuerpo del indio: “se levantó bueno y sano y la víbora quedó allí muerta [...]”.³¹⁹ Los presentes se espantaron y lo dieron por prodigio.

Tras el maravilloso suceso, Almaraz prometió a los demandantes construir un templo en su propiedad para adorar a dicha imagen, Blas y Adriano comentaron la necesidad de pedir autorización a su obispo. El hacendado construyó la capilla y aguardó el regreso de la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan, regresaron hasta 1651, cuatro años después.

La gente avisó a Almaraz que la virgen copia de la de San Juan estaba en la iglesia que él construyó. Llegó a la capilla, la noche caía. Almaraz se arrodilló frente al tabernáculo que contenía a la dicha imagen, a los pocos minutos como era “un hombre de recia condición

³¹⁸ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 44v.

³¹⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 45.

[...]”se levantó furioso. Increpó al hermano Adriano, esa no era la imagen prometida. El limosnero respondió con tibieza que sí era, que llevaba el vestido que el mismo Almaraz le había regalado. El hacendado refutó diciendo: “la otra tenía un lunar en el rostro del lado derecho [...]”.³²⁰ Adriano confesó.

Resultó que el obispo Juan de Palafox y Mendoza, estando en Veracruz para embarcarse a España, se enteró que la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan estaba cerca. El que fuera obispo de Puebla llamó al demandante de la virgen sanjuanense para que se presentara en el puerto. Ahí, Palafox se abrazó a la imagen que llevaba el hermano Adriano y no la saltó. Entregó al demandante cerca de mil pesos, un vestidito y otra imagen para que la vistiera y siguiera su recorrido. La imagen que revivió al indio se fue a España. Honrando a medias el compromiso con Almaraz, llevó la imagen que le dio Palafox a Huichapan. Almaraz deshizo el trato tras la confesión. Adriano se marchó con la efigie de regreso a San Juan.³²¹

En la información jurídica de 1668 se intuye una preocupación implícita por parte del obispado: que la imagen que se veneraba en ese entonces en San Juan era la misma que obró el milagro de la niña volantina. Cuando Juan Contreras Fuerte narró el primer milagro, mencionó que la india Ana Lucía “sacó a esta Soberana Señora que hoy es la original de entre las demás [...]”.³²² Luis López Ramírez, otro declarante de 1668, dijo que se enteró que la imagen “que hoy llaman original [...]”³²³ comenzó a interceder milagros en un jacalito que era el hospital de San Juan. Antonio Escoto de Tovar y Mariana de Mendoza también utilizaron el adjetivo “original” para referirse a la imagen que permanecía siempre en el santuario.

¿Por qué era necesario aclarar que la virgen del santuario era “la original”? Creo que la inquietud del obispado se basaba en dos razones: a) los cincuenta años de distancia entre el primer milagro y la información, y b) que para 1668 varias imágenes peregrinas de Nuestra Señora de San Juan recorrían el virreinato. La primera cuestión fue anecdótica, en el documento de 1668 es inapreciable una duda real en torno la identidad de la virgen de San Juan. La información tenía como objetivo, en parte, comprobar el primer milagro, en ese tema es justamente lo que hizo, corroborarlo. El segundo asunto tiene más fondo.

³²⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 46.

³²¹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 44v-46.

³²² AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 3v.

³²³ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 17v.

II

Las imágenes hacen al santuario, por ello éstas no suelen abandonarlo. Las imágenes peregrinas, también conocidas como de contorno, fueron un instrumento de promoción y de recaudación para distintos cultos. El uso de copias de santos, cristos o vírgenes fue una práctica heredada de la península ibérica. En América fue sistematizada por la necesidad de que los cultos se propagaran en un “territorio tan grande que era difícil de abarcar”.³²⁴ De entre todos los casos de la Nueva España, el santuario de San Juan recurrió de forma más exitosa a esta práctica.³²⁵ Tanto así que, para mediados del siglo XVII, por lo menos había dos imágenes peregrinas recorriendo el virreinato. Para Thomas Calvo la virgen de San Juan fue “[...] particularmente experta en ‘relaciones públicas’”.³²⁶

Para Raffaele Moro tres aspectos definen el éxito crematístico y propagandístico de estas imágenes: a) el estatus milagroso de la advocación que promovía, b) la asignación de visitas periódicas, c) el interés de la gente por los objetos que el demandante transportaba junto con la imagen.³²⁷ Nuestra Señora de San Juan cumplió con esos aspectos. Mantuvo una organización permanente de giras promocionales y recaudatorias.³²⁸ La tradición taumaturga de la imagen original se acrecentó desde el primer milagro, y los objetos-reliquias de Nuestra Señora de San Juan, que llevaban los demandantes, fueron muy populares entre los devotos. Sumando, además, que el santuario de San Juan se encontraba lejos de los centros urbanos, por lo tanto, el culto tenía mayor margen territorial a crecer. También, a decir del ejemplo de Antonio de Almaraz, ayudó que los devotos les atribuyeran capacidades taumaturgas a estas copias.

En solo tres de los 65 casos de 1668 la virgen de contorno o peregrina fue protagonista. El documento exhibe, sutilmente, que los devotos usaron las copias de “la original”, fundamentalmente para solucionar temas de salud. Cuando Andrés de Estrada Bocanegra, cura de Teocaltiche, enfermó de gravedad; pidió al capellán Contreras Fuerte que

³²⁴ Thomas Calvo, “El Zodíaco de la nueva Eva”, 274-275.

³²⁵ Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario”, en *Historia Mexicana*, 66-4 (abril-junio, 2017): 1765.

³²⁶ Thomas Calvo, “El zodiaco de la nueva Eva”, 275.

³²⁷ Raffaele Moro, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosna “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México), en *Estudios de Historia Novohispana*, 46 (enero-junio, 2012):115-172, 170.

³²⁸ Thomas Calvo, “El zodiaco de la nueva Eva”, 275.

enviara a la virgen de contorno, y la identificó como la que “sana los enfermos”.³²⁹ Aunque seguramente para el siglo XVII estas imágenes tuvieron sobre todo un fin promocional y recaudatorio.

En la información de 1735 es más evidente el uso de la virgen peregrina en casos de recuperaciones milagrosas. Uno de los beneficiados fue Clemente Martínez de Alarcón. A este hombre le entró un mortal dolor en el abdomen, estuvo 15 días sin evacuar. Recurrió a la virgen de San Juan, el capellán le envió a la imagen peregrina. “[Y] lo mismo fue entrar por sus puertas, [...] que comenzar el enfermo a tener alivio”.³³⁰ En los relatos que levantó Feijoo son inexistentes los ejemplos de prodigios ocurridos durante las giras de las peregrinas. Parece que esta práctica se dio más en el ámbito local, con los vecinos del pueblo de San Juan o sus alrededores. Martínez de Alarcón vivía en San Juan de los Lagos, Nicolás de Ibarra, otros de los beneficiados por la taumaturgia de la virgen peregrina, trabajaba en la obra del santuario.³³¹

Este “uso terapéutico local” de las imágenes peregrinas tiene un por qué. En el siglo XVIII la virgen, la original, se volvió inaccesible para los devotos. La imagen estaba en el santuario, a la vista, pero no la bajaban. La escena del capellán Muñoz Huerta sacando a la imagen para ponerla en el pecho del indio que acababa de caer del techo del santuario, era imposible verla en el siglo XVIII. El día que Águeda Martín del Campo llevó al santuario a su bebé dañado de un ojo; le pidió al capellán Francisco del Río que acercara a su hijo a la virgen, y éste “para no desconsolar a aquella afligida madre, [...] tomó en brazos al pequeño infante y por el Camarin lo puso delante de la Señora; y lo mismo fue acercar al niño a la vidriera, que abrir los dos ojos, con tal viveza, que parece que quería entrarse dentro de la misma.”³³²

El caso de Nicolás de Ibarra evidencia aún más la lejanía física entre los devotos y la imagen original. El susodicho presentó unos dolores que le imposibilitaban sentarse, después le brotaron tumores. Aún con esos terribles malestares aguantó casi tres meses hasta que se enteró que bajarían a la imagen original para “engastarla en plata”. El capellán “le aplicó” la virgen en los tumores.³³³ Ahí encontró su remedio, en la cada vez más escasa oportunidad del contacto con “la original”.

³²⁹ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 10.

³³⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 191.

³³¹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 193.

³³² Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 170-171.

³³³ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 193.

La imposibilidad de tener cerca a “la original” acrecentó el uso de que las imágenes peregrinas para remediar cuestiones de salud. Pero, ¿qué eran estas imágenes? ¿una especie de reliquia?, ¿una imagen milagrosa independiente de “la original” o una simple representación?, ¿qué las hacía disfrutar, ante los devotos, de una fama taumaturga casi igual a “la original”?



Figura 11. Al igual que la virgen de San Juan, sus imágenes peregrinas se vincularon con la recuperación de la salud. Ex voto de mediados del siglo XVIII. **Fuente:** Museo de la Basílica de Guadalupe (Archivo Histórico de Catedral Basílica de San Juan de los Lagos).

III

Además de promocionar y recaudar dinero, las imágenes peregrinas acercaban el culto a los devotos geográficamente más alejados. Al visitar recurrentemente ciertos lugares mantenía presente la advocación en el imaginario de los devotos.³³⁴ Las peregrinas representaban a la imagen original. Representación, ya lo decían Le Goff y Ginzburg, es un término ambiguo,³³⁵ para este caso, el de las peregrinas representar era “tomar el lugar de otro [...]”.³³⁶ Ante la ausencia de la titular, las copias hacían de embajadoras del culto. Representaban a la imagen físicamente y, a juzgar por los ejemplos, también su poder taumaturgo.

¿Por qué estas imágenes peregrinas aparecen como agentes taumaturgos? Raffaele Moro encontró que la clave es entenderlas no como copias de la original sino como “dobles” de la misma. Para Moro estas imágenes que un principio representan a una advocación se van “individualizan[do] a través de sus historias, los eventos (y los viajes) que viven y los gestos de veneración que reciben”.³³⁷ Según esta idea, los devotos a partir de la experiencia le crean y adjudican una personalidad a estas imágenes que de a poco las separa de la original. Por eso Almaraz, el hacendado de Huichapan, desestimó a la imagen “de repuesto” que intentó dejar el hermano Adriano. La otra, la que se llevó Palafox a España, obró un milagro ante sus ojos, la nueva era una desconocida, sin importar que ambas representaran a Nuestra Señora de San Juan.

Pero la individualización de las imágenes no explica por qué ciertas vírgenes peregrinas “desarrollaron” capacidades taumaturgas. Para Moro, la virtud milagrosa que algunas peregrinas llegaron a experimentar fue resultado de su vínculo directo con la original. Para él, son “dos modalidades de manifestaciones de la misma entidad sobrenatural”.³³⁸ Mientras que la original permanecía en su santuario, la otra la representaba frente a sus devotos taumaturga y físicamente hablando.

Para David Freedberg coexisten, en todas las imágenes religiosas, la presencia y la representación. La representación es la imagen misma, Nuestra Señora de San Juan, esa pequeña figura de pasta de caña de maíz, representa a la virgen María. La segunda es el sustento, la presencia es lo divino que contiene la imagen. Freedberg concluyó, ante ejemplos

³³⁴ Raffaele Moro, “¿Una práctica poco visible?”, 171.

³³⁵ Jacques Le Goff, “Prologo”, en *Los reyes taumaturgos*, 43. Carlo Ginzburg, *Ojazos de madera*, 85.

³³⁶ Peter Burke, *La fabricación de Luis XIV*, 17.

³³⁷ Moro, Raffaele Moro, ¿Una práctica poco visible?, 63.

³³⁸ Raffaele Moro, “¿Una práctica poco visible?”, 63.

más generales, que, al momento de presentarse un prodigio, los devotos creen que lo que funcionó fue la imagen protagonista, no lo que representaba. Pero que, a final de cuentas, la fusión entre la imagen y lo que representa, provoca que lo milagroso aparezca.³³⁹ Las peregrinas de San Juan representan a Nuestra Señora de San Juan, por lo tanto, a la virgen María. Siguiendo la lógica, todas pueden revelarse milagrosas, ¿qué necesitan?: consagrarse.

La consagración es el *quid* de este tema. El primer milagro reveló a Nuestra Señora de San Juan como virgen taumaturga, como una de las escogidas para representar en la tierra el poder de intercesión de la Madre de Dios. Las peregrinas se consagraron a partir de que se convirtieron en representantes de la virgen de San Juan, se volvieron potencialmente milagrosas al momento que los limosneros las vistieron con las prendas que la original usó, con las joyas que la original lució, y, sobre todo, cuando ella las tocó.

Las medidas, los vestidos, las joyas eran reliquias efectivas porque estaban tocadas por la virgen. Lo mismo sucedió con las imágenes peregrinas. El final del caso Almaraz lo confirma pues cuando el hermano Adriano se fue de Huichapan, Antonio de Almaraz se quedó desconsolado pero agradecido con la virgen de San Juan pues él y los presentes “tuvieron a prodigio el haberla [re]conocido que no era la tocada por la original [...]”.³⁴⁰ Creo que estas imágenes peregrinas no eran propiamente una reliquia, pero la manera en que los devotos les atribuyeron este “poder curativo” obedeció a la misma lógica.

³³⁹ David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta* (Madrid: Cátedra, 2011 [1992]), 48-50.

³⁴⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 45v.

Capítulo tres

La región de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (siglos XVII y XVIII)

“Esta Imagen de San Juan es celebrada en toda la Nueva Galicia por sus grandes maravillas y favores, que todos los de ellas experimentan, especialmente los de Zacatecas y Aguas Calientes”.

Francisco de Florencia

3.1. La región antes de su virgen

I

“[...] las regiones son como el amor [...] difíciles de describir, pero las conocemos cuando las vemos”.³⁴¹ Frase icónica del historiador Eric Van Young que sugiere la dificultad de construir, *a priori*, una región como categoría de análisis. Me formé como historiador en la Universidad Autónoma de Aguascalientes entre 2007 y 2011. Parecían lejanos los debates que, sobre el concepto de región, tomaron fuerza en México a principio de los años noventa del siglo pasado.³⁴² Pero el Departamento de Historia de la Universidad tenía, en sí mismo, un sentido regional.³⁴³ Con las aulas hidrocálidas como testigos, mi primer contacto teórico con aquel concepto fueron los ensayos de Pedro Pérez Herrero, Guillermo de la Peña, Eric Van Young, Luis González y González y Andrés Fábregas.

Entonces, y quizá también en la actualidad, la región era una categoría que navegaba entre dos mares. Era, por un lado, una palabra de uso coloquial que identificaba, en las conversaciones más triviales, un espacio geográfico en concreto. En la academia, el concepto región parecía un término básico para entender los fenómenos locales, a la luz de procesos

³⁴¹ Eric Van Young, “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”, en *Región e Historia en México (1700-1850)*, compilado por Pedro Pérez Herrero, 99-122 (Ciudad de México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1991), 99.

³⁴² Will Pansters, *Política y poder en Puebla. Formación y ocaso del cacicazgo avilacamachista, 1937-1987* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998), 82-88.

³⁴³ Todavía hoy, el Departamento de Historia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes organiza el “Seminario de Historia Regional”.

mayores de integración territorial. Era, por tanto, una categoría utilitaria y, al mismo tiempo, abierta al constante debate por sus diversas aplicaciones y significados.

En la tesis de licenciatura estudié las relaciones económicas que se tejían, cada diciembre, en el San Juan de los Lagos del siglo XVIII. En aquel momento fue útil para mí la definición que Eric Van Young presentó en su trabajo sobre Guadalajara.³⁴⁴ Ahí, Van Young entendió la región como “la “espacialización” de una relación económica”.³⁴⁵ Economicista en esencia, dicha definición permitió al historiador estadounidense analizar la organización del mercado interno regional de la Guadalajara colonial. Pensar una región en términos económicos, me llevó a entender a la feria mercantil sanjuanense como un escenario en el que se articularon, en el siglo XVIII, diferentes economías tanto regionales como de importación.

En 1985, en una conferencia en Oaxaca, el mismo Van Young dijo que las regiones eran “hipótesis a demostrar”.³⁴⁶ La región, entonces, no es una categoría que englobe características aplicables a la definición de todos los espacios. Cada región se construye teóricamente a partir del objeto de estudio. La región es, por tanto, una categoría móvil, indefinida *a priori*, y, ante todo, un recurso metodológico³⁴⁷ para responder nuestras preguntas de investigación.

Los límites de las regiones dependen del aspecto fundamental que el investigador estudia. Analizar las estructuras económicas llevó a Eric Van Young a concebir la región de la Guadalajara colonial a partir del vínculo mercantil entre lo rural y lo urbano. Si ese mismo espectro territorial se estudiara desde las relaciones de poder, quizá la misma región se ajustaría casi en su totalidad al espectro urbano.

Pero la región como categoría de análisis no atañe simplemente a lo espacial. Los lugares son habitados por seres humanos, personas que se desenvuelven en ese territorio determinado. Para Efraín Rangel una región “se configura a partir de la organización de las relaciones sociales en un espacio geográfico dado”.³⁴⁸ Por eso, las regiones históricas van a más allá de las posibles fronteras naturales. El ser humano cruza ríos, montañas y cerros con

³⁴⁴ Eric Van Young, *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII: la economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989).

³⁴⁵ Eric Van Young, “Haciendo historia regional”, 101-102.

³⁴⁶ Eric Van Young, “Haciendo historia regional”, 101.

³⁴⁷ Guillermo de la Peña, “Los estudios regionales y la antropología social en México”, en *Región e Historia en México*, 152.

³⁴⁸ Efraín Rangel Guzmán, *Imágenes e imaginarios. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori*, 29.

múltiples objetivos, es la acción social la que construye la región. Rangel insistió en que para estudiar un espacio es menester dar primacía metodológica a los actores sociales y ver al “medio físico como un condicionante y nunca como determinante o articulador principal”.³⁴⁹

Las regiones, además, guardan otra peculiaridad: son móviles. Guillermo de la Peña concibió “región” como “un concepto histórico [...], cuyo significado se modifica por las circunstancias del tiempo y el lugar”.³⁵⁰ Estudiar un espacio implica, en primer lugar, construirlo desde el objeto de estudio y tomarlo como un recurso metodológico. También, analizarlo a partir de las relaciones sociales que en ese territorio se configuran, siempre con el ser humano como actor dominante. Además, para reconocer una región, es necesario estar consciente de que el espacio cambia según los contextos temporales y territoriales. A partir de estos criterios examinaré la dimensión espacial de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos durante el periodo colonial.

El concepto “región” encontró en México un suelo especialmente fértil en casi todos los temas. Uno de ellos fue la expresión espacial de las imágenes devocionales cristianas. El fervor a las vírgenes (como Nuestra Señora de San Juan), cristos y santos se puede analizar en términos territoriales. Efraín Rangel señaló, en su trabajo sobre la virgen de Huajicori, que “el efecto que produce la devoción en el espacio social hace que se construya una plataforma religiosa popular que cohesiona a los conglomerados humanos que lo habitan y se deja ver una región que simpatiza con la imagen”.³⁵¹ Rangel llamó “región cultural” a ese territorio que puede ser devocionalmente identificable con tal o cual imagen de culto. En su trabajo sobre el Cristo negro de Otatitlán, José Velasco Toro también consideró a dicho territorio “devocional” como una región. En concreto lo llamó “radio de influencia regional”.³⁵² Aunque el autor no definió el término, creo que se refería a la “constelación de localidades desde donde [...]” peregrinan los devotos hacia el santuario de Otatitlán.³⁵³

En su libro sobre nuestra señora de Talpa, Mario Alberto Nájera parece, veladamente, distinguir la región de la imagen talpense a partir de dos nociones. Para Nájera la región existe por sí misma (Sur de Jalisco, Nayarit, Colima, zona montañosa de Michoacán) y, tras

³⁴⁹ Efraín Rangel Guzmán, *Imágenes e imaginarios*, 29.

³⁵⁰ Guillermo de la Peña, “Los estudios regionales”, 126.

³⁵¹ Efraín Rangel Guzmán, *Imágenes e imaginarios*, 28.

³⁵² José Velasco Toro, “Imaginario cultural e identidad devocional en el santuario de Otatitlán”, en *Colección Estudios del Hombre-Serie Antropología: Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, coordinado por María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila, 183-205 (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2010), 183.

³⁵³ José Velasco Toro, “Imaginario cultural”, 186.

la revelación mariana, esa región se articuló espiritualmente con el santuario de la virgen de Talpa. El hogar de la imagen talpense es el espacio donde “el imaginario articula conglomerados diferenciados culturalmente” de poblaciones circunvecinas que comparten más cosas que una devoción en común.³⁵⁴

Nájera también llama región al territorio en el cual la devoción a la virgen de Talpa es ampliamente visible. Para explicarlo, dicho autor retomó de Brigitte Boehm un par de implicaciones que permiten el uso el concepto región. Primero, según Boehm, el objeto de estudio debe estar claramente localizado en el espacio-tiempo. Segundo, el espacio del objeto debe ser distinto al de otros con esas mismas características.³⁵⁵ Para Nájera, el espacio geográfico que ocupa la virgen de Talpa es claramente “identificable” y “se puede ubicar aceptablemente”.³⁵⁶ Además, es marcadamente diferente “a otras tradiciones similares como la veneración a la virgen de Zapopan y a la de San Juan de los Lagos”.³⁵⁷ Por lo tanto, el territorio en el cual se venera con fervor a la imagen de Talpa es, según Nájera, una región: “la región de la virgen de Talpa”.

Fuera de los estudios mexicanos, el uso del término región para definir los alcances territoriales de una advocación es nulo. Los estudiosos del tema en la tradición española-península bautizaron de diferente manera estos espacios. William Christian, pionero en esos trabajos, los nombró: “territorios de gracia”.³⁵⁸ Para Joan Prat i Caros eran “áreas devocionales”.³⁵⁹ Estos términos están más influenciados por el carácter divino-devocional de la apropiación del espacio que por un lenguaje geográfico.

Para el caso de Nuestra Señora de San Juan distingo, al igual que Mario Alberto Nájera, dos formas en las que se puede analizar la expresión territorial del culto. En primer lugar, existe un territorio previamente definido históricamente por otros factores, y en el cual, la virgen de San Juan vino a ser un complemento. Ese espacio, tras el primer milagro, se conformó como “la región de Nuestra Señora de San Juan”. Abarcó, fundamentalmente, al pueblo de San Juan de los Lagos, hogar del santuario, la llamada meseta alteña, las ciudades de Guanajuato, Zacatecas y sus áreas de influencia, así como el noroccidente de Michoacán.

³⁵⁴ Mario Alberto Nájera, *La Virgen de Talpa: religiosidad local, identidad y símbolo* (Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara-Centro Universitario del Norte, 2003), 24.

³⁵⁵ Mario Alberto Nájera, *La Virgen de Talpa*, 24.

³⁵⁶ Mario Alberto Nájera, *La Virgen de Talpa*, 24.

³⁵⁷ Mario Alberto Nájera, *La Virgen de Talpa*, 24.

³⁵⁸ William Christian, “De los santos a María”, 74-75.

³⁵⁹ Joan Prat i Caros, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, 237.

La segunda forma de expresión territorial de la imagen sanjuanense es lo que yo llamo su “zona de influencia devocional”. Ésta comprende los lugares en los que el culto a dicha advocación está perceptiblemente afincado, pero dicho arraigo se dio con el tiempo y a partir de estrategias más o menos planeadas.

Tratar de definir una región es hablar de identidad. La región de la virgen de San Juan es claramente identificable con su imagen milagrosa. En los siglos XVII y XVIII la advocación sanjuanense no tiene competencia en Zacatecas, Guanajuato, la meseta alteña y Michoacán.³⁶⁰ En una parte, en lo devocional, la región le pertenece. En la zona de influencia, por el contrario, existen ciertos lugares donde Nuestra Señora de San Juan compitió y convivió con otras devociones de arraigo semejante (como Los Remedios y Guadalupe).³⁶¹ La llamo “zona de influencia” porque el culto a la advocación está ahí, pero el territorio no le pertenece totalmente, su fama taumaturga atrae a muchos, pero no a todos, influyó devocionalmente.

En este primer apartado del capítulo ahondaré en cómo se construyó, cultural y económicamente, la región en la cual “nació” la advocación de Nuestra Señora de San Juan. La cultura y la economía de la región se cimentó, por supuesto, en el proceso colonizador español de la zona, por ello este recorrido está fincando en el proceso bélico de la conquista. También, explicaré qué características regionales se impregnaron en la personalidad de la imagen y de qué manera influyó esto en el éxito de su culto.

Desde los más antiguos hasta los más recientes, en la mayoría de los trabajos históricos sobre la virgen de San Juan se repite como mantra una cosa: el santuario tuvo éxito por su “privilegiada situación geográfica”. Formar parte del camino que llevaba de Guadalajara a Zacatecas y que entroncaba con el Camino Real de Tierra Adentro, era una ventaja invaluable. Pero ser un pueblo entre caminos no fue la única ventaja que San Juan de los Lagos obtuvo por su ubicación geográfica. La identidad de la región que circundó al santuario dotó a la imagen, y a su culto, de ciertas características que lo distinguieron del resto de advocaciones novohispanas. La formación de dicha identidad regional precedió al origen milagroso de la virgen. Comenzó, de hecho, por el 1530 con el arribo del ejército conquistador de Nuño Beltrán de Guzmán a la zona.

³⁶⁰ Como veremos, son de estos lugares los primeros peregrinos-devotos que llegaron a San Juan de los Lagos tras el primer milagro.

³⁶¹ Por ejemplo, en la ciudad de México en donde existían dos santuarios importantes: Remedios y Guadalupe.

II

La plaza central de la ciudad de México estaba repleta. Cerca de 300 soldados españoles (150 a caballo), ocho mil indígenas y varios esclavos negros se preparaban para partir.³⁶² Una multitud de vecinos se agolpó a despedirlos. Al arrancar, la soldadesca multiétnica arrastraba los 12 cañones que componían la artillería.³⁶³ Era 21 de diciembre de 1529, faltaban tres días para la pascua de Navidad, al frente del ejército iba Nuño Beltrán de Guzmán, todavía presidente de la Audiencia de México.³⁶⁴ La guerra era el destino, el escenario incierto. La hueste partió rumbo a lo ignoto, la tierra de los chichimecas los aguardaba.

Los méritos militares de Nuño Beltrán de Guzmán eran irreprochables. Originario de la Guadalajara peninsular, y miembro de una familia cercana al círculo de los monarcas, supo moverse con astucia en los entretelones del poder peninsular. Participó, además, activamente en diversas campañas militares del rey Carlos V al interior del reino. La cercanía de Nuño de Guzmán con la corte rindió sus frutos cuando, en 1525, el rey lo nombró Gobernador de la Provincia de Pánuco en la Nueva España.

Fue hasta 1527, después de un difícil viaje desde Sevilla, cuando Nuño de Guzmán arribó a territorio novohispano y tomó posesión de la gubernatura. Su estancia en América obedecía a un plan mayor. La Corona buscaba, con todos los medios posibles, limitar el poder que ejercían en la Nueva España Hernán Cortés y sus capitanes. La llegada de nuevas autoridades ajenas a los primeros conquistadores era una parte de la estrategia. La otra fue fundar una institución que fungiera como contrapeso a los designios de Cortés. Con ese fin, la Corona creó, en 1528, la Audiencia de México.

Carlos V pensó que el mejor hombre para presidirla era el recién nombrado Gobernador de Pánuco. Nuño siguió las directrices del monarca y buscó: “debilitar y, de ser posible, extinguir toda ascendencia de Hernán Cortés en Nueva España”.³⁶⁵ La ausencia de Cortés, quien regresó a España para negociar con el monarca, dejó un vacío de poder que el presidente recién nombrado cubrió. Pero en menos de un año todo se descompuso. Nuño de Guzmán y los demás miembros de la Audiencia de México fueron acusados de “parcialidad,

³⁶² Aristarco Regalado Pinedo, “Una conquista a sangre y fuego (1530-1536)”, en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coordinado por Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, 131-164 (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 133.

³⁶³ Aristarco Regalado Pinedo, “El preámbulo de la conquista (1524-1529)”, en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, 128 y 133.

³⁶⁴ Cargo que perdería unos meses después. José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 82.

³⁶⁵ Aristarco Regalado Pinedo, “El preámbulo de la conquista”, 110.

de abuso de poder, de tráfico de esclavos, de libertinaje [...]” entre otras cosas.³⁶⁶ La corrupción financiera y moral de aquella primera institución marcó su corta vida.

A mediados del 1529 Nuño se enteró que Cortés volvía a América con los títulos de Capitán General de la Nueva España y Marqués del Valle de Oaxaca. Ello, y las acusaciones que en su contra emitió el arzobispo fray Juan de Zumárraga en la corte, le dejaron una sola opción: partir y tratar de conquistar nuevos territorios.³⁶⁷ Para Aristarco Regalado fueron tres los motivos que orillaron a Nuño de Guzmán a buscar nuevos horizontes. Dos de ellos políticos y el otro con tintes mitológicos. Por un lado, buscaba evadir el brazo de la justicia que sin duda lo alcanzaría si se quedaba en México. Las acusaciones que tenía a cuestas eran muy graves. Por el otro, quería sobrepasar las conquistas de Cortés y limitar su expansión al norte de los territorios mesoamericanos.³⁶⁸ En su expedición, Nuño de Guzmán, también pretendía encontrar y conquistar Cíbola (las Siete Ciudades de Oro), el lugar de origen de los mexicas y la legendaria tierra de las amazonas. Para José Antonio Gutiérrez, otro deseo envolvió la empresa conquistadora de Nuño: la posibilidad de congraciarse con el monarca.³⁶⁹

Los preparativos para la aventura tardaron varios meses. La principal cuestión a resolver fue qué tierras conquistar. El occidente parecía una buena opción. Ciertas partes de la región al oeste de México fueron exploradas con anterioridad por otros, pero sin éxito colonizador.³⁷⁰ Los indios de aquellas zonas se encontraban sin cristianizar, lo cual las convertía en tierras legalmente conquistables. Se abrió esa oportunidad para Nuño. Así “resolvió emprender expedición [...] contra los tebles-chichimecas”.³⁷¹

El ejército de Nuño marchó primero a tierras tarascas. Ahí se entrevistó con el señor de Michoacán a quien con anticipo le solicitó hombres, oro y comida. Incapaz de satisfacer todas las demandas de los españoles, el cacique michoacano fue apresado, torturado,

³⁶⁶ Aristarco Regalado Pinedo, “El preámbulo de la conquista”, 111.

³⁶⁷ Aristarco Regalado Pinedo, “El preámbulo de la conquista”, 112 y 114.

³⁶⁸ Aristarco Regalado Pinedo, “El preámbulo de la conquista”, 114.

³⁶⁹ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 82.

³⁷⁰ En 1524 Hernán Cortés mandó a su sobrino Francisco Cortés de Sanbuenaventura a recorrer las tierras de Colima, Xalisco y Autlán en busca de las amazonas. El éxito de la aventura de Cortés de Sanbuenaventura fue pírrico, en la mayoría de los pueblos no logró dejar misioneros o encomenderos. Aristarco Regalado Pinedo, “El preámbulo de la conquista”, 116-126.

³⁷¹ José Luis Razo Zaragoza, *Conquista Hispánica de las provincias de los Tebles Chichimecas de la América Septentrional* (Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1988), 57.

asesinado y sus cenizas arrojadas a un río.³⁷² La hueste dejó el territorio tarasco y llegó a Coynán.³⁷³ Ahí se enfrentó y venció por primera vez a los chichimecas. Nuño se posesionó del territorio y azuzó a los conquistados a convertirse al cristianismo. También dividió a su ejército en dos grupos. Al primero lo envió a Tonalá, el segundo se dirigió al norte, a la tierra desconocida de los caxcanes.³⁷⁴ A cargo del primer contingente estuvo el capitán de la guardia personal de Nuño: Cristóbal de Oñate. A la caxcana fue su veedor: Pedro Almídez Chirinos.³⁷⁵

El grupo comandado por Chirinos atravesó la meseta alteña pero no encontró algún pueblo importante.³⁷⁶ Según fray Antonio Tello, en camino hacia la caxcana, Chirinos “recibió la obediencia” de los caciques de los pequeños asentamientos indígenas tecuexes de Cuquío, Yahualica, Xalostotitlán, Mític, Tecualtitán y Pechititán (Lagos).³⁷⁷ En marzo de 1530 los conquistadores arribaron y tomaron el gran asentamiento de los caxcanes: Nochistlán. Ahí estuvieron hasta la Semana Santa. Desde el campamento nocteca hicieron varias escaramuzas a los pueblos cercanos. Cristóbal de Oñate tomó el pueblo de Teocaltiche, Francisco Verdugo hizo lo propio con Jalpa y Cristóbal de Barrios atacó Juchipila. El veedor Chirinos incursionó e incendió el Teúl en la primera semana de abril del 1530.³⁷⁸

De Nochistlán partieron a la costa del pacífico. El ejército de Nuño surcó amplias serranías y ríos, fueron minados por el hambre y la fatiga. Recorrieron al norte de Tepic y Xalisco hasta llegar a un paraje donde el conquistador decidió fundar la villa de San Miguel de Culiacán.³⁷⁹

Ni las siete ciudades de oro, mucho menos la tierra de las legendarias amazonas. Tras casi dos años de recorrido, las huestes de Nuño solo encontraron pueblitos desiertos y diseminados, “abandonados temporalmente por sus habitantes [...]”. Tampoco podían comunicarse eficazmente con los grupos indígenas. A cada paso encontraban una lengua

³⁷² Armando Escobar Olmedo, “Introducción” en *“Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los Tarascos” por Nuño de Guzmán en 1530*, paleografiado por Armando Escobar Olmedo (Morelia: Frente de Afirmación Hispanista A.C., 1997), 23. Aristarco Regalado Pinedo, “El preámbulo de la conquista”, 128.

³⁷³ Actual Tototlán, frontera entre los Altos y la región Ciénega de Jalisco.

³⁷⁴ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 82.

³⁷⁵ José Luis Razo Zaragoza, *Conquista Hispánica de las provincias*, 58 y 65.

³⁷⁶ José Luis Razo Zaragoza, *Conquista Hispánica de las provincias*, 65.

³⁷⁷ Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 90. José Antonio Gutiérrez refiere lo mismo en *Jalostotitlán a través de los siglos*, 85.

³⁷⁸ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 86.

³⁷⁹ Aristarco Regalado Pinedo, “Una conquista a sangre y fuego”, 153. José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 86.

diferente.³⁸⁰ La conquista a sangre y fuego terminó con la fundación de Culiacán. Las escenas que dejaron las incursiones de los hombres de Nuño de Guzmán fueron de horror. Pueblos en llamas fue la imagen más común. Los lugares por donde pasaba el ejército conquistador quedaban “en la más espantosa ruina”.³⁸¹ En la devastación fueron particularmente activos los “indios amigos” que formaban parte del ejército.³⁸² Cuatro meses estuvo el contingente en Culiacán, hasta que un día Nuño reunió a sus hombres y le expresó la idea de fundar varias villas a lo largo del camino recorrido.³⁸³ De esta manera terminó la conquista y comenzó la colonización.

En enero de 1532 Nuño recibió una Cédula Real que, redactada uno año antes por la reina Isabel de Portugal, le reconocía los territorios conquistados y le ordenaba nombrar aquellas tierras con el título del Reino de la Nueva Galicia. En dicho documento la reina también mandó que la capital del reino llevara el nombre de Santiago de Compostela.³⁸⁴ Beltrán de Guzmán acató las ordenes reales. Tras nombrar autoridades para Culiacán, fundó la villa de Compostela en la región cercana a Tepic.

Desde Compostela Nuño dirigió la colonización. A principios de 1532 envió a Juan Fernández de Híjar a poblar un nuevo asentamiento que debía estar entre Compostela y Colima. Meses después, en febrero de 1533, Fernández de Híjar fundó, con esa característica, la villa de Nuestra Señora de la Purificación. Ese mismo año Nuño ordenó a Cristóbal de Barrios buscar un terreno propicio entre Culiacán y Compostela para crear otra villa que al final llevó el nombre de Chiametla.

El objetivo aparente era que, con la red villas conformada por Culiacán-Chiametla-Compostela-Purificación, Nuño de Guzmán se asegurara el control de la costa del pacífico. Para Aristarco Regalado estas fundaciones muestran que el proyecto colonizador de Nuño de Guzmán se enfocó en crear un “reino costero”.³⁸⁵ El otro eslabón de la empresa de Nuño fue conectar los territorios de su gubernatura de Pánuco con los nuevos lugares conquistados. Para ello envió en 1532 a Cristóbal de Oñate a la región del Teúl, en la caxcana. Oñate tenía

³⁸⁰ Aristarco Regalado Pinedo, “Una conquista a sangre y fuego”, 140.

³⁸¹ José Luis Razo Zaragoza, *Conquista Hispánica de las provincias*, 65.

³⁸² Se calcula que a los ocho o 10 mil indios que partieron de la ciudad de México, se le fueron sumando otros en el camino hasta llegar casi a los 20 mil. Aristarco Regalado Pinedo, “Una conquista a sangre y fuego”, 133. Salvador Álvarez, “Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: “bárbaros” y “civilizados” en las fronteras americanas, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 116(2008): 135-188, 155-156.

³⁸³ Aristarco Regalado Pinedo, “Una conquista a sangre y fuego”, 153.

³⁸⁴ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 83.

³⁸⁵ Aristarco Regalado Pinedo, “Una conquista a sangre y fuego”, 155.

la orden de fundar otro asentamiento español. A esa nueva villa la llamó Guadalajara, en honor, por supuesto, a la ciudad española que vio nacer al conquistador. El nuevo pueblo se levantó en unos terrenos periféricos a Nochistlán.

En estos contextos fundacionales, los pueblos de indios tecuexes de la meseta alteña permanecieron expectantes. José Antonio Gutiérrez señaló que, tras la conquista de Nuño, los cacicazgos de Acatic, Cuquío, Mitic, Méxicacán y Xalostotitlán fueron sometidos “de nombre” pero “no real” a la obediencia española. Los pueblos de Mitic, Temacapulín y Teocaltitán pasaron a ser propiedad de la Corona. Xalostotitlán, por su parte, fue entregada por Nuño en encomienda a Francisco de Bobadilla, vástago de uno de los fundadores de Guadalajara de Nochistlán.³⁸⁶

Para Salvador Álvarez estos asentamientos siguieron la lógica de la exploración más que un poblamiento. Las villas que se fundaron tenían pocos habitantes y las condiciones de seguridad eran precarias. Parecían islas hispánicas dentro de un territorio conquistado solo de palabra. Las villas estaban a merced de los ataques de indios que escaparon de las garras de los conquistadores.

Estos primeros colonizadores soportaron, refiere Salvador Álvarez, más de fuerza que de agrado, vivir en un territorio hostil. Los motivaba la esperanza de algún día emprender rumbo a nuevos lugares, unos más amables. Además, Nuño repartió más de 150 pueblos de indios en encomienda. El disfrute de este beneficio era pago más que compensatorio ante el sufrimiento ocasional.³⁸⁷

La suerte durante la conquista de los habitantes de lo que después se conocería como el pueblo de indios de San Juan es una incógnita. Seguramente fue un pequeño caserío de indios tecuexes, con sus pocos habitantes agolpados en el cauce del río. Indios que sucumbieron ante el poderío militar hispánico. O, como lo hicieron otros muchos pueblos, huyeron al monte al aproximarse el contingente de Nuño y regresaron al salir los españoles.

Tras la conquista, la región circundante del pueblo de San Juan quedó organizada en torno a dos fuerzas: a la encomienda de Xalostotitlán y a la villa de españoles que se fundó en los linderos de Nochistlán. La meseta alteña no desempeñó un papel principal en el plan colonizador de Nuño, plan que era más bien costero y que contaba con la Guadalajara caxcana como única fundación hispánica en tierra dentro.

³⁸⁶ José Antonio Gutiérrez, *Xalostotitlán a través de los siglos*, 86.

³⁸⁷ Salvador Álvarez, “La primera regionalización (1530-1570)”, en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, 168 y 170.

A mediados de 1533 Nuño se enteró que sus adversarios en la ciudad México (encabezados por Cortés y Zumárraga) lo desprestigiaban en la corte.³⁸⁸ Abandonó la Nueva Galicia y se dirigió a la antigua Tenochtitlan a enfrentar a sus acusadores. El conquistador de la Nueva Galicia fue arrestado por el juez Diego Pérez de Torre. Tras unos meses en una prisión mexicana, fue trasladado a España en espera de su juicio. Nuño jamás volvió a América.³⁸⁹

III

Las frases en latín retumbaban a las faldas del cerro del Miztón. Pedro Gómez Maraver, entonces deán de la catedral de Oaxaca, oficiaba una misa. Los soldados cristianos, indios y españoles, escuchaban. Era muy temprano en la mañana. La batalla que se aproximaba tenía algo de guerra santa. Tras la bendición, se retiraron a comer. Minutos después, Cristóbal de Oñate, gobernador de la Nueva Galicia, subió a su caballo. Desde lo alto del peñón miles de indios observaban la escena. Desde abajo, el virrey Antonio de Mendoza les habló. Hasta tres veces les pidió la rendición que supusiera una paz duradera. La respuesta fue negativa, los sublevados querían echar a los españoles de sus tierras. Desde el peñón se escuchó una advertencia de los rebeldes: tras vencerlos en el Miztón, avanzarían hacia México para devolver a los españoles a Castilla. Mendoza se retiró a su tienda. Oñate quedó a cargo; los soldados lo siguieron, intentarían subir el cerro.

Desde la cima, los guerreros indígenas recibieron al enemigo con “[...] piedras, galgas y mucha flechería”. Imposible, al peñón le llamaban el Miztón (gato) porque solo los felinos podían escalarlo. La embestida fue inútil, se necesitaba la artillería. Los soldados colocaron los cañones muy cerca. Tras cada disparo, los cuerpos de los indios rebeldes “caían hechos pedazos”. Por los cañonazos, los “empeñolados”, como los llamaban los españoles, se retiraron. Apelando a la masacre, el virrey Mendoza volvió a pedirles su rendición y la paz.

Azuzados por la artillería, los rebeldes se resguardaron en el cerro, pidieron ayuda a los indios del Teúl. Los refuerzos llegaron, pero éstos pidieron a los empeñolados bajar a combatir. Se negaron, el miedo a la artillería era evidente. El cacique del Teúl y sus dos mil

³⁸⁸ Fue acusado, entre otras cosas, de esclavizar a miles de indígenas, de abuso de poder, del asesinato del cacique tarasco y de múltiples actos de corrupción como presidente de la primera Audiencia de México.

³⁸⁹ Murió en 1558 en Valladolid, en espera de la resolución de su juicio. José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 84.

hombres se dirigieron al campamento de los españoles. Con bravura pusieron en clara inseguridad los aposentos del virrey. Pero las flechas no llegaban a su destino, dos millares de indios eran insuficientes, la mayoría murió o fueron apresados. Triunfo español, pero parcial.

En lo alto del peñón miles de indios seguían atrincherados. Se negaban a bajar, harían hasta lo imposible por evitar que los enemigos subieran. Los de abajo comenzaron el asedio. El objetivo del virrey, que descendieran a causa del hambre. Tras más de una semana de sitio, la impaciencia surcó la cabeza de las huestes de Mendoza. Un mozo español recorría con su caballo un costado del cerro, se detuvo a darle de beber, plantó su mirada en la cima y algo lo sorprendió. Era la figura de un hombre montando un caballo blanco quien lo llamó: “Por ahí es la entrada, soldado”. En una de sus manos cargaba una banderilla blanca con una cruz roja en el centro. El hombre no dudó, era el santo Santiago. El mozo subió y encontró a los indios, comenzó una masacre.

En el campamento del virrey escucharon el inconfundible sonido de la muerte, los soldados, en desvenedada, se dirigieron a lo alto del peñón. La batalla fue una escabechina. Al terminar, casi 10 mil cuerpos yacían en el campo de batalla, casi todos indios sublevados. Cientos de rebeldes se despeñaron tratando de huir, unos 10 mil lo lograron. Tres mil fueron apresados, entre ellos, cientos de mujeres y niños. La batalla terminó: era diciembre de 1541. La caída del inexpugnable Miztón, último reducto de los rebeldes indígenas, ahogó la insurrección.³⁹⁰

La victoria del ejército del virrey Antonio de Mendoza en aquel peñón, supuso la superveniencia del control español en el territorio septentrional novohispano. La rebelión indígena conocida como “La Guerra del Miztón o Mixtón” comenzó en 1540 y fue la única contra ofensiva indígena a la conquista hispánica que logró poner en riesgo el proyecto colonizador de los ibéricos. Arrancó cuando miles de indígenas, a lo largo de toda la Nueva Galicia, se rebelaron a sus encomenderos españoles.

Los acontecimientos que llevaron al conflicto comenzaron casi una década atrás, en 1533. Ese año, el arresto de Nuño de Guzmán provocó un vacío de poder en el reino recién conquistado. Las fundaciones hispánicas que dejó la conquista de Guzmán decaían al pasar

³⁹⁰ Los detalles de la batalla los tomé de varias fuentes: Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 357-380. Angélica María Medrano Enríquez “En busca de los muertos en capos de batalla (Guerra del Mixtón 1540-41): la aplicación de las técnicas arqueológicas”, en *Estudios de antropología biológica* (12:2005), 788. José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 91-115.

los años. La incertidumbre política ante un posible regreso del conquistador limitaba la toma de decisiones. Mientras, Cristóbal de Oñate ocupaba solo interinamente el puesto de gobernador de la Nueva Galicia.

En 1536, el nombramiento de Diego Pérez de la Torre como gobernador le dio algo de estabilidad al reino. Pero el estado del territorio era lamentable. La colonización avanzaba lento y los encomenderos abusaban de la mano de obra indígena. Cansados de los malos tratos, los pueblos autóctonos comenzaron rebelarse de uno en uno. Guadalajara de Nochistlán, aquella ciudad fundada por Oñate, tuvo que cambiar de lugar en 1536 por los constantes ataques de los chichimecas.³⁹¹ El desastre fue evidente cuando, en 1538, los indios de la zona de Xochitepec se sublevaron. El gobernador Pérez de la Torre en persona viajó a reprimir aquel levantamiento, osadía que pagó con heridas graves que le provocaron la muerte. Poco antes de espirar, encargó el gobierno neogallego de nueva cuenta a Cristóbal de Oñate.

Oñate estuvo pocos meses en el cargo. A finales del 1538 el virrey Antonio de Mendoza nombró a Francisco Vázquez de Coronado, su sobrino, como gobernador.³⁹² Desde su arribo, Vázquez de Coronado se dedicó a preparar una expedición en busca de Cíbola (las siete ciudades de oro), olvidando su encargo como regente del reino. La aventura de Vázquez Coronado partió rápidamente y Oñate volvió a encargarse, interinamente, del gobierno de la Nueva Galicia.

El escenario era complicado. La muerte de Pérez de la Torre provocó en los indios el sentimiento de victoria. A principios de 1539 las pequeñas sublevaciones tomaron tintes de una gran rebelión. En Guaynamota unos indios mataron al encomendero Juan de Arce. En el enfrentamiento, según escribió fray Antonio Tello, los rebeldes “quitaron la vida a muchos españoles e indios cristianos”.³⁹³

La caxcana se convirtió pronto en el principal escenario de la insurrección. Era lógico, el proyecto colonizador de Nuño de Guzmán era costero y la mayor parte de los colonos españoles en Nueva Galicia vivían en las villas fundadas a lo largo del litoral. Una consecuencia inherente fue el exterminio de la población aborigen en el sur-occidente del reino. En la región de Nochistlán, Juchipila y Teocaltiche solo se fundó una villa hispánica:

³⁹¹ De Nochistlán pasaron a Tlacotán. José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 91.

³⁹² Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región: los altos de Jalisco* (Ciudad de México: Ediciones de la Casa Chata, 1986), 46.

³⁹³ Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 339.

Guadalajara. Asentamiento inestable que siempre sufrió el asedio de los indios enemigos. La caxcana, entonces, estaba más densamente poblada por indígenas y, tras la muda de Guadalajara, se convirtió en un territorio vacío de españoles y completamente hostil.

A principios del 1540 el conflicto estalló. Los caxcanes se negaron a tributar y a asistir a los oficios cristianos. En Jalpa los sublevados lapidaron al encomendero Diego de Proaño.³⁹⁴ A éstos, se le unieron los tecuexes que habitaban los pueblos de la meseta alteña.³⁹⁵ Pronto comenzaron a sumarse indios de todas partes del reino. Los rebeldes se concentraron en los peñones de Nochistlán y Juchipila, aquellos cerros se convirtieron en campos de batalla.

Cristóbal de Oñate intentó en varios momentos sofocar la rebelión, todos fracasaron. La aventura de Vázquez de Coronado dejó a la Nueva Galicia sin varios de sus mejores soldados. Con pocos hombres y con la geografía en contra, la posibilidad de victoria española era casi nula. Oñate tuvo que solicitar ayuda. Mientras llegaba el auxilio, organizó varias escaramuzas valorando la situación. Envió a Miguel de Ibarra a Teocaltiche para tratar de encausar de nuevo a sus encomendados. Ibarra encontró, según Tello, “[...] todo despoblado”.³⁹⁶ Hombres, mujeres y niños estaban en los cerros, resistiéndose al dominio español.

Mientras la caxcana ardía, Oñate solicitó el auxilio del adelantado Pedro de Alvarado para enfrentar a los rebeldes.³⁹⁷ Los indios empeñolados eran en cantidad muy superiores y derrotaron a Alvarado.³⁹⁸ En la retirada, Alvarado fue arrollado por un caballo que montaba uno de sus subordinados. Murió en Guadalajara tras varios días de agonía.³⁹⁹ La muerte de Alvarado, escribió Andrés Fábregas, motivó a los indios a salir de los peñones. Llegaron hasta Tequila y Ameca donde mataron a los frailes doctrineros. A finales del mes de julio, un nutrido ejército de indios rebeldes se plantó en las afueras de Guadalajara de Tlacotán. Comandados por Miguel de Ibarra, un grupo de vecinos salió a combatir a los chichimecas,

³⁹⁴ Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 47.

³⁹⁵ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 92.

³⁹⁶ Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 357.

³⁹⁷ Pedro de Alvarado se encontraba en las costas de la Nueva Galicia preparando una expedición. El adelantado fue protagonista en la conquista de México-Tenochtitlan, autor de la matanza del Templo Mayor. También, comisionado por Hernán Cortés, conquistó los territorios de Guatemala y El Salvador.

³⁹⁸ Según narra Tello, Alvarado atacó con una comitiva de unos 100 soldados que fueron repelidos por unos 10 mil indios en Nochistlán. Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 358 y 367.

³⁹⁹ Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 368-369.

los demás pobladores de la villa, entre los que se encontraba el gobernador Oñate, se refugiaron.⁴⁰⁰

Aunque los rebeldes no lograron entrar a Guadalajara, la seguidilla de acontecimientos catastróficos para los españoles creó un estado de alerta. Oñate determinó pedir auxilio al virrey y se debatió cambiar de sede la villa de Guadalajara. Finalmente, el primer día de octubre de 1541, Oñate autorizó mudar Guadalajara al valle de Atemajac.⁴⁰¹ La nueva fundación se realizó hasta febrero del siguiente año por asentarse en tierras propiedad de Nuño de Guzmán y por el temor que aún existía de que éste regresara.⁴⁰²

Anticipando los posibles efectos negativos que una derrota de los neogallegos traería para la Nueva España, el virrey Antonio de Mendoza respondió al llamado de auxilio. El 2 de octubre de 1541 salieron de la ciudad de México, encabezados por Mendoza, una cantidad de soldados nunca vista en América. Marcharon hacia la Nueva Galicia unos 600 españoles armados (300 a caballo) y poco más de 20 mil “indios amigos”. El contingente cargaba, además, con ocho piezas de artillería.⁴⁰³

Ya en Nochistlán, los hombres del virrey fueron sofocando uno a uno los puntos de rebelión. A principios de diciembre de 1541 se plantaron a las faldas del Miztón. Ahí unos 50 mil indios se “empeñolaban”.⁴⁰⁴ La batalla, como vimos, fue sangrienta. Teniendo a la artillería como principal aliada, el triunfo fue español. La rebelión dejó dos grandes lecciones a los ibéricos. Primero, mostró que los indios, aún de etnias distintas, eran capaces de aliarse al grado de poner en peligro el avance colonizador. Segundo, comprendieron que la rebelión también fue resultado de la fallida estrategia colonizadora de Nuño de Guzmán y que algo debían hacer para remediarlo.

La victoria del Miztón dio una segunda oportunidad a los españoles para replantearse las formas de controlar el territorio.⁴⁰⁵ Cristóbal de Oñate comisionó a Miguel de Ibarra y a Juan del Camino para que recorrieran los pueblos que participaron en el conflicto. La idea era que aquellos indios, sobrevivientes a la guerra, volvieran a poblar sus lugares de origen y forjaran una vida sedentaria.⁴⁰⁶

⁴⁰⁰ Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 49.

⁴⁰¹ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 96.

⁴⁰² Celina G. Becerra Jiménez, “En servicio del rey y de Dios: institucionalización en el siglo XVI”, en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, 269.

⁴⁰³ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 95.

⁴⁰⁴ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 97.

⁴⁰⁵ Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 50.

⁴⁰⁶ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 115.

La nueva estrategia colonizadora tuvo dos ejes: uno español y otro indígena. Por un lado, buscó la pacificación de la zona de conflicto a través de la evangelización de los indios.⁴⁰⁷ En 1542, fray Antonio de Segovia y fray Miguel de Bolonia fundaron un convento franciscano en Juchipila. El convento estaba en el centro de la región del conflicto, desde ahí podían reforzar el cristianismo de los indios ya bautizados y convertir a los que aún se rehusaban.

Es justo en ese contexto en el que figuró, por primera vez, el pueblo de San Juan. Antonio Tello refirió que fray Miguel de Bolonia sacó de Nochistlán a varios indios para poblar San Gaspar. A partir de ése “se fundaron cuatro pueblos: Mitic, San Juan [...] y Mezquitic y otros tres pueblos [...]”.⁴⁰⁸ Para José Antonio Gutiérrez no se trató de una fundación sino de un repoblamiento pues esos pequeños asentamientos se vaciaron durante la rebelión.⁴⁰⁹ Fundación nueva o un repoblamiento, el proyecto evangelizador de fray Miguel de Bolonia supuso un nuevo comienzo para los pueblos de región de Nochistlán y de la meseta alteña. Ante el desastre demográfico que dejó el Miztón, las autoridades trasladaron a varios indios cristianos de otros lugares para habitar la caxcana y los territorios tecuexes.⁴¹⁰

Según reza la tradición, fue en ese contexto en el que, en 1542, el franciscano Miguel de Bolonia dejó en el pueblo de San Juan una imagen pequeña de la virgen María en su advocación Inmaculada Concepción.⁴¹¹ Imagen que *a posteriori* se revelaría taumaturga. Mientras el repoblamiento indígena de la zona avanzaba, el otro engranaje de la estrategia se ajustaba. Como una de las causas de la rebelión de la caxcana fue la poca presencia española en la región, se puso en marcha una nueva etapa de colonización hispánica. La gubernatura de la Nueva Galicia comenzó a mercedar tierras a los españoles en las zonas que ocuparon los tecuexes y caxcanes.

Aunque al principio fueron pocas las mercedes otorgadas, el paisaje de la meseta alteña cambió gradualmente. En el entorno de los pueblos de indios recién repoblados

⁴⁰⁷ José Antonio Gutiérrez señala que entre 1531 y 1542 la evangelización en la Nueva Galicia careció de continuidad por la falta de frailes. A ello se atribuye el poco éxito que tuvieron esos primeros esfuerzos por cristianizar a caxcanes, cocas, zacatecos, guamares y tecuexes. José de Jesús Martín Flores escribió un artículo en el cual muestra la casi nula presencia de franciscanos en la conquista de Nuño de Guzmán. José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 108.

⁴⁰⁸ Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 856.

⁴⁰⁹ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 110.

⁴¹⁰ Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco. Jalostotitlán 1650-1780* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de los Lagos, 2015), 28.

⁴¹¹ Antonio Tello escribió: “[...] es tradición de indios e indias, y de muchos españoles antiguos de aquel partido de que todas las imágenes (que hay en los dichos pueblos), de Nuestra Señora, las dieron los religiosos de San Francisco”. Antonio Tello, *Crónica Miscelánea*, 856.

comenzaron a asentarse familias de españoles.⁴¹² Las mercedes de tierras se convirtieron en estancias de labradores y ganaderos. Desde mediados del siglo XVI, en San Juan, Mitic, San Gaspar y Jalostotitlán convivirían una relativa comunidad multiétnica indígena con una sociedad hispánica volcada en lo rural.

Philip Powell escribió, que el casi fracaso del Miztón dejó “el avance de las fronteras en manos de propietarios de ranchos y misioneros”. Una estrategia de colonización más lenta que la implementada una década antes por Nuño de Guzmán, pero que “demostró ser más firme”.⁴¹³ Así avanzó el mundo hispánico hacia la Gran Chichimeca, lento, con pasos cortos, hasta que en 1546 un descubrimiento cambió todo.

IV

A mediados de 1546 un grupo de aventureros españoles se adentró a los territorios al norte de Nochistlán. El contingente lo encabezaban Juan de Tolosa, Diego de Ibarra, Cristóbal de Oñate y Baltazar Tremiño. Cuatro frailes franciscanos y unos cuantos cargadores indios los acompañaban. El día 8 de septiembre acamparon al pie de un cerro que tenía formada una giba de roca sólida. Se encontraban ya muy lejos del último poblado en control del gobierno neogallego. Con el semi-desierto casi despoblado a la vista, el paisaje ignoto debió ser enigmático y cautivador.

Desde lo alto, varios indígenas vigilaban el campamento, esperaban el momento indicado. Pronto se acercaron al contingente. Entre los ayudantes indígenas iban varios de Juchipila, antiguos aliados de los zacatecos en el Miztón. Gracias a éstos, Tolosa pudo compartir a los hostiles su intención de paz. Los españoles obsequiaron diversos objetos a los indios. Los zacatecos, agradecidos, llevaron al campamento varias pepitas de plata. Los expedicionarios se sorprendieron con la potencial muestra de riqueza. Los indios mostraron a Tolosa el lugar del que obtenían la plata. Así los exploradores certificaron la fortuna que yacía bajo el suelo que pisaban. Cargaron varias mulas con el precioso metal y las enviaron

⁴¹² Uno de las primeras mercedes de tierra en la región de Jalostotitlán fue la otorgada a Juan Vázquez Zermeño en 1543. Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 31.

⁴¹³ Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1977 [1975]), 20.

a Nochistlán. Finalmente, aunque muy al norte, los españoles encontraron los tesoros que buscaban desde una década atrás.⁴¹⁴

El descubrimiento de las minas en el lugar que pronto llamaron Zacatecas cambió radicalmente el ritmo del proceso de colonización que imperaba desde la victoria en el Miztón.⁴¹⁵ Cientos de leguas separaban las grandes betas descubiertas con los pueblos de indios o villas españolas más cercanos. Rápidamente surgieron dos cuestiones a resolver para los nuevos mineros-colonizadores. Primero, crear los medios para proveer de alimentos y ganado el nuevo real minero. Segundo, asegurarse vías de comunicación para trasladar la plata a la ciudad de México donde se ubicaba, desde mayo de 1535, la Casa de la Moneda.⁴¹⁶

Los primeros dos años de producción de las minas zacatecanas estuvieron marcados por la precariedad, la desorganización y el hostigamiento de la población aborígen. Philip Powell señaló que por los constantes ataques de los indios “los colonos abandonaron casi totalmente el lugar”. Diego de Ibarra fue de los pocos que toleraron aquella situación y su casa, la única en Zacatecas, “se convirtió en el centro y en el símbolo de la tenacidad española”.⁴¹⁷

Para esos años (1546-1548) solo dos caminos comunicaban a Zacatecas con “la civilización”. Eran rutas que se formaron en el abrigo de la necesidad, por lo tanto, fueron precarias.⁴¹⁸ La primera vía fue la que siguieron los descubridores de las minas, un camino que iba recto desde Guadalajara a Zacatecas.⁴¹⁹ La vereda partía desde la capital neogallega, cruzaba por Izatlán y llegaba a Juchipila. A partir de Nochistlán se atravesaban cientos de leguas de “tierras sin dueño” hasta el real zacatecano.

La segunda ruta comunicaba a Zacatecas con la zona agrícola del obispado de Michoacán, de aquella zona se abastecían los mineros de lo necesario. El camino partía de Valladolid, cruzaba por Zitácuaro, Cuitzeo, Maravatío, subía por Acámbaro y, finalmente, en Chamacuero la vía se bifurcaba. Por un lado, la vereda seguía hasta la villa de San Miguel

⁴¹⁴ Varias fuentes: Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca*, 26-27. Peter J. Backwell, *Minería y sociedad en el México Colonial. Zacatecas (1546-1700)* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976), 17-20. Jaime J. Lacueva Muñoz, “Zacatecas: norte imperial”, en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, 537-538.

⁴¹⁵ Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborígen (1548-1620)* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Ayuntamiento de Aguascalientes, 2001), 16.

⁴¹⁶ Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 51.

⁴¹⁷ Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca*, 28.

⁴¹⁸ Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 17.

⁴¹⁹ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León* (Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara, 1993), 58.

y ahí se entroncaba con la ruta naciente de México-Zacatecas. Por el otro camino, los viandantes cruzaban cerca del paraje donde se descubrirían las minas de Guanajuato, continuaban por el Valle de Señora y atravesaban Pechititán (después Santa María de los Lagos). Desde ahí recorrían recto por el norte encontrándose con el otro camino en Cuicillo, nueve leguas al sur de Zacatecas.⁴²⁰

Entre 1549 y 1550 la explotación de las minas zacatecanas entró en una fase expansiva. Comenzaron a llegar a la ciudad cientos de nuevos pobladores neogallegos y novohispanos. A paso de las mulas (cargadas de plata) existía ya un camino que llevaba directo de Zacatecas hasta la ciudad de México. Para esos años, dicha ruta comenzó a transitarse con mayor asiduidad. De México se partía con un itinerario bien definido hasta Querétaro que atravesaba los pueblos de Cuautitlán, Tepeji, Jilotepec y San Juan del Río. De Querétaro se podía ir a la villa de San Miguel (fundada en 1542), o bien, tomar el camino hacia el norte por un lugar llamado Paso de Nieto. Ambas rutas se juntaban al llegar al río de los Sauces y llegaban a un presidio⁴²¹ llamado el Portezuelo. Desde ahí se caminaba hasta el valle en donde más tarde se fundaría el presidio de Ojuelos. Los viajeros atravesaban Encinillas, Ciénega Grande y llegaban finalmente a Cuicillo y Zacatecas.⁴²²

Para 1551 estos caminos eran más bien veredas que cruzaban parajes huérfanos de todo control español. Cuando el viandante del camino Guadalajara-Zacatecas abandonaba Nochistlán, le esperaban leguas y leguas de tierras hostiles sin villa alguna donde resguardarse ante una contingencia. Para aquellos que llevaban víveres desde Michoacán o México, en la villa de San Miguel se acababa la “civilización”.

Las tierras entre Zacatecas y las villas colonizadas eran vistas como espacios vacuos y desérticos. Pero como escribió Pedro Tomé, los colonizadores del siglo XVI asignaban una “representación más moral que geográfica” al lugar que querían conquistar. Entre San Miguel y Zacatecas había un espacio inhabitado, entendiendo lo no civilizado como inexistente, por tanto, disponible al progreso moral y civilizatorio.⁴²³ Sin embargo, aquel desierto tenía vida, era un “verdadero mosaico humano por su diversidad cultural y lingüística”.⁴²⁴ Muchos

⁴²⁰ Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca*, 32-33.

⁴²¹ Una especie de fortaleza.

⁴²² Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca*, 33-34.

⁴²³ Pedro Tomé Martín, “La construcción política de la desertificación: el desierto que repta”, en *Revista de Antropología social* 22(2013): 233-261, 239 y 241.

⁴²⁴ Celina G. Becerra Jiménez, “En servicio del rey y de Dios”, 270.

indios habitaban aquellos llanos, actores casi invisibles ante el ojo colonizador, pero que pronto se mostraron.

En 1550 unos tlamemes tarascos fueron asaltados y asesinados por un grupo de indios zacatecos. El contingente michoacano trasportaba paños hacia Zacatecas cuando fueron sorprendidos a la altura de Morzilique y el río Tepezalá.⁴²⁵ Ante el brutal ataque y por el constante asedio al que los indios chichimecas sometían a las estancias españolas, el virrey Luis de Velasco tuvo que actuar.

Durante el gobierno de Velasco (1550-1564) se impulsó una estrategia para acabar con el problema chichimeca a partir de cuatro puntos. Primero, explorar toda la frontera con los llanos hostiles y fundar villas defensivas en los lugares más apropiados. Método que ya practicado con la fundación de San Miguel, al norte de Querétaro.⁴²⁶ Segundo, regular el flujo de viandantes en los caminos que llevaban a Zacatecas. Algo difícil de hacer ante la creciente demanda de productos en el real minero. Tercero, reprimir militarmente a los grupos indígenas hostiles. Y cuarto, dar privilegios a los caciques que convencieran a sus alineados a acatar el orden hispánico.⁴²⁷

De todas estas acciones, la represión militar a los indios beligerantes fue la más constante, duró prácticamente todo el siglo XVI. El estado de guerra contra los grupos chichimecas en la frontera era algo nuevo para los novohispanos, no así para los neogallegos. En Nueva Galicia, señaló Philip Powell, el conflicto chichimeca “fue de hecho continuación de la Guerra del Mixtón”.⁴²⁸

Particularmente exitoso al largo plazo fue la fundación de villas y pueblos sobre los caminos con destino a Zacatecas. Las acciones novohispanas para paliar el asedio chichimeca las secundaron sus pares neogallegos. Esto fue posible, gracias a que, a la par de la colonización y el combate contra los indios chichimecas, la Nueva Galicia vivió un proceso de institucionalización.⁴²⁹ En 1548, dos años después del descubrimiento de las betas zacatecanas, se erigieron casi al mismo tiempo el obispado neogallego y la Audiencia, ambos con sede en Compostela. Con estas fundaciones, la Nueva Galicia se sacudió el yugo de la ciudad de México. Las instituciones comenzaron con “agendas pendientes” similares.

⁴²⁵ Mario Gómez Mata, *La Alcaldía Mayor de Lagos. Conquista y Colonización de Pechititán* (Lagos de Moreno: Ayuntamiento de Lagos de Moreno, 1999), 27.

⁴²⁶ Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 26.

⁴²⁷ Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 26.

⁴²⁸ Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca*, 44.

⁴²⁹ Celina G. Becerra Jiménez, “En servicio del rey y de Dios”, 265.

Para Celina Becerra fueron dos las cuestiones que tuvieron que resolver a lo largo del siglo XVI. De primera necesidad fue encontrar una mejor sede. Tanto para el obispado, como para la Audiencia, Compostela era una villa cuya situación geográfica, aislada e incómoda, interfería con el ejercicio de su encargo real. Determinaron, después de casi una década, mudarse a Guadalajara en el valle de Atemajac.

El segundo problema que enfrentaron ambas instituciones fue definir los límites jurisdiccionales de cada una con respecto a la Nueva España.⁴³⁰ En los difusos linderos se dieron sendos problemas entre la Audiencia de México y la neogallega. Lo mismo sucedió entre el obispado de Michoacán y el de la Nueva Galicia. El foco de ambos conflictos estuvo en la región colindante entre el Valle de Señora (del lado novohispano) y la zona circundante a Pechititán (del lado neogallego).

No sorprende que en el marco de la guerra contra los chichimecas estos problemas se evidenciaran. Estableciendo la estrategia de fundación y defensa, desde la Nueva España se promovió la creación, en tierras guachichiles, de una nueva villa en 1562.⁴³¹ Con la fundación de la villa de San Felipe, nombre que se le dio al nuevo poblado, la Nueva España buscó afianzar la vía México-Zacatecas y su frontera con respecto al reino neogallego.

La Audiencia tapatía respondió a su parte mexicana con otra fundación. En 1563 las autoridades neogallegas encargaron a Hernando Martell erigir una villa en la periferia del Valle de Señora, justo en la frontera con la Nueva España. El nuevo asentamiento español llevó el nombre de Santa María de los Lagos y la zona en la que se estableció formaba parte del camino que llevaba de Michoacán a Zacatecas.

Estos primeros asentamientos hispánicos tuvieron una vocación defensiva. Durante el gobierno del virrey Martín Enríquez de Almanza (1568-1580) se creó un sistema de villas-presidios a lo largo de las rutas a Zacatecas para menguar los ataques chichimecas.⁴³² San Felipe en Nueva España, y Lagos en Nueva Galicia fueron los primeros esfuerzos.

La creación de Santa María de los Lagos causó un doble efecto en la estrategia de colonización hispánica. Por un lado, para Jesús Gómez Serrano, el asentamiento lagunense motivó otras fundaciones neogallegas hacia el norte. Para la década de 1570, las minas de Guanajuato, descubiertas en 1558, comenzaron a tener éxito. Uno de los caminos secundarios

⁴³⁰ Celina G. Becerra Jiménez, “En servicio del rey y de Dios” 271.

⁴³¹ Rosalía Aguilar Zamora y José Thomas Falcón Gutiérrez, ““Andar con el ható a cuestras”. La fundación de villas y pueblos de indios en el valle de los chichimecas”, en *Takwá*, 9 (2006): 53-73, 58-59. Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 26.

⁴³² Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 34.

de México a Zacatecas pasaba cerca de aquellas betas. Esa vía, que después de San Miguel atravesaba el Bajío y pasaba por Lagos, comenzó a ser la más transitada. El virrey Enríquez, preocupado por los ataques chichimecas en el Valle de Señora, muy cerca de Lagos, promovió la fundación de la villa de León en 1575. Las autoridades neogallegas hicieron lo propio. Ese mismo año autorizaron la fundación, en un paraje rumbo a las minas zacatecanas, de la villa de Nuestra Señora de las Aguas Calientes.⁴³³

Las fundaciones de las villas de León y Aguascalientes son una muestra de la relevancia que hacia 1570 tomó el nuevo camino México-Bajío-Lagos-Zacatecas. También de que de a poco esa ruta desplazó a la que pasaba por San Felipe. Estos asentamientos eran, en parte, avanzadas civilizatorias, progresos motivados por el comercio que surgió de las actividades mineras.

Durante décadas, el número de habitantes en estas villas defensivas fue pobre. En varias ocasiones estuvieron a punto de desaparecer, pero bajo el cobijo de estos precarios establecimientos españoles, fueron poblándose sus periferias rurales. Varios colonos europeos se asentaron a las orillas de las villas en estancias y ranchos que “conformaron una barrera defensiva en contra de los chichimecas”.⁴³⁴ Con la gradual y la continua presencia hispánica e india cristianizada se pacificó, poco a poco, la tierra hostil.⁴³⁵

Por otro lado, Andrés Fábregas refirió que la fundación de Lagos también provocó un movimiento colonizador hacia el interior del reino.⁴³⁶ La villa asentada por Hernando Martell en 1563 se fundó como “la frontera colonizadora” de la Nueva Galicia. Frontera que simbolizaba el límite jurisdiccional neogallego y una muralla que separaba lo “civilizado” de lo “salvaje”, la barrera que protegía al mundo hispánico del indio chichimeca.

Colonizar las tierras tenía una lógica simbólica, pero era más fuerte el motivo económico. Santa María de los Lagos dio la oportunidad a Guadalajara de conectarse con el camino real a la ciudad de México. La nueva vía Guadalajara-Lagos pasaba forzosamente

⁴³³ Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 29 y 41.

⁴³⁴ Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 79.

⁴³⁵ Para Philip Powell cuatro fueron los ejes de la estrategia contra los chichimecas que resultaron en la paz. Primero, el uso de la diplomacia para atraer y negociar con varios de los grupos chichimecas para lograr pacificarlos. Segundo, la evangelización que cohesionó la empresa conquistadora en la misión de atraer a la grey de Cristo a los hostiles. Tercero, el traslado de familias enteras de indios cristianizados del centro de México hacia la frontera chichimeca. El plan fue mostrar a chichimecas los goces de la vida sedentaria. Cuarto, pagar con la hacienda real el aprovisionamiento de estos indios y colonos españoles en la frontera chichimeca. La vida era difícil en estas zonas, pero un estipendio real hacía más soportables los sacrificios. Philip Powell, *La Guerra Chichimeca*, 213- 231. Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 81.

⁴³⁶ Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 17.

por la meseta alteña. Un territorio pacificado compuesto por una red de pueblos de indios, pero carente aún de fuerte presencia hispánica.

Las tierras que separaban Lagos de Guadalajara fueron mercedándose a quien lo solicitara en cantidades marcadamente superiores a las suscitadas tras el Miztón. La mayoría de los beneficiados fueron españoles labriegos sin lucidos nombres, pero que con lo producido en sus “estancias” configuraron una zona agroganadera estable, misma que abasteció de alimento a los reales mineros del norte. La posición defensiva, y la marcada tendencia a convertirse en el centro abastecedor de productos agroganaderos para los nuevos centros mineros, forjaron la particular “personalidad” de los pobladores de la meseta alteña. Identidad vinculada, en parte, a la percepción que se tenía del neogallego.

V

Domingo Lázaro de Arregui describió a los neogallegos como “bien apersonados, altos de cuerpo y gentiles hombres, y los más rubios y blancos”. Gente con una particular “agilidad en las cosas de jineta y la generalidad del campo”. Habilidad consecuencia de la falta de oficios que en el reino “obligan a que todos sepan de todo”. En Nueva Galicia, según Arregui, existen pocos “que no sepan herrar y curar un caballo, [...] armar una casa, guisar una olla, [...] domar y capar un potros, novillos y machos, [...] hacer mal a un caballo, esperar un toro, [...] enmarañar un pleito, [...] jaropear” y hasta curar a un enfermo.⁴³⁷

En su *Descripción de la Nueva Galicia* (1621) Arregui representó un reino cuya cotidianidad se enmarcó en la vida rural, en una rutina campesina dura, difícil e incómoda. Condiciones que, según Arregui, el neogallego sorteó con habilidad y carácter. Un carácter que se forjó a partir del dominio del terreno y la necesidad de valerse por sí mismo.

Aunque la visión de Arregui engloba al neogallego en general, ésta podría ser imputable a los colonos que, desde mediados del siglo XVI, comenzaron a poblar la meseta alteña y las villas fronterizas. Los españoles que se asentaron en la periferia de los pueblos de indios alteños se encontraron con “tierras flacas, de suelos delgados [...] que permitían una cosecha anual”.⁴³⁸ Los españoles que ahí se asentaron sufrieron la falta de agua. Los ríos

⁴³⁷ Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia* (Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980), 97.

⁴³⁸ Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 23.

y arroyos que surcaban las estancias y ranchos casi se vaciaban durante las secas. La vida del colono alteño dependía en mucho de una buena temporada de lluvias.⁴³⁹

Para José Antonio Gutiérrez, los primeros pobladores que se establecieron en la meseta alteña reunían características particulares. Procedían, en primer lugar, de un estrato social campesino bajo.⁴⁴⁰ Las mercedes que se otorgaron en la región tras el Miztón fueron una inigualable oportunidad para que españoles sin abolengo y caudal poseyeran tierra propia.

El carácter del colono “alteño” también se forjó desde el trabajo del campo y la incomodidad de la tierra. Tras la conquista, solo Jalostotitlán fue dado en encomienda. Los demás pueblos de indios se manejaban con su legal y relativa autonomía. La debacle demográfica tras el Miztón dejó a la región con escasez en la mano de obra nativa. La condición económica de los nuevos colonos hispanos no les permitía la compra masiva de esclavos. Las estancias y ranchos, entonces, los trabajaban casi siempre los mismos propietarios con un poco de ayuda indígena. En palabras de Gutiérrez: “así se forjó gente práctica y recia”.⁴⁴¹

Es necesario recordar que la meseta alteña y su periferia fueron, durante todo el siglo XVI, una zona de frontera.⁴⁴² A la dureza de la tierra se le sumó el asedio de los chichimecas a partir de 1550. Las estancias y los ranchos de aquellos primeros colonos se formaron como el frente y avanzada del mundo español y cristiano. La presencia hispánica en la región germinó a partir de la resistencia y la contención frente al hostil chichimeca.

Las características geográficas y el contexto social de la región provocaron que ningún miembro de la incipiente élite de Guadalajara se fijara en ella. Después del descubrimiento de las minas de Zacatecas la atención estuvo en los caminos que iban de Guadalajara o México a aquella zona minera.⁴⁴³ La tierra alteña, entonces, se mercedó en pequeñas cantidades, en estancias y ranchos. En esta primera etapa de colonización española, los grandes latifundios fueron inexistentes en la zona.

⁴³⁹ Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 24.

⁴⁴⁰ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 127.

⁴⁴¹ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 127.

⁴⁴² Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 139.

⁴⁴³ Philip Powell señaló, por ejemplo, cómo los descubridores de Zacatecas fueron los primeros en tener concesiones para posada a lo largo del camino a la ciudad de México. Philip Powell, *La Guerra Chichimeca*, 38.

En la región de Jalostotitlán, por ejemplo, Celina Becerra encontró que, tras el paso de los años, fue nulo el acaparamiento de tierras. Al contrario, las grandes y medianas propiedades tendieron a dividirse por las herencias y ventas.⁴⁴⁴ Por otro lado, José Antonio Gutiérrez escribió, también sobre Jalostotitlán, que no obstante la atomización de las propiedades, éstas conservaban su unidad a partir de los vínculos de parentesco.⁴⁴⁵

Las estancias, entonces, se identificaron con los apellidos de los clanes familiares. Ése fenómeno fue propio de los procesos colonizadores de frontera. Según Frederick Jackson Turner la vida en la frontera fomentaba el individualismo. La hostilidad de las tierras vacuas de civilización movía a las personas hacia una organización más básica “basada en la familia”.⁴⁴⁶

Los que decidían avecindarse en la zona rural de los Altos, o en las villas españolas recién fundadas como Lagos o Aguascalientes, eran, ante todo, aventureros. Jesús Gómez Serrano escribió, a propósito de los fundadores de Aguascalientes, “que era gente pobre [...] con cierto afán de aventura y especulación”.⁴⁴⁷ La región, entonces, se pobló con personas que tenían poco o nada que perder. Gente que creyó que una estancia en propiedad, bien valía sortear la hostilidad climática, y la guerra.

En esos primeros años de colonización la iglesia tapatía desempeñó un papel determinante para asegurar el control de la región. En 1550, a tan solo dos años de erigido, el obispado de Guadalajara creó la parroquia de Teocaltiche, lugar que antes estuvo controlado por los evangelizadores franciscanos. La llegada masiva de colonos españoles a la zona central de los Altos, sobre todo a partir de la fundación de Lagos, fomentó la necesidad de tener otra parroquia en la zona tecuexe.

Los pueblos de indios como San Gaspar, Jalostotitlán y San Juan eran doctrinas franciscanas pero la presencia de frailes era esporádica. Finalmente, en octubre de 1571 se creó la parroquia de los tecuexes en el pueblo de Mitic, a cargo de un clérigo secular. En sus primeros 50 años de vida, la sede del curato se mudó entre Mitic y Jalostotitlán a contentillo del párroco en turno. Los indios de los pueblos y los estancieros del valle de Jalostotitlán procuraron asistir a los servicios religiosos en la parroquia de los tecuexes. El nuevo curato afianzó el avance colonizador.

⁴⁴⁴ Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 37.

⁴⁴⁵ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 142.

⁴⁴⁶ Frederick Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, en *Secuencia*, 7(enero-abril de 1987): 187-207, 189.

⁴⁴⁷ Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 73.

La falta de suelos fértiles en la meseta alteña, señaló Celina Becerra, se compensó con “amplias extensiones con pasto”, que propiciaron que la principal actividad económica regional fuera la cría de ganado mayor y menor.⁴⁴⁸ A la par de la crianza de distintos animales de origen europeo, los colonos también dedicaron sus tierras a la producción agrícola, fundamentalmente al trigo y maíz.⁴⁴⁹

La actividad agroganadera que se desarrolló en el valle de Jalostotitlán se vinculó, a partir de la década de 1570, al auge de las zonas mineras circundantes. Con el avance colonizador español, el valle central de los Altos, Teocaltiche, Lagos y Aguascalientes, se unieron al Bajío y formaron un gran centro proveedor de insumos para las minas de Zacatecas y Guanajuato. Estos territorios formaron, para finales del siglo XVI, una importante región económica que abarcó comarcas neogallegas y novohispanas por igual.

VI

El final del siglo XVI saludó a la región con la paz definitiva en sus fronteras y un considerable repunte demográfico español. Según apunta José Antonio Gutiérrez, en los Altos, el fin de la guerra supuso “una reestructuración de los pueblos indígenas”.⁴⁵⁰ La guerra y las epidemias mermaron significativamente a la población autóctona durante la segunda mitad del siglo XVI. Para el caso de Aguascalientes, Jesús Gómez Serrano documentó lo que fue un exterminio de la población aborigen. San Gaspar, Jalostotitlán, San Juan, Mitic, Teocaltiche, y los demás asentamientos indígenas de la región, fueron repoblados “de manera lenta y gradual por indios de paz traídos de otras partes [...]”.⁴⁵¹

El fin de la guerra chichimeca también atrajo a un mayor número de colonos españoles a los Altos y su región de influencia. Celina Becerra demostró, para el valle de Jalostotitlán, nuevos asentamientos españoles rurales producto de las mercedes que les otorgaron entre 1560-1590.⁴⁵² La presencia hispánica en la zona rural de Jalostotitlán lo convirtió, al iniciar el siglo XVII, en el centro administrativo de la meseta alteña.

Para 1611, Jalostotitlán era casi *de facto* la sede parroquial.⁴⁵³ Pero, por muy atractivo que fuera el sitio, los españoles no podían establecerse ahí por ser un pueblo de encomienda

⁴⁴⁸ Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 25.

⁴⁴⁹ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 116.

⁴⁵⁰ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 128.

⁴⁵¹ Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 75.

⁴⁵² Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 30.

⁴⁵³ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 137.

que databa de la época de Nuño de Guzmán.⁴⁵⁴ Los colonos, entonces, construyeron sus casas y fincaron sus vidas alrededor de sus estancias, el pueblo era el destino ocasional al que se asistía fundamentalmente a misa. La cotidianidad rural siguió marcando, para el siglo XVII, el carácter de esa sociedad.

Las villas fundadas en el contexto de la guerra chichimeca pasaron por un proceso similar. El paso de villas defensivas a centros de producción agroganadera detonó la presencia española en sus periferias rurales. A principios del siglo XVII la villa de Aguascalientes tenía solo 12 vecinos que trabajaban como mayordomos en las estancias ganaderas “muy buenas y gruesas” que había en los alrededores.⁴⁵⁵ En Lagos sucedió algo parecido. Tras la paz, los laguenses abandonaron la labranza de trigo y maíz y “comenzaron a poblar estancias de ganado vacuno”.⁴⁵⁶

A principios del siglo XVII el obispo de Guadalajara Alonso de la Mota y Escobar redactó una descripción detallada de su diócesis. La *Descripción* del prelado muestra que, en los primeros años del 1600, los Altos y su región periférica formaban parte de una de las tres rutas que conectaban Guadalajara con Zacatecas. Además, ese camino era, para Mota y Escobar, “el mejor y más llano y el primero de los tres [...]”.⁴⁵⁷

Desde Guadalajara se iba al oriente hasta llegar a San Pedro y se atravesaban los pueblos de Tonalá y Zapotlán. La vía continuaba hasta Tepatitlán y Jalostotitlán. De Jalostotitlán pasaba por el pueblo de San Gaspar. De ahí tornaba rumbo Teocaltiche, luego a Aguascalientes y finalmente Zacatecas. De Teocaltiche se iba a Lagos por tres posibles vías: la de Mitic, la de San Juan o la del Arroyo de obispo. En Lagos, la ruta conectaba con el camino de la plata a la ciudad de México.

La *Descripción* de Mota y Escobar muestra a la región como centro productor de reses, mulas, yeguas y caballos. Desde Tepatitlán el prelado se encontró con “muchas estancias de ganados mayores y menores y sementeras de maíz”. Del valle de Jalostotitlán ensalzó sus “llanos muy fértiles de pastos”, en los cuales repastaban grandes sumas de ganado mayor.⁴⁵⁸ En Lagos, el obispo se percató de lo bien que se multiplicaba el ganado vacuno en

⁴⁵⁴ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 56.

⁴⁵⁵ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 58.

⁴⁵⁶ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 57-58.

⁴⁵⁷ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 58.

⁴⁵⁸ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 56.

esas tierras, contando más de 20 mil becerros. Hacia el sur de aquella villa ubicó unos humedales en los cuales pastaban las yeguas y caballos de los vaqueros y caporales.⁴⁵⁹

En Teocaltiche, el prelado localizó “diez o doze haciendas de labranza de españoles y de crianza de ganado [...]” que proveían al pueblo de “[...] muchos cavallos y mula de camino y de carga”.⁴⁶⁰ Sobre las 10 leguas que separaban Teocaltiche y Aguascalientes, Mota y Escobar las encontró “llenas de estancias de ganados mayores y labranzas de trigo y maíz, todo de españoles”. El paisaje de Aguascalientes a Zacatecas estaba exento de pueblos de indios o españoles, en la ruta había “solo estancias de ganados mayores”.⁴⁶¹

Para la primera década del siglo XVII, el pueblo de indios de San Juan, vecino de Jalostotitlán, parece un espectador de los cambios que se generan en su entorno. Mota y Escobar lo representó como un sitio de paso en una ruta secundaria que conectaba Teocaltiche con la villa de Lagos, un pueblo de escasa importancia y “de pocos yndios”.⁴⁶² Mientras, en la periferia del pueblo se afianzaba la colonización española anclada en las estancias y ranchos que producían masivamente ganado mular, vacuno y caballar. Por supuesto, para abastecer las zonas mineras.

Varios años después de la descripción de Mota y Escobar, el 24 de diciembre 1621, Lázaro Domingo de Arregui firmó y entregó a la Audiencia de Guadalajara su ya citada *Descripción de la Nueva Galicia*. El manuscrito fue elaborado, al parecer, para cumplir el auto de división del obispado de Guadalajara y la creación de uno nuevo con sede en la Nueva Vizcaya. Acción que, finalmente, se ejecutó en 1622.⁴⁶³

En su recorrido, Arregui visitó la Alcaldía Mayor de Santa María de los Lagos a la cual nombró “[...] de las mejores que se proveen en este reino”. Las descripciones que dejó el entonces cura de Tepic permiten observar que, tras poco más de 15 años, aquello que vio Mota y Escobar seguía vigente. Para Arregui, la Alcaldía de Lagos era “[...] de las más ricas por las grandes estancias y crías de ganado”. Encontró que en la villa vivían cerca de 30 vecinos españoles, más los que residían en las estancias cercanas. Sobre estos últimos,

⁴⁵⁹ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 57-58.

⁴⁶⁰ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 56.

⁴⁶¹ Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 58.

⁴⁶² “Las hornadas por donde se va de Teocaltich a esta villa son quatro. La primera de Mitic [...] ay quatro leguas. La segunda al de san Joan”. Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica*, 58.

⁴⁶³ En febrero de 1622 se decretó la división del obispado de Guadalajara y la creación de una nueva diócesis con sede en Durango. Además del trabajo de Arregui se escribió uno similar sobre la Nueva Vizcaya. Para José María Muriá la descripción de Arregui “[...] no parece haber servido de mucho”, para ese fin. José María Muriá, “Una descripción de la Nueva Galicia en 1621; la de Domingo Lázaro de Arregui y a la espera de una nueva edición”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 84 (2000): 253-271, 255.

Arregui comentó: “los más son ricos y de muy saneadas haciendas”. Por eso el beneficio curado era el mayor de la Nueva Galicia⁴⁶⁴ “[...] por la grosedad de los diezmos”.⁴⁶⁵

Además de identificar la zona como rica en estancias y en ganados, la *Descripción* de Arregui también muestra que el camino entre Guadalajara y Zacatecas era el mismo que al iniciar el siglo. El otrora cura de Tepic llamó “camino real” a la ruta que llegaba a Zacatecas vía Lagos.⁴⁶⁶ Dicho camino pasaba, igual que como señaló Mota y Escobar, por Mitic rumbo a Teocaltiche, luego Aguascalientes y finalmente Zacatecas.⁴⁶⁷ El pueblo de indios de San Juan apenas se menciona como un asentamiento de segunda línea sujeto a la jurisdicción de Jalostotitlán.⁴⁶⁸

Según la tradición, sustentada, como vimos, en las declaraciones de Juan Contreras Fuerte, esgrimidas dos años después de la *Descripción* de Arregui, San Juan irrumpió en el mapa por ahí de 1623. El “primer milagro”, obrado por la virgen del lugar, fue el hecho maravilloso que cambió todo. De las declaraciones que se levantaron en 1668 para “averiguar” el origen milagroso de imagen del pueblo de San Juan se desprenden: primero, que la mayoría de los declarantes eran estancieros españoles del valle de Jalostotitlán. Lo que demuestra que la imagen y su fama milagrosa se identificó rápidamente con estos hombres y mujeres de campo que vivían en las periferias de los pueblos de indios.

Segundo, que la favorecida por el milagro fue una familia de volantines que iba rumbo a Guadalajara y que San Juan “les quedó de paso”. Como señalé en el capítulo uno, el lugar de origen de los viandantes era difuso; los testimonios variaron entre México, San Luis y Zacatecas. No obstante, todas las declaraciones coincidieron en que se dirigían a Guadalajara.

San Juan, entonces, por el 1623 ya formaba parte del camino Guadalajara-Zacatecas-México vía Santa María de los Lagos. La ruta Jalostotitlán-San Juan-Lagos-Aguascalientes-Zacatecas, desplazó el camino que cruzaba Mitic y Teocaltiche. El camino que pasaba por Teocaltiche era muy antiguo, sus senderos conectaban, desde 1535, a Guadalajara con

⁴⁶⁴ Arregui se refiere a que es el curato que más dinero recibe por la cantidad de diezmos que abonaba a la iglesia catedral. Por año, según números de Arregui, la parroquia de Lagos recibía mil pesos.

⁴⁶⁵ Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, 159-160.

⁴⁶⁶ “[...] y volveremos a nuestro camino real que va de Guadalajara a Zacatecas por la jurisdicción de Los Lagos”. Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, 158.

⁴⁶⁷ “El camino real dejamos en el pueblo de Mitic desde donde el rumbo que llevamos se endereza más al norte dejando Los Lagos a la mano derecha y Teocaltiche a la izquierda, y pasa el camino por Aguas Calientes”. Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, 160.

⁴⁶⁸ “Son también de esta jurisdicción [mencionó otros primero] los pueblos de Mexquitic, San Juan Nitic y San Gaspar”. Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*, 159.

Nochistlán.⁴⁶⁹ En ese entonces el asentamiento más septentrional del imperio español en América. Entonces, ¿qué factores provocaron esta nueva configuración de caminos?

Según Thomas Calvo, la ruta a Zacatecas que pasaba por Teocaltiche era cómoda pero tardada, por eso en el siglo XVII “[...] ya no era más que un recuerdo de lo que había sido”.⁴⁷⁰ A esto se agregó un nuevo acomodo administrativo al interior de la parroquia de los tecuexes. A partir de la década de 1620 Jalostotitlán desplazó totalmente a Mitic como sede de la autoridad civil y eclesiástica.⁴⁷¹ El cambio progresivo de sede tenía una lógica geográfica. En el valle de Jalostotitlán (incluido San Juan) se asentaron desde 1560 decenas de familias. A principios de siglo XVII era la zona con mayor población española, para estos estancieros resultaba más complicado y tardado trasladarse a Mitic para participar en los oficios religiosos. A partir de entonces, Jalostotitlán fue la sede parroquial más viable.

Finalmente, entre 1629 y 1630 la parroquia se asentó definitivamente en Jalostotitlán tras la muerte de la última encomendera del pueblo, Bernardina Frías. Sin las limitantes que le sujetaban como encomienda, los estancieros de las tierras circundantes comenzaron a avecindarse en el pueblo. El ser sede de los poderes civiles y eclesiásticos locales atrajo a nuevos inmigrantes. El pueblo de Jalostotitlán, a partir de la década de 1630, tuvo “una vida social muy variada”.⁴⁷² En ese contexto se desarrollaron los primeros años del culto a Nuestra Señora de San Juan.

La región que para Nuño de Guzmán solo sería el vínculo de “su reino” con “su gubernatura” en Pánuco. Ese espacio que después fue escenario adyacente de una gran rebelión indígena que puso en verdadero peligro el avance colonizador español. La zona que se configuró como territorio de frontera y que fungió como muralla contenciosa de la civilización frente a los salvajes chichimecas. Esas tierras cuyos nuevos habitantes aprovecharon para potenciar la ganadería. Aquella comarca que se convirtió en cruce de caminos en el triángulo Zacatecas-Guadalajara-México y que, además, vinculó su producción agrícola y ganadera con los reales mineros. Esa región tuvo, a partir del 1623, su colofón.

⁴⁶⁹ Según escribió Carmen Castañeda, el camino se abrió por orden el virrey Antonio de Mendoza. Carmen Castañeda, “Los caminos de México a Guadalajara”, en *Rutas de la Nueva España*, editado por Chantal Cramaussel, 263-276 (Puebla: El Colegio de Michoacán, 2006), 263.

⁴⁷⁰ Thomas Calvo, *Por los caminos de la Nueva Galicia: transportes y transportistas en el siglo XVII* (Ciudad de México: Universidad de Guadalajara/Centre Francais d’Estudes Mexicaines et Centroaméricaines, 1997), 83.

⁴⁷¹ José Antonio Gutiérrez documentó que, en 1611, el bachiller Francisco Muñoz despachaba como vicario del Valle de Jalostotitlán. José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 137.

⁴⁷² José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 140 y 144.

La revelación como imagen milagrosa de la Cihualpilli de San Juan dio a la región su propia devoción, algo que le faltaba. Una devoción que surgió, en parte, gracias a los procesos que le precedieron. Del Miztón a la evangelización, de frontera a centro ganadero y después ruta privilegiada. La región de Nuestra Señora de San Juan se conformó antes que su virgen. La imagen milagrosa se adaptó y se valió de ella, la convirtió en su primer escenario. La región, primero, impregnó a la virgen. La virgen, luego, expandió sus horizontes. Eso sí, sin perder, del todo, su espíritu regional.

3.2. Entre minas y ganado: el carácter regional de la virgen de San Juan

I

Líneas atrás quedó claro que la virgen de San Juan se reveló milagrosa en el centro de una región que desde décadas atrás adquirió una dinámica propia. Los primeros devotos de la imagen fueron los estancieros ganaderos del valle de Jalostotitlán. Debido a que la meseta alteña formó una gran zona agroganadera con Lagos y Aguascalientes, los habitantes de estas villas (y de sus contornos) pronto se convirtieron en fieles devotos a la virgen de San Juan. Zacatecas como centro económico articulador de dicha región, también integró esa primera área devocional. La parte agrícola del obispado de Michoacán (el Bajío), integrada a la región agroganadera vinculada a las minas, también fue alcanzada por la fama taumaturga de la imagen sanjuanense. Todos estos territorios conformaron “la región de Nuestra Señora de San Juan”.

A partir de la década del 1630, la advocación sanjuanense aglutinó su región en torno ella. Los pobladores de aquellos territorios encontraron en aquella imagen una identidad devocional común. Pero, en esos primeros años del culto, la región también dotó de ciertas características a la virgen de San Juan, que le conformaron su personalidad regional. Dichas características la diferenciaron de otras devociones locales surgidas durante el siglo XVII y definieron, en parte, su éxito. La región, diversa social, cultural y económicamente, se articuló, primero, en torno a las necesidades de la minería. La virgen de San Juan fue el segundo elemento identitario en común de los pobladores de la zona. La diversidad regional se reflejó en la personalidad que se le forjó a la imagen milagrosa al pasar los años. Hubo una virgen, Nuestra Señora de San Juan, pero con varias tipologías, emanadas, por supuesto, de las características propias de su región.

Tras revisar los informes de milagros de las imágenes marianas de Zapopan y San Juan. El jesuita Francisco de Florencia señaló, en 1694, que la virgen de Zapopan era un obsequio de la Madre de Dios a “los Señores Obispo, y a los indios”. Mientras la San Juan era para “los españoles, con quien hizo el primer milagro”.⁴⁷³ Florencia se refería, evidentemente, a los estancieros hispanos de la región que declararon y autentificaron en 1668 la tradición taumaturga de la imagen sanjuanense.

Como señalé en el primer capítulo, en 1668 se levantó un informe para averiguar el origen milagroso de la virgen de San Juan. Dicha información, como le llamaron sus protagonistas, fue redactada a partir de diversas declaraciones. Entre los informantes había miembros de la iglesia local, autoridades civiles, personas que ejercían algún oficio, y, dueños de estancias. Estos últimos fueron los más numerosos. En concreto, la mitad de los 24 declarantes se identificaron como dueños de estancias o ranchos. De los 12 estancieros, la mayoría (10) declararon radicar en Jalostotitlán, uno en Teocaltiche y el otro en Lagos (cuadro 5).

Cuadro 5. “Declarantes de la información de 1668 según ocupación”

Ocupación del declarante	Número de declarantes (%)
Dueño de estancias en la Jalostotitlán (un rancho)	9 (37%)
Miembros de la iglesia local (presbíteros, capellanes y religiosos)	5 (20%)
Oficios (pintor, notario y trabajador de un rancho)	3 (13%)
Dueños de estancia en otras jurisdicciones (Teocaltiche y Lagos)	2 (8%)
Autoridades (Capitanes)	2 (8%)
Vecino (Lagos)	1 (4 %)
Hijos de dueños de estancias en Jalostotitlán	1 (4%)
Sin especificar	1 (4%)

Fuente: AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 1-60v.

⁴⁷³ “La verdad de esta observación se verá leyendo sus marabillas, a que remito a los Lectores Devotos”. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios* [1757], 50.

Como veremos más adelante, para esas fechas la fama de la imagen sobrepasaba el ámbito de los estancieros locales.⁴⁷⁴ Pero estos números resultan reveladores si recordamos que el objetivo de la información jurídica de 1668 era, en primer lugar, averiguar el origen milagroso de la imagen. El que la mitad de los declarantes de dicho informe fueran estancieros de Jalostotitlán, Teocaltiche y Lagos, demuestra que éste fue el primer grupo que tocó la devoción a la virgen de San Juan. Por eso, el cura de Jalostotitlán los buscó precisamente a ellos para conocer la verdad sobre el primer milagro. Nuestra Señora de San Juan, entonces fue, en un primer momento, la virgen de los estancieros de la mesta alteña.

Estos hombres y mujeres, recordemos, se dedicaban fundamentalmente a la cría de ganado mayor. Lo hicieron tan bien que a principios del siglo XVII el valle de Jalostotitlán ya era una de las zonas de mayor producción ganadera de la Nueva Galicia. Incluso en plena crisis económica en el siglo XVII, escribió Andrés Fábregas, “Jalostotitlán permanecía como centro ganadero de primera importancia”.⁴⁷⁵ Privilegio que permaneció durante gran parte de la época colonial. José Antonio Gutiérrez documentó que, desde el último cuarto del siglo XVII, la crianza de ganado vacuno repuntó en Jalostotitlán.⁴⁷⁶ Desde sus estancias, además, se exportaban reses a varios puntos de la Nueva España.⁴⁷⁷

La crianza de ganado como actividad económica principal de la región de Nuestra Señora de San Juan, continuó fomentando el modo de vida campirano de los primeros colonos. Aguascalientes, Lagos y Teocaltiche mantuvieron el mismo espíritu “ganadero” que Jalostotitlán. Al igual que el ganado vacuno, el caballar encontró en la región “un campo propicio para vivir y multiplicarse”.⁴⁷⁸

Como bien documentó Ramón Serrera Contreras, la abundancia de ganado caballar no fue exclusiva de la región de la virgen de San Juan.⁴⁷⁹ Pero sí destacaron, por su calidad, los ejemplares que se producían en las jurisdicciones de Lagos y Aguascalientes. Animales que, según Serrera Contreras, para el siglo XVIII “alcanzaban una alta cotización en los

⁴⁷⁴ En otra tesis analicé a detalle los milagros narrados en 1668 y los dividí según el lugar en el que ocurrieron. Ahí encontré que el 37% ocurrieron en Jalostotitlán, el 26 % en San Juan de los Lagos y el 14% en Aguascalientes, en total el 77%. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 35.

⁴⁷⁵ Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región*, 90.

⁴⁷⁶ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 151.

⁴⁷⁷ Ramón María Serrera, citando a Francois Chevalier, en el siglo XVII la Nueva Galicia exportaba entre 20 mil y 60 mil reses al año a la Nueva España. Ramón María Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera*, 75.

⁴⁷⁸ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 150.

⁴⁷⁹ Desde 1550 el virreinato novohispano estaba atestada de caballos y su precio bajó considerablemente. Ramón María Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera*, 174.

mercados ganaderos del virreinato por su robustez y finura de raza”.⁴⁸⁰ José Antonio Gutiérrez coincidió: “La alcaldía mayor de Santa María de los Lagos se ufanaba de contar con los más finos caballos de todo el Virreinato [...]”.⁴⁸¹ El caballo se convirtió para los pobladores de los Altos y su periferia en “un motivo de orgullo [...]”⁴⁸² y su crianza en una forma de vida.

La región ganadera se impregnó en la virgen de San Juan en los años posteriores al primer milagro. Lo mismo sucedió con otras imágenes. Por ejemplo, para Mario Alberto Nájera, la virgen de Talpa absorbió tanto la identidad ranchera de “su región”, que hasta físicamente la imagen se asemeja al prototipo de una mujer criolla ranchera.⁴⁸³ La personalidad regional de Nuestra Señora de San Juan no se reflejó propiamente en la efigie, pero fue claramente visible en su desarrollo económico.

Tras el primer milagro siguieron otros, los beneficiados de estas maravillas agradecían a la imagen con un presente. Una práctica común en el cristianismo. Naturalmente, los estancieros de la región, primeros favorecidos por la intercesión milagrosa de Nuestra Señora de San Juan, ofrendaban al santuario, entre otras cosas, su bien más valorado: el ganado.⁴⁸⁴ Con el paso de los milagros y los años, la advocación sanjuanense se convirtió, por un tiempo, en una virgen ganadera.

Por la llegada de animales a manera de exvotos, los administradores del santuario se vieron en la necesidad de adquirir una propiedad rural. Desde mediados del siglo XVII y hasta principios del XVIII, la virgen fue propietaria de por lo menos un rancho. De administrarlo se encargaba un mayordomo que servía igual de caporal, lo apoyaban por lo menos dos vaqueros.⁴⁸⁵

Un inventario de bienes y alhajas de la virgen de 1652 me reveló, en parte, cómo administró el santuario el ganado que los fieles legaban como exvoto y limosna. En 1646 el

⁴⁸⁰ Ramón María Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera*, 172.

⁴⁸¹ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 15.

⁴⁸² Ramón María Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera*, 172.

⁴⁸³ “[...] con cabellos ondulados y negros, su tez es morena y sonrosada, como la de muchas mujeres de los criollos de las zonas rancheras; luce un lunar en una mejilla [...] Se trata pues de una imagen tipo ranchero venerada por rancheros”. Mario Alberto Nájera, *La Virgen de Talpa*, 27-28.

⁴⁸⁴ En los siglos XVII y XVIII el ganado, dado como limosna o a manera de exvoto, siempre estuvo presente en los informes económicos del santuario. En el informe de limosnas de 1646 a 1652 aparecen dos lechones con valor de tres pesos, dados por un indio. AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 20v. Ya en el siglo XVIII, el ganado supuso el 5% de la limosna que entró al santuario entre 1726-1727. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 56.

⁴⁸⁵ Según los egresos del santuario, para 1650 el mayordomo del ganado y caporal de la virgen era Joan Lorenzo, su salario era de tres pesos al mes. Para esas fechas también había dos vaqueros: Francisco Melchor y Felipe. AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 24v.

rebaño de la virgen tenía 305 cabezas, 154 de ganado caballar y 151 vacuno. Las vacas, 142 cabezas, fueron las más numerosas. Le siguieron las yeguas con 91, 40 caballos y 12 mulas (cuadro 6). En 1652, seis años después, el ganado de la virgen aumentó casi cuatro veces. En el rancho propiedad de la imagen pastaban ya 1126 animales, 769 de ganado vacuno y 357 de ganado caballar. En ese año también las vacas y las yeguas fueron las más numerosas. Se contaron 691 cabezas de la primera y 241 de la segunda (cuadro 7).

Cuadro 6. “Ganado de la virgen de San Juan en diciembre de 1646”

Ganado caballar y mular		Ganado vacuno	
Tipo	Cantidad	Tipo	Cantidad
Yeguas	91	Vacas (arriba de un año)	142
Potrancas	8	Bueyes	9
Potros	2	Total	151
Caballos	40		
Mulas	12		
Burros	1		
Total	154		

Fuente: AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 32-32v.

Cuadro 7. “Ganado de la virgen de San Juan en junio de 1652”

Ganado caballar y mular		Ganado vacuno	
Tipo	Cantidad	Tipo	Cantidad
Yeguas	253 (12 garañones)	Vacas (arriba de un año)	691
Burras	10	Novillos	73
Burro	1	Bueyes	5
Caballos	70	Total	769
Mulas (todas las edades)	20		
Burros (sementales)	3		
Total	357		

Fuente: AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 33

Al comparar ambas cantidades de ganado surgen varias conclusiones. La primera, y la más general, es que los encargados del santuario potenciaron la limosna en ganado que daban los devotos. Trabajaron a los animales y los reprodujeron. Fue tan exitoso que para la

relación de 1652 las cantidades de animales fueron aproximadas. El notario señaló que fue imposible juntar a todas las bestias “por causa de estar pariendo el ganado y las yeguas”.⁴⁸⁶

La segunda tiene que ver con la estrategia empleada. Con base en los números, parece que a partir de la segunda mitad del siglo XVII el rancho de la virgen se dedicó, fundamentalmente, a la cría de ganado vacuno. Los 73 novillos y las 691 vacas que pastaban en el rancho de la virgen para ese año, confirman que los encargados del santuario procuraron aumentar en la crianza de ese tipo de ganado con mucho valor por dar carne y leche.

Otra parte de la estrategia, evidente para 1652, fue que se dejó de criar caballos y se comenzaron a producir mulas. Ese año, el notario registró que en el rebaño de 241 yeguas había 12 garañones, cuya cruce producía mulas y machos. Esto se hace evidente con los números de crías. Mientras que en la cuenta de 1646 aparecen 10 crías de caballo (ocho potrancas y dos potros); en la de 1652 ese lugar lo ocupan las cinco mulas recién nacidas y las nueve que tenían cerca de un año.

La composición del ganado de la virgen de San Juan está dentro de la lógica económica que reinaba en la Nueva España. La mula, más que el caballo, se convirtió en el ganado más práctico y funcional en el virreinato. La ausencia de ríos navegables en Nueva España llevó a que todo tránsito interno fuera vía terrestre.⁴⁸⁷ El desigual terreno novohispano generó caminos de difícil andar y ahí la fisonomía de la mula fue de gran ayuda. A pesar de que su crianza estuvo prohibida en los dominios españoles,⁴⁸⁸ el traslado de mercancías en Nueva España solo era posible y eficiente a lomo de estas bestias híbridas. Por su uso indispensable en el comercio y la minería, la mula se convirtió en “uno de los productos que alcanza[ron] mayor cotización en los mercados ganaderos [...]” novohispanos.⁴⁸⁹ Por ello, es lógico que los administradores del ganado de la virgen de San Juan impulsaran, junto con el ganado vacuno, la crianza de mulas.

El ganado que dieron los devotos a la virgen y su santuario fue, quizá, uno de los primeros pilares económicos del culto. Lo asentado en los registros de limosna de mediados

⁴⁸⁶ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 33.

⁴⁸⁷ Ramón María Serrera Contreras, *Tráfico terrestre y red vial en las indias españolas* (Madrid: Ministerio del Interior-Dirección general de tránsito, 1992), 24.

⁴⁸⁸ Ramón Serrera escribió que la cría de mulas estuvo prohibida por la monarquía española desde antes colonizar América. Incluso en durante el reinado de Felipe II esta actividad conllevaba un castigo de dos años de destierro. Para Serrera dicha veda fue motivada por el deseo de mantener al caballo como elemento identitario de la sociedad medieval y por su naturaleza híbrida considerada contraria a los designios de dios. Ramón María Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera*, 189-190.

⁴⁸⁹. Ramón María Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera*, 191.

del siglo XVII muestra que el ganado de la virgen se comerciaba con regularidad.⁴⁹⁰ Las joyas, alhajas y metales preciosos que los fieles regalaban a la virgen solo se vendían con permiso de la autoridad episcopal. Por lo tanto, la limosna en ganado y dinero era la única que podía usarse ante necesidades inmediatas.

Finalmente, en septiembre de 1652 todo el ganado de la virgen se subastó por orden del obispo Juan Ruiz Colmenero. Desde 1649 se construía en San Juan un nuevo santuario para la virgen, obra que el mismo prelado promovió tras su visita pastoral. En 1652, ya casi terminada la iglesia, el capellán y el obispo se percataron que la madera del techo se pudría y estaba por derrumbarse, por lo cual mandó volver a edificarlo. Seguramente por ese imprevisto, el prelado comisionó al cura de Jalostotitlán, entonces Lorenzo de Agudez, para que avisara a sus parroquianos que se vendería el ganado del santuario.⁴⁹¹

El 9 de septiembre de 1652 el pregonero Francisco Luis se apersonó afuera de la iglesia parroquial tras concluir la misa. Ahí gritó con “[...] inteligibles voces”, que se vendía “todo el ganado vacas y novillos [...] yeguas, [...] burros”, mulas, dos esclavos y tres esclavas [de la virgen de San Juan]; todo “[...] a un precio”.⁴⁹² A la par, un mulato, Juan de la Virgen, hizo lo mismo en el santuario. Desconozco que sucedió después. Seguramente el ganado de la virgen se vendió. Lo común era que, tras el pregón, la gente ofreciera. Luego, tras unos días de gracia, quien pagaba más se quedaba con lo subastado.

En inventarios posteriores escasean las referencias al ganado de la virgen. Parece, según consta en ciertos libros de limosna, que los devotos continuaron agradeciendo los favores a la virgen con ganado, pero ya en menor cantidad. Solo el 5% de la limosna que recibió el santuario entre 1726 y 1727 fue en forma de ganado. Mientras que, para ese mismo periodo, la limosna en cera alcanzó el 37% y las donaciones en dinero el 36%.⁴⁹³

Una evidencia más de que el santuario abandonó la cría de ganado fue la venta del rancho de la virgen que comenzó en noviembre de 1709. Ese año, el obispo de Guadalajara, Diego Camacho y Ávila, facultó al cura de Jalostotitlán para rematar dos caballerías que pertenecían a la virgen. Igual que el siglo anterior, el dinero sería para sufragar obras en el

⁴⁹⁰ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 20-23.

⁴⁹¹ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 35.

⁴⁹² AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 35.

⁴⁹³ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 55-56.

santuario.⁴⁹⁴ En febrero del siguiente año, y también a través de un pregonero, arrancó la subasta. Por el grito del pregonero sabemos que esas dos caballerías se le conocían como “el rancho de Nuestra Señora de San Juan” y que estaba en las orillas del pueblo. También que tenía unos xacales construidos y que se vendía a plazos o de contado. El ganado no apareció en el pregón. “El rancho de Nuestra Señora de San Juan” se vendió, finalmente, en 300 pesos, la oferta máxima que alcanzó. Causando más de un disgusto al entonces capellán mayor, el bachiller Francisco Lomelín.⁴⁹⁵

Para septiembre de 1752 la ausencia de ganado propiedad de la virgen es aún más evidente. En una misiva que envió Francisco del Río, entonces capellán mayor, solicitó al obispo una licencia para que Miguel González de Hermosillo, vecino de Tepatitlán, pidiera limosna en todo el obispado en nombre del santuario. El capellán enfatizó en que la demanda se centraría en las haciendas de campo, pues necesitaba limosna de “becerros, novillos, muleros o burros”. En San Juan se construía el tercer santuario para la virgen y aquellos animales eran necesarios para el “acarreo de piedra de cantería y mampostería [...]” con las carretas que tenía la propia obra.⁴⁹⁶ Parece que la ganadería como actividad económica del santuario, y como característica distintiva de la virgen, fue abandonada por los administradores de sus bienes. Pero hubo otra característica económica de la región que jamás abandonó a la imagen: su vínculo con la minería.

Recordemos que las zonas del valle de Jalostotitlán, Lagos y Aguascalientes se configuraron como centros agroganaderos vinculados al auge minero de Zacatecas y Guanajuato. Como mencioné, tras el primer milagro el culto a la virgen de San Juan se adaptó a la región económica existente y se volvió su región devocionalmente hablando. Desde los primeros años del culto, la virgen recibió a cientos de devotos de Zacatecas y Guanajuato quienes, por los favores recibidos, obsequiaban a manera de exvotos, además de dinero, alhajas, joyas, lámparas de oro, aunque la mayoría eran de plata.

La presencia constante de fieles zacatecanos en el santuario comenzó, por lo menos, desde 1630. Ese año, recordemos, Diego Camarena, cura de Jalostotitlán, expresó en una

⁴⁹⁴ Desde que el obispo Camacho y Ávila llegó al obispado en 1708 ordenó una serie de trabajos materiales en el santuario. Mandó construir un tesoro, una sacristía, cambió el chapitel por un cimborrio, entre otras mejoras. AHAG GB PSJL. C.1, E. 23, *Narración de confirmación de obras en el santuario*, 1.

⁴⁹⁵ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos del siglo XVIII: remate del rancho de Nuestra Señora de San Juan*, 1-2.

⁴⁹⁶ AHAG GB PSJL C.1, E. 25, *Solicitud de licencia de Francisco del Río para pedir limosna para el nuevo templo*, 1.

carta al obispado la necesidad de un nuevo templo y fincó sus esperanzas en los “los más ricos de Zacatecas”. Además, en esa misma misiva el cura comentó que la lámpara que tenía la imagen, de unos 600 pesos, fue enviada desde Guanajuato.⁴⁹⁷ Desde los albores de la advocación, la virgen de San Juan atrajo devotos de los dos centros mineros regionales.

La presencia continua de devotos provocó que el santuario rápidamente acumulara un tesoro nada despreciable. Por ese motivo, en 1633 el cura Camarena, promovió ante la Audiencia de Guadalajara el permiso para que los españoles pudieran vivir en San Juan de los Lagos. El párroco argumentó que los devotos de la virgen ya “habían enriquecido y adornado el santuario de muchas lámparas de plata, candeleros, frontales y muchas cosas de muy gran valor”.⁴⁹⁸ También que en el pueblo solo vivían seis indios que eran insuficientes “[...] para la guarda de la Iglesia, plata y joyas”.⁴⁹⁹ Camarena creyó que por mayor seguridad era menester que gente española se avecindara ahí. La Audiencia aceptó.

En la solicitud que Camarena envió a la Audiencia de Guadalajara se menciona dos veces la palabra “plata”. A pesar de también recibir muchas ofrendas en oro, la plata se convirtió, durante todo el periodo colonial, en el distintivo de la virgen. Desde el siglo XVII, Nuestra Señora de San Juan se engastó, física y simbólicamente,⁵⁰⁰ en la plata zacatecana y guanajuatense.

Los inventarios de bienes, joyas y alhajas de la imagen revelan, también, la cantidad de plata que el santuario acumuló a lo largo de las décadas. La plata tuvo distintos usos en el santuario, desde artículos para el culto divino, el uso cotidiano y hasta de ornato. En el inventario de 1652 se registraron desde vinateras, platos, cucharas, incensarios, cristos, sarcillos, campanillas y lámparas, todo de plata.⁵⁰¹ Aderezó ese listado “una corona imperial de plata sobre dorada con cuatro esmeraldas, [...] y quatro angelitos”. Rematada, además, con ocho mascarones y un mundo con una cruz, también de plata.⁵⁰²

⁴⁹⁷ AHAG GB PSJL C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna.*, 1.

⁴⁹⁸ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 70.

⁴⁹⁹ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 70.

⁵⁰⁰ Las imágenes marianas en el mundo hispánico fueron tradicionalmente vinculadas con la plata por considerarse que este metal era limpio como la María, inmaculada desde el nacimiento. Un fragmento de la novela *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado* de Francisco Bramón retrata esta cuestión: “La platería os retrata en plata virgen, y es bien retratar en plata a quien es más limpia que la plata”. Francisco Bramón, *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado* (Madrid: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert/Bonilla Artigas Editores, 2013), 12.

⁵⁰¹ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*,

⁵⁰² AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 11.

La identidad de la virgen de San Juan con la plata es más clara en siglo XVIII. Los inventarios a partir del 1700 muestran la dificultad del escrutador para formar los listados de los bienes de la imagen. La plata es tanta que en algunos casos el notario la registra en varias categorías. Aparece la “plata”, “plata labrada”, y la plata para un fin específico. Al levantar el inventario, de repente el notario se encuentra en un cajón “más plata” y agrega un apartado con ese título.⁵⁰³

En ciertos momentos el santuario también vendió la plata que consideraba vieja o inservible. A diferencia del ganado, para comercializar la plata se debía pedir permiso a la mitra tapatía. Pero pareció ser un mero formalismo. Durante el gobierno del obispo Camacho y Ávila (1708-1712) la plata “vieja” se reutilizó en mejoras para el santuario. Dicho prelado, tras su visita pastoral de 1708, mandó desbaratar 537 marcos de plata labrada para que se hiciera con los pedazos “dos arañas grandes de doce luces cada una y un atril”.⁵⁰⁴

A partir del gobierno de Camacho y Ávila la plata de los devotos zacatecanos y guanajuatenses comenzó a lucirse en la virgen y el santuario. En 1709 dicho prelado ordenó construirle un nuevo trono a la imagen, evidentemente, todo de plata. La tarea se le encomendó a un platero local: Clemente Martínez de Alarcón. Durante los casi siete años que tardó en labrarla, llegaron diariamente al taller del orfebre piezas y trozos de plata de deshecho desde el santuario.⁵⁰⁵ Varias de esas piezas eran ojos, manos, piernas y corazones que los fieles dejaban en el santuario a manera de exvoto. El trono se colocó en 1716. Tenía tres gradas y un tabernáculo.⁵⁰⁶ Pesó en “plata líquida”, según la memoria del artesano, 316 libras y nueve onzas con tres cuartos.⁵⁰⁷ A partir de ese momento, para cualquier devoto que visitara el santuario sería evidente que la virgen de San Juan se asentaba en cientos de libras de plata, física y metafóricamente hablando (figura 12).

⁵⁰³ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos del siglo XVIII: diferentes inventarios*, s/f.

⁵⁰⁴ AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 13v-14.

⁵⁰⁵ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos del siglo XVIII: memoria jurada del platero Clemente Martínez de Alarcón*, 1-2.

⁵⁰⁶ La virgen de San Juan todavía reposa en ese trono.

⁵⁰⁷ AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 42v.



Figura 12. *Trono de plata de la virgen de San Juan.* **Fotografía:** Tomada de https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=_suri:FOTOTECA:TransObject:5bc7d68a7a8a0222ef0ec052 (Consultado: 26 de noviembre del 2019)

El 3 de octubre de 1732 llegaron al santuario dos plateros de Guadalajara. Enviados por el obispo Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, dijeron que su encomienda era “engastar” a la virgen de San Juan en plata. A la imagen se le forjó un armazón plateado que le cubrió el cuerpo y la cabeza “para su mayor deferencia, preservación y duración y firmeza”.⁵⁰⁸ El engaste fue cincelado. Lo remató un casco de oro en la cabeza de la efigie. Los plateros gastaron nueve marcos y onza y media. Finalmente, la efigie se empotró en el vaso de plata en el que siempre estuvo.⁵⁰⁹ Con el engaste, el vínculo entre la virgen y la plata se corporeizó. Desde aquel otoño de 1732 la imagen se encarnó en la plata labrada que ajustaron a su cuerpo. Se separaron en el 2005, pero solo por un momento (figura 13).⁵¹⁰

⁵⁰⁸ AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 78.

⁵⁰⁹ AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 78.

⁵¹⁰ En 2005 la imagen se restauró. Por primera vez desde 1732 se le quitó el engaste de plata a la virgen.



Figura 13. Detalles del engaste en plata y la corona de oro de la virgen de San Juan. **Fotografías:** Archivo Histórico de Catedral-Basílica de San Juan de los Lagos

La plata de los devotos de Zacatecas y Guanajuato permitió, en primer lugar, que los obispos encontraran al santuario siempre con decoro y con lo necesario para el culto. Ya sea en artículos utilitarios (como un cáliz, una cuchara) u ornamentales (como una joya o hasta un trono de grandes dimensiones); la presencia de la plata en el santuario fue cotidiana. El célebre desarrollo histórico de la virgen de San Juan difícilmente se explicaría sin ese elemento propio de la región, que terminó, a fin de cuenta, por trasladarse a su advocación.

Finalmente, el éxito Nuestra Señora de San Juan tampoco se entendería sin el carácter fronterizo de la comarca en la que se engendró. La región de la virgen de San Juan es, en primer lugar, una frontera natural. Para Celina Becerra, los Altos son “un área de transición entre las zonas áridas del norte y las zonas tropicales del sur y entre el litoral húmedo del Pacífico y las llanuras desérticas del interior”.⁵¹¹ El ser escenario de la transición climática, como vimos, lo convirtió en un terreno fértil para la ganadería.

Previo y durante la conquista española la región también se configuró como una frontera cultural. Era un territorio liminal entre a los pueblos prehispánicos sedentarios y los

⁵¹¹ Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 23.

grupos nómadas del norte.⁵¹² Tras el conflicto en el Miztón y el descubrimiento de las minas en Zacatecas, como vimos, la meseta alteña, Lagos y Aguascalientes se convirtieron en una frontera contenciosa frente al hostil chichimeca.

Para 1623, fecha del primer milagro de la virgen, la zona no era precisamente un límite cultural. Además, el avance español ya superaba por varias leguas la villa de Lagos. Pero esa sociedad que vio nacer el culto a la Nuestra Señora de San Juan aún mantenía, y mantuvo por toda la época colonial, rasgos de su situación fronteriza anterior. Uno de ellos, por ejemplo, fue el individualismo enmarcado en la autarquía familiar, característica que según Frederick Jackson Turner es propio de las sociedades fronterizas.⁵¹³ La autarquía también conllevaba una “relativa autonomía”⁵¹⁴ y, como profundizaré en el capítulo cinco, el santuario de la virgen de San Juan se desarrolló en un ambiente semindependiente respecto a la autoridad del obispado.

Pero lo que realmente influyó en el devenir del culto a Nuestra Señora de San Juan fue que la región, desde 1548, fue una zona de frontera jurisdiccional. En Lagos se terminaba la Nueva Galicia y comenzaba la Nueva España.⁵¹⁵ También ahí confluían los límites entre el obispado de Guadalajara y el de Michoacán. La sierra de Comanja, una zona minera muy cercana a Santa María de los Lagos fue, durante décadas, escenario de conflictos jurisdiccionales entre la audiencia neogallega y su contraparte novohispana.⁵¹⁶ La lucha por los diezmos en ese asentamiento minero, involucró a los obispados en el conflicto jurisdiccional.⁵¹⁷

Para la virgen de San Juan lejos de ser un problema, radicar entre jurisdicciones le resultó benéfico. Contaban con un espacio enorme hacia donde crecer su zona de influencia devocional. El único límite era hacia el centro de la Nueva Galicia, pues cerca de la capital se veneraba a la virgen de Zapopan. Pero Guanajuato, parte del obispado de Michoacán, por ejemplo, desde los primeros años del culto, figuró como parte de su área devocional. Hacia

⁵¹² Jesús Gómez Serrano, *La Guerra Chichimeca*, 21. Celina G. Becerra Jiménez, *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco*, 26.

⁵¹³ Frederick Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, 189.

⁵¹⁴ Andrés Fábregas, “El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana”, en *Regiones y esencias. Estudios sobre la Gran Chichimeca*, coordinado por Andrés Fábregas, Mario Alberto Nájera Espinoza, José Francisco Román Gutiérrez, 33-56 (Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Autónoma de Aguascalientes/Universidad Intercultural de Chiapas/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/ El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Coahuila, 2008), 36.

⁵¹⁵ Salvador Álvarez, “La primera regionalización”, 201.

⁵¹⁶ Mario Gómez Mata, *La Alcaldía Mayor de Lagos*, 38.

⁵¹⁷ Mario Gómez Mata, *La Alcaldía Mayor de Lagos*, 40.

el norte, el límite era inexistente. La virgen de San Juan fue la devoción más importante en todo el septentrión. Devocionalmente ninguna imagen competía con ella. La virgen de San Juan como virgen de frontera podía, con las estrategias correctas, arraigarse incluso, en cierto grado, en los obispados centrales del virreinato. Y, como veremos, así sucedió.

Capítulo cuatro

La forja de una “zona de influencia devocional” para la virgen de San Juan

“... viéndolos bajar por las lomas y cerros, que rodean este Santo Lugar, parece se han des poblado las Ciudades”.

Nicolás de Arévalo

4.1. El rumor del milagro y la sacralidad perenne de lo impreso

I

El 26 de diciembre de 1798 se bendijo, con toda solemnidad, un nuevo santuario en Barquisimeto, Venezuela. A cargo de la celebración estuvo el presbítero Pedro Francisco de Anzola, vicario y cura de la ciudad. El nuevo templo se construyó en honor a una virgen foránea, una advocación novohispana y neogallega: Nuestra Señora de San Juan de los Lagos. ¿Cómo llegó el culto a la virgen de San Juan desde un pueblo en la Nueva Galicia hasta Venezuela?

La historia del santuario en honor a la virgen neogallega en Barquisimeto arrancó a principios de la década de 1790. Como primer escenario tuvo una casa humilde, ubicada en uno de los barrios limítrofes de la ciudad. Vivienda que pronto recibió una gran cantidad de personas. La finca pertenecía a cinco hermanas indias, conocidas, por su apellido, como las Prieto.⁵¹⁸ Una imagen de la virgen María, que las hermanas veneraban en su hogar, empezó a obrar milagros. Los peregrinos arribaban a Barquisimeto de lugares distantes como Maracaibo, Barinas, y el obispado de Mérida.

La aglomeración de peregrinos despertó el interés de los clérigos de Barquisimeto. Iniciaba el año de 1792, verano en Venezuela, cuando el doctor José Bernabé Espinoza, vicario de la ciudad, escribió a Mariano Martí, obispo de Caracas. En su misiva, el vicario solicitó al obispo licencia para construir una pequeña capilla que albergara la imagen

⁵¹⁸ María de Jesús, María José, María Gertrudis, María del Rosario y María Gabriela Prieto. <https://barquisimetodospuncocero.wordpress.com/2017/10/21/la-milagrosa-en-barquisimeto-templo-de-nuestra-senora-de-san-juan-de-los-lagos/> (Consultada el 17 de septiembre del 2019 a las 14:33 horas). Falta contrastar con otras fuentes la historia de la Milagrosa de Barquisimeto, este relato sirve solo como un ejemplo introductorio del cómo una devoción regional, como la de San Juan, pudo surcar límites territoriales amplios.

milagrosa que poseían las Prieto. El obispo Martí demandó al vicario una descripción y un diseño de la efigie. Por esa descripción conocemos que la virgen estaba en un pedazo de madera,⁵¹⁹ y la advocación representaba a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos. Imagen que se veneraba en el obispado de Guadalajara en el virreinato de la Nueva España.

El obispo Martí murió sin autorizar la construcción de la nueva capilla. El vicario Espinoza solicitó de nuevo la licencia, pero ahora al doctor Luis Antonio Méndez Quiñones, provisor de la diócesis. Este último pidió, además de un nuevo diseño de la imagen, una relación pormenorizada que contara cómo llegó ésta a Barquisimeto. El origen de la imagen llevó hasta una monja vecindada en Trujillo, a unas 50 leguas de distancia de Barquisimeto. Desde ahí, la sierva trujillana envió a Felipe de Pardo, entonces vicario de Barquisimeto, una novena y una estampa de la virgen de San Juan de los Lagos. En cierto momento, las hermanas Prieto tuvieron acceso a la estampa y pagaron para que la reprodujeran en una tabla. Varios vecinos de los “principales” de la ciudad hicieron lo mismo. Sin embargo, sus imágenes carecieron del carisma taumaturgo demostrado por la imagen en posesión de las hermanas Prieto.⁵²⁰

Finalmente, el 26 de noviembre de 1793, el obispo Juan Antonio de la Virgen María y Viana, sucesor del obispo Martí, autorizó que se levantara la capilla. Las Prieto donaron un terreno cercano a su casa. El 18 de mayo de 1794 arrancó la obra y se terminó cuatro años después. En 1812 un terremoto azotó Venezuela y destruyó totalmente la capilla-santuario. Se reconstruyó totalmente hasta el siglo XX.⁵²¹

El caso de la “milagrosa de Barquisimeto”, como se le conoció después, ejemplifica extraordinariamente cómo una devoción trasciende las fronteras regionales. Desconozco si las hermanas Prieto conocían la fama taumaturga de la virgen neogallega. Pero el que dicha imagen conservara el título de “Nuestra Señora de San Juan de los Lagos” (aún lo tiene), muestra que los devotos y las autoridades relacionaban a la “milagrosa de Barquisimeto” con la taumaturgia de la advocación original.

⁵¹⁹ Parece que la imagen fue tallada en la madera, pero no logré confirmarlo.

⁵²⁰ Sobre esas otras copias, se escribió que no se había “[...] verificado, ni reconocido que haga[n] los milagros que se experimentan en la que veneran las referidas indias [...]”.

<https://barquisimetodospuncocero.wordpress.com/2017/10/21/la-milagrosa-en-barquisimeto-templo-de-nuestra-senora-de-san-juan-de-los-lagos/> (Consultada el 17 de septiembre del 2019 a las 14:33 horas).

⁵²¹ La actual parroquia aún conserva el nombre en honor a la virgen de San Juan de los Lagos. Los detalles sobre este caso los encontré en la página: <https://barquisimetodospuncocero.wordpress.com/2017/10/21/la-milagrosa-en-barquisimeto-templo-de-nuestra-senora-de-san-juan-de-los-lagos/> (Consultada el 17 de septiembre del 2019 a las 14:33 horas).

La presencia del culto a la virgen de San Juan en aquella localidad venezolana fue, quizá, atípica, extraordinaria. Pero este caso certifica lo eficaz que era el uso de objetos devocionales (como las novenas) para la promoción de devociones más allá de los límites comarcales o regionales. Parece que la impresión de novenas en honor a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos comenzó hasta mediados del siglo XVIII. Antes de eso, se promovía a la imagen a través de las giras de las vírgenes peregrinas, impresos de otro tipo (libros con la historia, las estampas) y ciertas reliquias. Con el relativo éxito de estas estrategias, el culto a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos se expandió por el norte y el centro del virreinato novohispano. De esa manera alcanzó una amplia zona de influencia devocional.

En las páginas siguientes intentaré responder a las preguntas: ¿Cómo encausaron los administradores del santuario la devoción popular a la virgen de San Juan? ¿Qué estrategias emplearon para promoverla fuera del ámbito regional? ¿Cómo se construyó su zona de influencia devocional? ¿Qué tan importantes fueron los devotos de estos lugares para el culto?

Analizar una zona de influencia devocional conlleva dos dificultades: a) tratar de medir lo popular, y b) las fuentes impiden conocer el grado de arraigo de los cultos en territorios concretos y en una fecha determinada. Estos obstáculos me obligaron a examinar la forja de la zona de influencia de la virgen sanjuanense a partir de las acciones planeadas por el clero local.

En los apartados siguientes explicaré las estrategias que los capellanes y obispos utilizaron para expandir el culto a la virgen de San Juan más allá del ámbito local. Entiendo que las estrategias más efectivas giraron en torno a tres temas: primero, se institucionalizó la tradición taumatúrgica a partir de las informaciones jurídicas de los milagros de la virgen de San Juan. Los documentos que generó ese proceso sirvieron de base a un elemento clave para promover el culto: el libro que escribió Francisco de Florencia.

Segundo, desde el santuario, con la participación del obispado y de ciertos devotos, se fomentó la creación de un programa artístico (estampas y medallas) para promover la devoción sanjuanense. Tercero, el obispado emprendió una política para promover el culto, apoyado, sobre todo, en las licencias necesarias. Sobre esto último me centraré, fundamentalmente, en el uso de las imágenes peregrinas en las demandas de limosna. Hacia el final del capítulo reflexionaré sobre el aporte de los devotos de la zona de influencia devocional en el desarrollo del culto.

II

En la información de 1668, el estanciero Juan Gutiérrez contó que su madre, tras oír sobre “el prodigio de haber resucitado la niña [...]”, lo llevó, siendo un bebé, al santuario de la virgen de San Juan. Gutiérrez tuvo, desde recién nacido, “el defecto de haber nacido quebrado que se la salían las tripas”. También declaró que recordaba, “como entre sueños [...]”, que la imagen estaba en una pequeña ermita “cubierta de zacate”.⁵²²

La mayoría de los santuarios surgen, en cualquier tiempo y espacio, a partir de una explosión de piedad popular.⁵²³ La llegada de fieles-devotos es lo que mantiene “viva” la veneración a las imágenes. Durante sus primeros diez años, el culto a Nuestra Señora de San Juan se expandió lejos del cobijo del obispado tapatío. En ese primer momento tuvo un crecimiento fundamentalmente orgánico, natural. El futuro de la devoción descansó en la fuerza del rumor de los milagros y contó con una escasa intervención de las autoridades eclesiásticas.⁵²⁴

La pólvora que encendió la devoción a la virgen de San Juan fue la hasta entonces incipiente fama taumaturga que se comenzó a adjudicarle. La noticia del primer milagro viajó junto con sus protagonistas (los volantines). La ocurrencia masiva de curiosos y devotos conllevó un mayor número de historias y anécdotas prodigiosas entorno a la virgen de San Juan. Cada hecho considerado milagroso retumbaba en los hogares de la región. Sin esperar el aval institucional, la imagen fue decretada taumaturga por sus primeros fieles-beneficiarios.

Además de Juan Gutiérrez, otros declarantes en la información de 1668 expresaron la misma idea: conocieron la fama milagrosa de la virgen de San Juan por “oídas”. El capitán

⁵²² AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 55v-57.

⁵²³ Antonio Rubial escribió que el proceso devocional en la mayoría de los santuarios novohispanos “se iniciaba con un culto desarrollado en el ámbito popular [...]”. Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2014), 183.

Para William Taylor la “spontaneous devotion” fue uno de los elementos clave en el surgimiento de los santuarios en Nueva España. William B. Taylor, *Theater of a Thousand Wonderers*, 14-15.

⁵²⁴ Quizá queden exentos de esta última afirmación los esfuerzos de Diego de Camarena, cura de Jalostotitlán (1630-1648). Recordemos que en 1630 solicitó al obispado una licencia para pedir limosna y hacerle una capilla a la imagen. También promovió el permiso, en 1633, para que españoles vivieran en el pueblo de San Juan. AHAG GB PSJL C.1 E. 11, *Petición de licencias para pedir limosnas para hacerle un nuevo templo a la imagen de la limpia concepción que está en el pueblo de San Juan*, 1. Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 69-71.

Luis López Ramírez dijo que “le contaron diversas veces [...] el primer milagro que los files habían divulgado”. También “oyó decir” que la imagen “comenzó a obrar [...] muchos milagros [...]” en el hospital del pueblo de San Juan.⁵²⁵ Por el mismo tono fue la declaración de Clemente de la Torre y Ledesma. Este hombre contó que “solo” sabía por “oídas que a más de cincuenta años que hacía milagros [...]” la imagen de Nuestra Señora de San Juan.⁵²⁶

La declaración de López Ramírez muestra que las hazañas milagrosas de la virgen de San Juan fueron constantemente socializadas por los devotos. Ellos las “habían divulgado”. Los dichos de Clemente de la Torre indican que los fieles otorgaban una profundidad histórica a los relatos, en este caso de más de medio siglo. Conjuntamente a la trasmisión por el boca a boca, las historias de estos milagros se reforzaban con la evidencia física dejada tras los portentos. Un ejemplo clarísimo que expone el poder evocativo atribuido a estos objetos, lo tenemos en lo que declaró Francisco Flores, maestro pintor del santuario.

Flores contó que por más de diez años vio a un esclavo de Juan Muñoz de Aldaco “tullido, arrastrándose y pidiendo limosna”. En cierta ocasión lo volvió a ver, pero ya con muletas. El esclavo le dijo que “había podido levantarse y andar en multas”, luego de visitar el santuario de la virgen de San Juan. Tras “un mes, poco más o menos”, el pintor divisó las mismas muletas colgadas “a los lados” del tabernáculo de la imagen sanjuanense. En consecuencia, Flores vio al esclavo “bailar, y andar a caballo, bueno”.⁵²⁷

Para Francisco Flores las muletas le recordaron aquel milagro, tanto que mereció ser contado por él en la información jurídica de 1668. Es fácil pensar, por lo vigente del fenómeno, que ciertos objetos dejados en el santuario fueran icónicos para los visitantes. Los retablitos, las muletas, los “milagritos” y otros aparejos narraban historias prodigiosas. Todos ellos, colgando al lado del nicho de la imagen, respaldaban de forma simbólica la tradición taumaturga de la virgen sanjuanense.

Aunque fuera fuerte y amplia la red de devotos en torno a la virgen de San Juan, aumentar la devoción fincada en lo popular tenía límites. Los fieles, como primeros promotores, otorgaron al culto su primigenio arraigo. Pero la transmisión entre ellos de las “maravillas” de la virgen de San Juan distaba de una estrategia organizada. Sus efectos fueron muy regionalizados. En ese momento, el crecimiento “natural” de la advocación necesitaba

⁵²⁵ AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 17v.

⁵²⁶ AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 21v y 38v. Baltar Macías también declaró “Haber oído que la virgen de San Juan hizo un milagro por su intercesión en resucitar una niña, hija de volantines”.

⁵²⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 75.

ya un impulso pensado, consciente, y voluntario. Algo que encausara y potenciara la devoción popular.

Cuando un culto, como el de la virgen de San Juan, echa raíces en el ámbito popular llama la atención del clero local. Los obispos, cabildos, párrocos y capellanes emprenden una serie de acciones “en favor” del santuario y de la imagen ahí venerada. Dichas acciones, en su mayoría, están planeadas para promover el crecimiento de la advocación lo más posible.⁵²⁸ Para Antonio Rubial el clero novohispano buscó expandir los cultos a través de “sermones, retablos, pinturas, grabados, santuarios sufragáneos, cofradías y hermandades que organizaban fiestas y procesiones e imágenes peregrinas”.⁵²⁹ En las páginas que siguen explicaré cuáles estrategias, que impulsaron las autoridades eclesiásticas, fueron más efectivas para propagar el culto a Nuestra Señora de San Juan más allá del ámbito regional.⁵³⁰

III

En los capítulos anteriores aclaré que el “milagro” es la esencia de los santuarios. Y, es, también, el primer “producto” que sirve para promover las devociones. Si en los primeros años del culto la fama taumaturga de la virgen de San Juan corrió por la tradición oral, a partir de la década de 1660 las autoridades eclesiásticas procuraron trasladarla al papel. En el capítulo dos mostré cómo la información de 1668 protagonizó la forja de la personalidad taumaturga de la virgen de San Juan. En este capítulo explico cómo los administradores del santuario aprovecharon dicha información (y las subsecuentes) para promover el culto sanjuanense.

Roberto Aceves señaló que estas informaciones (informes o relaciones) jurídicas pretendían ratificar, oficialmente, el apellido de “milagrosas” a ciertas imágenes de culto. Siguiendo las ideas de Foucault, Aceves entiende que las informaciones sobre estas efigies,

⁵²⁸ En 1757, Francisco del Río, capellán del santuario, escribió un extracto de los hechos positivos de los obispos de Guadalajara para con el santuario de la Virgen de San Juan. En concreto menciona que de ellos la virgen “ha recibido todos sus fomentos, así desde sus principios como de los Progresos que ha tenido [...]”. AHCBSJL, Sección Confidencial (en adelante CNF), Carpetas Negras siglo XVIII (en adelante CN S. XVIII), *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633-1757*, 3.

⁵²⁹ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos*, 183.

⁵³⁰ En los dos capítulos siguientes analizaré qué papel desempeñaron en la consolidación del santuario sanjuanense los diferentes estratos del clero local (obispado-administradores del santuario).

como la de San Juan, son un ejercicio de poder. Dicho poder lo ejercía la autoridad eclesiástica a través de dos saberes: jurídico e histórico.⁵³¹

Esos saberes se conjugaban para cumplimentar el objetivo principal de estas informaciones: averiguar “con toda precisión” la verdad.⁵³² Por un lado, los comisionados (generalmente los curas para los casos de San Juan y Zapopan) apelaban al método de indagar para validar jurídicamente la tradición taumaturga que rondaba el *vox populli*. Los hombres encargados de levantar las relaciones utilizaban el conocimiento histórico para respaldar tales acontecimientos. Por ello los jueces de comisión preguntaban a sus interrogados: ¿Cómo se enteraron del origen milagroso de las imágenes? La mayor cantidad de datos históricos “corroborables” otorgaban, según creían, más credibilidad a sus informaciones.

Aceves afirmó que fue hasta que se levantó la información jurídica de los milagros de la virgen de Zapopan, cuando ésta comenzó “a crecer y alcanz[ó] la categoría especial de ‘milagrosa’”.⁵³³ Sin embargo, los contenidos de estos informes, de Zapopan y de San Juan, revelan que las imágenes ya poseían, en el ámbito popular y en distinto grado, el título de “milagrosas”. En ese contexto poco importaba que la iglesia-institución les reconociera sus capacidades taumaturgas. Para los devotos, protagonistas del culto, el título estaba dado.

Las informaciones jurídicas fueron relevantes porque su levantamiento representa el principio de la institucionalización de los cultos de Zapopan y San Juan. Tras cumplir con la obligación tridentina de investigar estas imágenes marianas neogallegas, el obispado tomó bajo su control dichas advocaciones. Por esa razón crecieron más después de que se investigaron las imágenes milagrosas. Tenían, ahora, todo el cobijo episcopal.

En general, los obispos no levantaban una relación o información para cualquier imagen que se preciara milagrosa. Las elaboraban en los casos importantes, los que mostraban un gran arrastre de devotos. A esas devociones a los obispos, como máxima autoridad de su jurisdicción, se les obligaba vigilar. Las informaciones en busca del origen y validación de los milagros de dichas imágenes eran meros trámites. Las pesquisas de

⁵³¹ Roberto Aceves Ávila, “*Qué es bueno y útil invocarles*” *Continuidad y cambio en las prácticas y devociones religiosas en Guadalajara, 1771-1900* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2019), 515.

⁵³² Por eso, en la información de 1668 para conocer el origen y milagros de la virgen de San Juan los declarantes juraban por “Dios nuestro Señor”, hacían “la señal de la Cruz so cargo” y finalmente prometían “decir verdad de todo lo que supieren”. AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*,

⁵³³ Roberto Aceves Ávila, “*Qué es bueno y útil invocarles*”, 524.

milagros fueron el medio por el cual ellos se iniciaban como protectores y vigías del culto en cuestión.

El proceso de investigar y redactar dichos documentos tenía para los obispos dos objetivos: el primero, acatar las disposiciones del Concilio de Trento.⁵³⁴ El segundo, promover el culto. Así lo manifestó Verdín y Molina para el caso de la virgen de San Juan. El prelado recalcó que la información de 1668 era “para que no se quedaran en la memoria del olvido” los portentos y salieran “a la luz para el consuelo universal de los fieles”.⁵³⁵

Además de las intenciones iniciales, el contenido de las relaciones o informaciones de milagros también se encaminaba a la promoción. Los indagadores eran autoridades locales y como testigos figuraron los devotos-beneficiarios de las imágenes que se investigaban.⁵³⁶ La posibilidad de que el resultado fuera contrario (que se declarara no milagrosa) era prácticamente nula. Como vimos, en la información de 1668 de la virgen de San Juan, el testigo principal fue Juan Contreras Fuerte, en ese momento, capellán mayor del santuario. Sus dichos, además de aclarar la capacidad taumaturga de la imagen, también fueron promocionales.

En su declaración, dicho capellán destacó el adorno del santuario para su primera fiesta del 8 de diciembre. Contreras Fuerte habló de las más de “ochenta luces de cera bujía” en el altar y “luminarias de papel de colores con las cifras de María y coronas”. Describió, también, la presencia de todos los pueblos de Jalostotitlán “con sus imágenes e insignias”. Acompañados todos por músicos que tocaban sus “chirimías y trompetas”. Un espectáculo al cual se le sumó una solemne procesión con la imagen y el estallido de fuegos artificiales. La vívida descripción de Contreras Fuerte quizá abonaría a que la magna fiesta se conociera más allá de la región. Pero, ¿qué tanto se conoció públicamente el contenido de la información de 1668?

Probablemente la mayoría de los prodigios narrados en aquella información circularon de forma oral después de redactado el documento. También es posible que cierto

⁵³⁴ En su auto de comisión para la información de 1668 el obispo Verdín y Molina recalcó que lo hacía “atendiendo al mayor acuerdo con que los preladados de[bian] proceder [...]”. AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 1.

⁵³⁵ AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 1.

⁵³⁶ Diego de Herrera, cura de Zapopan, fue encargo por el obispo Juan Ruiz Colmenero para levantar la primera información de milagros de la virgen en 1653. Desde 1641, y sin la obligación de un mandato episcopal, Herrera ya había levantado varios testimonios del origen milagroso de la imagen. Como ya vimos, Juan Gómez de Santiago, cura de Jalostotitlán, se encargó de levantar la información sobre la virgen de San Juan (1668), quizá, a diferencia de Herrera, Gómez de Santiago no tenía tanto arraigo a la comunidad ni a la devoción, pero si el otro comisionado, el capellán del santuario, Juan Contreras Fuerte.

retablo u objeto identificado con algún milagro, contado en aquella relación, siguiera visible en el santuario. Permitió esto que varias generaciones conocieran las historias. Sin embargo, la socialización total del documento de 1668 esperó hasta finales del 1694. Ese año, salieron de las prensas del taller de Josep Guillena Carrascoso los ejemplares del *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva-Galicia*.⁵³⁷ Obra, como vimos, que surgió de la experimentada pluma del jesuita Francisco de Florencia.

Para cuando publicó el *Origen de los dos celebres santuarios*, Francisco de Florencia ya tenía varias obras inscritas bajo el tema mariano.⁵³⁸ La mayoría con la misma estructura y estilo. Los textos marianos de Francisco de Florencia eran un catálogo de milagros que obraron las imágenes que reseñó, aquellas narraciones de prodigios las precedía una ligera disertación histórica de los orígenes de los cultos. En sus textos, Florencia acudió, igual que los autores de las informaciones jurídicas, a la “Historia” como poseedora de la verdad incuestionable.

Las obras marianas que comenzaron a escribirse en Nueva España en el siglo XVII (como las de Florencia), imitaban los panegíricos marianos que, desde el siglo XIII, aparecieron en Europa y en la península Ibérica.⁵³⁹ La diferencia es que en América los escritos sobre imágenes y santos locales tenían una insistencia “en exaltar la tierra y la gente americana”.⁵⁴⁰ Esto último es evidente en el *Origen de los dos celebres santuarios* de Florencia.

El jesuita dedicó las primeras páginas de su obra, sobre las vírgenes de Zapopan y San Juan, a reseñar el culto a la Cruz de Tepic. También narró una “marabilla” que sucedía frecuentemente en la catedral tapatía. Estos temas, que poco tenían que ver con los santuarios marianos en cuestión, mostraban al mundo la presencia de lo divino-milagroso en el obispado neogallego. Por ese motivo, quizá, el obispo Garabito solicitó que se añadieran al libro de Florencia.⁵⁴¹

⁵³⁷ AGN IC. IV. C. 2381 E. 35, *Licencia de Juan Joseph Guillena Carrascoso, impresor y mercader de libros, a Vuestra Ilustrísima, para que pueda sacar los moldes de un tratado de los Santuarios de la Virgen de Zapopan y San Juan, que se encuentran en la iglesia de Guadalajara*. 1-1v.

⁵³⁸ Quizá la más importante fue la dedicada a la virgen de Guadalupe en 1688.

⁵³⁹ Salvador Rodríguez-Becerra, “Milagros y libros de milagros en los santuarios marianos” en *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes* 10(2016-2017): 87-106, 94.

⁵⁴⁰ Antonio Rubial, “Imprenta, criollismo, y santidad. Tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos” en *Redial*, 8(1997-1998): 43-52, 44.

⁵⁴¹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 5-12.

En su libro, Florencia insistió en que el bienestar de la jurisdicción neogallega se debía en parte a las dos imágenes marianas. En el proemio del capítulo primero, el jesuita destacó la riqueza del reino en animales, cultivos y minas. Riqueza que el mismo Florencia adjudicó a la presencia de María en el reino, pues ella era la “[...] buena fortuna”.⁵⁴² María estaba en la Nueva Galicia representada en sus dos advocaciones de Zapopan y San Juan. Estas imágenes eran, para el jesuita, las dos lumbreras que iluminaban el reino “sin que aya rincón en [él] á que no llegue su luz”.⁵⁴³ Eran, ambas vírgenes, los cultos neogallegos por excelencia.

El *Origen de los dos celebres santuarios* presentaba al reino de la Nueva Galicia bendecido con la presencia de lo divino, colocándolo así a la par de sus símiles europeos. El texto de Florencia dotó a las imágenes de San Juan y Zapopan de una historia oficial, única, verdadera y sustentada en documentos. Todo sacado “de los procesos authenticos, que se guardan en los Archivos del Obispado”.⁵⁴⁴ Una “historia” construida con base en milagros e historias prodigiosas que, trasladadas al papel, se volvieron fuentes irrefutables.

Para Jaime Cuadriello, obras como la de Florencia también eran “en gran medida, literatura de propagación”.⁵⁴⁵ Los promotores guadalupanos, por ejemplo, circularon en Europa las primeras “historias” impresas sobre la virgen de Guadalupe. Con ello buscaban que se conociera la advocación y que la Sagrada Congregación de Ritos dotara a la imagen, en un futuro cercano, de una fiesta propia.⁵⁴⁶

El *Origen de los dos celebres santuarios* promovió los cultos neogallegos. El contenido del libro es propagandístico. Como es natural, en su interior se destacaba la capacidad taumatúrgica de ambas imágenes. Florencia reprodujo odas a la increíble cantidad de milagros que obraron las dos vírgenes neogallegas. Para el caso de la imagen de San Juan, Florencia anotó las palabras del entonces capellán del santuario Nicolás de Arévalo: “[I]os que vienen á pedir ván consolados; los que vienen á dar gracias ya han recibido el beneficio: y solo en este día [el de su fiesta] se pueden ajustar más de dos ó tres mil milagros, obrados en diferentes tiempos y personas”.⁵⁴⁷

⁵⁴² Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 4.

⁵⁴³ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 51.

⁵⁴⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), [portada]

⁵⁴⁵ Jaime Cuadriello, “La propagación de las devociones novohispanas: las guadalupanas y otras imágenes preferentes” en *México en el mundo de las colecciones de arte: Nueva España*, 1(1994): 257-300, 260.

⁵⁴⁶ Jaime Cuadriello, “La propagación de las devociones novohispanas”, 260-262.

⁵⁴⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 130.

Las dos reediciones y sus múltiples reimpressiones durante la época colonial demuestran que el *Origen de los dos celebres santuarios* fue una obra con cierta demanda.⁵⁴⁸ En la reedición de 1757, la segunda y única, Francisco del Río, entonces capellán del santuario sanjuanense, escribió una larga dedicatoria a fray Francisco Martínez de Tejada, obispo de Guadalajara. En ella, Del Río ensalzó la labor pastoral del prelado por mostrarle a las “dichosas ovejas de su Rebaño, la puerta más amplia y más segura a la felicidad”: la devoción a la Virgen María. Una divinidad que, expresó el capellán, “parece, que con especialidad quiere ser venerada en la milagrosa Imagen de San Juan”.⁵⁴⁹ La virgen de San Juan, entonces, se convirtió, para la edición de 1757 del libro de Florencia, en la devoción mariana más importante de la Nueva Galicia.

¿Cuál fue la intención del capellán y del obispo de impulsar una nueva publicación del *Origen de los dos celebres santuarios* en 1757? A juzgar por el contenido, Francisco del Río deseaba actualizar el anecdotario de milagros de la virgen sanjuanense. La obra de Florencia tenía ya casi 60 años de publicada. Tras esas décadas el culto a la virgen creció y existían más milagros que contar. Por ello, quizá, el capellán agregó a la edición su propia información de milagros, levantada en 1735.

La reedición de 1757 facilitó a una nueva generación de devotos la historia de la advocación que veneraban. Pero, también, representó la oportunidad de que culto el culto se conociera. ¿Cómo?: narrando milagros. El libro, en sus dos ediciones, es un laudo a la personalidad milagrosa de las dos imágenes marianas neogallegas. Difundir los portentos y milagros de alguna advocación era promoverla. Así lo reconoció Francisco del Río:

“[...] solo con divulgar las maravillas que aquí se refieren [en la edición de 1757] se hace un poderosos exhorto a todos los fieles, para que a poca costa salga, el pobre de sus necesidades, el afligido de sus desconsuelos, el vicioso de sus vicios, el tentado de sus confusiones; y todos de sus desdichas [...]”.⁵⁵⁰

Pero, ¿qué tan efectiva fue la obra de Florencia en la promoción del culto? Difícil saberlo. Evidentemente el libro del jesuita fue más importante que el boca a boca entre los devotos y

⁵⁴⁸ Recordemos que en 1757 el capellán del santuario sanjuanense Francisco del Río reeditó la obra. Agregó una información más de milagros en la que el mismo testificó. Esa versión se volvió a publicar en 1766. Después se reimprimieron cuatro ediciones de la sección que corresponde a la virgen de San Juan (1783, 1787, 1796, 1801).

⁵⁴⁹ Dedicatoria de Francisco del Río al obispo de Guadalajara escrita el 23 de noviembre de 1756. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia...* (1998 [1757]), s/p.

⁵⁵⁰ Dedicatoria de Francisco del Río al obispo de Guadalajara escrita el 23 de noviembre de 1756. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), s/p.

la propia información de 1668. El *Origen de los dos celebres santuarios* claramente multiplicó a los receptores de las informaciones jurídicas. También, y lo más importante, sacralizó sus contenidos y los tornó “incuestionables” al llevarlos a la “letra impresa”.⁵⁵¹

A *posteriori* el libro de Florencia se transformó en la “historia oficial” de las imágenes de San Juan y de Zapopan. Pero, por tratarse de un objeto de uso privado, es muy complicado saber su alcance geográfico y de lectores durante la época colonial. Por ser Florencia un autor muy conocido, eran grandes las expectativas en torno a la sonoridad social de la obra.

Manuel Joaquín de Eguiara, uno de los censores de la edición de 1757,⁵⁵² aprobó la impresión del libro porque “el Autor y la Obra” eran dignos de salir “muchas á luz”. Por ello el censor esperaba que el libro fuera un “[ó]rgano muy sonoro [...] en los oídos de todos los Christianos”. Pues en éste se encontraban “estimulos muchos para encenderse en la devoción de la Santísima Reyna de los Cielos”.⁵⁵³

Por su naturaleza devocional, el libro de Florencia podía calar en la sociedad novohispana. Líneas atrás señalé que, gracias a los promotores del culto, ciertos impresos sobre la virgen de Guadalupe del Tepeyac llegaron a las bibliotecas europeas. La circulación de libros entre la metrópoli y América se debió, también, a que este objeto se incorporó perfectamente en el comercio transatlántico. Entre las flotas existió un intercambio de libros a mediana escala. Obras de los cuales el 75% versaba sobre temática religiosa.⁵⁵⁴ Los hispánicos en general leían mayormente el tipo de literatura devocional que se ofrecía en el *Origen de los dos celebres santuarios*.

A pesar de que la obra de Florencia era un “producto” *ad hoc* para el lector peninsular e indiano, existía una condicionante que seguramente limitó su impacto: el precio. Aunque los estudios de Idalia García demuestran la existencia de un comercio de libros usados en Nueva España, lo cual abre la posibilidad de que dicho objeto no fuera tan exclusivo.⁵⁵⁵ Lo cierto es que, en esa época, el libro era un lujo accesible a un sector minoritario de la sociedad: la clase pudiente y letrada. Los impresos, según Jacques Lafaye, solo estaban al alcance de

⁵⁵¹ Antonio Rubial, “Imprenta, criollismo, y santidad”, 45.

⁵⁵² Para 1757 el doctor Manuel Joaquín de Eguiara era ex rector de la Real y Pontificia Universidad de México y presidente de la Academia de Teólogos de la misma. Cura de la parroquia de la Santa Vera-Cruz de la ciudad de México y examinador y sinodal del arzobispado metropolitano.

⁵⁵³ Parecer del Dr. D. Manuel Joachin de Eguiara y Eguren escrita el 21 de abril de 1757. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), s/p.

⁵⁵⁴ Pedro José Rueda Ramírez, “La circulación de libros entre el viejo y el nuevo mundo en la Sevilla de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, 22(1999): 455-472, 98.

⁵⁵⁵ Idalia García, “Saber es compartido entre generaciones: circulación de libros usados en Nueva España durante los siglos XVII y XVIII” en *Fronteras de la Historia*, 4(2019), 196-220.

“nobles, pudientes comerciantes, miembros de “profesiones liberales [...] y naturalmente eclesiásticos”.⁵⁵⁶

De estos grupos “privilegiados” dependió en gran medida la eficacia promocional de la “historia” escrita por Florencia. El poco alcance que tenía el libro se compensó, como en otros casos, con “las sutiles venas de la difusión oral”.⁵⁵⁷ Los eclesiásticos con acceso a la obra del jesuita, trasladaron las narraciones de milagros a sus devotos, fundamentalmente, por medio de los sermones. En el ámbito de los laicos la difusión del libro de Florencia debió ser muy parecida. Seguramente fueron comunes las lecturas públicas de ciertos pasajes o milagros significativos. El *Origen de los dos celebres santuarios* concentró en un solo documento impreso la tradición taumaturga de la virgen de San Juan. También difundió más extensamente la historia de la imagen y sus portentos. Los milagros estampados en aquel papel pasaron de nuevo a la transmisión oral, pero con un alcance geográfico mayor que las charlas entre los devotos.

IV

A la virgen de San Juan se le presenta dentro de un baldaquino barroco. Su techo se sostiene por cuatro columnatas de estilo corintio de cuyo capitel se desprende una hoja. Al exterior un par de cortinas se abren. A la virgen la custodian dos ángeles en vuelo quienes apartan una cortina con sus manos. Cargan con la otra dos pequeñas velas que iluminan la efigie. A la imagen la cubre un vestido triangular con flores bordadas. Las manos de la virgen se posan en señal de oración. Al cuerpo de la escultura lo atraviesan seis o siete hilos de perlas. Finalmente, a sus pies, aparece una media luna que representa su advocación titular: la limpia concepción de María (figura 14).

Quizá así imaginaban los devotos de finales del siglo XVII a la virgen de San Juan. Lo hicieron, seguramente, porque así la presentó en su libro Francisco de Florencia de 1694. La circulación de representaciones iconográficas de imágenes milagrosas fue igual de efectiva, quizá más, que la transmisión oral y escrita de los milagros. Así lo entendió Francisco de Florencia cuando procuró ilustrar su obra con un grabado de la virgen de San

⁵⁵⁶ Jacques Lafaye, *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV y XVI)* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 59.

⁵⁵⁷ Antonio Rubial, “Imprenta, criollismo, y santidad”, 44.

Juan, y otro de la de Zapopan.⁵⁵⁸ En 1694, en plena preparación de la obra, el jesuita le notificó al obispo Garabito que del dinero que le mandaba “dejó veinte y cuatro pesos para los costos de la lámina [...]” y que aún faltaba el dibujo de la virgen de San Juan.⁵⁵⁹



Figura 14. Grabado de la virgen de San Juan en la primera edición del *Origen de los celebres santuarios* **Fuente:** Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios...* (1694), 45.

Para Jaime Cuadriello usar imágenes para promover devociones fue “primordial y decisivo”. Las reproducciones de las imágenes en copias, exvotos y estampas fueron el “vehículo idóneo” para difundir los cultos.⁵⁶⁰ Grabados como los que se fabricaron para ilustrar el *Origen de los dos celebres santuarios* se reconvertían en estampas o ilustraban las novenas. Las imágenes en pequeño formato circulaban con mayor facilidad que los libros y eran accesibles a más devotos. Según Antonio Rubial, la impresión de estampas también “se revertía sobre el ámbito de la oralidad”.⁵⁶¹ Las representaciones de las imágenes de culto se convertían en objetos devocionales que formaban parte de la religiosidad cotidiana. Éstas las usaban, de todas las formas posibles, los feligreses para protegerse.

⁵⁵⁸ También agregó un grabado sobre la Santa Cruz de Tepic.

⁵⁵⁹ AHAG GB PZ C.1, E. s/n, *Carta de Francisco de Florencia al obispo*, 1.

⁵⁶⁰ Jaime Cuadriello, “La propagación de las devociones novohispanas”, 260.

⁵⁶¹ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos*, 329.

Por ejemplo, la inquisición embargó a un reo una estampa de la virgen de Zapopan que solía ponerse en los pies. Quizá como medida de algún tipo de protección (figura 15).⁵⁶² Un fenómeno parecido lo vemos en los panecitos de tierra de la virgen de San Juan que se vendieron unas décadas después del primer milagro. Los devotos usaban esta especie de reliquia para remediar múltiples pesares. Los panecitos eran “sellados” con la imagen de la virgen de San Juan.⁵⁶³ Así patentaban los administradores del santuario para dicha advocación el singular medicamento (figura 16).



Figura 15. Estampa de la virgen de Zapopan confiscada por la inquisición en 1773. Fuente: AGN IC IN (61) C. 1096. E. 9. *El inquisidor contra el clérigo José Lucas de Aguayo y Herrera por haber hecho incendio y fue en otros delitos en 1773*, 154.

⁵⁶² AGN IC, Inquisición (61) (en adelante IN (61)), C. 1096. E. 9. *El inquisidor contra el clérigo José Lucas de Aguayo y Herrera por haber hecho incendio y fue en otros delitos en 1773*, 154.

⁵⁶³ Según el capellán Juan Contreras Fuerte los panecitos “sellaban con unos sellos esculpidos en ellos la imagen” de la virgen de San Juan. AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 4v.



Figura 16. La tradición de los panecitos de tierra y de estampar la imagen de la virgen sigue vigente. **Fotografía:** Omar López Padilla.

Las medallas, como las estampas, fueron objetos devocionales de uso común entre los devotos. De hecho, acuñar medallas fue una práctica que ayudó a que se consolidaran ciertas devociones por dos vías: ingresos y promoción. Desde 1198 el papa Inocencio III permitió a los eclesiásticos beneficiarse con la venta de medallas, amenazó con excomunión a quienes las estamparan sin autorización episcopal.⁵⁶⁴ Así se convirtió la producción de esos objetos en una ayuda económica para los cultos.

Las medallas fueron vehículos valiosos del programa de promoción iconográfica del culto a las imágenes y a los santos. Para Ignacio Pérez Castillo, autor de la historia sobre la virgen de los Remedios de 1798, las medallas fueron el medio gráfico más significativo por el que se conocieron “las Santas Imágenes”.⁵⁶⁵ El también empleado de la Casa Real entendió que la eficacia de las medallas para promover los cultos obedeció a su “cómoda conducción y permanencia”. Se podían colocar “en el cuello con un Cordón y Rosario”. También “se porta[ban] sin romperse, como se romp[ían] las estampas” y no sufrían los largos traslados como “las láminas, cuadros y lienzos”.⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ Gabriela Sánchez Reyes, “Las medallas religiosas: una forma de promoción de las devociones” en *Plata, forjando México* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de México/Museo Nacional del Virreinato, 2011), 287.

⁵⁶⁵ Las medallas también se acuñaban para conmemorar una fecha importante o como promoción monárquica o de poder político. Así lo observó Peter Burke en el caso de Luis XIV de Francia. Peter Burke, *La fabricación de Luis XIV*, 14-15.

⁵⁶⁶ Ignacio Pérez Castillo citado por Gabriela Sánchez Reyes, “Las medallas religiosas”, 300.

Parece que la acuñación de medallas en la Nueva España creció exponencialmente en el siglo XVIII. “[L]a declaración de María de Guadalupe, como patrona de la Nueva España en 1747”⁵⁶⁷ llevó a dicha práctica a su máximo esplendor. Otras imágenes, como Los Remedios, le siguieron. Los datos sobre la acuñación de medallas de la virgen de San Juan son escasos. Gracias al capellán Francisco del Río sabemos que fray Antonio Guadalupe López Portillo, obispo de Honduras, “hasta en Roma hizo abrir lamina para sellar Medallas” con la imagen sanjuanense.⁵⁶⁸

A las estampas y medallas se sumaban, también para el ámbito privado, las imágenes de bulto. Éstas eran copias muy parecidas a las que reposaban en sus santuarios. Dichas efigies se utilizaban también como objetos devocionales y para protegerse ante situaciones apremiantes. Muchas de ellas se consideraban imágenes milagrosas en cuanto que representaban a su original. Por ejemplo, Josefa de Miranda y Angulo, viuda del alguacil de la ciudad de Zacatecas, conservaba en su casa una copia en bulto de la virgen de San Juan. La efigie era “para asilo de sus trabajos, y enfermedades” y cuyo auxilio experimentó “muchas veces”.⁵⁶⁹ La mujer entendía que la ayuda que recibió era de la virgen de San Juan misma, la imagen que tenía en su casa era solo el vehículo.

Libros, estampas, medallas y copias pictóricas o de bulto fueron objetos que funcionaron como estrategias de promoción, que utilizaron los administradores de los santuarios para ampliar la devoción a sus imágenes. Los eclesiásticos vinculados al santuario de la virgen de San Juan manejaron esos objetos en la búsqueda de promover el culto. La forma en que acrecentaron el alcance de la devoción a la imagen sanjuanense no distó de otras. Por ejemplo, lo mismo, o algo muy parecido, se elaboró para la virgen de Guadalupe, los Remedios, Zapopan, entre otras.

Otra estrategia de promoción, también vinculada al programa iconográfico, fueron las vírgenes peregrinas. En Nueva España, casi todas las devociones regionales llevaron a cabo esta práctica. Sin embargo, para la virgen de San Juan las imágenes peregrinas se volvieron parte de su identidad como advocación.

En el capítulo dos escribí que las imágenes peregrinas de la virgen de San Juan parecían poseer, porque se les transmitió de la original, cierta capacidad taumaturga. En las páginas siguientes intentaré responder a las preguntas: ¿Cómo los encargados del santuario

⁵⁶⁷ Gabriela Sánchez Reyes, “Las medallas religiosas”, 296.

⁵⁶⁸ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 204.

⁵⁶⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 151.

de la virgen de San Juan usaron estas vírgenes peregrinas? ¿Era una práctica para recaudar limosna o para promover? Y, por supuesto, ¿Cómo influyó dicha práctica en la formación de la zona de influencia devocional del culto sanjuanense?

4.2. La virgen que despoblaba las ciudades

I

Una pequeña recua de mulas recorría las veredas de la Nueva España. Las bestias arrastraban una carreta de madera, el contingente lo lideraban un par de hombres. Transportaban varias cajas, una de ellas parecía especial, el material con que estaba hecha era distinto y tenía múltiples ornamentos. En su interior la caja llevaba una imagen de culto, seguramente copia del alguna resguardada en un santuario. Arrieros, comerciantes y transeúntes se detenían al ver aquel contingente.

En contadas ocasiones uno de los hombres que encabezaba el grupo mostraba la imagen a los viandantes. Los viajeros, agradecidos, entregaban unas monedas. El demandante las colocaba en otra caja, en su cuaderno anotaba la cantidad recibida. El otro individuo ofrecía estampas, novenas, rosarios y una que otra reliquia “tocada de la imagen original”. Terminada la “transacción” la recua avanzaba, a pocas leguas los esperaba otro pueblo.

Eran meses caminando aquella región. Todos los días se encontraban en los caminos a otros que, como ellos, pedían limosna para el sostenimiento de algún culto cargando a cuestas una imagen. Si estos hombres llegaban a un pueblo justo después de “la peregrina” de la virgen de Los Remedios, era probable que la generosidad de los devotos fuera escasa. Así era la vida de un demandante: pedir limosna aquí y allá con una copia de la imagen “original” de la virgen y un par de licencias episcopales que lo identificaban.

¿Qué eran las demandas de limosna con imágenes peregrinas? En un sentido esencialista, se entiende como una práctica que implicaba recorrer un territorio determinado con una imagen copia de una reconocida veneración. El propósito principal de esos viajes era “levantar” limosna entre los seguidores de la devoción. La limosna se usaba para determinado fin. Generalmente para organizar la fiesta de la virgen o sufragar alguna obra en su santuario.

En un artículo publicado en 1998, María Elena Barral escribió que estas “giras” de imágenes peregrinas eran una “instancia de cristalización de redes en un amplio espacio” con la meta de recolectar limosna.⁵⁷⁰ Para Barral la cuestura de limosna, como también se le conocía, permitía a los devotos del mundo rural, que no visitaban el santuario por diferentes razones, cumplir con sus votos y promesas.⁵⁷¹

Recientemente, Raffaele Moro, quién más ha investigado el fenómeno, concluyó que las demandas tenían como finalidad, además de “levantar” limosna, reforzar los vínculos de una devoción con comunidades lejanas a la suya.⁵⁷² Dicho autor consideró esta práctica como el fruto del “encuentro” de dos circunstancias: la creencia en que las imágenes eran entes vivos (por eso podían viajar), y el deseo de las comunidades de allegarse toda la protección sobrenatural disponible (incluso si provenía de fuera de la región).⁵⁷³

Ambos autores reconocen que los viajes de las vírgenes peregrinas también obedecen a una dimensión propagandística. En sus trabajos priman el análisis de otros fines y consecuencias de la práctica. Para Barral la demanda es fundamentalmente un ejercicio de recolecta de limosna. Moro, por su parte, favoreció el estudio de las imágenes peregrinas a partir del papel que desempeñaron en “establec[er] relaciones” entre comunidades.

En 1991, antes de los trabajos de Barral y Moro, Thomas Calvo ya identificaba la demanda de limosna como “giras de promoción”.⁵⁷⁴ Calvo entendió que los viajes de recolección de limosna con imágenes peregrinas eran, fundamentalmente, recorridos de propaganda. ¿Qué propósito tenían, entonces, las demandas con imágenes peregrinas? Sin duda, un poco de las tres.

La necesidad económica fue el primer impulso de la práctica. Seguramente, poco después para los actores implicados fue evidente que las giras provocaban un impacto publicitario a favor de la imagen original. Esa certeza motivó las giras en zonas que no redituaban económicamente porque no estaba arraigada, aún, la devoción en promoción. El vínculo entre regiones alejadas y heterogéneas es una lectura posterior que el historiador

⁵⁷⁰ María Elena Barral, “‘Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones’: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, del siglo XVIII y principios del XIX”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 18(1998): 7-33, 32.

⁵⁷¹ María Elena Barral, “‘Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones’”, 9.

⁵⁷² Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1782.

⁵⁷³ Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1792.

⁵⁷⁴ Thomas Clavo, “El Zodiaco de la Nueva Eva”, 274.

realiza sobre el fenómeno. También es consecuencia natural de la capacidad de ciertos cultos para incubar identidades comunes en regiones lejanas y diversas.

Los objetivos que trazaron las giras de demandas dependieron en gran medida de las circunstancias de la devoción. Si se trataba, por ejemplo, de una imagen que pertenecía a una cofradía, con las giras se pretendía, casi siempre, recibir limosna. Lo mismo sucedía cuando un santuario se estaba construyendo. Más que promover, los administradores del culto deseaban conseguir apoyo económico. Pero, cuando la capilla o el santuario de devoción no se encontraba en obras, o el viaje duraba un par de años y por zonas con poca recaudación de limosna, seguramente, el propósito de la gira era promover el culto.

Mencioné antes que la demanda de limosna con imágenes peregrinas fue una práctica recurrente y en la cual se implicaron diversas instituciones eclesiásticas. A partir del siglo XVII los escuetos caminos novohispanos semejabán una suerte de “carreteras” divinas. A diario los caminos eran recorridos por una buena cantidad de imágenes de Cristo, de distintas advocaciones marianas y, por supuesto, de varios santos. Raffaele Moro atribuye la expansión del uso de imágenes peregrinas a dos factores: la iconofilia impulsada por el Concilio de Trento, y el uso extendido que dieron las órdenes religiosas a esta práctica en Nueva España.⁵⁷⁵

Por las veredas de Nueva España circulaban decenas (o cientos) de limosneros cargando imágenes peregrinas, ¿por qué destacaban unas sobre otras? En el capítulo dos enumeré los factores por los que, según Raffaele Moro, ciertas demandas tuvieron más éxito. Entre ellos destacaba la fama taumaturga de la imagen original y las visitas periódicas a ciertos lugares. Yo agregaría dos más: a) la implicación de las autoridades episcopales (el otorgar constantemente licencias), y b) la organización eficaz de la “giras”. Son justamente estos dos últimos elementos que, al ser bien ejecutados, distinguieron a las imágenes peregrinas de Nuestra Señora de San Juan. Por ello, el santuario de la imagen sanjuanense fue el que recurrió “de manera más exitosa” a esta práctica.⁵⁷⁶

II

Según María Elena Barral la demanda con imágenes itinerantes se puede abordar a partir de cuatro dimensiones: a) desde las instituciones que participaban; b) la empresa misma de

⁵⁷⁵ Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1807.

⁵⁷⁶ Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1765.

recolección; c) el ritual de demanda, o d) el ingreso que generaba.⁵⁷⁷ En los siglos XVII y XVIII usar imágenes peregrinas era tan común que se volvió parte de la vida de las comunidades. Se convirtió en una práctica tan cotidiana en la religiosidad novohispana que, sobre todo para el siglo XVII, la información contenida en las fuentes es dispersa y discontinua.

Para comprender el fenómeno de las peregrinas sanjuanenses me arrojé a los documentos con un arsenal de preguntas: ¿Quién las organizaba? ¿Cómo se llevaban a cabo las giras? ¿Cuál era el ritual que seguían los demandantes? ¿Qué problemas existieron? ¿Qué peso tenía lo recolectado en la economía del santuario? ¿Hacia donde viajaban? ¿Cuáles lugares visitaban con frecuencia? ¿Cómo utilizaron las imágenes para arraigar el culto en lugares lejanos?

Para responder mis preguntas revisé los registros de un par de viajes de demanda de la virgen peregrina de San Juan que se conservan en el archivo del santuario. Con detalle me adentré en varios inventarios y libros de limosna. Ahí pesqué datos, menciones y cifras relevantes para mí, pero marginales para quien los generó. Conocer cómo se utilizaban las vírgenes peregrinas en el santuario de San Juan de los Lagos fue parecido a armar un rompecabezas con piezas que *a priori* parecían disonantes.

¿Cuándo comenzó el uso de estas imágenes peregrinas en el santuario de San Juan? Según Raffaele Moro las primeras referencias de esta práctica en torno al culto sanjuanense se remontan a los primeros años de la década de 1630.⁵⁷⁸ En la solicitud de licencia de 1630 para pedir limosna, el cura de Jalostotitlán Diego de Camarena no mencionó que el viaje incluía la imagen peregrina. Quizá esta práctica se originó en el santuario de San Juan alrededor de 1634. Ese año, el obispo Leonel de Cervantes y Carvajal nombró al hermano Blas como limosnero de la virgen.⁵⁷⁹ Seguramente casi de inmediato se fabricó una copia de la virgen de San Juan para uso del recién nombrado demandante.

Para la década de 1640 la imagen peregrina de la virgen de San Juan ya era famosa. Basta con recordar que, en 1647 Antonio Almaraz, hacendado de Huichapan, persuadió a los demandantes para que le dejaran, para siempre en su hacienda, a la imagen “de pedir limosna” de esta advocación.⁵⁸⁰ Para esos años la copia de la virgen de San Juan ya recorría largos

⁵⁷⁷ María Elena Barral, “Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones”, 9.

⁵⁷⁸ Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1765.

⁵⁷⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 56.

⁵⁸⁰ Ver capítulo dos. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 99-100.

territorios acompañada por sus limosneros. Cada viaje significaba una nueva experiencia para la imagen y nuevos devotos para la original. ¿Por qué fue tan exitosa la demanda itinerante de Nuestra Señora de San Juan?

Líneas atrás afirmé que la forma en que se organizó la recolecta de limosna con la virgen peregrina de San Juan fue, en parte, la clave de su éxito. Esto se debió a tres factores: el primero: la actividad siempre la controló el obispado. Para salir en giras con la imagen peregrina era necesaria la licencia episcopal. Además, desde la década de 1640 los obispos de Guadalajara y los cabildos en sedes vacantes recibían al demandante en persona en la capital episcopal para “ajustar” cuentas. El control episcopal se mantuvo, con sus matices, hasta mediados del siglo XVIII.

En el libro de ingresos del santuario de 1646 a 1652 se asentó que Adriano, demandante de la virgen de San Juan, visitó Guadalajara para “sacar nueva licencia y dar cuenta de los vestidos [...]” que traía desde México.⁵⁸¹ En enero de 1710 el cura de Jalostotitlán “ajustó” las cuentas con el padre Tomás de la Cueva, también limosnero de la imagen sanjuanense. El cura registró en el documento que las cuentas eran desde el 14 de enero de 1708 fecha de “las últimas que dio el dicho demandante frente al obispo”. Las cifras que resultaran debían remitirse “con pago” al prelado de Guadalajara.⁵⁸²

Que fuera una práctica que controlaba e inspeccionaba la mitra tapatía le suponía contar regularmente con licencias y acceder a ciertos privilegios ocasionales. En mayo de 1718, por ejemplo, el obispo Mimbela accedió a la solicitud de unos cuantos vecinos de Zacatecas para construir un nuevo templo parroquial. El antiguo, declararon los solicitantes, se inundaba con cada lluvia. Mimbela otorgó sin problemas la licencia de obra. Para asegurarse el capital necesario para el nuevo templo, el prelado decretó que no se dejara pasar a Zacatecas y a sus minas ninguna demanda de limosna, aunque éstas pertenecieran al mismo obispado. En la orden prohibitiva, el obispo exceptuó “las de los Santuarios de N. Señora de Zapopan y de N. Señora de San Juan”.⁵⁸³ Pedir limosna en Zacatecas estaba prácticamente vedado sin una licencia especial del prelado tapatío.⁵⁸⁴ La virgen peregrina de Nuestra Señora

⁵⁸¹ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 23 y 23v.

⁵⁸² AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos del siglo XVIII: cuentas de lo recaudado por Tomás de la Cueva, demandante de la virgen (1708-1710)*, 1-1v.

⁵⁸³ AHAG GB, Libros de gobierno (en adelante LB-GB) C. 3, Libro de 1715 (en adelante LB-1715), *Licencia para fabricar nueva iglesia en la parrochial de la ciudad de Zacatecas*, 23V-24.

⁵⁸⁴ Hacia 1680, por ejemplo, el obispo de Guadalajara Juan de Santiago León Garabito otorgó una licencia especial a Francisco de la Cruz, demandante de la virgen de San Juan, para “los reales de minas y contornos”

de San Juan fue de las pocas demandas que, en ciertas ocasiones, se permitía entrar a aquella ciudad minera.

El respaldo del obispado tapatío permitió a la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan expandir sus horizontes fuera de los límites diocesanos neogallegos. Aquellos territorios formarían *a posteriori* parte de la zona de influencia devocional. En julio de 1669 el obispo Francisco Verdín y Molina otorgó una licencia para pedir limosna con la peregrina de San Juan a Francisco de la Cruz. En dicho documento exhortó a sus colegas de Guadiana, Puebla, Michoacán y México hacer lo mismo. Verdín y Molina quería que recibieran a De la Cruz con “fraternal amor [...]”. También pidió que incitaran [...] a sus feligreses [para que] se experimentaran en obra tan del servicio de Dios [...]”.⁵⁸⁵

Al control episcopal se sumaron los efectivos planes de las giras de la virgen peregrina de San Juan. Los administradores del santuario sanjuanense se percataron casi de inmediato del potencial propagandístico de las demandas. Tanto así que en 1650 dos copias de la virgen de San Juan recorrían los caminos novohispanos. Con ambas imágenes la capacidad de promover el culto se duplicó. En los hechos, las dos eran “la imagen peregrina” de la virgen de San Juan, así, en singular.

La idea de tener dos imágenes surcando de norte a sur la Nueva España se le debe atribuir a Josep Nidos del Estoque, primer capellán mayor del santuario de San Juan de los Lagos (1646-1652). Recién llegado al santuario, Nidos del Estoque pidió Adriano que “enviase una imagen con su tabernáculo” para que Rafael Ángel, un trabajador de la virgen, pidiera limosna. Para la faena fue necesaria la autorización del visitador episcopal y mayordomo del santuario Alonso Jiménez del Palacio. Finalmente, el capellán despachó a Adriano la cantidad de 33 pesos. La imagen costó 30 pesos y los tres restantes se pagaron al indio que la llevó hasta San Juan de los Lagos. Para 1652 esa imagen era la que el hermano Blas “acompañaba”.⁵⁸⁶

Por las evidencias deduzco que las rutas a seguir por los demandantes sanjuanenses dejaban de lado la aventura y, más bien, se fraguaban con anterioridad. Aunque es evidente que, gracias a la pericia y el instinto de los demandantes, se aprovechaban las oportunidades inesperadas dejando de lado el plan original. Recordemos, por ejemplo, cuando el hermano

del obispado. “[E]xcepto los de la ciudad de N.S. de los Zacatecas y agregados”. AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 12v-13.

⁵⁸⁵ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 8-9.

⁵⁸⁶ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 23v.

Blas se presentó con la virgen peregrina en Parral, justo después de acontecer un portentoso milagro atribuido a la virgen de San Juan.⁵⁸⁷

Ser limosnero o demandante exigía en varios momentos capacidad de improvisar y, sobre todo, de negociar licencias con distintas autoridades de otros obispados.⁵⁸⁸ Por eso, otra parte del éxito de “la peregrina” de la virgen de San Juan se debió a los famosos limosneros o “acompañantes”.⁵⁸⁹ El hermano Blas fue el demandante más importante del culto. Durante tres décadas recorrió la Nueva España con la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan. Los años de entrega a la advocación le valieron su apelativo: Blas de la Virgen.⁵⁹⁰

A Blas le siguió Francisco de la Cruz, demandante de la virgen entre 1663 y hasta, por lo menos, 1680.⁵⁹¹ Para los primeros años del siglo XVIII la peregrina de la virgen de San Juan fue “acompañada” por Tomás de la Cueva.⁵⁹² A partir de junio de 1725 el puesto lo ocupó Francisco Baca. Todos ellos eran “hermanos donados” de la provincia franciscana. ¿Por qué? Quizá para el obispado era benéfico tener a alguien externo al santuario encargándose del trabajo. O, tal vez, porque en su calidad de “hermano”, el demandante podía conseguir licencias de obispos y provinciales por igual. Sin olvidar, también, que la demanda era un ejercicio para el que se necesitaba demostrar honestidad, un valor que quizá para los obispos era más frecuente en los miembros de la iglesia.

A partir del 1732 todo cambió: ese año comenzó, a cargo del capellán Francisco del Río, la construcción de un nuevo santuario. Aquello supuso la necesidad de buscar más dinero. Creció la cantidad de demandantes, algunos laicos “profesionales” fueron

⁵⁸⁷ En el capítulo dos narré aquel milagro, fue muy sonado porque se le atribuyó a la virgen cambiar de dirección un incendio forestal, salvando unas mercaderías. Particularmente a la manteca que se salvó del fuego la llamaron “la manteca del milagro”. AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 30.

⁵⁸⁸ Los demandantes fueron muy importantes. El santuario los utilizaba también como mensajeros, llevando noticias del culto a varios lugares. Además, los capellanes aprovechaban las giras para encargar enseres y productos para el santuario como cera, jabón y aceite.

⁵⁸⁹ El término “acompañante” era común en la época para referirse a los demandantes o limosneros. Las imágenes eran las que viajaban, ellos solo las “acompañaban”. Véase: Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1788-1789.

⁵⁹⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia...* (1998 [1757]), 61.

⁵⁹¹ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 1-13v.

⁵⁹² AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: peticiones de Francisco Lomelín Altamirano (1702)*, 1.

contratados.⁵⁹³ Incluso el mismo capellán mayor y su hermano Juan se encargaron de “levantar” limosna en Guanajuato, Real de Bolaños y Sierra Pinos.⁵⁹⁴

Aunque fue muy exitosa la demanda de la virgen de San Juan, como toda práctica humana, tuvo problemas. El conflicto más frecuente fue por el retraso del dinero que recaudaban los demandantes. Las licencias que los obispos de Guadalajara o el cabildo catedralicio otorgaban para los demandantes de la virgen de San Juan eran de máximo un año. Pero casi siempre esos permisos se renovaban, entonces, las giras se alargaban. Los demandantes tardaban hasta un par de años en pisar de nuevo el santuario o la capital episcopal. Aquella tardanza creaba incertidumbre en los capellanes mayores y los obispos. Sobre todo, cuando el santuario pasaba por apuros económicos.

En 1652 se construía el segundo santuario para la virgen de San Juan. El obispo Juan Ruiz Colmenero llevaba la batuta de la obra. Ante la carestía de fondos, el obispo mandó a Blas con la imagen peregrina a pedir limosna. Pero era una “gira” especial. El prelado quería que Blas alcanzara a Adriano, el otro demandante, y que le indicara la “necesidad” en que se encontraba la obra del dinero que llevaba recaudado. Ruiz Colmenero aconsejó a Blas que preguntara a los pasajeros sobre el lugar en el que estaba Adriano. No sería “difícil adquirir noticia”, escribió el obispo, pues la ocupación de demandante no era “para andar encubierto”.⁵⁹⁵

Con ese mismo sentimiento, el capellán Francisco Lomelín Altamirano escribió al obispo de Guadalajara en 1702. En su misiva, Lomelín solicitó se le autorizara construirle un nuevo colateral a la virgen, el que tenía, argumentó el capellán, estaba “muy maltratado y viejo”. Lomelín pensaba financiar el principio de la obra con “la limosna que tuviese recogida el hermano Tomás de la Cueva”. Pero el demandante tenía dos años de gira con la “señora Peregrina” y no había “entregado cosa alguna”.⁵⁹⁶

Parece que este tipo de problema pecuniario, vinculado a la organización de la demanda, fue la excepción y no la regla. O por lo menos no atañó a todos los limosneros.

⁵⁹³ En el capítulo anterior escribí sobre la solicitud de Francisco del Río al obispado para que le otorgara la licencia a un vecino de Tepatitlán para pedir limosna en favor del santuario. En especial, buscaba donaciones de animales para el trabajo de la obra. AHAG GB. PSJL. C.1, E. 25, *Solicitud de licencia de Francisco del Río para pedir limosna para el nuevo templo*, 1.

⁵⁹⁴ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 69. AHCBSJL CNF CN S. XVIII, *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633-1757*, 9v.

⁵⁹⁵ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 3-3v.

⁵⁹⁶ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: peticiones de Francisco Lomelín Altamirano (1702)*, 1.

Desde mediados del siglo XVII el hermano Blas tenía a un individuo de confianza en Zacatecas al cual le entregaba las limosnas mientras él seguía su “gira” por el norte.⁵⁹⁷ Esta persona se encargaba de llevar el dinero al santuario. También era frecuente que el demandante al pasar por Guadalajara o Zacatecas entregara al obispo, o algún personaje allegado a él, “las cuentas” y parte del dinero recolectado.⁵⁹⁸

En resumen, parte del éxito de las “giras” de las peregrinas de Nuestra Señora de San Juan se basó en la fama taumaturga de la imagen original.⁵⁹⁹ Pero dicha “fama” se esparció más allá de las periferias del santuario gracias a las vírgenes peregrinas. Las “giras” de estas imágenes itinerantes fueron efectivas porque el obispado se encargó de promoverlas, controlarlas y fiscalizarlas. Las promovió otorgando y renovando licencias. Las controló y fiscalizó procurando “ajustar” las cuentas directamente con el demandante y, casi siempre, en la sede episcopal. La pericia de los demandantes potenció el impulso episcopal a la práctica de las peregrinas. Los también llamados limosneros aprovecharon las oportunidades de acrecentar la fama de la virgen y, por tanto, las limosnas. La experiencia de múltiples viajes permitió a los demandantes saber qué terrenos eran potencialmente fértiles como para plantar la semilla de la devoción a la virgen de San Juan.

III

En las licencias para pedir limosna con la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan se repetía constantemente una orden: el demandante debe llevar siempre un cuaderno. La insistencia tenía que ver con el control de las cuentas. Era la única manera de que el obispado tuviera cierta certidumbre y transparencia sobre lo que verdaderamente se recaudaba en las “giras”. Los prelados y canónigos debían fiarse en que los números que se asentaban en el cuaderno eran los verdaderos, aunque, siempre existieron conflictos.

⁵⁹⁷ En las cuentas de 1646 a 1652, el hermano Blas declaró que en varias ocasiones entregó dinero de las limosnas a Pedro Rangel, vecino de Zacatecas. El demandante guardaba el recibo de las transacciones, juntas dieron la cantidad de 1156 pesos. AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 22v.

⁵⁹⁸ Estando en demanda en Zacatecas, el hermano Tomás de la Cueva entregó 1000 pesos de la limosna recolectada al licenciado Francisco Santos de Oliveros, secretario del obispo Diego Camacho y Ávila. AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: cuentas de lo recaudado por Tomás de la Cueva, demandante de la virgen (1709)*, 2v. Sobre Francisco Santos de Oliveros, ver: Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España* (Ciudad de México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), 196.

⁵⁹⁹ Como lo vimos en el capítulo dos.

En mayo de 1652 el obispo Juan Ruiz Colmenero se enteró, gracias a su provisor, que Adriano no tenía “cosa con cosa en su libro de cuentas [...]” de sus viajes con la peregrina de la virgen de San Juan. Por ello pidió a Lorenzo de Agundez, cura de Jalostotitlán “que cuanto antes y por medios suaves se le divierta⁶⁰⁰ el ejercicio [...]” para que no siguiera “la perdición”.⁶⁰¹

A partir de la década de 1660 los obispos pidieron que la cifra de la limosna colectada la anotaran los curas, vicarios y doctrineros locales. Si algún paraje o pueblo no tuviera eclesiásticos de planta, debía firmar la cuenta la máxima autoridad civil presente. En caso de que ninguna autoridad estuviera presente, correspondía a “la persona con más porte del lugar” estampar su rúbrica en el cuaderno de limosnero. Finalmente, cuando se recogiera limosna en ranchos o caminos, el demandante debía declarar la colecta en el primer poblado al que llegara. Todo este sistema de registro pretendía evitar que la conciencia del demandante cargara con todo el peso de las cuentas, y también, para impedir uno que otro robo.

La demanda con imágenes peregrinas era estacional. Ciertas imágenes, como la de San Juan, visitaban periódicamente los mismos pueblos. Más que un evento excepcional eran parte del ciclo religioso de las comunidades. Quizá por ello, para el caso de San Juan es inexistente un relato o crónica sobre lo que conllevaban las “giras” y la llegada de la imagen peregrina a un pueblo. Era demasiado cotidiano como para registrarlo. Los cuadernos que llevaban los demandantes se usaban solamente para registrar las limosnas. La información que ahí se asentaba se limitaba al nombre del pueblo, la fecha, la cantidad de limosna y la firma de la autoridad local. Sin embargo, ciertos detalles en las licencias y en varios inventarios y cuentas del santuario nos permiten imaginar, parcialmente, cómo eran en general, las “giras” de la virgen peregrina de Nuestra Señora de San Juan.

La cantidad de personas que acompañaba al demandante de la peregrina de San Juan no cambió a lo largo del tiempo. Hacia la década de 1660, el hermano Francisco de la Cruz solo podía llevar un máximo de dos acompañantes; a las mujeres se les prohibía acompañar al demandante.⁶⁰² A juzgar por esto último, al parecer, los viajes de demanda los

⁶⁰⁰ Según el Diccionario de Autoridades (1726-1739) por divertir se refiere a: “[a]partar, distraher la atención de alguna persona para que no discurra ni piense en aquellas cosas a que la tenia aplicada, o para que no prosiga la obra que trahía entre manos”. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> (Consultado: 7 de abril del 2020)

⁶⁰¹ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 3v.

⁶⁰² Así lo manifestó el obispo Verdín y Molina en su licencia al hermano Francisco de la Cruz emitida el 9 de abril de 1666. AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 7.

aprovechaban varios para amancebarse sin el perjuicio social que implicaba hacerlo en su comunidad.⁶⁰³ María Elena Barral refirió, para el caso del río de la plata, que los demandantes en ocasiones eran acompañados por peones a sueldo, pero también por ciertos sirvientes de devoción. Estos últimos eran personas que “pagaban” su manda auxiliando en las colectas. No encontré referencias sobre devotos que trabajaran en los viajes de las peregrinas de San Juan, pero sí sobre el empleo de, máximo, dos mozos asalariados.

Estos trabajadores se encargaban de cuidar los animales que la gente ofrecía como limosna y de los que jalaban la carreta de la virgen.⁶⁰⁴ También apoyaban en la recolecta en general y, si era necesario, volvían a San Juan o a Guadalajara para llevar noticias, renovar las licencias o entregar limosnas. Trabajar para la demanda de la virgen de San Juan suponía un gran honor y la oportunidad de ganar dinero, pero el trabajo, de los extensos recorridos, solo era para algunos.⁶⁰⁵ Entre 1708 y 1709 el hermano Tomás de la Cueva viajó en gira de demanda con la virgen peregrina de San Juan. Para que lo auxiliaran contrató a dos mozos. Uno de ellos lo acompañó durante los 17 meses que duró su viaje. El otro renunció a los cuatro meses. El hermano Tomás contrató a alguien más, su primer candidato se “guyó” a los 15 días, después de recibir cuatro meses por adelantado. Finalmente, tras un par de semanas, el demandante contrató a su segundo ayudante que, afortunadamente, completó el viaje de demanda.⁶⁰⁶

Salarios, reparaciones de la carreta, comida para los animales, cacao y de azúcar, se pagaban de las limosnas recogidas. El demandante también pagaba sus enceres personales con parte de la limosna. O por lo menos así lo acostumbraba el hermano Tomás de la Cueva: en su viaje, de 1708 a 1709, el hermano Tomás recogió 1873 pesos y tres tomines. De esa cantidad el 75%, algo así como 1408 pesos, llegó a manos del obispado y del santuario. El 25% restante se consumió en los gastos que la demanda generaba.

⁶⁰³ La prohibición de llevar mujeres era extensiva a todas las demandas en el obispado “por los daños que se ha[bían] experimentado en ir muchos acompañados de mujeres”. AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 7.

⁶⁰⁴ En ese viaje el hermano Tomás de la Cueva recibió algunas mulas que dejó “dadas a criar” en algún rancho. AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: cuentas de lo recaudado por Tomás de la Cueva, demandante de la virgen (1709)*, 3.

⁶⁰⁵ A principios del siglo XVIII un mozo ayudante en la demanda de la virgen ganaba entre seis y cuatro pesos por mes. AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: cuentas de lo recaudado por Tomás de la Cueva, demandante de la virgen (1709)*, 3.

⁶⁰⁶ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: cuentas de lo recaudado por Tomás de la Cueva, demandante de la virgen (1709)*, 2v-3.

Con el 12% de las limosnas se costearon los salarios de los trabajadores. El 6% se destinó a la comida de los animales. Unos 77 pesos y medio, equivalentes al 4%, se gastó en ropa para el demandante. El hermano Tomás se compró un vestido (supongo un hábito) por 40 pesos, un capote nuevo en 19. Cinco pesos en sombreros forrados, cuatro en varios pares de zapatos. Siete pesos en calzones blancos y otros dos en cuatro medias de lana. Con el otro 3% adquirió frenos para los animales, mangas, pagó el beneficio de la plata recibida como limosna y se compró 10 pesos de azúcar y cacao (cuadro 8).

Cuadro 8. “Gastos de la demanda de la imagen peregrina (1708-1709)”

Concepto	Pesos (reales)	% del total
Dinero dado al obispado y al santuario	1408	75%
Salario de trabajadores	219 (6)	12%
Comida para los animales	104 (3)	6%
Ropa para el demandante	77 (4)	4%
Objetos (freno, mangas, varas de cotense y escopeta dada en prenda)	29 (6)	1.5%
Servicio (beneficio de la plata)	24	1%
Comida (cacao y azúcar)	10	.5%
Total	1873	100%

Fuente: AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: cuentas de lo recaudado por Tomás de la Cueva, demandante de la virgen (1709)*, 2v-3.

Para 1725, ya con el hermano Francisco Baca como demandante, las giras de la peregrina de San Juan tenían a su disposición nueve caballos y tres mulas. Seguramente se usaban mínimo cuatro por viaje, pues contaban con tres “aparejos con sus aperos” para montar individualmente y un pretal para la mula de la carreta.⁶⁰⁷ El demandante y los mozos también cargaban con una casa de campaña, dos costales de jerga, un clarín y tres cajas, dos para la ropa y una para las limosnas.⁶⁰⁸

La virgen peregrina llevaba su propio ajuar compuesto por varios aretes, collares de perlas de distintos colores, concepciones y cristos de oro. Para adornar su cabeza tenía dos opciones que alternaba: “un sombrero de plata sobre dorado con el círculo de perlas y corales con una joya grande de otro [...]”, y “una corona de plata sobre dorada con la cruz

⁶⁰⁷ Todos los implementos para montar.

⁶⁰⁸ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: bienes que entregó Francisco del Río a Francisco Baca demandante de la virgen (1725)*, 1v-2.

de filigrana de oro [...]”, adornada con siete piedras guarnecidas “con un plumero de oro [...] con nueve rubíes pequeños”.⁶⁰⁹ Todo prestado y anteriormente usado por la imagen original. La peregrina viajaba dentro de “una caja guarnecida toda de plata con tres bandejas de lo mismo que ser[ían] de cielo”. El vestido de la virgen era “de tizne encarnado con un posapié [...]” del mismo estilo. Otro vestido se quedaba guardado en la caja de la ropa.

Ataviada siempre con abundantes joyas, la peregrina de la virgen de San Juan arribaba a ranchos, pueblos y ciudades acompañada por el demandante y sus ayudantes. Pero, ¿cómo la recibían en aquellos lugares? Los obispos y provinciales pedían a sus curas, doctrieros y frailes guardianes que recibieran “con placer y solemnidad y amor [...] a la virgen” de San Juan.⁶¹⁰ Por tanto, era difícil encontrar resistencia en los eclesiásticos locales por la llegada de la imagen peregrina.

En la licencia que Verdín y Molina concedió a Francisco de la Cruz en julio de 1669 escribió las reglas que se debían cumplir en el viaje. Estas reglas me permiten imaginar cómo se desarrollaba la demanda de la peregrina sanjuanense a los pueblos. En primer lugar, el obispo dispuso que la imagen se resguardara, siempre, en la capilla del lugar. También ordenó que la imagen saliera a las calles del pueblo, pero siempre acompañada por dos eclesiásticos. Estas condiciones no eran ocurrencias del prelado, eran respuesta a las quejas de ciertos curas. Las recomendaciones nos hablan de que lo que, seguramente, ocurría: a la imagen peregrina comúnmente la dejaban en casas particulares y la sacaban en procesión los devotos con la mínima presencia del clero de los pueblos. Las condiciones de la licencia buscaban limitar esas acciones, consideradas erróneas por el obispo.

Más ilustrativa fue la licencia que el obispo Juan de Santiago León Garabito concedió a Francisco de la Cruz en octubre de 1668. Garabito pidió que los naturales se abstuvieran de recibir y despedir a la imagen en los canales (las afueras) del pueblo. El prelado también ordenó que no se gastara el dinero y la cera de las cofradías locales en comilonas por el arribo de la peregrina sanjuanense. Igual mandó que la limosna se recolectara de manera individual: “cada uno lo que quisiera dar [...]”. Por último, Garabito prohibía las “danzas y festejos con harpas y guitarras y demás profanidades que los demandantes [habían] introducido”.⁶¹¹

⁶⁰⁹ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVIII), *Miscelánea de documentos: bienes que entregó Francisco del Río a Francisco Baca demandante de la virgen (1725)*, 1.

⁶¹⁰ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 5.

⁶¹¹ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 12-12v.

Entonces, ¿cómo se recibía la imagen en los pueblos? Seguramente con una gran fiesta. Los indios saliendo del pueblo para recibirla a todo gozo. Afuera de la capilla los danzantes brincando y girando al ritmo de las harpas y guitarras. Abundante comida y bebida. Todo pagado por la cofradía asentada en el hospital del pueblo. ¿Pudieron las ordenes de Verdín o Garabito cambiar estas costumbres? Probablemente no, o quizá, pero de forma temporal. Demostrado está que en múltiples contextos la devoción popular casi siempre vence a la ortodoxia institucional.

IV

La demanda, en especial aquella con copias de imágenes famosas, tenía dos objetivos: recolectar y promocionar. Según Raffaele Moro los administradores del santuario de Nuestra Señora de San Juan se interesaron en promover la práctica de la demanda con imágenes peregrinas. Recordemos que el culto sanjuanense fue de los pocos que surgieron lejos de los centros urbanos, era una devoción propiamente rural. Las imágenes peregrinas, entonces, ayudaban a “ampliar el número de potenciales devotos”.⁶¹² A partir de esta apreciación de Moro, es posible afirmar que la demanda de la virgen peregrina de San Juan tuvo, *a priori*, un interés propagandístico. Pero, ¿es verdad? La peregrina de Nuestra Señora de San Juan, ¿fue más una imagen recaudadora de limosna? ¿O parte del programa iconográfico de promoción? ¿Cambiaron los objetivos de la demanda conforme se consolidó el culto? Los números responden.

Entre 1646 y 1652 el capellán Josep Nidos del Estoque administró el santuario de Nuestra Señora de San Juan. En esos casi seis años, ingresaron al santuario unos 2939 pesos y siete tomines.⁶¹³ El 14% de ese dinero, 400 pesos, fue por concepto de alcance, es decir, el dinero que el santuario tenía en caja al llegar el capellán, era una especie de superávit de los años anteriores. Un poco más, el 16%, fue vía la limosna que los devotos daban en pesos y reales. Otro 7%, casi 79 pesos, ingresaron al santuario gracias a las limosnas en plata. Del cepo (alcancía) que estaba en el santuario se sacaron 107 pesos y siete tomines, el 4% del total. Un 6% del ingreso total correspondió a la venta de ganado (3%) y a la fábrica por servicio de entierros (3%). La venta de joyas de la virgen supuso solo el 1%. Finalmente, lo

⁶¹² Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1768.

⁶¹³ Esta cantidad se refiere al dinero líquido que entró al santuario. Las donaciones de joyas, animales y ciertas propiedades no están contempladas salvo si fueron vendidas y, por ende, convertidas en dinero.

recaudado por Blas y Adriano, demandantes de la peregrina, ascendió, en esos seis años, a 1646 pesos, el 56% de los ingresos totales del santuario (cuadro 9).⁶¹⁴

Cuadro 9. “Ingresos del santuario (1646-1652)”

Ingreso por tipo	Pesos (tomines)	Porcentaje del total
Demanda con la peregrina	1646	56%
Limosna en dinero	477 (7)	16%
Limosna en el cepo del templo	107 (7)	4%
Fábrica (entierros)	96 (6)	3%
Venta de ganado	82 (6)	3%
Limosna en plata	78 (7)	7%
Venta de joyas	36	1%
Alcance previo a 1646	400	14%
Otros	14	0% (.5)
Total	2939 (7)	100%

Fuente: AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 20-23.

¿Qué revelan esos números? Que el santuario de San Juan de los Lagos contaba con una buena economía a un par de décadas del “primer milagro”. Lo demuestran los 400 pesos con los que se encontró Nidos del Estoque al asumir el cargo de capellán. El santuario y la virgen no tuvieron que vender al por mayor sus bienes. Las ventas de las joyas y el ganado, donados por sus devotos, fueron realmente mínimas.

Las limosnas en dinero correspondían a donaciones directas de devotos de medio y alto estatus. Estos personajes frecuentemente enviaban el dinero con algún conocido, en contadas ocasiones lo entregaban ellos mismos a San Juan. La cantidad de dinero que cada devoto donó era considerable. Por ejemplo, un vecino de Michoacán dio 100 pesos. Desde Parral un devoto envió 50 pesos. El alférez de Querétaro legó, tras su muerte, 50 pesos a la virgen de San Juan.

En contraparte, las limosnas que se sacaban del cepo eran pequeñas contribuciones de devotos anónimos. En los seis años administrados por Nidos del Estoque se abrió cuatro veces la alcancía del santuario. La primera vez se contaron 10 pesos en reales. Las otras tres, arriba de 29 pesos. Lo encontrado en el cepo era menos de una cuarta parte de las dadas que daban los devotos con “más porte” o “importantes”, como se les adjetivaba en la época.

⁶¹⁴ AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 20-23.

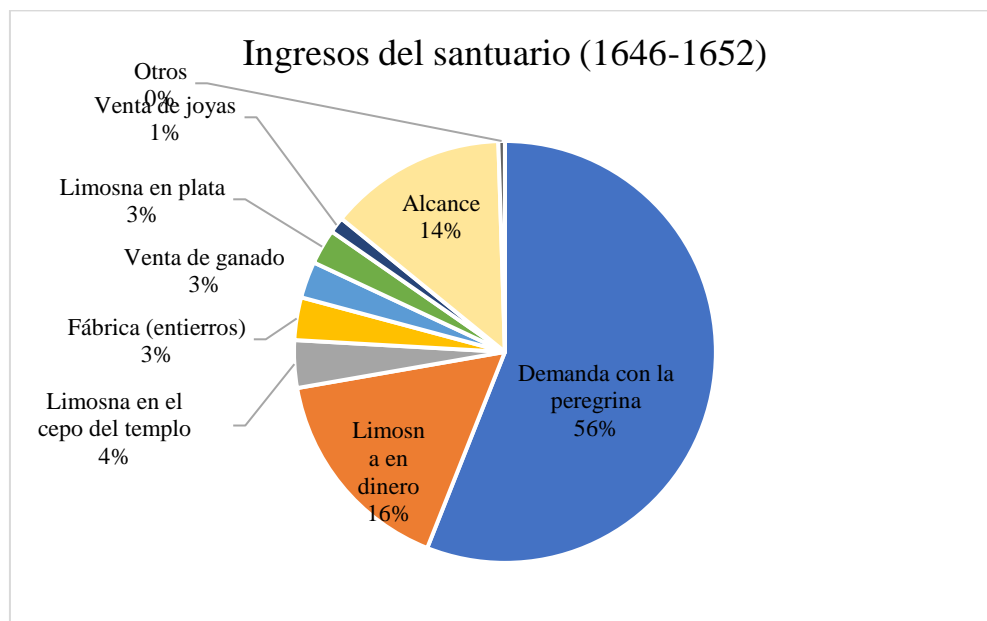


Figura 17. *Ingresos monetarios del santuario (1646-1652).* **Fuente:** AHCBSJL, Legajo suelto (siglo XVII), *Inventario de 1652*, 20-23.

Lo destacado fue que la mitad del ingreso de aquellos seis años provino de las demandas con las peregrinas (figura 17). En mayo de 1652, fecha en la que se “ajustó” la cuenta de Nidos del Estoque, el santuario de San Juan vivía una etapa excepcional. Se construía el segundo templo para la virgen, pues el anterior, que arrojaba a la antigua ermita del hospital, estaba a nada de desplomarse. Juan Ruiz Colmenero, como obispo de Guadalajara, impulsó desde 1649, que se construyera un nuevo hogar para la imagen. La obra implicó gastos extraordinarios que fueron sufragándose con las limosnas. Por ello, en 1652 el obispo Ruiz Colmenero envió a Blas a localizar a Adriano: el dinero era necesario para terminar la iglesia.

Es posible que se haya alterado el peso económico real de la demanda por el contexto de tal necesidad. Si ese fuera el caso, los datos demuestran que para los administradores del culto las “giras” de las peregrinas eran una estrategia recaudatoria ante eventualidades como la fábrica de un nuevo templo o construir un nuevo retablo a la imagen.⁶¹⁵ Las cifras evidencian, entonces, que para mediados del siglo XVII las demandas con las imágenes

⁶¹⁵ Lo mismo sucedió en una circunstancia muy similar entre marzo y septiembre de 1743. En plena construcción del tercer santuario de la virgen de San Juan se realizó una gira con la imagen peregrina por las minas de Guanajuato, parte del Bajío y Sierra de Pinos. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 82-83.

itinerantes de la virgen de San Juan obedecían a una finalidad económica. Por supuesto, que las giras incentivaban por sí mismas el culto. Pero, parece que, para quienes administraban el santuario, significaba sobre todo una fuente de recursos.

Las cuentas del santuario, registradas entre 1721 y 1727,⁶¹⁶ muestran que en el siglo XVIII la economía del santuario era muy diferente. Dichas cuentas revelan un culto más consolidado. Entre 1721 y 1727 el santuario ingresó 8692 pesos y seis tomines. Casi tres veces la cantidad registrada entre 1646 y 1652. Además, restándole los egresos, quedaron en el santuario 4366 pesos y seis tomines. Una cantidad atractiva que permitiría invertir en algo más que en sostener el culto.

Ese incremento en los ingresos se debió, evidentemente, a que el culto atrajo más devotos; debido a las estrategias que los administradores implementaron. También fue resultado de un cúmulo de factores como el demográfico y el crecimiento de la economía a escala novohispana. Lo que claro al comparar las cuentas de 1646-1652 con las de 1721-1727, es que en 75 años el santuario de la virgen de San Juan creció económicamente hasta límites imprevistos.

El 26% del ingreso total del santuario entre 1721 y 1727 correspondió al alcance, es decir, el dinero ahorrado en cuentas anteriores. El 14% del dinero del santuario llegó vía limosnas. Un 10% fue por herencias y legados para el santuario. La venta de joyas y objetos de la virgen representó el 2% del ingreso. El 1% correspondió a la renta de una casa en San Juan, propiedad de la virgen (figura 18).⁶¹⁷ El ingreso más importante del santuario entre 1721 y 1727 correspondió al cobro de réditos de censo, con un 39% del total. Los capellanes cobraron poco más de 3418 pesos en intereses sobre propiedades como haciendas o ranchos. Ese dato demuestra que los administradores del culto sanjuanense participaron, a principios del siglo XVIII, en el crédito eclesiástico.⁶¹⁸

⁶¹⁶ Un periodo de casi seis años, casi idéntico al anterior analizado entre 1646 y 1652.

⁶¹⁷ Por censo se le llamaba al “[...] derecho de percibir cierta pensión anual, cargada, o impuesta sobre alguna hacienda, o bienes raíces que posee otra persona: la qual se obliga por esta razón a pagarla. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> (Consultado: 8 de abril del 2020)

⁶¹⁸ Sobre el crédito eclesiástico, ver: Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII* (Ciudad Nezahualcóyotl: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010 [1994]).

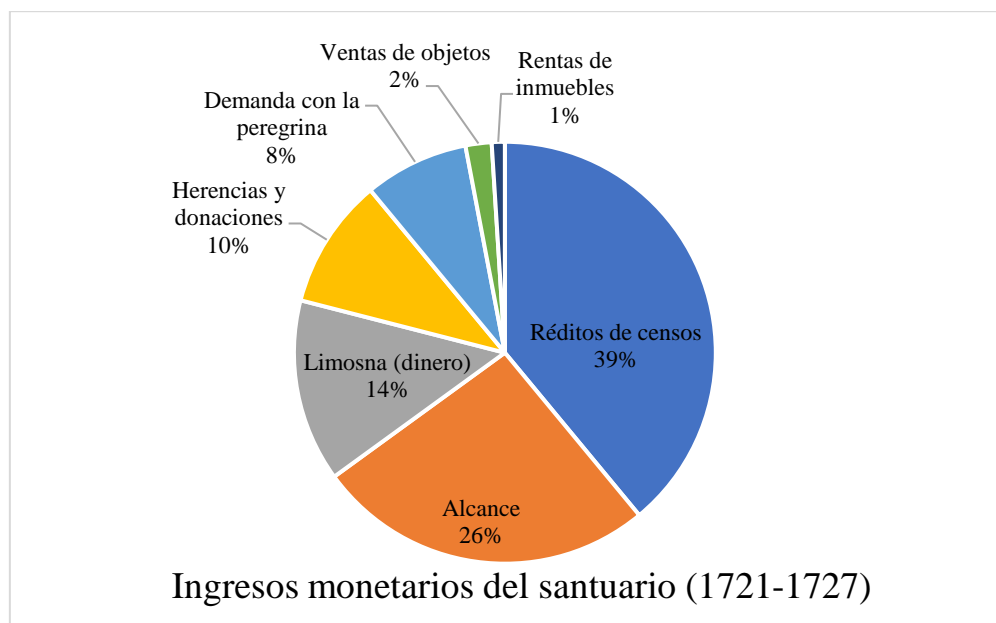


Figura 18. *Ingresos monetarios del santuario (1721-1727).* **Fuente:** AHAG GB PSJL C.1 E.16, *Cuentas y relación jurada que da al Ilmo. Nicolás Carlos Gómez de Cervantes el licenciado Josep Portillo Gallo, canónigo de la catedral de los pesos y alhajas que entraron al santuario de Nuestra Señora de San Juan en el tiempo de su tesorería, 1-5.*

Finalmente, la demanda de limosna con imágenes peregrinas pasó de ser más de la mitad del ingreso del santuario en las cuentas de 1652, a solo el 8% en las de 1727. Bajó en porcentaje y en el dinero recaudado en las giras peregrinas.⁶¹⁹ ¿Por qué la diferencia? Es posible que debido a que entre 1721 y 1727 hubo pocas obras en el santuario, se tuvo menos necesidad de recursos. Las “giras” de la imagen peregrina fueron, quizá, más cortas o esporádicas.

Otra conjetura, de Raffaele Moro, y creo acertada, es que los viajes de las peregrinas sanjuanenses continuaron, aún consolidado el culto, porque se trataba “de una práctica característica de la imagen”.⁶²⁰ Las visitas de las peregrinas de Nuestra Señora de San Juan estaban tan afincadas en varias comunidades que fue inviable suprimirlas. El arraigo de las peregrinas sanjuanenses en ciertos lugares fue tan fuerte que la llamaban, según Nicolás de Arévalo, la *roba corazones*.⁶²¹

Desde 1634 el uso de imágenes peregrinas en el santuario de la virgen de San Juan fue una práctica recaudatoria con ciertos tintes de promoción. El fin principal de los

⁶¹⁹ En el periodo de 1721 a 1727 se recaudaron por las giras de las peregrinas 684 pesos y 58 marcos de plata. Mientras entre 1646 y 1652, como vimos, fueron 1646 pesos.

⁶²⁰ Raffaele Moro, “Los santuarios novohispanos y las imágenes ‘peregrinas’”, 1768.

⁶²¹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (ed. 1998 [1757]), 130.

administradores del culto fue, sin duda, obtener limosnas. Durante el siglo XVIII el culto dependió menos económicamente de las demandas, sin embargo, continuaron como parte de la identidad del culto y en momentos de necesidad económica. Usar a las vírgenes peregrinas para recaudar y promocionar obedeció a un solo propósito: expandir la devoción a Nuestra Señora de San Juan más allá de su región.

V

Una pequeña caja de cartón albergaba un legajo que a simple vista parecía especial: la cubierta de piel y lo envolvía un papel delgado. Al abrir el legajo encontré restos de sellos franciscanos. El documento era casi ilegible. Con una vista general identifiqué la época: siglo XVII. Dejé la pequeña habitación que hacía las veces de archivo histórico del santuario. “Son viajes de la virgen peregrina”, me dijo la encargada del archivo. Entonces fotografié cada foja del legajo.

Transcribí aquel legajo tiempo después y me percaté que originalmente eran dos documentos que después unieron. Las primeras fojas son 26 licencias (nuevas y refrendos) en las que se permitía al hermano Francisco de la Cruz demandar limosna con la virgen peregrina de San Juan. Las últimas 31 fojas son registros de sus viajes y secciones de sus cuadernos de cuentas. Las licencias se le concedieron entre 1663 y 1680. Los registros de las “giras” son constantes y cronológicos de julio de 1665 a junio de 1669. Después de esa fecha las notas confusas y sin orden llegan hasta 1676.

Los informes dichos documentos me permitieron reflexionar sobre los alcances geográficos de las imágenes peregrinas de Nuestra Señora de San Juan. ¿Qué rutas siguió el hermano Francisco de la Cruz? ¿Cuáles fueron los límites geográfico-devocionales que estableció su demanda? ¿Qué relación guardaron los lugares visitados en esta gira con la zona de influencia devocional de la virgen?

La labor de Francisco de la Cruz como demandante de la virgen de San Juan inició en 1663. Ese año, en septiembre, solicitó a Diego de Cervantes, ministro provisor de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, le permitiera vestir el hábito de donado. Con ello planeaba servir como “sacristán acompañante” de la imagen sanjuanense.⁶²²

⁶²² AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 1.

En diciembre de 1664, Francisco de la Cruz visitó Valladolid de paso hacia Guadalajara. Lo hacía tras unos meses de viaje con la peregrina, pues la dejó en la hacienda de la Guaracha mientras hacía “sus negocios” en la capital del obispado de Michoacán.⁶²³ Parece que, tras recibir el hábito de donado, el demandante emprendió, casi de inmediato, sus primeros viajes con la peregrina de San Juan de los Lagos.⁶²⁴ Pero la gran “gira” de Francisco de la Cruz comenzó en los primeros días de junio de 1665 y terminó, al parecer, en 1669.

Francisco de la Cruz escribió su primera nota acerca del viaje el 12 de junio de 1665. Ese día, Alonso de Cuevas y Dávalos, arzobispo de México, otorgó licencia a Francisco de la Cruz para recolectar limosna en la jurisdicción. El permiso se limitó, en un principio, al “valle de Toluca, Huichapan, y [...] Querétaro”.⁶²⁵ De la Cruz inauguró la colecta de limosna un par de semanas después. En los primeros días de julio arribó a San Miguel Temascalcingo ahí obtuvo 10 pesos de limosna. Pasó por Acambay, siguió hasta Atlacomulco y colectó 27 pesos.

El demandante atravesó los pueblos de la jurisdicción de Almoloyán hasta llegar a su cabecera. En las minas de Temascaltepec recibió 61 pesos. A finales de septiembre se encontraba en San Miguel Zinacantepec. En los primeros de octubre llegó a San José de Toluca. De ahí tornó al sur por Metepec, Atenco y Calimaya. En noviembre entró a la zona de Coatepec. Atravesando varios reales de minas llegó, el 10 de enero 1666, a Taxco.⁶²⁶

Francisco de la Cruz y la imagen peregrina permanecieron ocho días en Taxco, ahí obtuvieron 80 pesos de limosna, la mayor cantidad en ese punto del viaje. Desde aquella ciudad el demandante caminó al sur y llegó a Iguala. Visitó un par de pueblos en las afueras la localidad y regresó al centro del virreinato vía Tuxpan. En febrero de 1666 la demanda a cargo de Francisco de la Cruz estaba en San Miguel Acamixtla, a las afueras de Taxco. Después giró al norte hasta Tetipac, de ahí se encaminó al este por Amacuzac. El demandante se dirigió a Malinalco y pasó por Cuauhnáhuac, era mediados de marzo de 1666.

⁶²³ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 3.

⁶²⁴ Francisco de la Cruz contaba desde el 7 de junio de 1664, por lo menos, una licencia para pedir limosna dada por el cabildo catedral de Guadalajara. AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 17.

⁶²⁵ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 17.

⁶²⁶ De Coatepec fue directo al mineral de Sultepec, luego a los pueblos de Tejupilco y Amatepeque. Finalmente atravesó las minas de Zacualpan, Tetzicapan y Noxtepec hasta llegar a Taxco. AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: registros del viaje*, 12v-13v.

Entre abril y mayo De la Cruz recorrió varios pueblos al sureste del valle de Toluca.⁶²⁷ Luego partió rumbo al noroeste por San Bartolomé Otzolotepec. El 6 de julio arribó al convento de Jilotepec. A los dos días partió con la peregrina a Tepeji. Continuaron por Zumpango, Huehuetoca y San Bartolomé Hueypoxtla hasta Pachuca. El demandante dedicó casi todo agosto a recorrer las minas de Real del Monte y su periferia. Después caminó hasta Tula, no sin antes quedarse unas semanas en Actopan. Para el 10 de octubre el contingente de la peregrina llegó a Ixmiquilpan, pernoctó, al parecer, ocho días en su convento.

Para el 2 de noviembre la demanda llegó a Huichapan. Ahí se quedó el contingente hasta el 15 del mismo mes y partió a Aculco. El primero de diciembre entró al Bajío por San Juan del Río. Diciembre y enero Francisco de la Cruz los dedicó a recorrer las haciendas circundantes. El 8 de febrero de 1667 entró a Querétaro. Se mantuvo en aquella ciudad hasta el 12 de marzo cuando partió rumbo a Acámbaro. De Acámbaro fue a Salvatierra, pasó por Maravatío, Ozumba, Zitácuaro, Tzanate y Santa Maya. Del 9 al 21 de junio la demanda se quedó en Salvatierra, en ese periodo recolectó 50 pesos de limosna.

Después de Salvatierra, el hermano Francisco de la Cruz fue a Valladolid; entró a la ciudad el 23 de julio. Antes pasó por Yuriria, Valle de Santiago, Cuitzeo y Copándaro. De agosto a diciembre la demanda caminó hacia Guanajuato visitando varios lugares. El 23 de agosto llegó a Pátzcuaro, permaneció un par de días y siguió hasta Uruapan. La virgen peregrina recorrió los pueblos de aquella zona durante un par de meses. El primero de diciembre de 1667 llegó a Zamora; de ahí se dirigió a Pénjamo, llegó un mes después tras visitar varias haciendas. El 7 de enero de 1668 la demanda estaba en Irapuato. Finalmente, al día siguiente llegó a Guanajuato ahí se quedó más de un mes.

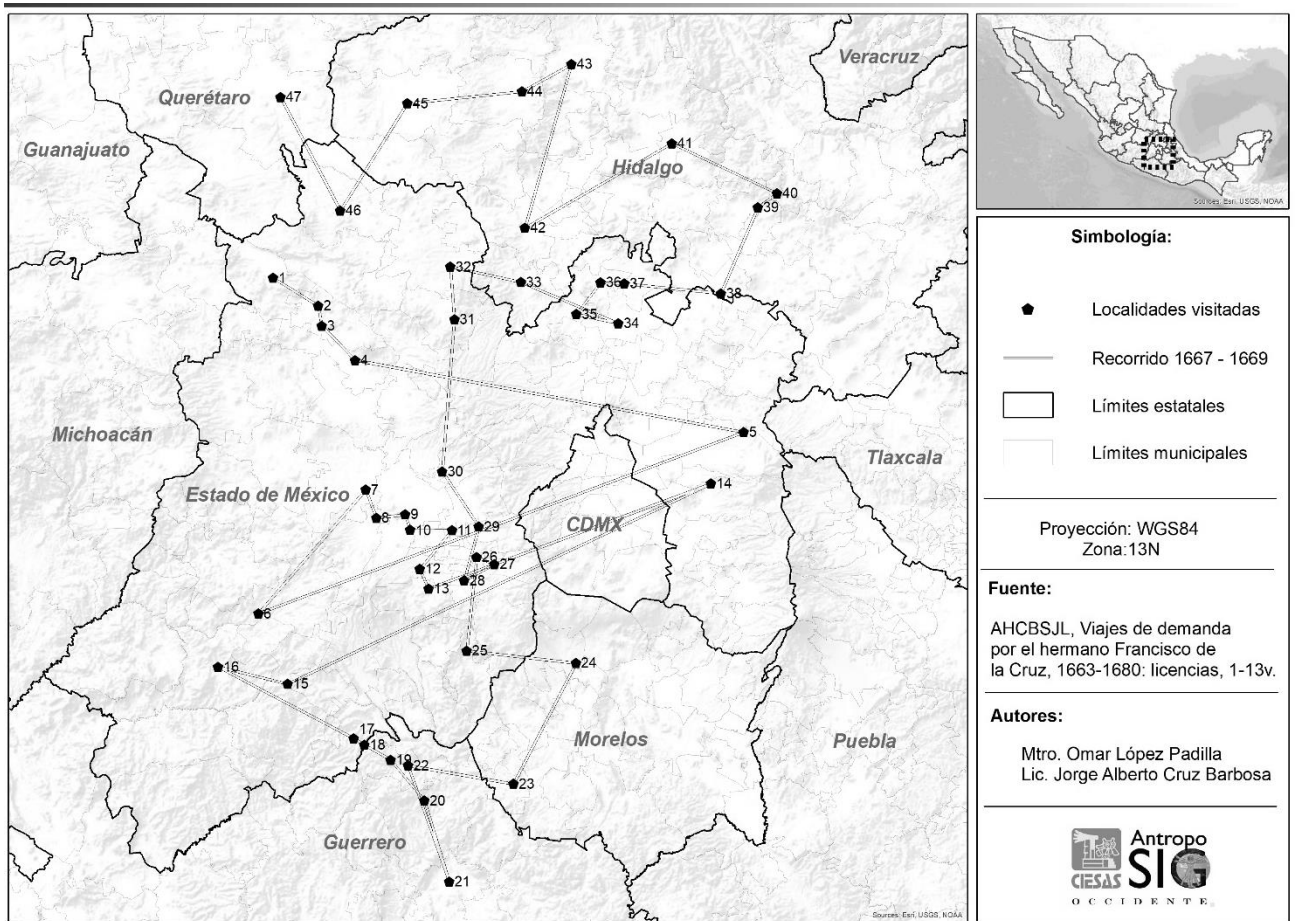
En febrero el demandante y la virgen recorrieron las minas de Santa Anna y Marfil. El 4 abril llegaron a San Miguel el Grande. Durante casi todo el mes pidieron limosna en los ranchos de aquella jurisdicción. De San Miguel partieron rumbo al norte. El 29 de abril llegaron a Tlaxcalilla. La semana siguiente arribaron a San Luis Potosí; luego a Armadillo y a la frontera en Río Verde. El 5 junio estaban en Guadiana. Diez días después, regresaron al Valle del Armadillo. El 19 julio llegó la comitiva de la peregrina a San Felipe, ahí se detuvieron, por unos meses, las notas del cuaderno.

⁶²⁷ Capulhuac, Xalatlaco, Texcalyacac Ocoyoacac. AHCSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: registros del viaje*, 15-15v.

Francisco de la Cruz reactivó la gira el 7 de noviembre y llegó a Chamacuero, a San Juan de la Viga y a Apaseo. Del 2 al 22 de diciembre del 1668 la demanda se asentó en Celaya. El 7 de febrero del 1669 la peregrina arribó al Valle de Santiago. En marzo se encaminó rumbo a Guanajuato, pero esta vez se quedó en Silao. El 7 de abril estaba en León; dos días después entró a San Francisco del Rincón. El 26 del mismo Francisco de la Cruz registró su vista a la hacienda de Jalpa. El 6 de marzo partió a Ayo el Chico y después llegó a La Barca. En abril transitó por Ocotlán y Jamay. Finalmente, el 23 de junio de 1669 entró a Tonalá, a las puertas de Guadalajara, la capital episcopal.⁶²⁸

⁶²⁸ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: registros del viaje*, 10-31v.

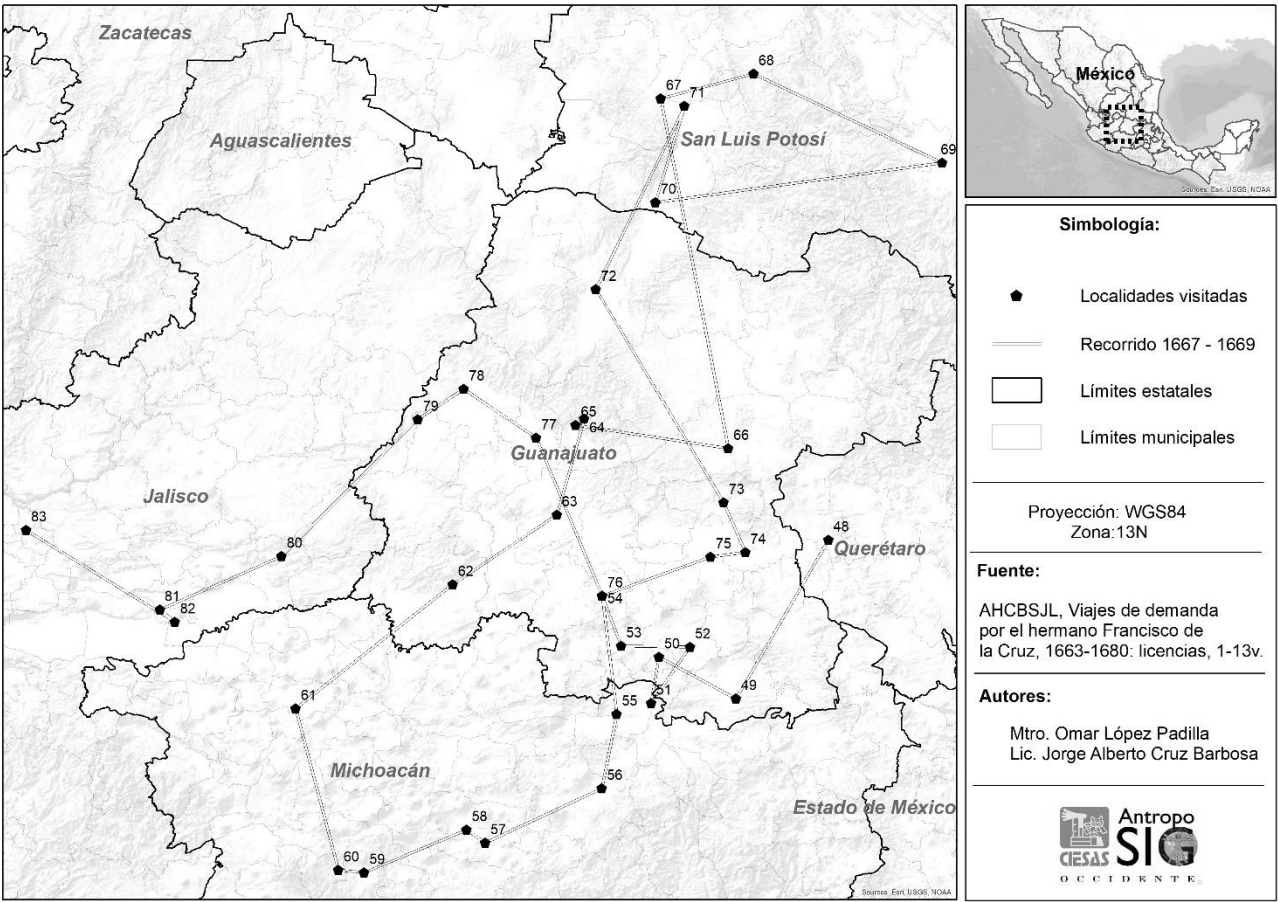
Mapa 1. “Resumen del viaje de la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan, 1665-1666”



Simbología del “Mapa 1”.

Núm.	Fecha	Lugar
1	Julio de 1665	San Miguel Temascalcingo
2	7 de julio de 1665	San Miguel Acambay
3	15 de julio de 1665	Atlacomulco
4	20 de julio de 1665	Jocotitlán
5	10 de agosto 1665	San Gerónimo Amanalco
6	24 de agosto de 1665	Minas de Temascaltepec
7	8 de septiembre 1665	Almoloyán (Almoloaya)
8	23 de septiembre 1665	San Miguel Zinacantepec
9	5 de octubre 1665	San José de Toluca
10	9 de octubre 1665	San Juan Metepec
11	17 de octubre 1665	San Mateo Atenco
12	21 de octubre 1665	Calimaya
13	26 de octubre 1665	Teutenango (Tenango)
14	15 de noviembre 1665	Coatepec
15	24 noviembre de 1665	Mineral de Sultepec
16	6 de diciembre 1665	Tejupilco
17	21 de diciembre de 1665	Minas de Zacualpan
18	22 de diciembre de 1665	Minas de Tetzicapan
19	26 de diciembre de 1665	Minas de Noxtepec
20	10-13 de enero de 1666	Taxco
21	20 de enero 1666	Iguala
22	10 de febrero 1666	Tetipac
23	13 de febrero de 1666	Amacuzac
24	25 de febrero de 1666	Cuauhnáhuac
25	17 de marzo de 1666	Malinalco
26	31 de marzo de 1666	Capulhuac
27	1 de abril de 1666	Xalatlaco
28	8 de abril de 1666	San Mateo Texcalyacac
29	3 de mayo de 1666	Ocoyoacac
30	20 de junio de 1666	San Bartolomé Oztolotepec
31	2 de julio de 1666	Chapa de Mota
32	6 de julio de 1666	Xilotepec (convento)
33	8 de julio de 1666	Tepeji
34	23 de julio de 1666	Zaumpango
35	28 de julio de 1666	Huehuetoca
36	29 de julio de 1666	Tequixquiac
37	30 de julio de 1666	San Bartolomé Hueyopxtla
38	1 de agosto de 1666	San Juan Tezontepec
39	9 de agosto de 1666	Minas de Pachuca
40	13-16 de agosto de 1666	Real del Monte
41	26 de agosto de 1666	Actopan
42	19 de septiembre de 1666	Tula
43	10 de octubre de 1666	Ixmiquilpan (convento)
44	18 de octubre de 1666	Alfayucán
45	2 de noviembre de 1666	Huichapan
46	15 de noviembre de 1666	Aculco
47	1 de diciembre de 1666	San Juan del Río

Mapa 2. “Resumen del viaje de la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan, 1667-1669”



Simbología del “Mapa 2”

Núm.	Fecha	Lugar
48	8 de febrero de 1667	Querétaro
49	12 de marzo 1667	Acámbaro
50	14 de marzo 1667	Maravatío
51	15 de mayo de 1667	Santana Maya
52	9 de junio de 1667	Salvatierra
53	21 de junio 1667	Yuriria
54	15 de julio de 1667	Valle de Santiago
55	21 de julio 1667	Cuitzeo
56	23 de julio 1667	Valladolid
57	23 de agosto de 1667	Pátzcuaro
58	25 de agosto de 1667	Jarácuaro
59	9 de octubre de 1667	Uruapan
60	12 de octubre de 1667	Parangaricutiro
61	1 de diciembre de 1667	Zamora
62	1 de enero de 1668	Pénjamo
63	7 de enero de 1668	Irapuato
64	Enero al 8 de febrero	Guanajuato
65	25 de febrero de 1668	Marfil
66	4 de abril de 1668	San Miguel
67	6 de mayo de 1668	San Luis Potosí
68	26 de mayo 1668	Armadillo (SLP)
69	12 junio de 1668	Río Verde (frontera) (SLP)
70	5 de julio de 1668	Guadiana
71	15 de julio de 1668	Valle del Armadillo
72	19 de julio de 1668	San Felipe
73	7 de noviembre de 1668	Chamacuero
74	24 de noviembre de 1668	Apaseo
75	2-22 de diciembre de 1668	Celaya
76	7 de febrero de 1669	Valle de Santiago
77	19 de marzo 1669	Silao
78	7 de abril de 1669	León
79	9 de abril de 1669	San Francisco del Rincón
80	6 de marzo de 1669	Ayo el Chico
81- 82	23 de abril de 1669	Ocotlán y Jamay
83	23 de junio de 1669	Tonalá

Es posible considerar esta gira de la imagen peregrina como un viaje muy largo, casi cuatro años o como la suma de varios periplos regionales por etapas. En páginas anteriores comenté que los obispos y los canónigos de las catedrales otorgaban las licencias para pedir limosna por máximo un año. Después de ese tiempo los limosneros o demandantes solicitaban un refrendo o renovación. Por las evidencias es posible que el hermano Francisco de la Cruz aprovechó estar cerca de una sede episcopal o provincial franciscana para renovar o pedir una nueva licencia.

El 17 de marzo de 1666, por ejemplo, el hermano se encontraba pidiendo limosna en el pueblo de Malinalco, al sur del valle de Toluca y de la ciudad de México. En algún momento la demanda caminó unas leguas al norte para llegar a San Mateo Texacahacac.⁶²⁹ El siguiente registro de limosnas se fechó hasta el 31 de marzo, 12 días después, cuando la peregrina y su sequito llegaron a Capulhuac. Un día antes, el día 30 de marzo, Nicolás de Puerto, canónigo de la catedral mexicana, aprobó el refrendo de la licencia a la peregrina de la virgen de San Juan.⁶³⁰ Es probable, a la vista de esta cronología, que el hermano Francisco de la Cruz, o alguno de sus trabajadores, se trasladara a la ciudad de México a renovar el documento episcopal.⁶³¹

Analizando la ruta seguida por el hermano Francisco de la Cruz saltan a la vista cinco conclusiones generales respecto a la formación de lo que yo llamo “la zona de influencia devocional de la virgen de San Juan”. Primero: existe un interés por parte del demandante de recorrer el valle de Toluca y la periferia de la ciudad de México.⁶³² A los pueblos de esa zona el hermano Francisco de la Cruz les dedicó casi año y medio de los cuatro que duró su viaje. Prácticamente rodeó la capital virreinal con la demanda y reconoció de norte a sur, el valle de Toluca.

Segundo: la región de Iguala fue el límite sur de la “gira” de demanda. Esto es importante porque, como vimos en el capítulo anterior, la virgen de San Juan de los Lagos puede considerarse una virgen norteña y fundamentalmente una devoción fronteriza. ¿Por qué tratar de expandir el culto hasta Iguala? Creo que lo que realmente le interesaba al limosnero era tener a Taxco, y la riqueza de sus minas, como una parada continúa de las demandas. La región de Iguala era “el granero” de aquellas minas. Por lo tanto, ambas regiones se vinculaban económicamente (como los Altos y Zacatecas). Iguala era paso obligado de los productos del Galeón de Manila hacia México tras desembarcar en Acapulco.⁶³³ ¿Qué tanto se arraigó la devoción en aquellos lugares? Por las evidencias

⁶²⁹ Posiblemente se refiere al actual San Mateo Texcalcayac.

⁶³⁰ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: licencias*, 17.

⁶³¹ Algo parecido sucedió cuando la demanda de la peregrina de San Juan estuvo en Querétaro. Ahí, el hermano Francisco de la Cruz buscó que Diego Ramírez, ministro provisor de la provincia franciscana de Michoacán, le concediera una licencia. El demandante recibió el documento el 7 de febrero de 1667. Al día siguiente ya levantaba limosna entre los vecinos de la ciudad.

⁶³² Es por lo menos anecdótico que las más grandes peregrinaciones que actualmente llegan al santuario de San Juan de los Lagos se originan justo en esa zona.

⁶³³ Raúl Román Román, *Memoria Igualteca. Breve historia del municipio de Iguala Guerrero* (Iguala: Independiente, 2012), 30-31.

posteriores parece que muy poco. Aunque en esa ocasión fue redituable la vuelta, pues en Taxco el hermano Francisco de la Cruz recibió su segunda mejor limosna de todo el viaje.

La tercera conclusión se relaciona con la anterior: las zonas mineras eran importantes para el éxito económico de las demandas. La virgen peregrina de San Juan visitó 14 zonas mineras que se encontraban en las regiones que recorrió. Varias al sur de Toluca (incluidas las de Taxco), otras en la región de Pachuca y, por su puesto, las del Bajío. En este rubro, sin duda, Guanajuato destacó, ahí se recogieron 112 pesos y siete reales de limosna.

Cuarta: los pueblos de los valles de México y de Toluca comenzaban a formar parte de lo que llamo como la zona de influencia devocional de la virgen de San Juan. La cantidad de dinero recolectado en los pueblos de estos valles fue, en promedio, muy similar a las limosnas levantadas en el Bajío. Aparecen cantidades como las de Temascaltepec que, entre el pueblo y su mina, se recogieron 85 pesos, casi lo mismo que en Salvatierra y Valle de Santiago juntos. O más del doble que en San Luis Potosí.⁶³⁴

La quinta: la devoción a la virgen de San Juan fue muy bien recibida por una parte del sector más prominente de la sociedad novohispana. Fue evidente con el recibimiento que los canónigos de la catedral de Valladolid le presentaron a la imagen peregrina de Nuestra Señora de San Juan. En los primeros días de julio de 1667 el hermano Francisco de la Cruz avisó a la sede del obispado michoacano anticipando su llegada. Los miembros del cabildo recibieron la noticia con “[m]uy grande gusto y consuelo”. Dijeron esperar “muy contentos [...] [a] prenda tan Soberana” en su iglesia. Le prometieron una novena en la catedral, y recoger algo de limosna.⁶³⁵ Finalmente, el 23 de julio de 1667, tras un par de semanas en la catedral vallisoletana, la imagen peregrina recolectó 122 pesos. Los canónigos de la catedral dieron 100 pesos, los otros 22 los recolectó Francisco de la Cruz entre los vecinos.⁶³⁶

Es muy sugerente que la demanda no pidiera limosna en Guadalajara y México, pero sí en Valladolid. Desconozco si esto se debió a un tipo de protección devocional perenne que en dichas sedes episcopales impulsaron los obispos. O, simplemente, una limitante establecida solo para esta “gira”. La ruta que trazó el hermano Francisco de la Cruz muestra que la demanda peregrina de la virgen de San Juan se enfocó en las comunidades rurales y en los centros mineros. El fastuoso recibimiento en Valladolid prueba que en aquella

⁶³⁴ En Salvatierra recogieron 50 pesos de limosna y en Valle de Santiago 37. En la visita de la peregrina a San Luis Potosí levantaron 40 pesos. AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: registros del viaje*, 11, 20v y 29v.

⁶³⁵ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 201-202.

⁶³⁶ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: registros del viaje*, 24v.

jurisdicción el culto a la virgen de San Juan rebasó el ámbito popular. También ejemplifica la adopción de una advocación externa por parte de las autoridades episcopales vallisoletanas.

La relación del santuario de San Juan de los Lagos con el obispado de Michoacán se fortaleció desde los primeros días de la devoción, en el ámbito popular y el institucional. Recordemos que los indios cantores que aparecieron en el santuario, salvando la celebración de la Semana Santa, eran de Michoacán. O, también, cómo los devotos del obispado de Michoacán se llevaban al año, más de cinco quintales de la tierra que raspaban de las paredes de la ermita sanjuanense.⁶³⁷ La virgen de San Juan fue de los obispos de Guadalajara por jurisdicción, y de los canónigos de Valladolid por devoción.

VI

Para Danièle Dehouve las devociones que desarrollan cierta movilidad logran forjar vínculos culturales en comunidades alejadas social, cultural y geográficamente entre sí. Estos pueblos, unidos por un culto, comparten parte de una memoria colectiva. Crean y recrean “leyendas y creencias poseyendo un fondo común”.⁶³⁸ El culto a la virgen de San Juan se enraizó en otros pueblos gracias a las giras de las imágenes peregrinas. La periodicidad de las visitas de estas efigies, y las historias de milagros que protagonizaron las imágenes, ligaron aquellos territorios con San Juan de los Lagos, sede del culto.

El milagro que la peregrina de la virgen de San Juan obró en 1647 en la hacienda de Antonio Almaraz en Huichapan, resonó en toda la región.⁶³⁹ El arribo de la virgen peregrina de San Juan de los Lagos fue seguramente esperado al siguiente año, y al siguiente también. Con el paso del tiempo y de las generaciones, celebrar la llegada de la peregrina de San Juan se volvió una tradición. Con todo y que, en aquellos lugares, cercanos a las ciudades de Toluca y México, se veneraran dos imágenes milagrosas con igual o mayor fama: Los Remedios y Guadalupe.⁶⁴⁰

⁶³⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 56 y 60.

⁶³⁸ Danièle Dehouve, “Santos viajeros e identidad colonial en el estado de Guerrero” en *Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*, editado por Valentina Napolitano y Xochitl Leyva Solano, 182-191 (Londres: Institute of Latin American Studies, 1998), 189-190.

⁶³⁹ Reseñé el milagro en el capítulo dos de este trabajo.

⁶⁴⁰ Según la narración de Francisco de Florencia el hacendado Almaraz era muy devoto ca la virgen de los Remedios. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 99.

El culto a la virgen de San Juan entró a Huichapan, en una comunidad competida devocionalmente, vía su peregrina. La advocación sanjuanense se añadió a los cultos marianos que existían en la comunidad. Mientras la virgen de San Juan atraía a varios devotos, la comunidad ganaba con ella, un excedente de protección ante cualquier calamidad.

Relatos de milagros como el que sucedió en Huichapan formaron parte de la información jurídica de 1668. Después esos relatos se imprimieron en el libro de Francisco de Florencia. Los pueblos que atestiguaron un portento de la imagen peregrina, ingresaron, así en la historia oficial del culto. Con eso aquellas comunidades compartieron, para siempre, parte de su memoria colectiva con San Juan de los Lagos y su virgen.

Los prodigios eran solo un acto de una obra de teatro mucho más extensa. El milagro creaba devotos, pero el arraigo comunitario y perenne a la advocación lo consiguieron las visitas periódicas de las imágenes peregrinas y su poder taumaturgo. El obispado de Guadalajara buscó otras maneras de arraigar el culto, fundamentalmente, fuera de su diócesis. Con ese fin constituyó una cofradía para la virgen de San Juan. El 12 de julio 1669, el obispo Francisco Verdín y Molina pidió al hermano Francisco de la Cruz que además de pedir limosna también inscribiera devotos como cofrades de Nuestra Señora de San Juan. Quizá la orden del prelado era un recordatorio de otra anterior.

Desde el 17 de diciembre de 1666 el hermano Francisco de la Cruz comenzó a asentar cofrades para la virgen de San Juan durante su “gira”. La actividad prosiguió hasta, por lo menos, 1676. La mayoría de las personas inscritas a la cofradía residían en la zona del Bajío y Michoacán, aunque los últimos cofrades asentados eran vecinos de Juchipila y Jerez, cerca de Zacatecas.⁶⁴¹

Existe poca información sobre la cofradía de Nuestra Señora de San Juan. Sabemos que el obispo Verdín y Molina impidió, por temor a confusión, que se creara en el santuario una cofradía con la advocación mariana de la Natividad. También conocemos que para 1693 en el santuario solo existía una cofradía, la del Santo Nombre de Jesús.⁶⁴² Por lo tanto, la cofradía de Nuestra Señora de San Juan fue una institución temporal e itinerante, pues sus devotos no residían en San Juan, estaban repartidos en toda su zona de influencia devocional. Quizá esta cofradía fue creada por el obispo Verdín y Molina para impulsar la fiesta que él mismo le acababa de adjudicar a la advocación: el 8 de diciembre, la Inmaculada Concepción.

⁶⁴¹ AHCBSJL, *Viajes de demanda por el hermano Francisco de la Cruz, 1663-1680: registros del viaje*, 24-34v.

⁶⁴² Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 139.

La cofradía, las imágenes peregrinas, la impresión y reimpresión de “la historia” del culto y la circulación de estampas y reliquias contribuyeron a que la devoción por la virgen de San Juan se extendiera más allá de su región. Pero, ¿desde cuándo se entrevieron los resultados de dichas estrategias?

Para la primera fiesta, celebrada el 8 de diciembre de 1666, el capellán Juan Contreras Fuerte reportó la presencia de dos mil devotos. La mayoría, indios y españoles “de los pueblos” de la jurisdicción.⁶⁴³ En 1693, el capellán Nicolás de Arévalo recalcó, claramente, que a la fiesta de la virgen llegaban “de México, de la Puebla, de San Luis, de Zacatecas, de Guanajuato, de Guadalajara, de Sombrerete”.⁶⁴⁴

El culto a la virgen de San Juan en zonas como los valles de Toluca y México y del obispado de Puebla se debió consolidar en algún momento posterior a 1666. Por lo tanto, las giras del hermano Francisco de la Cruz debieron ser cruciales para que la advocación se asentara en el centro de la Nueva España. Y, ¿qué le aportaron los devotos de la zona de influencia devocional al culto a la virgen de San Juan? Básicamente recursos para sufragar todo tipo de necesidades que crecían a la par del culto.

Para finales del siglo XVII la celebración de la Inmaculada Concepción en San Juan de los Lagos la pagaba un devoto. Año tras año los “devotos de Zacatecas más hacendados” se congregaban en el santuario al terminar la procesión.⁶⁴⁵ El capellán mayor colocaba en el altar dos vasos: en uno ponía entre 12 o 13 papeles con los nombres de los devotos ahí reunidos. En el otro vaso colocaba varios papeles en blanco y uno con la leyenda “Fiesta de Nuestra Señora de San Juan”. El capellán sacaba “un papel de uno y otro vaso”. Finalmente, “el del devoto que sal[ía] con el papel” que decía “fiesta”, tenía el honor de patrocinar las honras del siguiente año.⁶⁴⁶

El evento era todo un acontecimiento. Cuando se conocía el nombre del devoto ganador las campanas repicaban y se disparaban tiros al aire. La participación en la “suerte” era tan importante para ciertos devotos que reprochaban al capellán el no poner su nombre en el vaso. Otros, quienes estaban fuera de ese selecto grupo, rogaban por entrar. Al pasar los años, junto con la fama de la virgen de San Juan también aumentó la competencia entre los devotos por patrocinar la fiesta. Para la década de 1720 la “suerte” quedó en desuso, y el

⁶⁴³ AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 16v.

⁶⁴⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 132.

⁶⁴⁵ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 145.

⁶⁴⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 140-141.

capellán mayor se encargaba directamente de elegir al ganador. El devoto beneficiado llevaba el título de “mayordomo”. En 1736 el capellán Francisco del Río declaró que los mayordomos estaban en una “devota competencia” pues año con año “tira[ban] a excederse los unos á los otros”. La fiesta elevó mucho su costo, pasaba siempre de “tres mil pesos [...] no entrando en cuenta” la alhaja que los mecenas ofrecían a la virgen.⁶⁴⁷

Francisco del Río anotó los nombres de los 42 mayordomos que pagaron la fiesta de la virgen de San Juan durante su gestión como capellán mayor, entre 1724 y 1764. Eran dos tipos de mayordomos: particulares y operarios de minas. Los primeros eran devotos de un alto estatus social. Los segundos, el conjunto de personas que trabajaba en una mina. Cada mayordomo debía pagar por un año la fiesta de la virgen, incluidos los fuegos artificiales.

En la lista de mayordomos que redactó Francisco del Río destaca: primero, que más de la mitad de las fiestas (28 de las 42) las pagaron devotos de las zonas mineras norteñas y del Bajío, incluidos los operarios de minas. Segundo, que México se encontraba solo detrás de Guanajuato en el número de mayordomos, sobrepasando incluso a Zacatecas (cuadro 10).⁶⁴⁸ Son varias las explicaciones. La primera, y quizá las más certera, es que en la primera mitad del siglo XVIII Guanajuato vivió una gran bonanza en sus minas y Zacatecas se estancó.⁶⁴⁹ La otra es que el culto a virgen de San Juan ya se encontraba muy arraigado entre la gente de “porte” del valle de México. Aquellas personas que podían pagarse el honor de patrocinar la fiesta de una de las imágenes milagrosas más importantes de la Nueva España.

Cuadro 10. “Número de mayordomos por su lugar de residencia”

Lugar de origen	Número de mayordomos
Guanajuato	14
Real de Bolaños	6
México	6
Zacatecas	3
Querétaro	2
Real de Santa Rosa	2

⁶⁴⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 199-200.

⁶⁴⁸ Un análisis más detallado sobre los mayordomos de la virgen entre 1724 y 1764 lo pueden encontrar en mi tesis de maestría: Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 63-67.

⁶⁴⁹ En un trabajo anterior analicé el papel de los centros mineros regionales en la construcción del tercer santuario de la virgen de San Juan. Omar López Padilla, “Mayordomos y bienhechores. La virgen de San Juan de los Lagos y las zonas mineras de Zacatecas, Guanajuato y Real de Bolaños en el siglo XVIII”.

Sombrerete	1
Real de Mezquital	1
Saltillo	1
Numarán	1
Hacienda la Quemada	1
Aguascalientes	1
San Miguel	1
Minas de Guadalcázar	1
Sin dato	1

Fuente: AHCBSJL, *Mayordomos de la fiesta de la virgen de San Juan, 1724-1764*, 1-2v.

Entre los seis devotos de la ciudad de México que participaron como mayordomos estaban Juan Oliván Rebolledo, oidor de la Real Audiencia de la capital; Luis Monterde y Antillón, miembro de una familia de comerciantes de alta cuna en México y Veracruz; el gran hacendado Andrés de Berrio; el capitán José de Arribarrojo, y Josep de Avendaño, regidor de la ciudad de México.⁶⁵⁰

Estos nombres y cargos demuestran la habilidad de los administradores del santuario para expandir el culto a la virgen de San Juan en regiones devocionalmente competidas con otras imágenes milagrosas. Las giras fueron efectivas en el ambiente de las élites y en el popular. Detrás de estos connotados personajes de la de la capital, estuvieron otros miles de devotos, más modestos acaso, también vecinos de los valles de Toluca y México.

A principios del XVIII es notorio el arraigo de la virgen de San Juan en el centro del virreinato, rompió, así, los límites regionales. Al inicio, la virgen de San Juan fue una devoción de estancieros de los partidos de Jalostotitlán y Teocaltiche. Después se presentó como la advocación principal en las minas de Zacatecas y Guanajuato. Fue afortunada, por su fama de milagrosa, de que la recibieran con multitudinarias honras en la capital episcopal de Michoacán. Varias décadas después del primer milagro, y con la ayuda de las vírgenes peregrinas, el culto penetró en los valles centrales de la Nueva España.

Los capellanes mayores del santuario siempre se enorgullecieron del arrastre devocional de la virgen de San Juan. Desde mediados del siglo XVII, Juan Contreras Fuerte aseguró tener “por su curiosidad [...] apuntados más de trescientos milagros [...] que habían sucedido en España, Perú, Filipinas”.⁶⁵¹ Hacia fines del siglo XVII, Nicolás de Arévalo

⁶⁵⁰ AHCBSJL, *Mayordomos de la fiesta de la virgen de San Juan, 1724-1764*, 1-2v.

⁶⁵¹ AGN IC IV C. 0228. E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 17.

insistió en la gran asistencia de devotos foráneos al santuario de San Juan, comparado con sus símiles de Guadalupe y Los Remedios.

Para resaltar aún más la presencia de devotos de otras latitudes, los capellanes describieron a San Juan como un lugar pequeño, incómodo y sin hospedaje: los visitantes dormían en el campo ante “las pocas casas del lugar”. Sacrificios que los devotos soportaban por estar frente a su imagen milagrosa. Eran tantos devotos, que, al verlos bajar por las lomas y cerros, escribió Nicolás de Arévalo, parecía que se habían “despoblado las Ciudades”.⁶⁵²

⁶⁵² Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 131-132 y 198-199.

Capítulo cinco

“Según el santo Concilio de Trento”: los obispos de Guadalajara y la virgen San Juan (siglos XVII y XVIII)

“... no habiendo habido alguno de los Señores Obispos de este Obispado, que no haya puesto sus manos en este celebre Santuario...”.

Francisco del Río

5.1. Obispos: promover y administrar un santuario desde la mitra

I

El 28 de noviembre de 1732 arribó a San Juan de los Lagos Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, entonces obispo de Guadalajara (1726-1734). Era una visita fuera de protocolo. El prelado se apersonó en el santuario de Nuestra Señora “solo a poner y bendecir la primera piedra” de lo que sería su “nuevo y magnífico templo”.⁶⁵³ Lo acompañó Joseph del Portillo y Gallo, prebendado de la catedral tapatía. Cargaban, desde Guadalajara, una cajita de plomo llena de monedas de plata y oro “para la ceremonia de su tesoro”.⁶⁵⁴

El nuevo santuario precisaba un sitio, el día 29 lo buscaron. Optaron por la cuadra oeste de la plaza principal. Representantes del obispado y del santuario negociaron los terrenos con los vecinos propietarios. El 30 de noviembre, día del apóstol san Andrés, colocaron la primera piedra.⁶⁵⁵ Gómez de Cervantes dio una “devotísima y tierna platica” a los numerosos devotos que llegaban a celebrar la fiesta titular de Nuestra Señora de San Juan para el cercano 8 de diciembre.⁶⁵⁶ El prelado solicitó a los asistentes que, como fieles a la imagen, celaran “el progreso y construcción del nuevo templo”.⁶⁵⁷

⁶⁵³ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 6v.

⁶⁵⁴ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 7.

⁶⁵⁵ AHCBSJL, *Libro de gastos de la obra (1732-1765)*, s/f.

⁶⁵⁶ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 7.

⁶⁵⁷ AHCBSJL CNF. CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 7.

Era poco común ver a un obispo de Guadalajara en San Juan, esto ocurría casi exclusivamente en las visitas pastorales, y no en todas. Para Gómez de Cervantes el acontecimiento valía trasladarse a San Juan desde la capital episcopal. El proyecto era suyo y del entonces capellán Francisco del Río: lo concibieron dos años antes, en el marco de la colocación del nuevo santuario para la virgen de Zapopan.⁶⁵⁸ Ahí, el prelado instó al capellán a “que se alentase y tomara valor”⁶⁵⁹ para construirle un templo a Nuestra Señora de San Juan semejante al que inauguraban.

Tras aquella arenga, el capellán Del Río consiguió el capital necesario para construir. Gómez de Cervantes y Francisco del Río no vivieron para ver la obra terminada. El obispo murió en 1734, sentado, aún, en la mitra episcopal. El capellán le sobrevivió 32 años, pereció en 1765.⁶⁶⁰ Pasaron 37 años, otros tres obispos de Guadalajara,⁶⁶¹ y dos capellanes mayores⁶⁶² hasta que, en el otoño de 1769, el templo estuvo preparado para recibir a la milagrosa imagen.⁶⁶³ Vicente Ferrer de Cuellar era el capellán mayor del santuario (1767-1785) y Diego Rodríguez de Rivas obispo de Guadalajara (1762-1770). Ambos heredaron el compromiso de finalizar el proyecto concebido y ejecutado por sus predecesores. Buscaron trasladar a la virgen de San Juan lo más pronto posible, sin importar que, por ejemplo, el retablo del altar mayor estuviera inconcluso.⁶⁶⁴ Además, desde febrero de 1769 el santuario compartía sede con el recién creado curato de San Juan de los Lagos, era necesario ocupar la nueva iglesia para evitar un conflicto jurisdiccional.

El capellán mayor del santuario Vicente Ferrer de Cuellar escribió al obispo Rodríguez Rivas el 10 de septiembre de 1769. En su misiva solicitó licencia para mover a la

⁶⁵⁸ El santuario de nuestra señora de Zapopan se dedicó el 10 de septiembre de 1730. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Historia Breve de la milagrosa imagen de nuestra señora de Zapopan* (Guadalajara: Tipografía y Litografía Loreto y Ancira y Cia., 1918), 26.

⁶⁵⁹ AHCBSJL CNF. CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 6.

⁶⁶⁰ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara. Tomo III. Vol.*, 567. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 95.

⁶⁶¹ Juan Gómez de la Parada (1735-1751), Fray Francisco Martínez de Tejada y Díez de Velasco (1751-1760) y Diego Rodríguez de Rivas (1762-1770). Thomas Calvo, “Una pastora y su rebaño en las praderas del tiempo: catedral y ciudad (siglos XVI-XVIII)” en, *La Catedral de Guadalajara. Su historia y significados. Tomo I*, coordinado por Juan Arturo Camacho Becerra (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2012), 115-116.

⁶⁶² Tras la muerte de Francisco del Río, el obispo Rodríguez de Rivas nombró al bachiller Thomas Aguilera como capellán mayor “interino”. El 27 de noviembre de 1767 el bachiller Vicente Ferrer de Cuellar tomó posesión de la capellanía mayor del santuario y ahí se quedó hasta 1785. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 124-125.

⁶⁶³ AHCBSJL CN S. XVIII, *Petición y licencia para trasladar a la imagen a su nuevo templo*. 1-1v.

⁶⁶⁴ AHCBSJL, *Libro de limosnas de Vicente Ferrer de Cuellar*. 7. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 106.

virgen a su nuevo hogar. Rodríguez de Rivas autorizó el traslado, pero declinó la invitación para asistir: “no me atreveré a ir por ser el tiempo de fríos y no estar mi salud para sufrirlos”, escribió.⁶⁶⁵ A la imagen milagrosa la trasladaron, con toda solemnidad, el 30 de noviembre de 1769. El mismo día, exactamente, pero 37 años después de que se colocó la primera piedra.

La escena de 1769 fue distinta a la de 1732. En la primera fila de la ceremonia faltó la figura del obispo de Guadalajara. La ausencia de Rodríguez de Rivas probablemente fue justificada, murió de una enfermedad crónica un año después.⁶⁶⁶ Pero aun así la actitud de Rodríguez de Rivas contrastó con la de Gómez de Cervantes quien en 1732 visitó a San Juan “sin otra negociación”⁶⁶⁷ más que presidir el inicio de la construcción del santuario. También fue distinta a la de los dos prelados que antecedieron a Rodríguez Rivas: Juan Gómez de la Parada (1735-1751) y fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada y Díez de Velasco (1751-1760). Ambos mostraron especial interés por el santuario. Se empeñaron en que el “magnífico” templo se concluyera durante sus gobiernos, tampoco lo lograron.⁶⁶⁸

Las contrastantes escenas entre la puesta de la primera y el traslado de la imagen al nuevo templo, muestran que el grado de interés del obispado en el santuario de San Juan dependió, en gran medida, de quién ocupaba la silla episcopal. Así Gómez de Cervantes impulsó, o por lo menos procuró construir un nuevo santuario para la virgen de San Juan; Rodríguez de Rivas, por su parte, no asistió al solemne traslado de la imagen, evento único para una devoción de este tipo. El obispado incidió en el culto a Nuestra Señora de San Juan a través de las acciones de cada uno de los obispos. La política seguida frente al santuario, entonces, era, en parte personal, era la del prelado.

Una de las corrientes historiográficas sobre santuarios los analiza a partir sus vínculos institucionales, que generalmente se establecen con el clero (órdenes religiosas, obispos, arzobispos y clérigos en general). El ensayo de Antonio Rubial intitulado “Iconos vivientes

⁶⁶⁵ AHCBSJL CN S. XVIII., *Petición y licencia para trasladar a la imagen a su nuevo templo*. 1

⁶⁶⁶ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara. Tomo III. Vol. 2*, 897.

⁶⁶⁷ AHCBSJL CNF. CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 6v.

⁶⁶⁸ El capellán Francisco del Río escribió que el obispo Gómez de la Parada buscó terminar el templo pues “anhelaba su piedad consagrarle y dedicarle”. AHCBSJL CNF. CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 9v.

El 4 de septiembre de 1758 el obispo Martínez de Tejada escribió, a propósito de lo gastado en la obra, que estaba agradecido con el trabajado del capellán Del Río y que esperaba que siguiera con el esfuerzo “para que cuanto antes logremos todos el complemento de colocar a nuestra señora en dicho su nuevo templo”. AHCBSJL, *Libro de gastos de la obra 1732-1765*, s/f.

y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopólis de Nueva España (1610-1730)” es una de las últimas aportaciones al tema.⁶⁶⁹

En su artículo, Rubial destacó el papel que desempeñaron los obispos por impulsar estas devociones a partir de visión global novohispana. Rubial colocó a los obispos como los primeros agentes/promotores de estos lugares “santos”. Con ello buscaron apropiarse “de los espacios urbanos y diocesanos y de la construcción de ciudades como centros episcopales”.⁶⁷⁰ Exaltar milagros y promover devociones fueron, explicó Rubial, importantes herramientas pastorales. Por medio de éstas, los obispos integraban a los distintos grupos que habitaban la diócesis.⁶⁷¹ Los prelados emprendían verdaderas “agendas” institucionales que procuraban la creación de un “capital simbólico” para sus “episcopólis”.⁶⁷²

Rubial recuerda que la devoción de los fieles es parte fundamental del éxito de los santuarios, pero cree que analizar los santuarios coloniales como “como promociones de los obispos y frailes del barroco [...]”,⁶⁷³ ayuda a entenderlos no como fenómenos aislados sino como parte del mundo novohispano. En su ensayo Rubial reproduce el prototipo de un obispo promotor y protector de las imágenes y santuarios. Este ideario es influencia del modelo historiográfico que nos legó la figura de Juan de Palafox y Mendoza. Dicho prelado, cuando fue obispo de Puebla, tuteló el santuario de san Miguel del Milagro de Tlaxcala. Lo promovió, le construyó un nuevo templo y lo administró desde la capital episcopal.⁶⁷⁴

El ejemplo palafoxiano se replicó en varias de las sedes diocesanas de la Nueva España. Los obispos de otras diócesis imitaron las acciones de su célebre colega poblano en cuanto a la administración social y política de sus jurisdicciones. La fuerza histórica de la figura de Palafox provocó que, en ocasiones, los investigadores observemos con esos mismos ojos a los prelados que estudiamos, pero no todos fueron reformadores y promotores como Palafox.

⁶⁶⁹ Antonio Rubial “Iconos vivientes”.

⁶⁷⁰ Antonio Rubial, “Iconos vivientes”, 218.

⁶⁷¹ Antonio Rubial, “Iconos vivientes”, 264.

⁶⁷² Se refiere a la ciudad capital episcopal.

⁶⁷³ Antonio Rubial, “Iconos vivientes”, 220.

⁶⁷⁴ Juan de Palafox y Mendoza emprendió en el obispado de Puebla una secularización masiva de las doctrinas de indios que administraban los franciscanos. En 1634 tuvo lugar la de San Miguel Nativitas (santuario de San Miguel del Milagro). Tomó a su protección el culto al santo “aparecido” a un indio. Mandó construirle un santuario al culto. En 1649 lo consagró. En 1646 gestionó directamente con Felipe IV una cédula real para poder recolectar limosna para el santuario. Se le concedió con la particularidad de permitirle recolectar en todas las indias occidentales. Doris Bieñko de Peralta, “La devoción a san Miguel del Milagro durante la época virreinal”, en *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*, coordinado por María Teresa Jarquín y Gerardo González Reyes, 285- 302 (San Antonio La Isla: El Colegio Mexiquense: 2018), 296-297.

Las fuentes documentales, por su naturaleza, también sugieren la idea del obispo/promotor. Los documentos que descansan en los archivos de los santuarios preservan las acciones de aquellos personajes que acrecentaron el culto. Los expedientes que generaron las mejoras arquitectónicas al santuario, las grandes donaciones de los fieles, y los privilegios otorgados por los obispos son, actualmente, la veta del historiador.

Es difícil encontrar referencias que versen sobre prelados que mostraron poco interés u obstaculizaron el desarrollo de un santuario. Es mucho más difícil observarlas si el santuario fue exitoso. Las primeras “historias” o relaciones de los cultos a imágenes milagrosas o a los santos, necesariamente, tuvieron detrás a un mecenas que encargaba a alguien más escribirlas, las imprimía y distribuía. Los momentos de dificultad o de un mesurado interés por parte de la élite episcopal merecieron pocas páginas en esos impresos. Es lógico, porque su objetivo era mostrar la grandeza del culto y alabar las acciones de sus bienhechores.

Efectivamente, como escribió Rubial, la mayoría de los obispos buscaron adherir su nombre a ciertas imágenes de devoción. Quizá el error está en generalizar, no todos los prelados fueron promotores, o, por lo menos, no al mismo grado. Las razones son abundantes y dependió de varios factores, incluso de personalidad de cada prelado. Creo que en el obispado de Guadalajara las agendas de promoción de imágenes milagrosas fueron impulsos personales. A partir de estos esfuerzos personales de ciertos obispos se definió una “política episcopal” tapatía que brindó un estable crecimiento a los santuarios diocesanos, en especial los marianos, como el de Nuestra Señora de San Juan. La promoción episcopal de los santuarios, así como otras actividades en la diócesis, se establecieron como una política diocesana gracias al papel de los cabildos catedrales. Estos cuerpos de canónigos adscritos a la catedral gobernaban el obispado en ausencia de un obispo. Las mesas capitulares rotaban muy poco y en ellas descansaba el proyecto episcopal a largo plazo.

Estoy convencido de que los obispos neogallegos impulsaron una especie de “política episcopal” en favor de ciertos santuarios. Dicha política fue consecuencia de las disposiciones que emanaron de las obligaciones y responsabilidades que el Concilio de Trento (1545-1563) les adjudicó. El impulso a los santuarios en la Nueva Galicia fue eficaz, pero no general. Ciertos cultos tuvieron más apoyo de los obispos, estos impulsos fueron coyunturales y surtieron efectos diversos en los santuarios.

En las páginas siguientes analizo la política impulsada por los obispos de Guadalajara frente al santuario de Nuestra Señora de San Juan, desde la premisa que la política es, en gran medida, el obispo. Por ello, examino las acciones que los 14 obispos efectivos de Guadalajara⁶⁷⁵ emprendieron frente al santuario de la virgen de San Juan de los Lagos. Abarco desde el primer milagro (1623) hasta el traslado de la imagen a su actual templo (1769). De esta manera, pretendo, desde la especificidad de este caso, mostrar cómo el obispado de Guadalajara promovió, administró y reguló sus santuarios.

Cabe cuestionarse si el obispado de Guadalajara siguió una sola “agenda” en la promoción del santuario de San Juan o fueron varias. También, ¿qué obispos fueron determinantes para hacer de Nuestra Señora de San Juan un culto exitoso? Dada la distancia entre el santuario y Guadalajara, ¿cómo ejercían los obispos su autoridad? ¿De qué manera se representaban ahí ante su ausencia? ¿Qué mecanismos utilizaron los prelados para impulsar el culto? Algún prelado ¿buscó obstaculizarlo? ¿Qué rol desempeñó el cabildo catedralicio?

II

Los obispos eran hombres de su tiempo. Ideas, leyes y doctrinas vigentes definieron su manera de actuar al administrar sus distintas diócesis, sus orígenes, formación y experiencia eran diferentes, pero compartieron el espíritu de la época, el espíritu barroco: ¿quiénes eran, en abstracto, estos obispos de la diócesis de Guadalajara?

Observar en general a los prelados que dirigieron la mitra tapatía entre 1618 y 1770 me llevó a tres conclusiones importantes. En primer lugar: la silla del obispado de Guadalajara la ocuparon principalmente peninsulares: nueve de los 14 prelados nacieron en España; cuatro en Nueva España, y uno en el virreinato del Perú. Segundo: el obispado de Guadalajara creció en importancia al pasar las décadas. En el siglo XVII la silla tapatía fue el primer escalón de la carrera obispal en Nueva España para siete de ellos. En el siglo XVIII, en contraste, la mayoría de los prelados que llegaron a la mitra tapatía lo hicieron después de que ya habían gobernado otra, lo que denota una cierta importancia de Guadalajara en el

⁶⁷⁵ Por “efectivos” me refiero a aquellos prelados que ejercieron “realmente” el poder en Guadalajara. Dentro de mi periodo de estudio hubo 15 obispos, pero Juan Bautista Álvarez de Toledo dimitió sin siquiera llegar a Guadalajara, lo omití de mi corpus.

escalafón de sedes episcopales americanas.⁶⁷⁶ Además, la sede tapatía fue el principio de una carrera episcopal en América para varios canónigos de las catedrales peninsulares. Cinco de los 14 obispos que gobernaron la diócesis de Guadalajara llegaron desde España sin experiencia en el cargo.

Tercero: el promedio de gobierno en total fue de ocho años y medio, pero el tiempo efectivo de cada prelatura fue dispar. Juan Ruiz Colmenero (1646-1663) fue quien más años desempeñó el cargo, gobernó la diócesis por 16 años. Por otro lado, Juan Sánchez Duque de Estrada murió tan solo dos años después de tomar posesión de la mitra tapatía (cuadro 10).

Según la tradición emanada de la información jurídica de 1668, el primer milagro de Nuestra Señora de San Juan tuvo lugar en las primeras tres décadas del siglo XVII. La Iglesia de Nueva España vivía, en ese momento, una etapa de consolidación,⁶⁷⁷ el poder del obispo también se afianzó. Los seglares ganaron la batalla a los regulares que se asentaron en los territorios novohispanos desde un siglo antes.⁶⁷⁸

En el siglo XVI el Concilio de Trento confirmó a los preladados como los principales encargados de la fe “y la administración de los sacramentos”.⁶⁷⁹ También, reforzó al obispo como la “figura principal de la diócesis”.⁶⁸⁰ En América, a partir del Regio Patronato (1574), el rey se encargó de “proponer” a las personas que ocuparían las mitras indianas.⁶⁸¹ Esto generó un vínculo clientelar entre los preladados y el monarca, en ocasiones, los obispos fueron usados casi como funcionarios reales y fungieron como contrapesos al poder laico en las colonias americanas.⁶⁸²

Los 14 preladados que gobernaron efectivamente la mitra de Guadalajara de 1618 a 1770 eran personajes cuya carrera, poder y actuación obedecían a los cánones postridentinos. Por tanto, ejercieron todas las atribuciones que el concilio les legó. Tenían por lo menos

⁶⁷⁶ Thomas Calvo, “Una pastora y su rebaño en las praderas del tiempo: catedral y ciudad (siglos XVI-XVIII)”, en *La Catedral de Guadalajara. Su historia y significados*. Tomo I, coordinado por Juan Arturo Camacho Becerra, 99-134 (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2012), 114.

⁶⁷⁷ Antonio Rubial (coordinador), *La Iglesia en el México Colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Ediciones E y C., 2013), 161-278.

⁶⁷⁸ Antonio Rubia, *La Iglesia*, 313.

⁶⁷⁹ Leticia Pérez Puente, “El obispo. Político de institución divina”, en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, 151-184 (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México, 2010), 155.

⁶⁸⁰ Leticia Pérez Puente, “Una difícil relación. Obispos y cabildos en la creación de los seminarios tridentinos”, en *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, coordinado por Leticia Pérez Puente y Gabino Castillo Flores, 73-90 (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 74.

⁶⁸¹ Antonio Rubial (coordinador), *La Iglesia*, 33-34.

⁶⁸² Thomas Calvo, *Poder, religión, y sociedad*, 87.

cuatro funciones específicas, la más importante: la enseñanza. Por medio de ella “transmitían la herencia o legado de la tradición apostólica”.⁶⁸³ También se encargaban del culto litúrgico; definían la política pastoral de la diócesis y administraban justicia. En el ámbito más básico, Trento les obligaba a velar ante las necesidades materiales y espirituales de los fieles.⁶⁸⁴

Era tradición desde el medievo que los obispos ostentaran dos potestades: una pastoral y la otra administrativa. Pastoralmente los prelados decidían sobre la educación en su diócesis, nombraban curas y disponían de la administración de los sacramentos. La segunda potestad se relacionaba directamente con el control de la jurisdicción en temas como la justicia y la contabilidad de las distintas instituciones a su cargo.⁶⁸⁵ El Concilio de Trento reforzó para los prelados estas dos autoridades y añadió, en el plano administrativo, el celar el culto a las imágenes. Una práctica que, como vimos, la Iglesia católica promovió con mayor tesón tras la reforma luterana.

En ese punto, Trento otorgó a los obispos la facultad de instruir, procurar y censurar la veneración de imágenes en caso de abusos.⁶⁸⁶ Además, recayó en los prelados la obligación de normar cuidadosamente estos cultos.⁶⁸⁷ Los obispos de Guadalajara de los siglos XVII y XVIII gozaron de toda la autoridad para influir en el santuario de Nuestra Señora de San Juan. Disfrutaron del respaldo papal y real: eran “[e]l único gobernante de la Diócesis”.⁶⁸⁸

Cuadro 11. “Obispos de Guadalajara (1618-1770)”⁶⁸⁹

Obispos efectivos de Guadalajara (1618-1770)			
Nombre del obispo	Años de prelatuza en Guadalajara (duración efectiva)	Lugar de origen	Puesto anterior
Francisco de Rivera y Pareja	1618-1630 (12)	Alcalá de Henares (España)	General de la orden de la Merced
Leonel de Cervantes y Carvajal	1631-1637 (6)	México (Nueva España)	Obispo (Cuba)

⁶⁸³ Antonio Rubial (coordinador), *La Iglesia*, 41.

⁶⁸⁴ Antonio Rubial (coordinador), *La Iglesia*, 41.

⁶⁸⁵ Oscar Mazín, “Representaciones del poder episcopal en Nueva España (siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII)”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Oscar Mazín, 373-401 (Ciudad Nezahualcóyotl: El Colegio de México), 394. Oscar Mazín, *Entre dos Majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1987), 35.

⁶⁸⁶ Ignacio López de Ayala (traductor), *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indar, 1847), 328-332.

⁶⁸⁷ David Brading, *La Virgen de Guadalupe*, 60.

⁶⁸⁸ Leticia Pérez Puente, “Una difícil relación”, 74.

⁶⁸⁹ Omití en esta lista al franciscano Juan Bautista Álvarez de Toledo obispo de Guadalajara de 1723 a 1725 pues nunca llegó a la ciudad ni gobernó la diócesis.

Juan Sánchez Duque de Estrada	1637-1641 (2)	Talavera de la Reina (España)	Canónigo (Alcalá)
Juan Ruiz Colmenero	1646-1663 (16)	Sigüenza (España)	Canónigo (Ciudad Rodrigo)
Francisco Verdín y Molina	1666-1673 (6)	Cartagena (España)	Canónigo (Murcia)
Manuel Fernández de Santa Cruz	1674-1677 (3)	Palencia (España)	Canónigo (Segovia)
Juan de Santiago de León Garabito	1678-1694 (16)	Palma (Andalucía)	Canónigo (Badajoz)
Felipe Galindo y Chávez	1696-1702 (6)	Veracruz (Nueva España)	Provincial (Nueva España)
Diego Camacho y Ávila	1707-1712 (5)	Badajoz (España)	Arzobispo (Manila)
Manuel de Mimbela y Morlans	1714-1721 (7)	Fraga (España)	Procurador general (Nueva España)
Nicolás Carlos Gómez de Cervantes	1726-1734 (7)	San Juan del Río (Nueva España)	Obispo (Guatemala)
Juan Leandro Gómez de Parada	1735-1751 (15)	Guadalajara (Nueva Galicia)	Obispo (Guatemala)
Francisco Martínez de Tejada y Díez de Velasco	1751-1760 (9)	Sevilla (Andalucía)	Obispo (Yucatán)
Diego Rodríguez de Rivas	1762-1770 (8)	Bamba (Virreinato del Perú)	Obispo (Nicaragua)

Fuente: Thomas Calvo, “Una pastora y su rebaño”, 115-116

III

Treinta leguas alejaban el santuario de Nuestra Señora de San Juan de la capital episcopal. La distancia no era tan grande, pero contrastaban con las dos que separaban a Guadalajara del otro santuario mariano de la diócesis: Zapopan.⁶⁹⁰ La geografía provocó, entre otras cosas, que a los obispos tapatíos se les identificara como más cercanos al santuario zapopano. Francisco de Florencia, en su obra sobre los santuarios neogallegos (1694), aparejó a dicha imagen con los titulares de mitra tapatía. El cronista jesuita señaló que la virgen María dio su imagen de Zapopan “a los Señores Obispos y a los Indios”.⁶⁹¹

Por la cercanía geográfica con Zapopan, ciertos prelados tapatíos se mostraron más interesados en celar aquella imagen. No es casual, que la información de milagros de nuestra señora de Zapopan se levantara en 1653, casi 15 años antes que la de San Juan. Tampoco que el obispo Juan de Santiago León Garabito construyera una casa frente aquel santuario. Misma

⁶⁹⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 12.

⁶⁹¹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 50.

que visitó frecuentemente para recuperarse de “tercianas”⁶⁹² y “achaques”.⁶⁹³ Estos y otros detalles, provocaron que Armando González Escoto interpretara que en el siglo XVII Zapopan era el “primer santuario mariano del territorio diocesano”.⁶⁹⁴

Lo cierto es que, desde que se revelaron milagrosas, las vírgenes de San Juan y Zapopan fueron devociones con impulso episcopal, su devenir estuvo acompañado de las decisiones de los obispos. Una gran diferencia entre Zapopan y San Juan, con respecto a su relación con los prelados, fue la manera en que el poder episcopal se ejerció en ellos. Dada la distancia que los separaba, el santuario de San Juan tuvo contacto con los prelados tapatíos casi exclusivamente durante las visitas pastorales.

La visita pastoral o eclesiástica era una tradición medieval que se afirmó en el Concilio de Trento. En Nueva España, los acuerdos tridentinos se sumaron a las actas del Tercer Concilio Provincial (1585) y así se ejecutaron de manera local.⁶⁹⁵ Las “visitas” eran obligatorias y tenían el objetivo de “introducir, la doctrina sana y católica, y expeler las heregías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con escortaciones y consejos á la religion, paz é inocencia, y arreglar todas las demas cosas en utilidad de los fieles”.⁶⁹⁶ Por la gran extensión de la diócesis, los obispos tapatíos de los siglos XVII y XVIII realizaron sus visitas de forma escalonada y por partes: era común, que, ciertas veces, por practicidad, los obispos nombraran a algún prebendado de la catedral como visitador,⁶⁹⁷ situación que contemplaban y admitían los acuerdos tridentinos.⁶⁹⁸

Por lo general cada obispo iniciaba, conducía y concluía las visitas según sus necesidades. El procedimiento al arribar a cada parroquia o pueblo era casi el mismo, amén de las especificidades del sitio. El prelado o alguno de sus acompañantes revisaba minuciosamente el estado divino y material del culto. Luego describían detalladamente lo que encontraban en el templo, también anotaban lo que faltaba: registraban los libros de la fábrica espiritual y material. Los párrocos, capellanes y sacerdotes en general, presentaban

⁶⁹² Fiebres y cefaleas intermitentes.

⁶⁹³ AGI, GB Audiencia de Guadalajara (en adelante AG.), Consejo (en adelante CJ), *Cartas y expedientes de obispos de Guadalajara (1689-1692)*, s/f.

⁶⁹⁴ Armando González Escoto, *Historia breve de la Iglesia de Guadalajara* (Guadalajara: Universidad del Valle de Atemajac/Arzobispado de Guadalajara, 1998), 116.

⁶⁹⁵ Magnus Lundberg, “Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”, en *Historia Mexicana*, 2 (2008): 860-890, 862.

⁶⁹⁶ Ignacio López de Ayala (traductor), *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 295.

⁶⁹⁷ Antonio Rubial (coordinador), *La Iglesia*, 79.

⁶⁹⁸ “[...] no dejen á lo ménos de visitar la mayor parte, de suerte que se complete toda la visita por sí, ó por sus visitadores en dos años”. Ignacio López de Ayala (traductor), *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 294

sus licencias para confesar y celebrar misa, si se requería, inspeccionaban los libros de las cofradías asentadas en el templo. En algún momento de la visita, el obispo oficiaba confirmaciones, después de valorar en su totalidad el estado de las cosas eclesiásticas, el prelado presentaba una serie de mandatos (a veces autos) en los cuales señalaba los problemas que encontró y cómo se debían remediar.⁶⁹⁹

Varios de los libros de visitas pastorales de los obispos neogallegos que se resguardan en el archivo de la arquidiócesis se perdieron. Por ende, es imposible determinar con certeza cuántas veces estuvo un obispo de Guadalajara en el santuario de San Juan, seguramente varió según el prelado y sus circunstancias. Quizá alguno nunca lo pisó y otros lo hicieron más de una vez. El obispo Martínez de Tejada (1751-1760), por ejemplo, visitó el santuario por lo menos cinco veces para confirmar fieles.⁷⁰⁰

Vía las visitas pastorales los obispos atestiguaron el crecimiento del culto a Nuestra Señora de San Juan. También era la única manera de percatarse de las carestías materiales y espirituales de la advocación. Así sucedió en 1633, cuando el obispo Leonel de Cervantes y Carvajal visitó el santuario, el culto a la virgen de San Juan apenas arrancaba. Ahí presente, el prelado advirtió que la imagen estaba en una ermita “pajiza” muy débil, y carecía de alguien que lo administrara. Mandó construir una iglesia con techo de vigas y paredes de adobe, también nombró capellán y mayordomo, y ordenó a dos de sus subordinados regresar a San Juan para que averiguaran todo sobre el origen taumaturgo de la imagen. Las acciones de Cervantes y Carvajal tenían como propósito fomentar la “mayor veneración” a la virgen.⁷⁰¹

A pesar de que las visitas pastorales fueron el medio más eficaz desde el cual los obispos ejercieron su poder en el santuario de San Juan, existieron otros. En varios momentos los obispos de Guadalajara utilizaron al párroco de Jalostotitlán como ejecutor de sus mandatos respecto al culto y santuario sanjuanense.⁷⁰² La información jurídica de 1668 fue, quizá, el ejemplo más claro. También era común que los vicarios o párrocos de aquel partido

⁶⁹⁹ Ejemplos de visitas pastorales existen varios: AHAG, GB., Visitas pastorales (en adelante VP.), *Libro de 1698 (Felipe Galindo y Chávez)*.

⁷⁰⁰ AHCBSJL, CNF. CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 12.

⁷⁰¹ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 2.

⁷⁰² Antonio Rubial (coordinador), *La Iglesia*, 79.

supervisarán el levantamiento de los inventarios de “bienes y alhajas” del santuario.⁷⁰³ El cura Josep Martínez de Alarcón (1698-1723) disfrutó varias veces de ese beneficio.⁷⁰⁴

Los párrocos de Jalostotitlán eran, por cercanos geográficamente a San Juan, el instrumento más práctico. Pero el tesorero fue el intermediario principal a través del cual los obispos inspeccionaban financieramente el santuario. Muy temprano en el devenir del culto se creó para ello la figura de mayordomo de Nuestra Señora de San Juan. En 1634, después de su visita, el obispo Cervantes y Carvajal nombró para ese puesto a Gerónimo de Arrona, terrateniente y miembro de la raquíca oligarquía de estancieros de la región.⁷⁰⁵ Recordemos que, según declaró el presbítero Juan López de Lizaldi, Arrona fue uno de los supuestos testigos españoles del primer milagro.

Desconozco el momento exacto, pero para finales del siglo XVII y principios del XVIII el tesorero del santuario de Nuestra Señora de San Juan dejó de ser un actor local. Los obispos delegaron esas funciones en un miembro del cabildo catedral, lo mismo sucedió en Zapopan. En 1702, por ejemplo, el tesorero del santuario de San Juan era el licenciado Marín de Figueroa,⁷⁰⁶ posiblemente el mismo Figueroa que arrancó, por esos años, su carrera como racionero de la catedral tapatía.⁷⁰⁷

A pesar de la distancia, los obispos de Guadalajara implementaron estrategias por controlar el santuario de Nuestra Señora de San Juan, las visitas pastorales permitieron que el prelado se acercara a la realidad material del culto, a conocer sus necesidades. Comisionar a autoridades externas al santuario concedió a los obispos un cercano brazo ejecutor de sus mandatos. Nombrar a un tesorero ligado a la catedral garantizó mayor vigilancia, desde Guadalajara, sobre los cuantiosos recursos que recibía la milagrosa imagen de San Juan de los Lagos.

⁷⁰³ AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 1-112.

⁷⁰⁴ AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 1-20.

⁷⁰⁵ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra*, 78.

⁷⁰⁶ AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 2.

⁷⁰⁷ AHAG GB CB RP, *Repartimiento de treinta pesos en reales que dio el señor licenciado don Pedro de la Parra (1719)*, 1.

IV

La visita pastoral de Leonel de Cervantes y Carvajal en 1633, fue un parteaguas para el culto a Nuestra Señora de San Juan. Dotó al santuario de una estructura básica administrativa, emprendió la primigenia construcción de una nueva ermita más digna, y ordenó investigar el origen milagroso de la imagen. Estas acciones inauguraron lo que, con las décadas y los prelados, se convirtió en un eventual impulso episcopal de larga duración en favor del santuario de la virgen de San Juan.

La mayoría de los obispos que sucedieron a Leonel Cervantes y Carvajal mantuvieron la “costumbre” de apoyar al santuario sanjuanense. Cada determinación episcopal buscó, en el papel, incidir “en el aumento de la mayor devoción de los fieles”.⁷⁰⁸ Identifiqué que los prelados tapatíos emprendieron tres tipos de “agendas episcopales” en favor del santuario de Nuestra Señora de San Juan: constructiva, propagandística, y regulatoria. Las acciones fueron resultado, casi siempre, de la combinación entre el esfuerzo personal de los pastores de la diócesis y las solicitudes de los capellanes mayores residentes en el santuario. Estas agendas no se ciñeron a periodos cronológicos, continuaron a lo largo de todo el periodo virreinal.

La primera agenda giró en torno a procurar el crecimiento material del culto, ésta era una de las obligaciones de los obispos según lo estableció el Concilio de Trento. Construir nuevos santuarios fue la forma más visible de “apoyo” por parte de los prelados. El culto a Nuestra Señora de San Juan vivió, en su etapa novohispana, cuatro avances materiales importantes, en todos, los obispos emergen como protagonistas. El primero arrancó en 1634 con el ya comentado Leonel Cervantes y Carvajal. El resultado del proyecto fue una ermita de cal y canto con techo de artesón. Misma que se concluyó, probablemente en el último año del corto gobierno de Juan Sánchez Duque (1637-1641).⁷⁰⁹

El segundo avance del santuario comenzó en la prelatura de Juan Ruiz Colmenero (1646-1663). El obispo, originario de la provincia de la Guadalajara peninsular, ordenó cambiar la antigua ermita. En su primera visita pastoral, Colmenero se percató de que “una gran ruina [...] amenazaba a la iglesia de Nuestra Señora de San Juan”⁷¹⁰ y ordenó fabricar una nueva.⁷¹¹

⁷⁰⁸ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 3v.

⁷⁰⁹ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 25.

⁷¹⁰ AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 5v.

⁷¹¹ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 26.

Tras Colmenero vino otra etapa de progreso material vinculada al arzobispo Diego Camacho y Ávila (1707-1712). Este prelado fomentó una exhaustiva renovación del segundo santuario. Al igual que sus antecesores, Camacho se percató de las necesidades del culto tras su primera visita pastoral en 1708, pronto le escribió al capellán mayor, en ese entonces Francisco de Lomelín, para que “se pusiese por obra” y “[...] celebrase contra la mitra todo que fuera necesario gastar”.⁷¹²

Dicho prelado mandó construirle a la virgen un camarín, “bien dorado y tallado [...]”.⁷¹³ También una sacristía “muy capaz, de más de diez y seis varas de largo y ocho de ancho [...]”,⁷¹⁴ determinó cambiar el chapitel del presbiterio por un cimborrio, también construir dos casas contiguas al santuario para uso de los mayordomos y el capellán, además de levantar un tesoro para las joyas y alhajas de la imagen milagrosa.⁷¹⁵

El cuarto avance material fue más impresionante. Comenzó con la puesta de la primera piedra del tercer santuario y terminó con el traslado de la virgen a éste (1732-1769). Tuvo a su favor el interés del obispo Gómez de Cervantes y sus sucesores, toda la región se vinculó a esa la construcción. Devotos, obispado y pobladores en general se esforzaron para levantar el “magnífico” templo, esta fue sin duda la etapa dorada del santuario. Además de la iglesia, también se construyó una hospedería “de romería” para los mayordomos y peregrinos en general.⁷¹⁶

Las construcciones eran proyectos a largo plazo, planes de más de un obispo. El éxito de cada avance material dependió de que los prelados siguientes continuaran con el apoyo a la obra. Así sucedió con Juan Gómez de Parada, sucesor de Gómez de Cervantes, cuando favoreció la obra del tercer santuario librando para este fin 8000 pesos de multas de dispensas,⁷¹⁷ entre otras cosas.⁷¹⁸

⁷¹² AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 4v.

⁷¹³ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 4v.

⁷¹⁴ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 4v.

⁷¹⁵ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 5-5v.

⁷¹⁶ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 134-135. AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 5-5v.

⁷¹⁷ Generalmente era una especie de impuesto que pagaban las parejas para recibir el permiso del obispo para casarse.

⁷¹⁸ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 79.

Hubo obispos que disfrutaron el trabajo casi terminado de sus antecesores, por ejemplo, al prelado Manuel de Mimbela y Morlans (1714-1721) le tocó dedicar el camarín que Camacho y Ávila promovió. Mimbela ordenó que la inauguración de ese espacio se celebrara con una octava, el obispo pagó el primer día y mandó que se imprimieran unos sermones. La jornada concluyó con “lucidísimos fuegos”, pero, lastimosamente, Mimbela faltó a la conmemoración, envió como su representante a Miguel Núñez de Godoy, chantre de la catedral.⁷¹⁹

La relativa continuidad del progreso material del santuario sugiere a una clara acción episcopal favorecedora al culto de Nuestra Señora de San Juan. Por lo menos en lo constructivo existió una “agenda” que llevó al desarrollo progresivo del culto en ese ámbito. Quizá, en algunos casos, el sucesor tuvo menos motivación para apoyar, el ritmo de avance disminuía, pero las obras se concluían.

En ese tenor son reveladores los contrastantes ejemplos en el impulso a la obra del tercer santuario: mientras Martínez de Tejada deseó con ahínco colocar él mismo el templo, Rodríguez de Rivas, su sucesor, desechó la oportunidad de participar en tan magno evento. Aunado el pretexto de enfermedad, el prelado Rivas nunca se vinculó directamente con la obra, no se identificó con ella; no solo no asistió al traslado de la imagen; su proyecto episcopal no se asoció con los santuarios marianos, durante su gobierno tuvo que manejar otros problemas, el más arduo: la expulsión de los jesuitas.

La segunda agenda episcopal, la de promoción, tuvo como objeto facilitar la expansión del culto. El principal apoyo de los obispos para con el santuario consistió en las licencias para pedir limosna. Desde los albores del culto, el templo de Nuestra Señora de San Juan se mantuvo de las dádivas de los devotos. La mayoría de las licencias se expidieron durante las grandes construcciones. En noviembre de 1630, por ejemplo, el bachiller Diego de Camarena, cura de Jalostotitlán, solicitó al cabildo catedral de Guadalajara una licencia para ir a Zacatecas y a todo el obispado a pedir limosna para “[...] construirle una capilla digna para que esté con decencia y ornato”.⁷²⁰

Tuvieron especial éxito las licencias que permitieron las giras de la virgen peregrina. Gracias a las licencias episcopales los limosneros de la virgen de San Juan recorrieron las

⁷¹⁹ AHCBSJL CNF. CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 5v.

⁷²⁰ AHAG GB PSJL C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna.*, 1.

diócesis de Michoacán, México y Puebla en varias ocasiones.⁷²¹ Dentro del obispado la ciudad de Zacatecas, por la minería, era la capital económica del reino. Los prelados limitaban la entrada de limosneros a esa ciudad, la peregrina de Nuestra Señora de San Juan fue de las pocas demandas permitidas.

En 1715, el cura, el vicario y el cabildo de la ciudad de Zacatecas escribieron al obispo Manuel de Mimbela, el motivo: pedir licencia para construir un nuevo templo. La parroquia estaba tan “arruinada y deteriorada [...] que en tiempo de agua se [llovía]”.⁷²² El prelado autorizó y mandó que, durante la construcción, el cura impidiera que entraran los demandantes de limosnas. De la prohibición excluyó a los limosneros de Nuestra Señora de San Juan y de Zapopan, siempre y cuando mostraran licencia *in scriptus* del obispo.⁷²³

En esos momentos en el santuario de Zapopan se construía la nueva iglesia, en San Juan se inauguraban las reformas impulsadas por Camacho y Ávila. El de Zapopan tenía necesidades pecuniarias, el de San Juan no. Aun así, Mimbela les permitió recaudar en Zacatecas y sus minas, esto fue una clara muestra de preponderancia de los dos santuarios marianos de la diócesis frente a otras devociones internas y externas al obispado.

Pero esta excepción no fue absoluta, cambiaba según las circunstancias y dependió de quién gobernara la mitra tapatía. Así sucedió en septiembre de 1752 cuando el capellán Francisco del Río escribió al obispo Martínez de Tejada. En su misiva el capellán solicitó licencia para que, en nombre del santuario, Miguel González de Hermosillo demandara limosna llevando una imagen de la virgen, esto en beneficio de la obra del nuevo templo. Del Río necesitaba en específico limosna de “becerros, novillos, muleros o burros [...]”⁷²⁴ para facilitar el acarreo de cantera al sitio de la construcción.

El obispo aprobó la solicitud, González de Hermosillo podía pedir en todas las “ciudades, villas, pueblos y lugares [...]” del obispado, menos en la ciudad de Zacatecas.⁷²⁵ En otra ocasión, el mismo prelado dio licencia a la cofradía del pueblo de Mezquitic (perteneciente a San Juan) para solicitar limosna en todo el obispado excepto en Zacatecas.

Estos ejemplos manifiestan, en primer lugar, una agenda episcopal cambiante en cuanto al despacho de licencias de limosna. En segundo, que, probablemente, existieron

⁷²¹ Parece que las licencias episcopales se respetaban más allá de las fronteras diocesanas. En algunas ocasiones se pidió limosna en la Nueva Galicia para la obra del santuario de San Miguel del Milagro.

⁷²² AHAG, GB. Libros de Gobierno (en adelante LG), C.3. *Libro de 1715*, 23.

⁷²³ AHAG, GB. LG. C.3. *Libro de 1715*, 24.

⁷²⁴ AHAG GB PSJL. C.1 *Licencia para pedir limosna para el nuevo templo (1752)*, 1.

⁷²⁵ AHAG GB PSJL. C.1 *Licencia para pedir limosna para el nuevo templo (1752)*, 1- 1v.

licencias especiales para que las imágenes peregrinas de los santuarios de Zapopan y San Juan demandaran limosna en Zacatecas, y así promover los cultos marianos de la diócesis. De más está señalar de nuevo el papel de las peregrinas en la expansión del culto a Nuestra Señora de San Juan. Basta decir que las licencias episcopales posibilitaron estas giras propagandísticas y de limosna; la ejecución dependió de otros actores.

La tercera agenda que impulsaron los obispos de Guadalajara en el santuario de la virgen de San Juan fue la regulatoria, desde los primeros años del culto los obispos intentaron “regular” el santuario. Por 1630 ya se hablaba de “[l]os muchos milagros que ha-[cía] una imagen de la Limpia Concepción de Nuestra Señora que esta[ba] en un pueblo [...] que se llama de San Joan [...]”.⁷²⁶ La primera acción episcopal regulatoria sobre el santuario la implementó el obispo Cervantes y Carvajal. Seguramente consciente de los mandatos tridentinos, envió a Juan Contreras Fuerte a averiguar el origen de la imagen.

Los dos obispos posteriores poco se preocuparon por sancionar y ratificar el origen del culto. El asunto volvió en 1668 cuando Francisco Verdín y Molina (1666-1673) comisionó a Juan Gómez de Santiago y de nueva cuenta a Juan Contreras Fuerte. Su misión: investigar el primer milagro y redactar una relación de los demás prodigios. Como mencioné en el capítulo dos, los milagros que quedaron estampados en dicha información, dieron forma a la personalidad taumaturga de la imagen.

Luego, en 1691, el obispo Juan de Santiago León Garabito ordenó al capellán Nicolás de Arévalo levantar otra información de milagros,⁷²⁷ misma que anexó al libro del jesuita Florencia. Poco más de cuatro décadas después, en 1734, Nicolás Carlos Gómez de Cervantes ordenó de nueva cuenta una relación de milagros que emprendió Joseph Feijoo de Centellas, cura de Jalostotitlán.

Las cuatro relaciones de milagros tienen en lo individual una lectura distinta: la de Cervantes y Carvajal fue el primer acercamiento al origen de la imagen; seguramente la devoción que la imagen despertaba “no tan solamente en este reino y obispado sino en los extraños [...]”⁷²⁸ comprometió al prelado a regularla.

⁷²⁶ AHAG GB PSJL. C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna.*, 1.

⁷²⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (ed. de 1757 [2000]), 116.

⁷²⁸ AHAG GB PSJL C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna.*, 1.

La segunda, la de Verdín y Molina, respondió a una necesidad mayor: el culto se expandía; ya tenía un nuevo santuario. Las dadas de los fieles llegaban a borbotones; el primer milagro era lejano, pero existía toda una tradición oral sobre la taumaturgia de la imagen. Era menester validar jurídicamente las tantas historias sobre las maravillas que obraba la virgen. La tercera, la de Garabito, actualizó los milagros de la virgen, la ordenó con el peculiar interés de imprimirla en el libro. La cuarta, la de Gómez de Cervantes, respondió a la necesidad de ampliar el cariz milagroso de la efigie.

El Concilio de Trento señaló la obligación que tenían los obispos de instruir a los fieles “ante todas cosas, sobre la intercesion é in-vocacion [...]” de los santos, imágenes milagrosas y reliquias.⁷²⁹ Los preladados tapatíos sirvieron de maestros en devoción. En sus autos, los obispos también promovieron reformas a las prácticas devocionales en torno a la virgen de San Juan. El gobierno de Diego Camacho y Ávila fue corto pero productivo en ese aspecto.

En 1708, el otrora arzobispo de Manila visitó el pueblo de Nuestra Señora de San Juan. Desde ahí decretó una serie de cuestiones que le parecieron “dignas de reparo”.⁷³⁰ Prohibió que sacerdotes externos al santuario dijieran misa en éste, a menos, que fueran “personas de excepción y de conocida calidad”.⁷³¹ Luego inhibió un par de prácticas que afectaron directamente en la actitud devota de los fieles.

Primero, en su visita se percató de que los panecitos de tierra de la virgen, usados como reliquia, los fabricaban y vendían personas externas al santuario. El prelado ordenó acabar con esa práctica, otorgó el monopolio de ese producto, y el de las medidas de la virgen, al capellán mayor. El dinero que de ahí se obtuviera, mandó el obispo, se gastaría en el sustento y vestuario de los esclavos que tenía la virgen.⁷³²

El obispo también prohibió la práctica, muy arraigada, de bajar la imagen de la virgen de su trono, solo lo haría el capellán mayor ante personas “[...] de mucha excepción”.⁷³³ A Camacho y Ávila le preocupaba el estado físico de la efigie, seguramente estaba deteriorada.

⁷²⁹ Ignacio López de Ayala (traductor), *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 328.

⁷³⁰ AHCBSJL CN. S. XVIII. *Libro de bienes y alhajas pertenecientes a la Ilma. Imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 13.

⁷³¹ AHCBSJL CN. S. XVIII. *Libro de bienes y alhajas pertenecientes a la Ilma. Imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 13v.

⁷³² AHCBSJL CN. S. XVIII. *Libro de bienes y alhajas pertenecientes a la Ilma. Imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 13.

⁷³³ AHCBSJL CN. S. XVIII. *Libro de bienes y alhajas pertenecientes a la Ilma. Imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 13v.

Justo un año después, en noviembre de 1709, el obispo ordenó se le arreglaran a la virgen las manos y la nariz pues tenía “[...] descostrada la encarnación”.⁷³⁴ La censura de bajar a la imagen de su trono cambió radicalmente la relación entre el devoto y la virgen, provocó, como vimos en el capítulo dos, que la imagen peregrina fuera cada vez más utilizada con fines taumaturgos, incluso en el ámbito local.

El espíritu regulatorio que el obispado emprendió en el santuario de San Juan resultó positivo para el culto. Desde 1633 los preladados impulsaron el armado de un organigrama administrativo local, con el tiempo, al capellán mayor se le sumaron otras figuras secundarias. Desde la mitra se estimuló crear nuevas capellanías hasta llegar a seis a mediados del siglo XVIII.⁷³⁵

Las continuas relaciones de milagros reforzaron la personalidad taumaturga en la conciencia colectiva de los devotos. Las distintas generaciones de fieles de los siglos XVII y XVIII vieron en esas relaciones el testimonio de que la imagen de San Juan continuaba obrando milagros, en una época donde lo taumaturgo era cotidiano y efímero. Regular las prácticas en torno a la virgen de San Juan causó efectos diversos; era factible pensar que prohibir “la bajada” de la imagen desembocaría en un mayor distanciamiento entre ésta y el devoto. Ocurrió lo contrario, los fieles se acercaron a la imagen peregrina, la adoptaron como representante de la original con todo y su taumaturgia. A la original la dejaron en su trono, tan inalcanzable como poderosa.⁷³⁶

Aunque estos aspectos normativos tuvieron gran calado en el devenir del santuario sanjuanense, el que influyó de forma más positiva fue el festivo. A partir de la segunda mitad del siglo XVII el obispado de Guadalajara trazó las primeras líneas de un calendario festivo mariano en la diócesis. Curiosamente, en ese momento, los santuarios marianos de San Juan y Zapopan se asentaban, y fueron los protagonistas.

En los albores del 1600, en la mayoría de los pueblos de indios neogallegos se celebraba el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción de María.⁷³⁷ Para los naturales era una tradición fundacional: comenzó con la llegada de efigies de esta advocación en manos

⁷³⁴ AHCBSJL CN. S. XVIII. *Libro de bienes y alhajas pertenecientes a la Ilma. Imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 15-15v.

⁷³⁵ AHAG GB VP, *Libro de 1741-1742*, 27v-29.

⁷³⁶ En el capítulo dos reseñé el caso del sobrestante de la obra del tercer santuario. Nicolás Cayetano de Ibarra, era su nombre, quien esperó a que bajaran la imagen “original” para que se la impusieran y así recuperar su salud.

⁷³⁷ El misterio de que María nació sin el pecado original.

de los franciscanos durante la evangelización. Por todo el obispado existían ermitas/hospitales para indios dedicados a aquella devoción.⁷³⁸

En 1653 el obispo Ruiz Colmenero dio como advocación principal de la virgen de Zapopan la de la Expectación. Desde ese momento, la imagen zapopana se desvinculó de la Inmaculada Concepción y celebró su fiesta el 18 de diciembre. Para el padre Luis del Refugio de Palacio y Basave, historiador del culto, el cambio de advocación fue parte de una estrategia episcopal, misma que buscó, por un lado, fortalecer la doctrina inmaculista en la catedral. Y, por el otro, dotar de una fiesta individual a la imagen zapopana. Dejar el 8 de diciembre como fiesta titular de la virgen de Zapopan era, según Basave, condenarla a ser una fiesta solo para el pueblo, pues en esa época “en la Santa Catedral era solemne la fiesta de la Inmaculada” y la ciudad de Guadalajara se “[...] llevaba de necesidad todas atenciones”.⁷³⁹

La intención de Colmenero, de instaurar con toda solemnidad la devoción a la Inmaculada Concepción en Guadalajara, respondió a un fenómeno mayor, uno a escala casi global. El inmaculismo era un proyecto doctrinal que se convirtió en una agenda política de la monarquía hispánica desde la contrarreforma.⁷⁴⁰ Con el respaldo de los franciscanos, los reyes españoles insistieron al papado para que aprobara la idea de que María nació sin el pecado original. En Europa existían sendos debates sobre el tema, gran parte de la cristiandad desaprobaba el misterio.

En América también hubo problemas: los dominicos rechazaban el misterio. En las ciudades indianas ocurrieron diversos incidentes durante las procesiones del 8 de diciembre,⁷⁴¹ la diócesis tapatía participó de esta coyuntura. Juan Ruiz Colmenero tomó como estandarte de su gobierno la defensa de la Limpia Concepción de María, el prelado juró públicamente defender el misterio. El marco fue significativo, la fiesta de la Expectación de 1655, frente a la virgen de Zapopan.⁷⁴²

La historia festiva del santuario de Nuestra Señora de San Juan fue distinta. También en 1653 se instauró su primera fiesta, el 15 de agosto: la Asunción de María. A diferencia de la de Zapopan, esta celebración no fue promoción episcopal. Su fundador fue el capitán Juan

⁷³⁸ Omar López Padilla, “Tota Pulchra es... Nuestra Señora de San Juan como Inmaculada Concepción”, en *Ayer y Hoy*, 9 (octubre 2016): 95.

⁷³⁹ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario* (Zapopan: Provincia Franciscana de los SS. Francisco y Santiago en México/Ayuntamiento de Zapopan, 1994), 156.

⁷⁴⁰ Thomas Calvo, “Santuarios y devociones entre dos mundos (Siglos XVI-XVIII)”, en *La Iglesia*, 406-407.

⁷⁴¹ Thomas Calvo, “Santuarios y devociones”, 407

⁷⁴² Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Historia Breve*, 25.

de Espíndola, devoto a la imagen y vecino de la ciudad de México que la dotó de 50 pesos, el rédito anual que daban mil ovejas “de vientre y tijera”.⁷⁴³

Colmenero aún dirigía la diócesis cuando, el 8 de diciembre de 1661, se decretó el triunfo del proyecto inmaculista. Desde Roma, el Papa Alejandro VII emitió la Constitución Apostólica: *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*. Ésta favoreció a los defensores de que María había nacido sin el pecado original.⁷⁴⁴ La noticia llegó a Guadalajara a finales del 1662 vía Cédula Real de Felipe IV. El monarca ordenó a los preladados de las diócesis americanas circular en sus parroquias copias de la cédula y el documento papal. Además, demandó que se celebrara con solemnidad a la Inmaculada según las posibilidades de cada lugar.⁷⁴⁵

En 1666 el obispo Verdín y Molina, sucesor de Colmenero, dio a Nuestra Señora de San Juan la advocación titular de la Inmaculada Concepción.⁷⁴⁶ Esto supuso un cambio en la dinámica festiva del santuario, aunque aún se celebraría la fiesta de la Asunción cada 15 de agosto en San Juan de los Lagos,⁷⁴⁷ ahora la titular se trasladaba al 8 de diciembre.

El día de la Inmaculada Concepción de 1666 se celebró de forma solemne en el santuario de San Juan: sacaron bajo palio a la virgen en procesión, después se ofició una misa. Tras entonarse la gloria se abrió por sorpresa “[...] una nube en gajos, muy hermosa, salio de ella una paloma blanca bien aderezada, derramándose de las entrañas de la nube muchas nominas y cedulas escritas de colorado, que cada una decía: MARIA concebida sin pecado original”.⁷⁴⁸

La virgen de San Juan ahora tenía una advocación y fiesta titular que le asignó el obispo. Con este acontecimiento se selló el calendario festivo mariano del obispado de Guadalajara que comenzó el obispo Colmenero. En Zapopan se celebraría el 18 de diciembre, en San Juan el 8. Y en el pequeño pueblo de Talpa, donde también se veneraba a una virgen milagrosa, se festejaría en octubre, bajo la advocación de nuestra señora del Rosario.

La decisión del obispo Verdín de nombrar a Nuestra Señora de San Juan como Inmaculada Concepción tuvo efectos positivos para el santuario. Ante las circunstancias

⁷⁴³ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 38-39.

⁷⁴⁴ AHAG GB., Edictos y circulares (en adelante EYC.), C. 1 E. 9. *Circular sobre la declaración del misterio de la Inmaculada Concepción, 9 de mayo de 1662*, 1-4.

⁷⁴⁵ AHAG GB EYC C.1 E. 12. *Circular para los curos beneficiados de Jonacatlán, Jalostotitlán, Lagos, Sierra de Pinos, Aguascalientes y Teocaltiche, 6 de noviembre de 1662*, 1-1v.

⁷⁴⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 140.

⁷⁴⁷ Esta fiesta sigue vigente en el santuario. Para 1752 se seguía celebrando con el capital donado por el capitán Espíndola. AHCBSJL CN. S. XVIII, *Razón de dotaciones hechas a favor del santuario y del capellán mayor*, 1.

⁷⁴⁸ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 70.

parecía lógico, Colmenero quitó dicha advocación a Zapopan para resaltar la celebración en la catedral. Verdín y Molina se la adjudicó al santuario más alejado de la capital episcopal y el que ofrecía mayor proyección de crecimiento fuera del obispado. El que se celebrase en San Juan el día de la Inmaculada no afectaba en nada a la solemnidad de la catedral, en cambio, otorgaba ventajas importantes al culto sanjuanense.

La más grande de estas ventajas, sin duda, fue que la fiesta del 8 de diciembre estaba universalmente dotada con indulgencia plenaria. Los que asistieran ese día al santuario de San Juan contarían con dicha gracia, por tanto, era muy atractivo concurrir. Según Contreras Fuerte, más de “dos mil almas”⁷⁴⁹ asistieron aquel día de 1666. Con los años el número de fieles aumentó progresivamente. San Juan se convirtió cada diciembre en un punto de encuentro. La fiesta religiosa transmutó en una feria mercantil hacia la segunda mitad del siglo XVIII.⁷⁵⁰

Los obispos de Guadalajara buscaron, a través de sus distintas acciones, favorecer el culto a Nuestra Señora de San Juan. Los actos de los preladados tuvieron consecuencias diversas. La agenda con mayor continuidad interprelaturas fue la constructiva. Las obras generalmente se concluían más tarde que temprano. Las otras dos agendas fueron más coyunturales. Ningún obispo dejó de expedir licencias al santuario y a sus limosneros, pero ciertos preladados que facilitaron las cosas. Tampoco existieron obispos que intentaran censurar el culto, la devoción popular se los impedía. Todos los esfuerzos que emanaron desde el obispado se vinculaban a un único fin: la mejor y “[...] mayor veneración” a la virgen de San Juan (cuadro 12).⁷⁵¹

Cuadro 12. “Actos más relevantes de los obispos en favor del santuario”

Nombre del obispo	Actos más relevantes en favor del santuario de Nuestra Señora de San Juan
Francisco de Rivera y Pareja	- Arrancó las reformas de la ermita
Leonel de Cervantes y Carvajal	- Mandó construir una iglesia de adobe techada de vigas - Nombró mayordomo, capellán y sacristán - Dotó su lámpara en 500 pesos - Envió a dos preladados de la catedral para calificar el milagro del volantín
Juan Sánchez Duque de Estrada	- En su tiempo se terminó un templo de piedra y cal y su techo de artesón.

⁷⁴⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 70.

⁷⁵⁰ Omar López Padilla, *La feria del 8 de diciembre en San Juan de los Lagos (1792-1810)* (Guadalajara: Acento editores, 2012).

⁷⁵¹ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 2.

Juan Ruiz Colmenero	<ul style="list-style-type: none"> - Declaró la libertad del santuario (conflicto de los cantores) - Arrancó la construcción del segundo santuario, sirvió como sobrestante. - Ornamentó el santuario, puso lo necesario - Ordenó llevar un libro de las misas que pagaban los devotos que iban en romería
Francisco Verdín y Molina	<ul style="list-style-type: none"> - Mandó se construyera el atrio o cementerio del templo - Comisionó al capellán mayor y al vicario de Jalostotitlán averiguar los milagros y la fundación del santuario (se pagó del erario de la mitra)
Manuel Fernández de Santa Cruz	s/d
Juan de Santiago de León Garabito	<ul style="list-style-type: none"> - Mandó se construyeran las torres del santuario (11000 pesos del erario de la mitra) - Ordenó al capellán Nicolás de Arévalo levantar nuevos autos sobre los milagros de la imagen - Mandó e imprimió el libro de Francisco de Florencia (1694) - Admitió bajo su patronato la fiesta de la Asunción y otra novena de misas cantadas - Impuso dos capellanías de 5000 pesos de principal - Mandó se celebrasen en el santuario todas las fiestas de la virgen con misas cantadas, así como la Semana Santa y la octava de corpus
Felipe Galindo y Chávez	<ul style="list-style-type: none"> - Impuso una capellanía de 2000 pesos de principal para el segundo capellán (pagada de las limosnas del santuario) - Mandó fabricar para la imagen unca corona de oro (costó 4000 pesos, la mitra puso 2000)
Diego Camacho y Ávila	<ul style="list-style-type: none"> - Mandó construir el Camarín a la virgen - También ordenó la hechura de una sacristía - Ordenó cambiar el chapitel del presbiterio por un cimborrio - Pagó el colateral mayo de su erario - Mandó construir dos casas (una para el mayordomo y otra para el capellán) - Decretó edificar el tesoro y cambiar el trono de la imagen
Manuel de Mimbela y Morlans	<ul style="list-style-type: none"> - Ordenó se dedicase el camarín con ocho días de fiesta - Pagó de su erario el primer día (envío al chantre en su lugar) - Participó en la dotación para el novenario de la Inmaculada Concepción
Nicolás Carlos Gómez de Cervantes	<ul style="list-style-type: none"> - Envió a Francisco del Río a recaudar fondos para arrancar la construcción del tercer santuario - Mandó se hiciese otra casa contigua a la iglesia que sirviera de hospedería de sus bienhechores y vivienda del sacristán.
Juan Leandro Gómez de la Parada	<ul style="list-style-type: none"> - Continuó la obra del tercer santuario - Libró dinero de multas de dispensas para la obra - Cooperó con más de 8000 pesos para los progresos de la obra (dispensas y un ínterin de capellanía) - Mandó al capellán Del Río en 1746 a pedir limosna en Guanajuato por la bonanza de sus minas. - En 1743 decretó la libertad del santuario con respecto a la parroquia de Jalostotitlán
Francisco Martínez de Tejada y Díez de Velasco	<ul style="list-style-type: none"> - Procuró la limosna para la obra por distintos medios (procuradores y colectores de limosnas) - Apoyó la obra con 2000 pesos del erario de la mitra y algunas multas de dispensa - Aplicó otros 500 de la sobra de emolumentos por la fábrica espiritual del santuario - Donó cera (100 pesos) en cinco veces que hizo confirmaciones en el santuario

	<ul style="list-style-type: none"> - Libró 250 pesos del erario del santuario para la obra - Se construyó una nueva casa de romería para los mayordomos de la virgen y demás devotos - Mandó reimprimir el libro de la historia del santuario de Francisco de Florencia con adiciones.
Diego Rodríguez de Rivas	<ul style="list-style-type: none"> - Concedió licencia para trasladar la imagen a su nuevo santuario en 1769 - Decretó la creación del curato de San Juan de los Lagos en febrero de 1768. La sede fue el segundo santuario

Fuentes: Varias, principalmente: AHCBSJL, CNF. CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 1-13v.

V

Dentro de todo el universo de acción episcopal en favor del santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos resaltan, por su incidencia en el devenir del culto, tres gobiernos episcopales: Juan Ruiz Colmenero (1646-1663), Juan de Santiago León Garabito (1678-1694) y Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada y Díez de Velasco (1751-1760).

En 1586 nació Juan Ruiz Colmenero en la villa de Budía, perteneciente a la diócesis de Sigüenza. Comenzó sus estudios en el colegio mayor de San Ildefonso en Madrid. Se doctoró en Teología y Filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares. Trabajó como regente de cátedras en la Universidad de Cuenca. Después obtuvo una canonjía magistral en la catedral de Ciudad Rodrigo. En la década de 1640 por decreto real le fue asignado el puesto de obispo de Nochera en Nápoles, venia que rechazó. Finalmente, en 1646 fue nombrado por el rey como obispo de Guadalajara.⁷⁵²

Ruiz Colmenero llegó a Guadalajara el día de navidad de 1647, después de ser consagrado obispo en la capital episcopal de Michoacán. Como obispo tapatío Juan Ruiz Colmenero se caracterizó por ser evangelizador, celoso de su jurisdicción y mariano. En primer lugar, emprendió una agenda evangelizadora enfocada a la región de Nayarit y el reino de Nuevo León. A los pocos meses de tomar posesión salió en visita pastoral intentando visitar todo el obispado. Tomando en cuenta el tamaño de su jurisdicción la tarea lucía casi imposible. Según Dávila Garibi: “[n]ingún prelado neogallego hasta entonces había conocido totalmente la diócesis”.⁷⁵³

En su recorrido pastoral, Ruiz Colmenero encontró que los indios del reino de León y de la sierra de Nayarit se encontraban en el abandono total y echados a la idolatría.

⁷⁵² José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II (Ciudad de México: Editorial Cultura T.G., S.A., 1961), 405-407.

⁷⁵³ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, 408.

Reconcilió a los nayaritas con las costumbres cristianas y fundó, en el reino de León, varios pueblos dándole a los indios lo necesario para su templo.⁷⁵⁴ Por la falta de ministros seculares y la situación de la falta de evangelización, los franciscanos extendieron su influencia en la diócesis tapatía durante el gobierno de Ruiz Colmenero.⁷⁵⁵

Colmenero también fue un férreo defensor de los límites de su jurisdicción. La falta de claridad en las líneas fronterizas con la diócesis de Michoacán lo orilló a vivir, por varios meses entre 1656 y 1659, en Santa Lugarda, Rincón de Frías. Desde aquel pueblo mantuvo una constante comunicación con su “vecino el señor obispo de Michoacán con objeto de buscar alguna solución a las cuestiones de carácter jurisdiccional”.⁷⁵⁶

A Colmenero también debe atribuírsele ser fundador de la tradición mariana del obispado de Guadalajara. En 1655, como vimos, reforzó el culto a la Inmaculada Concepción en la diócesis al jurar dicho misterio y provocar que las autoridades civiles hicieran lo mismo. Pero, además, el gobierno de Ruiz Colmenero es el primero en el que podemos observar una política episcopal integral que buscó regular, cuidar y promover los santuarios marianos de la diócesis. Además de filia concepcionista y de las acciones señaladas en favor del culto a la virgen de San Juan, Colmenero también conoció la renovación milagrosa de Nuestra Señora del Rosario de Talpa y visitó su capilla.⁷⁵⁷

Su labor con Zapopan, el otro culto mariano neogallego, fue la más relevante en este aspecto. En 1653 ordenó al cura de aquel lugar, Diego de Herrera, que averiguara con detalle los milagros atribuidos a la virgen zapopana. Luego mandó calificar dichos prodigios a instancias del jesuita Joseph de la Justicia. Con todo eso, para 1654 el obispado, encabezado por Colmenero, reconoció la capacidad milagrosa de la virgen de Zapopan y respaldó institucionalmente el culto.

Las imágenes milagrosas de Zapopan, San Juan y Talpa se revelaron en ámbitos rurales y en pueblos de indios. Quizá el impulso de este tipo de devociones por parte de Colmenero se debió, en parte, al proceso de reevangelización que creyó necesario dado el

⁷⁵⁴ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, 410.

⁷⁵⁵ En 1664 se consolidó la presencia dieguina en Aguascalientes. Christian Jesús Martínez López Velarde, *El convento de San Diego y su influencia en la villa de Aguascalientes* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013). También se fundaron los conventos de Huejuquilla (1646-1649), la doctrina de San Antonio de Tapalpa. Hacia el 1660 se crearon las misiones de Nativitas y se erigió un convento en Cadereyta. José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, 414.

⁷⁵⁶ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, 411.

⁷⁵⁷ Mario Alberto Nájera, *Los santuarios. Aspecto de la religiosidad popular en Jalisco* (Guadalajara: Secretaría de Cultura/Gobierno de Jalisco, 2006), 80.

estado de la diócesis en esa materia. Lo que es una realidad es que el impulso material que dio al santuario de San Juan con un nuevo templo, y la declaración como “milagrosa” de la virgen de Zapopan, sitúan a Juan Ruiz Colmenero como el obispo “fundador” de la tradición mariana neogallega.

El otro obispo clave para entender el proceso evolutivo de los santuarios neogallegos fue Juan de Santiago de León Garabito. Dicho prelado gobernó la diócesis de Guadalajara por 16 años, entre 1678 y hasta su muerte en 1694. Garabito era peninsular, nacido en Villa de Palma en Andalucía un 13 de julio de 1641, en el seno de una familia más o menos acomodada. Desde muy joven se educó en la religión en el Colegio Mayor de Cuenca. En 1663, año en el que murió Juan Ruiz Colmenero en Guadalajara, Garabito se doctoró en Teología por la Universidad de Salamanca. Fue, por corto tiempo, canónigo de la catedral de Córdoba. Finalmente, en 1677 el rey lo nombró obispo de Puerto Rico. Aquella designación se cayó a las semanas y Garabito recaló en la diócesis de Guadalajara en la Nueva Galicia. Llegó a la mitra tapatía la tarde del 6 de enero de 1678.⁷⁵⁸

La estancia de Garabito en Guadalajara además de ser larga fue muy conflictiva. El obispo mantuvo durante décadas sendos pleitos con Alonso Cevallos Villagutierre, presidente de la Real Audiencia de Guadalajara. De los cuales la mayoría se dirimieron en el Consejo de Indias y en la Corte del rey.⁷⁵⁹ Los problemas empezaron el mismo día en que arribó el prelado. Garabito fue recibido con mucho “boato”. El obispo entró en la catedral bajo palio, sostenido éste por los canónigos, y “ostentando traje prelaticio antes de presentar, como era de rigor, los papeles que acreditaban su carácter [de obispo]”.⁷⁶⁰

Los conflictos con la audiencia y otras autoridades civiles fueron recurrentes. En una de sus visitas pastorales el prelado Garabito se percató que el corregidor de Zacatecas “usaba silla y tapete y almohada en la Iglesia”; y que, además, “recibía la paz con patena y ciriales”, algo que, a consideración del obispo, era un abuso. Garabito, entonces, escribió a la audiencia tapatía para que reprimiera al corregidor. El conflicto escaló hasta que el zacatecano acudió al virrey y éste último lo nombró capitán general, puesto que le aseguraba usar, sin problemas, su asiento preferencial.⁷⁶¹

⁷⁵⁸ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, 597-602.

⁷⁵⁹ AGI GB AG CJ, *Cartas y expedientes de obispos de Guadalajara (1689-1692)*, s/f.

⁷⁶⁰ Rubén Villaseñor Bordes, “Un obispo y un presidente de audiencia”, en *Historia Mexicana*, 1(1954): 99-106, 99-100.

⁷⁶¹ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, 607-608.

Además de ser un prelado muy “combativo”, Garabito también se distinguió por ser un obispo difusor de los prodigios que ocurrían en su diócesis. Se interesó en reconocer, es decir sacar y revisar, el cadáver incorrupto del obispo Gómez de Mendiola, que según la tradición obraba ciertos milagros. También promovió desde la mitra el culto a la Santa Cruz de Tepic y, por supuesto, los santuarios marianos del obispado. Éstos últimos acrecentaron su popularidad desde el gobierno de Juan Ruiz Colmenero a mediados del siglo XVII. Garabito fue especialmente devoto de la virgen de Zapopan. Como ya vimos, construyó una “casa episcopal” en la buscaba recuperar salud y también, por qué no, alejarse de los constantes conflictos en Guadalajara.⁷⁶²

Al revisar la hoja de vida de Garabito, parece lógico que le interesara impulsar las devociones marianas en su jurisdicción. Desde muy joven se vinculó a la virgen de Peñaflores en su natal Villa de Palmas. En todas las ciudades en las que estuvo se asentó como cofrade en aquellas organizaciones encabezadas por una devoción mariana. En Palma, Salamanca y, por supuesto, en Guadalajara de la Nueva Galicia, perteneció a las cofradías de la Virgen del Rosario y Nuestra Señora del Carmen. Recién desembarcado en la Nueva España se inscribió, también, en la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe.⁷⁶³

Según William Taylor, a partir de 1680 la Nueva España sufrió un crecimiento demográfico y económico. A este proceso lo acompañó la publicación de las “historias” de varios santuarios regionales.⁷⁶⁴ Las devociones marianas neogallegas de San Juan y Zapopan formaron parte de este fenómeno novohispano. Garabito, como vimos, impulsó la impresión del *Origen de los celebres santuarios de la Nueva Galicia*; obra de Francisco de Florencia dedicada enteramente a las vírgenes de San Juan y Zapopan. Garabito, entonces, fue el obispo que insertó a los cultos marianos neogallegos en la dinámica de los impresos. Con ello, además de immortalizar las “historias milagrosas” de ambas imágenes, posiblemente se dieron a conocer en otras latitudes. Si Juan Ruiz Colmenero comenzó la tradición mariana del episcopado tapatío, Garabito la consolidó.

A mediados del siglo XVIII llegó otro momento clave para entender el desarrollo de los cultos marianos en el obispado de Guadalajara, el gobierno de Francisco Martínez de Tejada. Dicho prelado nació en Sevilla el 13 de marzo de 1686. Desde muy joven tomó el

⁷⁶² Garabito también mandó construir el nuevo (actual) santuario de la virgen de Zapopan.

⁷⁶³ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo II, 620.

⁷⁶⁴ William Taylor, *Theater of a Thousand Wonderers. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*, 54 y 65.

hábito de san Francisco. Consiguió ser lector de Filosofía y de Sagrada Teología en el convento de Nuestra Señora de Loreto en Sevilla. Con 46 años pasó al clero diocesano al ser nombrado obispo auxiliar de Cuba. En el caribe, Martínez de Tejada fue muy activo, fundando en la Florida la parroquia de san Agustín. Tras 13 años en Cuba, fue enviado, en 1745, al continente encargándose, como obispo titular, de la diócesis de Yucatán. En Mérida fundó el Seminario Conciliar Tridentino y decoró la catedral. Además, impulsó una agenda de renovación material en varios de los templos del obispado.⁷⁶⁵

Con 66 años, Martínez de Tejada es enviado a dirigir la diócesis de Guadalajara. Según Dávila Garibi, en Guadalajara dicho obispo se caracterizó por tener un “[a]mor a la pobreza y la humildad [...]”.⁷⁶⁶ Promovió también fundaciones evangelizadoras al norte del obispado. Al parecer, la cristiandad seguía, a mediados del siglo XVIII, avanzado lento rumbo al septentrión novohispano. Tal como lo hizo en Yucatán, el prelado Martínez de Tejada impulsó la reparación sistemática de varias iglesias de la diócesis tapatía. Favoreció, además, el establecimiento de ciertas ordenes regulares. En Lagos, por ejemplo, permitió una fundación de monjas capuchinas.⁷⁶⁷

Aunque dentro de historiografía de las imágenes milagrosas de San Juan y Zapopan no se le da a este prelado la misma importancia que a Colmenero y Garabito; las evidencias permiten afirmar que fue un gran impulsor del culto mariano en la diócesis. Martínez de Tejada, a su estilo, promovió el crecimiento material de los cultos de las vírgenes de San Juan y de Zapopan. En Zapopan promovió la construcción de las torres del templo, reedificó la “casa episcopal” que había levantado Garabito. También mandó construir, a sus expensas, tres puentes de cantera para unir la ciudad de Guadalajara con el santuario zapopano.⁷⁶⁸

El gobierno de Martínez de Tejada fue particularmente importante para el culto sanjuanense. Como vimos, apoyó activamente la obra del tercer santuario de Nuestra Señora de San Juan. También aumentó el número de capellanes menores del santuario, optimizando, así, la administración del mismo. Más allá de estas acciones constructivas y de organización, el papel de Martínez de Tejada en el santuario sanjuanense fue relevante pues vinculó la tradición histórica del santuario con la acción de los obispos tapatíos. Lo hizo en 1757 cuando, en medio de una pugna jurisdiccional entre el santuario y la parroquia de

⁷⁶⁵ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo III Vol. 2., 713.

⁷⁶⁶ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo III Vol. 2., 714.

⁷⁶⁷ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo III, Vol. 2., 730-732.

⁷⁶⁸ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo III, Vol. 2., 716.

Jalostotitlán, pidió a Francisco del Río, entonces capellán del santuario, que redactara un documento que mostrara el cobijo que los prelados tapatíos siempre tuvieron para con la virgen de San Juan. Aquella relación titulada: “Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757”,⁷⁶⁹ convirtió, de un plumazo, a todos los obispos de Guadalajara en “patronos” del culto sanjuanense.

5.2.- El cabildo catedral: la estabilidad y el seguimiento de una política episcopal

I

El cabildo catedralicio era un órgano colegiado de clérigos que tenía como principal cargo gobernar la iglesia capital del obispado.⁷⁷⁰ Sus actividades eran: a) procurar el correcto rezo de los oficios en la sede episcopal;⁷⁷¹ b) administrar la recaudación del diezmo,⁷⁷² y c) gobernar el obispado a falta de prelado.⁷⁷³ Herederos de la tradición peninsular,⁷⁷⁴ los cabildos catedrales de América se fundaron al símil de los europeos. Se configuraron a partir de tres cuerpos: dignidades, canónigos, racioneros (medio racioneros).⁷⁷⁵

El grupo de las dignidades era el de más alto rango, se componía de cinco cargos: deán, arcediano, chantre, maestrescuela y tesorero.⁷⁷⁶ Cada uno cumplía con actividades específicas, el deán presidía el cabildo, mantenía el orden y aplicaba multas. El arcediano asistía al obispo visitando parroquias, participando en las confirmaciones, entre otras actividades. El chantre gestionaba la música para las ceremonias y el calendario festivo.⁷⁷⁷ El maestrescuela procuraba la enseñanza e instrucción en la diócesis, era el canciller del

⁷⁶⁹ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 1-13v.

⁷⁷⁰ John Frederick Schwaller, “El cabildo catedral de México en el siglo XVI”, en *Poder y privilegio*, 22.

⁷⁷¹ Oscar Mazín, *El cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 13.

⁷⁷² John Frederick Schwaller, “El cabildo catedral de México”, 23.

⁷⁷³ Oscar Mazín, *El cabildo catedral*, 13.

⁷⁷⁴ José Gabino Castillo Flores, “Los cabildos eclesiásticos en Nueva España. Letras, orígenes y movilidad, 1570-1600”, en *Poder y privilegio*, 119.

⁷⁷⁵ John Frederick Schwaller, “El cabildo catedral de México”, 23.

⁷⁷⁶ José Gabino Castillo Flores, “Los cabildos eclesiásticos”, 121.

⁷⁷⁷ John Frederick Schwaller, “El cabildo catedral de México”, 24.

cabildo.⁷⁷⁸ El tesorero se encargaba de las finanzas de la catedral, que existieran los insumos necesarios para cada celebración y de abrir y cerrar el templo capital.⁷⁷⁹

De la tradición peninsular también emanaba que los cabildos estuvieran compuestos por 27 prebendados. A las cinco dignidades, se sumaban diez canónigos; seis racioneros, y seis medio racioneros.⁷⁸⁰ En los obispados ulteriores de América esto estuvo lejos de suceder en los siglos XVI y XVII. La cantidad de miembros catedralicios estuvo ligada proporcionalmente a la recaudación decimal. Los cabildos americanos tuvieron los miembros que su caudal les permitía mantener.

Al igual que con los obispos, el Regio Patronato Indiano facultó al monarca español para presentar candidatos a estos puestos en sus posesiones de ultramar. Estas prebendas eran muy disputadas, pues los nombramientos eran vitalicios. Para algunos clérigos, como los más viejos, eran una oportunidad de obtener un buen retiro. Para otros, los puestos en los cabildos de catedrales menores eran un trampolín hacia otras más importantes, o, quizá para convertirse en obispos. Internamente estos “senados” también tenían una gran movilidad, era cosa común que el medio racionero pudiera ascender, tras algunos años, incluso hasta dignidad.⁷⁸¹

Lo cierto es que, dentro de los obispados novohispanos, el de Guadalajara figuró entre los más pobres desde su erección y gran parte del siglo XVII. Esto afectó severamente la composición de su cabildo. Mientras que las economías de las diócesis de México, Puebla y Valladolid soportaron un “senado” de hasta 21 prebendados; el de Guadalajara alcanzó apenas 14 durante siglo y medio.⁷⁸²

El cabildo catedral tapatío se constituyó inicialmente con 12 prelados, pero a lo largo del siglo XVII se ajustó su número según avanzaba o retrocedía la renta decimal. En 1602 los miembros del cabildo rogaron al rey eliminar la dignidad de tesorero y algunas canonjías vacantes de la catedral.⁷⁸³ En 1626, tras perder territorio por la creación de la diócesis en la

⁷⁷⁸ Leticia Pérez Puente, “Una difícil”, 83.

⁷⁷⁹ John Frederick Schwaller, “El cabildo catedral de México”, 23.

⁷⁸⁰ José Gabino Castillo Flores, “Los cabildos eclesiásticos”, 121.

⁷⁸¹ Paul Ganster, “Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII”, en *Poder y privilegio*, 180.

⁷⁸² Dentro de las diócesis centrales, Guadalajara solo estuvo delante de Antequera (13) en el número de capitulares. José Gabino Castillo Flores, “Los cabildos eclesiásticos”, 121.

⁷⁸³ Armando González Escoto, *Historia breve*, 100.

Nueva Vizcaya, se le permitió al cabildo catedral tapatío eliminar otra dignidad, pasando de cuatro a tres.⁷⁸⁴ Por último, en 1636 se suprimió “[...] la quinta canonjía de gracia”.⁷⁸⁵

La pobreza de la diócesis de Guadalajara, según Thomas Calvo, provocó que no llegaran canónigos peninsulares en masa. Esto conllevó a una reinante estabilidad en la institución colegiada, fomentando así el arraigo con la ciudad y el obispado.⁷⁸⁶ El capítulo tapatío del siglo XVII parecía un organismo cerrado parcialmente para canónigos del exterior, sus miembros comúnmente ascendían de rango desde dentro del mismo cabildo.⁷⁸⁷

La situación cambió hacia finales de siglo. El aumento de la población, y el cobro a la producción de las propiedades del clero regular, desembocó en una mayor recaudación desde 1688.⁷⁸⁸ En 1672 se erigieron dos nuevas canonjías de oficio, una magistral y otra doctoral.⁷⁸⁹

El progreso material de la diócesis surtió efecto en el cabildo a lo largo del siglo XVIII. En 1771 la sala capitular de la catedral de Guadalajara ya estaba completa y las finanzas en auge. El obispo Antonio Alcalde (1770-1792) encontró la catedral con “veintisiete canonjías y [...] cuantiosas rentas”.⁷⁹⁰ El aparato administrativo de la catedral creció junto con la población y la economía de la diócesis. El cabildo catedral formaba parte de la estructura del obispado, gobernaba la catedral, pero, ¿qué pasaba con los otros aspectos de la diócesis? ¿Cómo actuaron frente a los santuarios? ¿Influyó este cuerpo colegiado de la catedral de Guadalajara en el devenir del santuario de Nuestra Señora de San Juan?

El único momento en el que los miembros del cabildo catedral de Guadalajara ejercían poder era durante las sedes vacantes.⁷⁹¹ En esos lapsos, fuera por traslado de mitra o por muerte, no había un obispo efectivo gobernando la diócesis. Las sedes vacantes solían ser la oportunidad para el desastre: las salas capitulares se partían en bandos, y se armaban alborotos en torno a diversos temas sobre la administración diocesana.⁷⁹²

De los 151 años que abarca mi estudio, en 33 la diócesis estuvo gobernada por el cabildo catedral. Existieron largos periodos consecutivos, como los casi cinco años que

⁷⁸⁴ José Gabino Castillo Flores, “Los cabildos eclesiásticos”, 122.

⁷⁸⁵ Armando González Escoto, *Historia breve*, 100.

⁷⁸⁶ Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad*, 91.

⁷⁸⁷ Thomas Calvo, “Una pastora y su rebaño”, 115.

⁷⁸⁸ Antonio Rubial, “Iconos vivientes”, 250.

⁷⁸⁹ Armando González Escoto, *Historia breve*, 100.

⁷⁹⁰ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo III, Vol. II, 918.

⁷⁹¹ Leticia Pérez Puente, “Una difícil relación”, 74.

⁷⁹² Armando González Escoto, *Historia breve*, 100.

transcurrieron entre la muerte de Sánchez Duque de Estrada y la llegada de Juan Ruiz Colmenero. Las ausencias de obispos provocaban que los capitulares, probando la libertad de administración, se volvieran reacios a retornar al control episcopal.⁷⁹³ La principal fuente de disputas fueron las finanzas. En 1648, por ejemplo, el obispo Juan Ruiz Colmenero retó al cabildo a rendirle cuentas sobre la administración del diezmo. Por el problema irresoluble, se apeló a instancias mayores. En 1653, finalmente, el rey favoreció al cabildo de la catedral.⁷⁹⁴

En las sedes vacantes los santuarios caían bajo la autoridad del cuerpo capitular, como todo en la diócesis. Según escribió Antonio Rubial, los cabildos proveían continuidad a los proyectos episcopales, entre ellos la política sobre santuarios. El caso del de Nuestra Señora de San Juan se adhiere esta hipótesis, simplemente agregaría un elemento contextual: durante el siglo XVII el cabildo catedral de Guadalajara influyó poco o nada en el santuario sanjuanense. Recordemos que en ese siglo la diócesis vivió una carestía importante, había pocos miembros en la sala capitular y, seguramente, sus obligaciones con la catedral absorbían su tiempo. Esto cambió a partir del siglo XVIII. Derivado de una mayor renta decimal, el cabildo se fortaleció y creció en miembros. Desde ese momento las dignidades y los canónigos participaron más en la administración del culto.

Cuando estuvieron al mando en las sedes vacantes, los capitulares también expidieron licencias para el santuario, así ocurrió tras la muerte del prelado Rodríguez de Rivas. En 1771, el cabildo concedió una licencia a Joseph Velasco y Carrera para pedir limosna en favor del templo de Nuestra Señora de San Juan. El deán Colomo, como presidente del capítulo, firmó la autorización.⁷⁹⁵ Los capitulares también respaldaron mandatos episcopales que no alcanzaron a ejecutarse en vida de los prelados. En 1735 el deán y el cabildo ordenaron continuar con la relación de milagros que ordenó, un año antes, el obispo Nicolás Carlos Gómez de Cervantes.⁷⁹⁶

Ciertos miembros del cabildo en ocasiones visitaron el santuario de San Juan en representación del prelado. Recordemos como Mimbela envió al chantre a colocar el nuevo camarín para el segundo santuario; o cómo López Portillo y Gallo, canónigo de la catedral y

⁷⁹³ Thomas Calvo, “Una pastora y su rebaño”, 111.

⁷⁹⁴ Armando González Escoto, *Historia breve*, 100.

⁷⁹⁵ AHAG, Secretaría (en adelante S.), Correspondencia recibida (en adelante CRC.), C.1 E. s/e. *Licencia para pedir limosna, santuario de Nuestra Señora de San Juan*, 1.

⁷⁹⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 158-159.

tesorero del santuario, acompañó a Nicolás Carlos Gómez de Cervantes a colocar la primera piedra del tercer templo para la virgen.

Y fue precisamente mientras se construía dicho santuario cuando más activos estuvieron los miembros del cabildo catedral de Guadalajara. Tras la muerte de Gómez de la Parada, los capitulares donaron, entre dispensas y caudal propio, varias cantidades para la obra. El deán, Ginés Gómez de la Parada, hermano del obispo recién fallecido, donó para la obra 700 pesos de multas de dispensa y 300 de su bolsillo, entre los otros capitulares reunieron otros 500 pesos para el mismo fin.

Especial fue la donación del provisor y vicario general, el doctor Joseph Antonio Flores de Rivera quien dio 1000 pesos, también de algunas multas de dispensa.⁷⁹⁷ Francisco del Río catalogó a este prebendado como “[...] de buena memoria”.⁷⁹⁸ Flores de Rivera fue, sin duda, el canónigo capitular que más influyó en el santuario en el siglo XVIII. Al parecer mantenía una buena relación con el capellán Del Río.

En 1752, Juan Bautista Faria, cura de Jalostotitlán, reclamó ante el obispo sus derechos jurisdiccionales sobre el santuario de San Juan. El capellán Del Río recurrió a Flores de Rivera, en ese momento provisor del obispado, para que le escribiera una defensa. Defensa que sostuvo la libertad del santuario, sujeto solo a una autoridad: la de los obispos de Guadalajara.⁷⁹⁹

⁷⁹⁷ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 10v-11.

⁷⁹⁸ AHCBSJL CNF CN S. XVIII., *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 11.

⁷⁹⁹ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 1-9v.

Capítulo seis

Los obispos, patronos por “inmemorial costumbre” y el santuario independiente

“Aquel santuario ha sido siempre sujeto inmediatamente a la protección y gobierno de los Ilustrísimos Señores obispos... por patronato especial de la mitra...”.

José Antonio Flores de Rivera

6.1. Capellanes, devotos: el impulso, la riqueza

I

El 13 de abril del 2019 se filtró la noticia de que un cura propuso, en una junta para el plan de desarrollo municipal, cambiar de santuario a la virgen de San Juan de los Lagos.⁸⁰⁰ La propuesta no era novedosa, años atrás el mismo rumor corrió por la ciudad.⁸⁰¹ Al igual que en aquella ocasión las reacciones fueron, en su mayoría, negativas.

Los comentarios que leí sobre el tema giraron en torno a tres posturas: a) defensa de la idea, b) molestia, y c) incredulidad. Los primeros alegaron la necesidad de un templo más grande y evocaron la falta de espacio en el actual santuario. Los segundos, versaron en contra de un posible traslado y hasta del sacerdote en cuestión. Los argumentos de los incrédulos fueron los más interesantes: una gran cantidad de usuarios insinuaron que, por el gran peso de los intereses creados alrededor del santuario, jamás prosperaría la propuesta.

A diferencia de otros santuarios marianos (como Guadalupe), la construcción de un nuevo templo para la virgen de San Juan implicaría que ésta abandonara la zona centro del pueblo; algo que para muchos locales es impensable. La gran mayoría de los sanjuanenses viven de lo que gastan los millones de peregrinos que arriban al santuario cada día.

⁸⁰⁰ La noticia se difundió desde la página de Facebook “Noticias de San Juan”. La reunión sobre el plan de desarrollo municipal fue el 11 de abril del 2019.

⁸⁰¹ En *vox populli* circuló la versión de que, en el tiempo en que monseñor Javier Navarro Rodríguez gobernó la diócesis de San Juan de los Lagos (1999-2007), existió un proyecto para levantar un nuevo santuario.

La economía de la ciudad se concentra, mayormente, en el comercio que circunda la hoy catedral basílica y se extiende a lo largo del centro histórico.⁸⁰² Cambiar a la imagen de lugar, piensan los vecinos, afectaría severamente la economía del pueblo. La afluencia al núcleo urbano de San Juan se aminoraría considerablemente. Los hoteles, locales y centros comerciales serían los más afectados, los efectos económicos y sociales de un cambio de santuario son muy debatibles y tema de otros textos.

De las distintas reacciones a la propuesta me impresionaron dos cuestiones. El primero fue que advertí cómo muchos sanjuanenses vinculan su futuro directamente con el del culto a Nuestra Señora de San Juan. Fundan sus metas y objetivos en la vida en torno al santuario y a los peregrinos que atrae. Desean que, con respecto al santuario, continúe el *estatus quo*.

Los sanjuanenses consideran a la imagen y al santuario propios, como su patrimonio. En situaciones como ésta se visibiliza el sentido de propiedad colectiva, muy arraigado en lo local. Desde esa perspectiva poco cuentan los peregrinos que, con su dádiva, sostienen al culto y con su consumo a la ciudad. La virgen, como bien lo dice su nombre, es “de San Juan de los Lagos”.

La propuesta del cura, al que me referí al principio, evidenció algo elemental pero que regularmente obviamos: un santuario exitoso primero beneficia a los locales. Los locales proponen iniciativas, pues conocen las necesidades del culto (el sacerdote que propuso el cambio de santuario era cura de la parroquia de la Sagrada Familia, ubicada en el centro de la ciudad). También ellos rechazan, resisten o consensan los cambios y ciertas continuidades (los comerciantes).⁸⁰³

Esta idea contemporánea de lo local se conecta con lo que William Christian, estudioso de los santuarios y la religiosidad en la España del siglo XVI, escribió sobre el localismo, nombrándolo: “[...] la esencia misma de los santuarios”.⁸⁰⁴ Dicho autor observó “lo local” en los santuarios a partir de dos de sus características: una anclada en las prácticas y la otra en la identificación territorial.

Christian sostuvo que en cada ermita y santuario se desarrolla un tipo único de religiosidad particularmente situado en el contexto mismo de la devoción. Le llamó

⁸⁰² Según el IIEG del Estado de Jalisco el 54.4% de las empresas de San Juan de los Lagos tiene como actividad económica el comercio. Ver “San Juan de los Lagos. Diagnóstico del municipio. Mayo 2018”, 21. Disponible en: <https://www.iieg.gob.mx/contenido/Municipios/SanJuandelosLagos.pdf> (consultado: 15 de abril del 2019).

⁸⁰³ William Christian, *La religiosidad local en la época de Felipe II*, 75

⁸⁰⁴ William Christian, “De los santos a María”, 74

“religiosidad local” en contraposición a aquellas propuestas que identifican en la devoción a las imágenes un tipo de religiosidad popular y una culta o de las élites.⁸⁰⁵

Para Christian las imágenes o reliquias son representaciones y encarnan en sí mismas a entes superiores y divinos. Como encarnaciones, escribió, “[...] tienen lugar en un sitio determinado y en referencia a un pueblo determinado”.⁸⁰⁶ Por ello, al revelarse taumatúrgas se les identifica con el lugar en que lo hicieron, como es el caso de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos.

Los actores locales que influyen en la vida de los santuarios varían según cada época y circunstancia. En la actualidad, por ejemplo, el santuario de San Juan tiene figuras locales que desempeñan roles importantes para mantener y aumentar el culto: a) una élite eclesiástica local (encabezada por el obispo de la diócesis de San Juan), b) el ayuntamiento, y c) un grupo de laicos que apoyan el gobierno del santuario. Éstos últimos, casi todos miembros de la élite económica de la ciudad.

En los siglos XVII y XVIII existieron también tres grupos de actores locales que influyeron, en mayor o menor medida, en el devenir del santuario. Los capellanes mayores fueron los más importantes. Ellos implementaron las órdenes y mandatos que los obispos decretaron respecto al culto de Nuestra Señora de San Juan. En sentido estricto fueron el brazo ejecutor de la política episcopal. También impulsaron, desde el pueblo y santuario, sus propias agendas en favor del culto y, también, por qué no, de sus propios intereses.

Los curas de la parroquia de Jalostotitlán, a la cual pertenecía San Juan de los Lagos, fueron las otras figuras locales que participaron en la administración del culto. Los párrocos siempre conservaron intereses sobre el pueblo de San Juan, de ellos dependía la administración de sacramentos. Aunque su injerencia en el santuario se desvaneció a medida que los capellanes se volvieron más importantes.

El tercer grupo de actores locales fue el de los devotos. A pesar de que la gran mayoría residía fuera de la región de San Juan de los Lagos, sus acciones influyeron directamente en el ámbito local del santuario. Externos a la institución eclesiástica, los devotos estuvieron fuera de la administración del culto. Sin embargo, las donaciones y dadas, que otorgaban a Nuestra Señora de San Juan, los convirtieron en una especie de bienhechores. El dinero de los devotos sufragó varias veces las agendas episcopales y las locales.

⁸⁰⁵ William Christian, *La religiosidad local en la época de Felipe II*, 215-216.

⁸⁰⁶ William Christian “De los santos a María”, 74.

William Christian incluyó a los obispos como un elemento local de los santuarios españoles del antiguo régimen. En el caso de Nuestra Señora de San Juan lo considero más como un agente externo. Mientras en la península existían autoridades efectivas de mayor rango que las sillas episcopales (el rey, el papado); en América reinaba un casi vacío de poder superior al de los obispos en ciertas diócesis. Los prelados representaban el poder papal y en muchas ocasiones también el poder real en sus obispados.⁸⁰⁷

Para el caso de Nuestra Señora de San Juan, los obispos de Guadalajara fueron la autoridad mayor. Además, la presencia del obispo en el santuario era poco común. Fueron los párrocos y los capellanes los que se encargaban *ipso facto* de la administración del santuario. Varios de los impulsos que emprendieron los obispos en materia constructiva, normativa y de promoción sucedieron a petición específica de los encargados del santuario. Estas figuras locales acataban los mandatos episcopales y gestionaban los privilegios concedidos al santuario. También en ocasiones, aunque pocas, litigaban en contra de las decisiones que consideraban perjudiciales para el culto sanjuanense o contrarias a sus intereses personales.

Como discutí en el capítulo antecedente, el santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos gozó de una política episcopal favorable durante los siglos XVII y XVIII. En las páginas que siguen responderé a las preguntas: ¿Quiénes administraron localmente el santuario?, y, ¿cómo utilizaron esta “política episcopal favorable”?

Para William Taylor la devoción a las reliquias e imágenes milagrosa en la Nueva España “[...] no fue una simple imposición ni una colección de prácticas locales independientes de las iglesias episcopales y universales”.⁸⁰⁸ Nos dice este autor, que en los pueblos se veneraban las imágenes que desde la sede episcopal se imponían, pero, también se apropiaban y hasta se inventaban otras.

La política de la mitra tapatía en torno a la veneración de imágenes se ajustó a las circunstancias locales de cada lugar. Por tanto, es imposible entender el fenómeno de una imagen milagrosa como la de San Juan de los Lagos solo a partir de la promoción episcopal. Es necesario, entonces, analizar cómo se gestionó en el ámbito local el apoyo obispal al culto.

⁸⁰⁷ Oscar Mazín, “Representaciones del poder episcopal en Nueva España”, 374-375.

⁸⁰⁸ William Taylor, *Ministros de lo Sagrado*, Vol. II (Ciudad de México: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999), 74-75.

II

Si los obispos de Guadalajara fueron promotores del santuario de Nuestra Señora de San Juan, los capellanes mayores se convirtieron en verdaderos guardianes de la advocación. Pero éstos no fueron los primeros en encargarse del santuario. El primer gestor local de la devoción sanjuanense fue el cura de Jalostotitlán Diego de Camarena (1630-1648).

Para 1630 el pueblo de indios de San Juan ya vivía las consecuencias del primer milagro. Por la devoción a la virgen recién revelada taumaturga, se daban cita durante todo el año muchas personas “[...] a tener novenas”.⁸⁰⁹ El pueblo era corto en población: vivían solo 12 indios y la ermita pajiza, que databa de un siglo antes, caía a pedazos. Además, San Juan carecía de un sacerdote de planta y los pocos indios no podían encargarse de la ermita.

Así encontró Diego de Camarena el santuario al tomar el curato de Jalostotitlán. El aumento de las expresiones de devoción, y seguramente, la cantidad de regalos valiosos que recibía la imagen, motivaron al cura beneficiado a comprometerse con el naciente culto. A finales de noviembre de 1630 Camarena escribió una carta al cabildo catedral de Guadalajara. En ella recalcó las necesidades que tenía el pueblo de San Juan por la cantidad de peregrinos que arribaban. Solicitó permiso al obispado para abandonar temporalmente su puesto como párroco para administrar el culto en expansión. El cabildo lo autorizó y la parroquia de Jalostotitlán la gobernó en ciertos periodos un cura interino.⁸¹⁰

Camarena fue el primer impulsor del culto a Nuestra Señora de San Juan. Aún antes de que el obispado de Guadalajara lo atendiera. En la misma misiva de 1630, Camarena solicitó al cabildo una licencia para pedir limosna. El cura deseaba construir una nueva capilla para la imagen, y comprometió a varios mecenas, entre ellos a “[...]los más ricos de Zacatecas”.⁸¹¹ Casi tres años después, en julio de 1633, logró que la Real Audiencia de Guadalajara permitiera a españoles residir en el pueblo de indios de San Juan.⁸¹²

Ese mismo año, como vimos anteriormente, la atención del obispo Leonel de Cervantes y Carvajal se posó en el santuario. Los informes que levantó su co-visitador, Juan Contreras Fuerte, lo obligaron a nombrar a un limosnero para la virgen (el hermano Blas), un

⁸⁰⁹ AHAG GB PSJL C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna.*, 1.

⁸¹⁰ AHAG GB PSJL C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna.*, 1-1v.

⁸¹¹ AHAG GB PSJL C. 1. E. 2. *Petición de licencia por parte del bachiller Diego de Camarena para pedir limosna.*, 1v.

⁸¹² Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 69-73.

mayordomo (Gerónimo de Arrona) y encargó el culto divino, oficialmente, al cura Camarena.⁸¹³ Según consta en un par de documentos que transcribió Pedro María Márquez, Camarena vivió en San Juan, por lo menos, hasta 1645.⁸¹⁴ Es imposible entender los primeros exitosos años del santuario de la virgen de San Juan sin relacionarlos con el esfuerzo de Diego Camarena.

Las circunstancias cambiaron cuando Juan Ruiz Colmenero arribó a la mitra tapatía en 1647. Dicho prelado impulsó rápidamente el crecimiento de los santuarios marianos de la diócesis. Entre sus actividades en favor del culto a Nuestra Señora de San Juan nombró, para su iglesia, a un capellán: Joseph Nidos del Estoque. La estructura jurídica del cargo de capellán mayor del santuario de San Juan se parecía mucho a la de las capellanías de misas comunes. Éstas eran un instrumento que se creaba a partir de una donación (generalmente de un devoto) para sostener a un miembro del clero. El beneficiado (capellán) se comprometía a officiar cierta cantidad de misas por el alma del bienhechor.

Las capellanías fueron una institución, de herencia medieval, que desempeñaba roles sociales y religiosos importantes en la vida cotidiana. En Nueva España existieron diferentes motivos por los cuales los seculares buscaban imponer una capellanía. El principal, era el religioso. Con estas fundaciones el devoto aseguraba la paz para su alma al partir del mundo terreno. Las capellanías también se utilizaron para asegurar el porvenir de algún miembro de la familia; en ocasiones un hijo o sobrino era el destinatario de la capellanía. En varias ocasiones los fundadores buscaron, a partir de estas, perpetuar el nombre de su familia o ligarlo a alguna institución.⁸¹⁵

El tipo de capellanía que se estableció en el santuario de San Juan fue muy parecido al que Gisela Von Wobeser llamó “capellanía colativa”. Las fundaciones de este tipo tenían que ser aprobadas por el obispo de la diócesis y éste se encargaba de administrarla y procurar su buen uso.⁸¹⁶ Según explica la misma autora, en las capellanías participaban cuatro figuras: a) el capellán, b) el fundador, c) el patrón, y d) la institución que administraba el dinero de la capellanía.⁸¹⁷

⁸¹³ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 77.

⁸¹⁴ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 31

⁸¹⁵ Gisela Von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 44.

⁸¹⁶ Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico*, 41.

⁸¹⁷ Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico*, 41.

Solos los varones podían ser capellanes. El requisito principal era dedicarse a la carrera eclesiástica. El único compromiso que adquirían era officiar las misas estipuladas en la fundación o las actividades que de ellas emanaban. Además, los capellanes se dividían en titulares e interinos. Los primeros percibían las rentas totales que establecía el contrato de capellanía. Los segundos suplían de manera temporal una capellanía vacante. A éstos se les pagaba de la renta lo proporcional a la cantidad de misas que celebraban. En ciertas ocasiones alguno de los capellanes tenía dos o más capellanías que le rendían cuantiosas ganancias.

El santuario de Nuestra Señora de San Juan, desde Joseph Nidos del Estoque (ca. 1647) y hasta 1769, tuvo 13 capellanes mayores, ocho fungieron como titulares y cinco como interinos. Hasta la segunda mitad del siglo XVII el capellán mayor era la única figura en el santuario. Por esos años se fundó en el santuario otra capellanía para un segundo capellán. A éste se le conoció como capellán segundo o menor.⁸¹⁸ Ante el crecimiento de devotos a la imagen, un siglo después, en 1757, el obispo Martínez de Tejada erigió la tercera, cuarta, quinta y sexta capellanía para el santuario.⁸¹⁹ Estos capellanes “menores” auxiliaban al mayor en lo relativo a la práctica ritual y administrativa en el santuario.

Cuadro 13. “Capellanes mayores de Nuestra Señora de San Juan de 1647-1785”

Nombre del capellán	Fechas (varias son tentativas (¿))	Tipo de nombramiento
Joseph Nido del Estoque	1747¿-1652	Titular
Alonso Muñoz de Huerta	1652-1659	Titular
Juan Contreras Fuerte	1659-1678	Titular
Nicolás Pérez Maldonado	1678	Interino
Nicolás de Arévalo	1678-1701	Titular
Francisco de Lomelín y Altamirano	1702- 1711	Titular
Tomás Romero de Villalón	1711	Interino
Pedro del Arenal	1712¿-1721	Titular
Juan Clemente Funes	1721-1724	Interino
Francisco del Río	1724-1765	Titular
Francisco Tomás de Aguilera	1765-1767	Interino
Fernando Martínez de Alarcón	1767	Interino
Vicente Ferrer de Cuellar y González	1767-1785	Titular

Fuente: Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 30-145. AHCBSJL, CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 2-2v. Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 122-130 y 401. José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 262. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 124-125. AHAG, GB. PZ. C.1, E. s/n, *Respuesta de Francisco de Florencia al obispo Juan Gómez de Santiago, 4 de enero de 1693: Nombramiento de Nicolás de Arévalo como capellán mayor del santuario (1678)*, 2.

⁸¹⁸ Santoscoy dice que esta capellanía se fundó en 1661. Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 126.

⁸¹⁹ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 136.

Del gobierno del primer capellán Nidos del Estoque, afirma Pedro María Márquez, se tienen “muy pocas noticias [...]”.⁸²⁰ Tampoco existen evidencias de en qué momento se produjo el nombramiento y bajo qué circunstancias. Márquez especula que el cargo de capellán se creó seguramente durante la primera visita episcopal de Colmenero (1646-1647). El libro de esa visita está perdido, lo que dificulta confirmar la hipótesis.

En 1652 el mismo Juan Ruiz Colmenero removió de la capellanía mayor del santuario a Nidos del Estoque; en su lugar nombró al bachiller Alonso Muñoz Huerta.⁸²¹ El nuevo capellán conocía la región, era originario de Santa María de los Lagos y dueño de dos ranchos en la zona: el Salto del Agua y Concepción de Halconero.⁸²² Como lo confirma un par de milagros narrados en 1668, este capellán se encargó durante un tiempo de la construcción del santuario que impulsó el obispo Colmenero.⁸²³

Muñoz Huerta fue capellán mayor de Nuestra Señora de San Juan por casi siete años, hasta que murió el 10 noviembre de 1759. En su testamento pidió ser enterrado en el santuario y legó 2000 pesos de sus bienes para que se fundara una capellanía de cincuenta misas en el templo de la virgen.⁸²⁴ Le sucedió el que en ese entonces era vicario en Santa María de los Lagos: Juan Contreras Fuerte.

Contreras Fuerte como capellán mayor del santuario influyó mucho en el devenir del santuario. Seguramente tomó posesión de la capellanía a finales de 1659 o principios de 1660. Además de que con su testimonio de 1668 se fundó gran parte de la tradición del “primer milagro” de la virgen; dejó, según Pedro María Márquez, “[...] un recuerdo imperecedero”.⁸²⁵ Para Alberto Santoscoy los hechos documentados revelan a un Juan Contreras Fuerte “activo, franco, animoso, tal vez algo inquieto y propagandista ardiente [...]” de la devoción a la virgen de San Juan.⁸²⁶

Contreras Fuerte aún ocupaba el cargo cuando murió en 1678. Ese mismo año, fue consagrado obispo de Guadalajara Juan de Santiago León Garabito. En camino hacia la silla

⁸²⁰ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 32.

⁸²¹ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 32.

⁸²² Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 35.

⁸²³ En capítulo antecedente narré como el capellán presencié la caída de un oficial de albañil desde lo alto del templo en construcción. AGN IC IV C. 0228, E. 012, *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan.*, 18v-19.

⁸²⁴ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 35.

⁸²⁵ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 58.

⁸²⁶ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 122.

tapatía, dicho prelado ascendió a la capellanía mayor del santuario a Nicolás Pérez Maldonado, quien hasta entonces era el capellán segundo de Contreras Fuerte.⁸²⁷ Pérez Maldonado estuvo solo unos meses en el cargo. El 14 de agosto de 1678, el mismo obispo Garabito nombró a Nicolás de Arévalo como capellán mayor titular de Nuestra Señora de San Juan.

El título de capellán mayor de Nicolás de Arévalo es el único que encontré *in extenso*. En el documento el obispo expuso los motivos de su elección. Consideraba al bachiller Arévalo una persona con “[...] virtud y vida ejemplar”.⁸²⁸ Después describió la dotación que fincó para el sustento del capellán, otorgándole 100 pesos de salario que cobraría de las limosnas de la imagen.⁸²⁹ Poco después, en una visita pastoral, el obispo fundó una capellanía sobre 3000 pesos que libró de las limosnas del santuario. Dicha fundación tuvo como beneficiarios a todos los capellanes mayores de Nuestra Señora de San Juan con la condición de officiar nueve misas en las fiestas de la virgen.⁸³⁰

Arévalo, al parecer, mantuvo una relación estrecha con el obispo Garabito. En 1691 el prelado escribió al capellán solicitándole una nueva información de milagros que abarcara desde 1668 hasta ese año. Además, le pidió reseñar las fiestas que se celebraban en el pueblo y una relación de los donativos más importantes de los devotos. Arévalo envió todo lo solicitado al obispo el 18 de abril de 1693.⁸³¹ Ambos documentos los transcribió el jesuita Francisco de Florencia en su libro de 1694.

Nicolás de Arévalo murió el 7 de febrero de 1701. Lo sucedió el bachiller Francisco de Lomelín y Altamirano quien tomó posesión como capellán mayor el 16 de febrero de 1702.⁸³² Lomelín gestionó desde el santuario la agenda constructiva que emprendió el obispo Diego Camacho y Ávila. Misma que condujo a remodelar casi en su totalidad el segundo santuario.

Lomelín murió el 29 de agosto de 1711. Lo sustituyó Tomás Romero de Villalón como interino. Al día de su nombramiento éste fungía como vicario y juez eclesiástico de la

⁸²⁷ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 128.

⁸²⁸ AHAG GB PZ C.1, E. s/n, *Respuesta de Francisco de Florencia al obispo Juan Gómez de Santiago, 4 de enero de 1693: Nombramiento de Nicolás de Arévalo como capellán mayor del santuario (1678)*, 2.

⁸²⁹ AHAG, GB. PZ. C.1, E. s/n, *Respuesta de Francisco de Florencia al obispo Juan Gómez de Santiago, 4 de enero de 1693: Nombramiento de Nicolás de Arévalo como capellán mayor del santuario (1678)*, 2.

⁸³⁰ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 60.

⁸³¹ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 130.

⁸³² AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 2-2v.

parroquia de Jalostotitlán en el pueblo de San Juan.⁸³³ No localicé registros sobre el interinato de Romero de Villalón, ni siquiera el año en que dejó la capellanía mayor del santuario. Solo encontré que para el 13 de marzo de 1714 ya no era capellán mayor. Lo sustituyó Pedro del Arenal y Celis.⁸³⁴

El licenciado Arenal cargó con la capellanía mayor del santuario por lo menos hasta 1723. Ese año dejó al santuario para ser cura interino de la parroquia de Jalostotitlán tras la muerte del párroco Joseph Martínez de Alarcón.⁸³⁵ Temporalmente ocupó la capellanía mayor Juan Clemente Funes.⁸³⁶ Éste entregó el cargo el primero de junio de 1724 al capellán Francisco del Río Tirado.⁸³⁷

El bachiller Del Río duró casi 41 años al frente del santuario de Nuestra Señora de San Juan. Fue la capellanía más longeva durante el periodo colonial. Al igual que Juan Contreras Fuerte, su capellanía marcó una época en la historia del culto sanjuanense. Su legado lo coronó la construcción del tercer santuario de la virgen.

Francisco del Río murió en 1765, fue enterrado en el tercer santuario aún en obra.⁸³⁸ Francisco Tomás de Aguilera, capellán menor del santuario se encargó interinamente. El 16 de enero de 1767 Aguilera entregó el santuario a Fernando Martínez de Alarcón. Unos meses después, el 27 de noviembre de 1767, Vicente Ferrer de Cuellar y González tomó definitivamente la capellanía mayor del santuario como titular.⁸³⁹ Cuellar casi terminó el tercer santuario y trasladó la imagen en 1769. Además, completó una de sus torres y el altar mayor. Fue muy efectivo en términos de recaudación de limosnas. Murió el 24 de octubre de 1785.⁸⁴⁰

El fundador era el otro gran componente en la erección de una capellanía. Éste era la persona (o institución) que donaba el dinero o bienes para establecerla. Como mecenas, el

⁸³³ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 90.

⁸³⁴ Ese día, el 13 de marzo de 1714, Pedro del Arenal recibió, como capellán mayor del santuario, trece marcos y cinco onzas de plata en piezas pequeñas que los devotos donaron a la virgen de San Juan. AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 20.

⁸³⁵ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 262.

⁸³⁶ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 93-94

⁸³⁷ AHAG GB PSJL. C.1 E. s/n. *Testimonio de que el bachiller Francisco del Río no pueda ser removido de su cargo*, 1. AHCBSJL CN S. XVIII, *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 29. Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 193.

⁸³⁸ Omar López Padilla, "Entre la devoción y el comercio", 125.

⁸³⁹ Omar López Padilla, "Entre la devoción y el comercio", 124-125.

⁸⁴⁰ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 156.

fundador tenía el privilegio de imponer las condiciones de la capellanía; decidía, por ejemplo, el número de misas, el lugar y el momento del calendario litúrgico en el que se oficiarían.⁸⁴¹

Para el caso de San Juan, los obispos de Guadalajara fueron los primeros fundadores de las capellanías del santuario. Desconozco de qué manera el prelado Ruiz Colmenero ordenó que se sufragara el cargo de Nidos del Estoque. Es probable que a los primeros capellanes se les asignara un sueldo que saliese de las limosnas del santuario.⁸⁴²

A partir de que Nicolás de Arévalo tomara la capellanía mayor el esquema cambió. Como vimos, en su nombramiento (1678), el obispo León Garabito le adjudicó un salario pagado de las limosnas del templo. Pero un tiempo después, ese mismo prelado fundó una capellanía, a favor de los capellanes mayores del santuario, por la cantidad de 3000 pesos invertida en unas tenerías de Guadalajara. Por ésta, Nicolás de Arévalo y sus sucesores recibirían al año 150 pesos en renta no fincados en los dineros del santuario.⁸⁴³

El obispo Felipe Galindo y Chávez erigió otra capellanía para Arévalo con un valor de 2000 pesos que se sacaron de los bienes del santuario.⁸⁴⁴ Como las capellanías se erigían a partir de inversiones estaban diseñadas para durar mucho tiempo.⁸⁴⁵ Las dos capellanías que se adjudicaron desde el episcopado a Nicolás de Arévalo aún estaban vigentes en la segunda mitad del siglo XVIII. A la par de las fundaciones episcopales de capellanías vinieron las de los devotos. Pero antes de erigirse, las debían ser “admitidas” por el obispo en turno.⁸⁴⁶

El patrón era la figura, generalmente designada por el fundador, que se encargaba de asegurar que se ejecutara lo estipulado en la fundación.⁸⁴⁷ El patrón también decidía quién sería la persona que tomaría la capellanía cuando ésta quedaba vacante.⁸⁴⁸ En las fundaciones laicas era el “[...] responsable de administrar el capital y proporcionar la renta anual a los capellanes”.⁸⁴⁹ La institución que administraba podía ser civil o eclesiástica y, en ocasiones, hacía las veces de patrona, pues cuidaba el buen uso del caudal.

⁸⁴¹ Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico*, 42-43.

⁸⁴² Así lo estableció el obispo Juan de Santiago León Garabito en el nombramiento de Nicolás de Arévalo como capellán mayor del santuario en 1678.

⁸⁴³ AHCBSJL CN S. XVIII., *Libro de los bienes y alhajas pertenecientes a la ilustrísima imagen de Nuestra Señora de San Juan (1702-1754)*, 62-62v.

⁸⁴⁴ AHCBSJL CN S. XVIII., *Razón de las dotaciones hechas a favor del santuario y del capellán mayor*, 1

⁸⁴⁵ Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico*, 46.

⁸⁴⁶ AHCBSJL CN S. XVIII., *Razón de las dotaciones hechas a favor del santuario y del capellán mayor*, 1-2v.

⁸⁴⁷ Gisela Von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales*, 15-16.

⁸⁴⁸ Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico*, 42.

⁸⁴⁹ Gisela Von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales*, 17.

A todos los capellanes que sirvieron en el santuario sanjuanense los nombraron los obispos, y éstos también se reservaban el derecho a removerlos del cargo. Además, el prelado en turno podía rechazar o admitir las fundaciones de los fieles. Si algún devoto legaba capital para que sirviera específicamente al capellán mayor del santuario, el obispo decidía si lo aceptaba o lo destinaba para otros fines. Los obispos de Guadalajara, entonces, fungieron como patronos de las capellanías que se fundaban a favor de Nuestra Señora de San Juan y sus capellanes. De esta manera el obispado tenía, en el papel, el control total de la administración del santuario. Los capellanes mayores representaban el poder episcopal, pero, al mismo tiempo, eran subordinados. Después de los capellanes mayores, los devotos fueron las figuras que más influyeron en el crecimiento del culto y el santuario.

III

San Juan a principios del siglo XVII vivía “[...] una situación muy atractiva: por ahí pasaba la gran ruta comercial que conectaba San Luis Potosí, Zacatecas y Guadalajara”.⁸⁵⁰ Para Andrés Fábregas Puig, el primer milagro de la virgen de San Juan fue una invención de los rancheros y terratenientes locales para despojar a los indios del gobierno y las tierras del pueblo.

En 1623 San Juan era un potencial núcleo de intercambio comercial pues “[...] la circulación de viajeros ya era fluida”.⁸⁵¹ Para Fábregas, la iglesia facilitó el despojo de las tierras de los indios y entregó a “[...] los rancheros latifundistas y comerciantes el beneficio que aportaban miles de peregrinos”.⁸⁵²

Las observaciones de Fábregas son, en parte, acertadas, pero se cimentan en las consecuencias del primer milagro manifiestas muy *a posteriori*. La situación geográfica de San Juan fue, efectivamente, muy atractiva desde su fundación (1542) y se potenció con el descubrimiento de las minas zacatecanas. Pero el intercambio comercial en el pueblo, gracias al culto, se potenció a partir 1666, cuando el obispo Verdín y Molina dio a la virgen de San Juan la fiesta titular de la Inmaculada Concepción con todo y la indulgencia plenaria para los asistentes.

⁸⁵⁰ Andrés Fábregas Puig, *La formación histórica de una región*, 86-87.

⁸⁵¹ Andrés Fábregas Puig, *La formación histórica de una región*, 86.

⁸⁵² Andrés Fábregas Puig, *La formación histórica de una región*, 88.

En ese momento, miles de devotos se congregaron en el santuario en los primeros ocho días de diciembre de cada año. La explosión comercial que convirtió a San Juan el mercado de distribución de importaciones más importante de la Nueva España, pero esto ocurrió hasta el último tercio del siglo XVIII.⁸⁵³

Determinar si el culto fue un invento de la oligarquía estanciera local es imposible. Aunque puedo decir, a partir de la información de 1668, que sí existió el interés de ciertas personas por adherirse a la tradición del relato del primer milagro. Recordemos que el presbítero Juan López de Lizaldi declaró que su padre y Gerónimo de Arrona fueron testigos oculares de la resurrección de la niña por parte de la virgen de San Juan. Lizaldi citó a su padre como fuente de esos dichos.

La presencia de Miguel López de Lizaldi y Gerónimo de Arrona en San Juan el día que sucedió el milagro era improbable. Contradecía la declaración del capellán, y antes visitador, Juan Conteras Fuerte quien comentó la ausencia de testigos españoles, pues no vivían, en aquel tiempo, en el pueblo.⁸⁵⁴

El intento de los españoles de apropiarse del pueblo, que menciona Andrés Fábregas, se concretó en 1633 cuando la Audiencia de Guadalajara permitió a españoles residir en San Juan.⁸⁵⁵ Los Arrona, los López de Lizaldi y los Martín del Campo fueron las primeras familias en asentarse.⁸⁵⁶ Aunque desde ese momento los españoles controlaron el pueblo, no existió un despojo absoluto. Todavía a mediados del siglo XVIII los indios aparecían jurídicamente en pueblo y mantenían sus casas reales en la plaza central.⁸⁵⁷

La injerencia de esa oligarquía ranchera en el culto a la virgen de San Juan se evidenció en 1634. Ese año, como vimos, el obispo Cervantes y Carvajal aprobó el culto a la imagen y designó, entre otras, a Gerónimo de Arrona como mayordomo del naciente santuario.⁸⁵⁸ En la tradición hispánica el mayordomo “[...] se encargaba de la distribución de los gastos, cuidado y gobierno de las funciones” de la devoción que procuraba.⁸⁵⁹

⁸⁵³ Omar López Padilla, *La feria del 8 de diciembre en San Juan de los Lagos*.

⁸⁵⁴ AGN IC IV C. 0228. E. 012. *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 3v y 54-54v.

⁸⁵⁵ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 69-70.

⁸⁵⁶ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 23-24.

⁸⁵⁷ AHCBSJL CN. S. XVIII. *Permuta de las casas reales de los indios de San Juan (1744)*, 1.

⁸⁵⁸ AGN IC IV C. 0228. E. 012. *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 5.

⁸⁵⁹ Diccionario de autoridades (1726-1739). Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> (Consultado: 17 de abril de 2019).

El nombramiento de Arrona significaba disponer del mucho o poco caudal que generaba el santuario para administrarlo. Desconozco las condiciones que llevaron al obispo a otorgar la mayordomía a Arrona. Seguramente el estanciero ya tenía varios años inmiscuido en el culto, y el nombramiento episcopal solo certificó un cargo que Arrona ejercía *de facto*.

Si la oligarquía ranchera de Jalostotitlán buscó simbólicamente situarse en el origen del santuario, lo logró. En la memoria colectiva de la época (y en la nuestra) Arrona y López de Lizaldi aparecieron como los “testigos españoles” del primer milagro. Pero, si la apuesta de Arrona fue administrar y controlar el santuario, parece que, *a posteriori*, fracasó.

En 1639 Felipe Mauricio, organista del santuario, escribió molesto a las autoridades tapatías para exigir el pago de su oficio. Acusó a Gerónimo de Arrona, mayordomo del mismo, de adeudarle más de cinco años de su salario de 100 pesos y la carne y maíz que acordó darle para su sustento y el de su esposa e hijos. Mauricio recordó en su carta que en varias ocasiones el obispo ordenó a Arrona pagarle y éste incumplía. Incluso Felipe Mauricio se propuso en más de una ocasión acudir ante el cura de Jalostotitlán Diego de Camarena para que resolviera el problema de la deuda. Mauricio entregó la petición personalmente a Juan Sánchez Duque en la visita pastoral del cinco de abril de ese año de 1639. El prelado ordenó que se le notificara al acusado la obligación de pagarle al organista. Al día siguiente se le leyó a Arrona el mandato episcopal frente a Lázaro Martín y Pedro del Campo.

Dos años después, en 1641, Felipe Mauricio escribió de nuevo al obispado argumentando que, a pesar de las ordenes episcopales, el mayordomo jamás saldó su deuda. En esta ocasión, el cabildo catedral en sede vacante comisionó a Diego de Camarena solucionara el conflicto. Felipe Mauricio recibió durante dos años el pago en partes. Todos los recibos los firmó Camarena.⁸⁶⁰

Parece que el cura, al que Cervantes encargó el culto divino a la virgen de San Juan, terminó por encargarse de las obligaciones del mayordomo y de administrar el santuario. Así, Gerónimo de Arrona fue el único devoto laico que se encargó de la administración del santuario. Con la llegada de Juan Ruiz Colmenero a la mitra tapatía, el control de Nuestra Señora de San Juan pasó, como vimos, a los capellanes.

La aventura de Arrona fracasó. Sin embargo, los devotos a la virgen de San Juan formaron un culto rico: desempeñaron un rol determinante en el desarrollo del santuario fuera

⁸⁶⁰ AHAG GB PSJL C.1. E. 3. *Felipe Mauricio organista del santuario de Nuestra Señora de San Juan, cobra el salario de su oficio (1639)*, 1-6.

la administración del mismo. El santuario de Nuestra Señora de San Juan creció rápidamente a mediados del siglo XVIII “gracias al auge agrícola y ganadero de los Altos de Jalisco [...] y [a que] concentró su influencia en Zacatecas [...]”, Aguascalientes, el obispado de Michoacán y San Luis Potosí.⁸⁶¹

La situación geográfica que privilegiaba un primitivo intercambio comercial, primero permitió que la devoción a la virgen de San Juan creciera hacia el centro, occidente y norte del virreinato. Después del primer milagro, el santuario atrajo devotos de los centros mineros de Zacatecas y Guanajuato. Para mediados del siglo XVII, estas ciudades contaban con incipientes élites regionales de mineros, hacendados y comerciantes. Varios integrantes de estos grupos privilegiados encontraron en Nuestra Señora de San Juan un bálsamo espiritual, y un escudo protector contra los infortunios de la vida cotidiana.

Los cuantiosos regalos en oro y plata que desde 1630 motivaron al cura Camarena a trasladar su residencia al pueblo de San Juan, aumentaron con los años. En 1668 el capellán Contreras Fuerte declaró que la iglesia estaba “[...] abastecida de plata” y que se mantenía enteramente de las limosnas de los devotos, encontrándose sobrada de todo.⁸⁶²

La información que el capellán Nicolás de Arévalo envió al obispo Garabito en 1693, evidenció el aumento del número de devotos en la fiesta del 8 de diciembre. El día de la concepción, escribió el capellán, arribaban al santuario “más de dos o tres mil personas”.⁸⁶³ Un año, en tiempos del capellán Contreras Fuerte, recordó Arévalo, se contaron las formas de comuniones y confesiones del día de la fiesta, fueron “mil ochocientas”.⁸⁶⁴

La devoción era tanta y tan extendida, escribió el capellán, que los limosneros de los santuarios de Guadalupe, Remedios y Cosamaloapan evitaban entrar a los lugares donde los demandantes de Nuestra Señora de San Juan pedían limosna. Los limosneros de aquellas imágenes, como ya mencioné antes, la llamaban: la *roba corazones*.⁸⁶⁵ El capellán narró un ejemplo bastante curioso que muestra cómo Nuestra Señora de San Juan lograba, en sus giras, desplazar a las devociones locales de los pueblos y ciudades que visitaba.

De manos del limosnero Nicolás Ruiz llegó la virgen peregrina al curato de Marfil, pueblo del obispado de Michoacán, cercano a las minas de Guanajuato. Era Semana Santa. Como costumbre, las cofradías se repartían turnos para solicitar limosnas el jueves santo para

⁸⁶¹ Antonio Rubial, “Iconos vivientes”, 250.

⁸⁶² AGN IC IV C. 0228. E. 012. *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 17.

⁸⁶³ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 129-130.

⁸⁶⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 131.

⁸⁶⁵ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 130.

sus imágenes. Ese año, como la virgen peregrina de San Juan estaba en el pueblo, “[...] hubo competencia”.⁸⁶⁶

Josep Ramos, párroco de Marfil, determinó que la imagen de Nuestra Señora de San Juan pediría después del Santísimo Sacramento. Nicolás Ruiz no consintió la decisión. Se marchó y dejó a la virgen de San Juan en un altar secundario de la parroquia, colocó junto a ella un plato. Ruiz le contó después a Arévalo que aún en esa forma “[...] obró tanto la devoción, que recogió [...] más que todas las demandas juntas”.⁸⁶⁷

Numerosas personas se reunieron a dar limosna a la imagen de Nuestra Señora de San Juan, provocando que el Santísimo Sacramento quedara solo. Obligado, el cura tuvo que amontonar ambas imágenes, “[...] diciendo lo mucho que le gusta[ba] a la Santísima Virgen acompañen a su Hijo Santísimo en [la] noche del jueves santo”.⁸⁶⁸

En el mismo documento, Arévalo también recalcó el amplio territorio que alcanzaba la devoción a la virgen sanjuanense. El capellán comparó la fiesta del 8 de diciembre en el santuario de San Juan con las titulares de los cultos capitalinos. A las celebraciones de Guadalupe y los Remedios, escribió Arévalo, “[...] apenas acuden [...] personas de fuera”.⁸⁶⁹ Mientras, a la de San Juan, estando en un pueblo incomodo sin hospedaje, acudían “desde México, de la Puebla, de Zacatecas, de Guadalajara, de Sombrerete [...]”,⁸⁷⁰ entre otros lugares.

Para finales del siglo XVII el santuario de la virgen de San Juan poseía un gran tesoro: bienes inmuebles y alhajas. De las bóvedas del santuario colgaban arañas de plata,⁸⁷¹ para los oficios divinos se utilizaban cálices, vasos, jarras y lámparas de oro y plata. Cada 8 de diciembre se sacaba a la virgen en procesión en unas andas de plata, con valor de 1000 pesos. La virgen peregrina contaba también con sus propias andas del mismo valor.

La virgen original tenía 22 vestidos, cinco de ellos espectaculares: bordados con plata, oro, esmeraldas, perlas y demás piedras preciosas. Los lucía en el altar mayor, ataviada de pies a cabeza con cadenas, jazmines y sortijas de oro. Su cabeza sostenía una corona de oro

⁸⁶⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 130.

⁸⁶⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 131.

⁸⁶⁸ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 131.

⁸⁶⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 131.

⁸⁷⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 131-132.

⁸⁷¹ Un tipo de candil que contaba con varias patas para poner las velas, como una araña.

guarnecida con perlas, y una rosa de diamantes.⁸⁷² En el baúl que servía de tesoro se guardaban infinidad de relicarios, cruces y flores de oro. También “[...] variedad de corazones de plata, ojos, dientes, pechos, cabezas, cuerpos, orejas [...]” que ofrecían los devotos según el achaque que padecían.⁸⁷³

Para el capellán Arévalo la cantidad de alhajas que recibía la virgen de San Juan infería una mayor devoción hacia su imagen. Mientras que nuestra señora de los Remedios recibía alhajas casi exclusivamente de fieles de la ciudad de México, declaró Arévalo, la virgen de San Juan recibía de México, Puebla, Michoacán, Zacatecas, Guanajuato y de “[...] todas las ciudades, pueblos y lugares de las indias”.⁸⁷⁴

Para el siglo XVIII la devoción a la virgen de San Juan se acrecentó, el número de devotos que visitaban el santuario se multiplicó. En 1735 Francisco del Río, entonces capellán mayor, comentó que llegaban a San Juan miles de devotos durante todo el año. Concurrían tantos que en varias ocasiones el altar era insuficiente para contener las veladoras que los fieles encendían. Entonces colocaban las velas en el piso del presbiterio y éste “[...] casi se llenaba de cera”.⁸⁷⁵

Los peregrinos donaban cera, alhajas de oro y plata, paliás, manteles, camisitas, vestidos y demás objetos.⁸⁷⁶ Eran tantos obsequios que desde principios de siglo se construyó un salón que hiciera las veces de tesoro. En esas mismas fechas se puso a la imagen en un trono de plata ochavado y cincelado de unos 1000 marcos. A la urna guarnecida de oro se le colocaron vidrieras para proteger a la efigie.⁸⁷⁷

A la fiesta de la inmaculada concepción, declaró Francisco del Río, asistían entre ocho y diez mil personas de los obispados del virreinato “de todas las calidades y jerarquías”.⁸⁷⁸ La celebración del 8 de diciembre en el santuario de San Juan ya era muy conocida en la Nueva España. Servir de mayordomo en ella era un honor. Los fieles, señaló el capellán, estaban “[...] en devota competencia, cada año pare[cía] que tira[ban] a excederse los unos

⁸⁷² Esta corona la mandó fabricar el obispo Galindo y Chávez, pagando una parte de la hechura con dinero de la mitra. AHCBSJL CNF CN.S. XVIII. *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 4.

⁸⁷³ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 133-135.

⁸⁷⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 135-136.

⁸⁷⁵ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 198.

⁸⁷⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 198

⁸⁷⁷ La remodelación del santuario (hechura del camarín, sacristía y tesoro) y el cambio del altar mayor junto con el trono de la virgen se hicieron en la época del obispo Diego Camacho y Ávila y del capellán mayor Francisco de Lomelín. AHCBSJL, CNF. CN.S. XVIII. *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 4v.

⁸⁷⁸ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 198-199.

a los otros”.⁸⁷⁹ El mayordomo que Del Río invitaba, llegaba a gastar casi 3000 pesos en la función que incluía como elemento principal los fuegos artificiales.⁸⁸⁰ Los asistentes aumentaron en tal número que el segundo santuario se volvió incómodo y se comenzó a construir el tercer santuario.

En resumen, la mayordomía de Gerónimo de Arrona fue quizá, el primer y único intento seglar para controlar, o por lo menos, administrar el culto. Al parecer no funcionó pues el cura Diego de Camarena rápidamente se apropió del gobierno de la pequeña capilla. Con la llegada del obispo Juan Ruiz Colmenero comenzó una nueva etapa para administrar el santuario. Desde la mitra se nombraría un capellán que gestionaría el culto, sus bienes y dinero.

Los devotos, en abstracto, influyeron en el santuario a través de sus donaciones. Las limosnas, fundaciones pías, alhajas y propiedades que los miles de fieles legaban a la imagen de Nuestra Señora de San Juan, lo convirtieron en un santuario autosuficiente. Así lo certificó Juan Contreras Fuerte en 1668.

El dinero que donaban los devotos sufragó en parte algunas de las agendas episcopales, sobre todo la constructiva. Cuando se edificaba el segundo santuario (1649-1672), por impulso de prelado Ruiz Colmenero, la virgen peregrina salió en varias ocasiones a buscar recursos.⁸⁸¹ En las obras de renovación que ordenó el prelado Diego Camacho y Ávila (1707-1712) también se utilizaron caudales propios del santuario y otros tantos vinieron del erario de la mitra y del caudal del mismo prelado.⁸⁸²

El tercer santuario (1732-1789), obra que arrancaran el capellán del Río y el obispo Gómez de Cervantes, se sufragó casi en su totalidad por los devotos. Francisco del Río emprendió, al mismo tiempo que la obra, una estrategia de recolección de limosna sin precedente. A través de la función de mayordomía, esa que según el capellán era una competencia devota, tejió una red de “devotos importantes”. Una red que incluía a miembros

⁸⁷⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 199.

⁸⁸⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 199.

⁸⁸¹ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 30.

⁸⁸² Camacho y Ávila pidió al capellán, en ese entonces el bachiller Lomelín, que “[...] celebre contra la mitra todo que fuera necesario gastar”. También pagó, según narró Francisco del Río, el colateral mayor. Y costó directamente desde su bolsillo el trono de plata para la virgen con todo y las vidrieras. AHCBSJL CNF CN.S. XVIII. *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 4v-5.

de la ciudad de México y, fundamentalmente de los centros mineros de Zacatecas y Guanajuato.⁸⁸³

Por lo menos a partir de mediados del siglo XVII, es evidente que sostener el santuario ya no era una tarea de la promoción episcopal. También, que para el primer tercio del siglo XVIII más allá de ser una devoción económicamente autónoma, como lo refirió Juan Contreras Fuerte, el santuario de Nuestra Señora de San Juan, respaldándose en sus “devotos importantes”, contaba con los recursos para emprender una magna obra.

Además de contribuir a las grandes obras materiales, la mayoría de los peregrinos solían, como aún es costumbre, sufragar algunas misas con dedicación especial a su alma o las de sus seres queridos. Según Francisco del Río, además de las que se encargaban todo el año, el día de la fiesta titular el número de misas remuneradas pasaba de 3000. Favoreciendo a “[...] los Sacerdotes que viv[ían] de pie en el santuario”.⁸⁸⁴ Éstos eran, por supuesto, los capellanes. Los grandes damnificados del éxito económico de Nuestra Señora de San Juan fueron las otras figuras, y, en teoría, la máxima autoridad local: los párrocos de Jalostotitlán.

6.2. Tutela episcopal: la defensa de un santuario independiente

I

En 2015, mientras trabajaba como profesor en San Juan de los Lagos, acudía un par de veces por semana al archivo histórico del santuario. En el transcurso de aquellos meses Gemma Pérez, encargada en ese entonces del acervo, se enteró del hallazgo de varios documentos coloniales que pertenecían a dicho repositorio. Gemma me participó la noticia. Los papeles, recuerdo que me comentó, estaban en un baúl que una persona compró junto con un lote de muebles antiguos. Varias veces especulamos acerca de en qué momento desaparecieron del archivo.

Recuerdo que la hipótesis más viable, según mi parecer, ubicaba el momento de la pérdida en los años de la “cristiada”. Durante aquel conflicto armado (1926-1629) el santuario protegió varios de sus bienes escondiéndolos en casas particulares. Por alguna razón, ese baúl, junto con otros objetos, jamás volvió al santuario.

⁸⁸³ Un análisis más profundo sobre este tema se encuentra en mi tesis de maestría y en un ensayo en proceso de publicarse. Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 58-71

⁸⁸⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 199.

El tema se zanjó para mí en un par de semanas, mientras proseguía con mis visitas rutinarias al archivo. Un jueves, recuerdo que Gemma me mostró un legajo que yo desconocía. Era, según me confió, uno de los papeles encontrados en el baúl. Los demás, dijo, quien los compró trataba de “salvarlos” de la destrucción.

El legajo lo componían varios documentos, según rezaba en la caratula en 1824 lo cocieron e inventariaron. Los expedientes que contenía versaban sobre temas y épocas diversas. Abarcaban desde mediados del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX. Tras hojear las primeras fojas llamó mi atención un mini compendio de documentos que parecían agrupados aparte, previo a 1824. La primera foja decía “De 41 fojas útiles consta este cuaderno”.⁸⁸⁵ Lo revisé.

Trataba de la “exención e independencia del santuario [...]”.⁸⁸⁶ Los expedientes, fechados entre 1743 y 1764, se referían a otro santuario: el del Jesús Nazareno de Teocaltiche. Al final del “cuaderno” se resumía el contenido: los instrumentos de excepción y libertad del santuario dados por los obispos Juan Gómez de Parada y Francisco Martínez de Tejada.⁸⁸⁷ Junto con ellos, se encontraba un escrito de José Antonio Flores de Rivera “[...] en defensa” del santuario en 1752.⁸⁸⁸ Los “instrumentos” de excepción estaban en el legajo, pero no el escrito de Flores de Rivera.

Recordé que yo conocía el documento de Flores de Rivera. En octubre del 2014, mientras trabajaba en mi tesis de maestría, lo vi catalogado en una de las “carpetas negras” como “ratificación de independencia del santuario”. En aquel tiempo lo revisé de forma somera pues estaba concentrado en el “libro de gastos de la obra” del tercer santuario. En mi última vuelta al archivo, lo encontré con una etiqueta distinta: “Petición de independencia del santuario”. Lo que escribió Flores de Rivera no era una petición, tampoco una ratificación. Ambas etiquetas desvirtuaban el sentido del documento. El escrito de Flores de Rivera era una apología a la independencia del santuario de Nuestra Señora de San Juan frente al curato de Jalostotitlán. La “defensa”, como reza el título del documento, la escribió

⁸⁸⁵ AHCBSJL, Excepción e independencia (en adelante E.I), *Iglesia del Jesús Nazareno de Teocaltiche (1758-1764): Caratula del cuaderno*, 1.

⁸⁸⁶ AHCBSJL E.I, *Iglesia del Jesús Nazareno de Teocaltiche (1758-1764): Caratula del cuaderno*, 1.

⁸⁸⁷ Después encontré en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara un expediente mucho más completo del conflicto por la libertad de dicho santuario de Teocaltiche.

⁸⁸⁸ AHCBSJL E.I, *Iglesia del Jesús Nazareno de Teocaltiche (1758-1764): Contra caratula del cuaderno*, 1.

dicho canónigo en 1752, cuando era provisor y vicario general del obispado de Guadalajara, previo a ser nombrado obispo de Nicaragua.⁸⁸⁹

¿Qué hacía ese documento fuera del legajo original?: resulta que Pedro María Márquez citó el escrito de Flores de Rivera en su *Historia de Nuestra Señora de San Juan*.⁸⁹⁰ Seguramente, mientras Márquez investigaba en el archivo, se percató de que, entre todas las fojas que versaban sobre el santuario del Jesús Nazareno de Teocaltiche, estaba ese expediente que tocaba el caso del santuario de San Juan. Quizá fue él quien lo separó del legajo cuyo destino después fue “el baúl extraviado”.

Al volver recientemente sobre aquel legajo, me brotaron dudas difíciles de resolver: ¿Qué hacían esos expedientes, de un pleito de derechos parroquiales en Teocaltiche, a resguardo en el santuario de San Juan?, ¿quién los compiló originalmente en ese “cuaderno”?, ¿por qué incluyeron ahí la defensa de Flores de Rivera sobre la independencia del santuario de San Juan de 1752?

Creo que los expedientes del santuario de Teocaltiche se compilaron de manera gradual.⁸⁹¹ Creo también, que la primera parte de los documentos, que abarcaba de 1743-1764 y en la que se anexó el escrito de Flores de Rivera, la reunió Francisco del Río Tirado, capellán mayor del santuario de Nuestra Señora de San Juan.

El motivo: en el obispado de Guadalajara se libraba a mediados del siglo XVIII una batalla por el control de ambos santuarios. La batalla tenía tres frentes: los capellanes, los párrocos y los obispos. La causa: una política episcopal, emprendida a partir de 1743, en favor de la exentar a ambos santuarios de la autoridad parroquial y sujetarlos totalmente a la mitra tapatía.

II

En 1718 en Jocotepec, un pueblo que bañan las aguas del lago de Chapala, se reunieron varios miembros de la cofradía india del Santo Cristo de la Expiración. Mientras bebían, un indio, Francisco de la Cruz Godoy, logró que un grupo de ancianos lo nombrara mayordomo de la

⁸⁸⁹ AHCBSJL CNF CN.S. XVIII. *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 10v-11.

⁸⁹⁰ Pedro María Márquez, *Historia de Nuestra Señora*, 135-136.

⁸⁹¹ Adicional al “cuaderno” de 41 fojas hay otros expedientes sobre la independencia del santuario del Jesús Nazareno de Teocaltiche.

cofradía. Días después, Mateo Lucas, el mayordomo vigente, reunió a otros ancianos para revocar ese nombramiento.

De la Cruz Godoy, molesto por la derrota, buscó un árbol tan grande, que de él se sacara una cruz similar a la de la cofradía. Con la ayuda de algunos artesanos de Jocotepec y Ajijic construyó su propio cristo. En 1720, De la Cruz Godoy pidió licencia al obispo de Guadalajara para levantarle una capilla en el pueblo. El templo se inauguró con bailes, música y tambores. Todo el pueblo dio limosna y se olvidó del Cristo de la Expiración de la parroquia. Poco tiempo después se difundió el rumor de que el cristo de De la Cruz Godoy era milagroso. En una de las paredes de la capilla colocaron un decreto episcopal falso que daba, supuestamente, indulgencia plenaria a los asistentes. Los indios de toda la región asistieron en cantidades envidiables para cualquier devoción.

Fray Miguel de Aznar, guardián del convento franciscano de Ajijic, ordenó azotar a De la Cruz Godoy. También pidió a los indios de Jocotepec que le llevaran el famoso cristo, lo cubrió con una manta y lo encerró en el bautisterio. Según Aznar el crucifijo de aquel indio era un fraude y como tal no debía aprobarse. Pero el problema era aún mayor, los mayordomos de estas imágenes, externas al gobierno parroquial, solían amasar pequeñas fortunas gracias a las limosnas que colectaban. Mientras, las parroquias sufrían para mantenerse. En Jocotepec “[l]a iglesia se venía abajo y sólo se conservaba la capilla con la cruz”.⁸⁹²

El caso del falso cristo de Jocotepec, ejemplifica para William Taylor que las imágenes “situadas lejos de la iglesia parroquial presentaban problemas”.⁸⁹³ La virgen de Nuestra Señora de San Juan se reveló taumaturga en un pueblo que no era sede parroquial, pues pertenecía, como ayudantía de parroquia, al curato de Jalostotitlán. Cuando esto sucedía, generalmente el culto transitaba por dos senderos: o la parroquia se lo adjudicaba y lo trasladaba a su sede o se convertía en núcleo de conflictos.

En la época virreinal, los párrocos de Jalostotitlán y los capellanes del santuario de San Juan establecieron una relación casi siempre de concordia, aunque con ciertos momentos de conflicto. Los párrocos de Jalostotitlán muchas veces ejecutaron las consignas episcopales sobre el santuario. El caso de Camarena fue excepcional por que el culto estaba en ciernes.

⁸⁹² William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 399-400.

⁸⁹³ William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 398.

Pero, por ejemplo, en 1668 quien se encargó de levantar la información del primer milagro y los subsecuentes fue el cura Juan Gómez de Santiago.

Otro cura de Jalostotitlán, Joseph Feijoo Centellas, levantó la tercera información de milagros en 1735. Unas décadas antes, en 1701, el cura Josep Martínez de Alarcón resguardó por un año los bienes y alhajas de la virgen de San Juan tras la muerte del capellán Nicolás de Arévalo. Igual, en varias ocasiones los capellanes del santuario fungieron como ayudantes de cura en el pueblo o hasta párrocos interinos.⁸⁹⁴

Los conflictos derivaban por el control del dinero que proveían los peregrinos para la celebración de misas. El primer enfrentamiento sucedió en 1660, como ya lo mencioné, lo protagonizaron Juan Contreras Fuerte y el cura Martín de León Sandoval. El problema estalló cuando el párroco intentó “meter mano” en las misas cantadas que pagaban los peregrinos al santuario. En la querrela intervino el obispo Juan Ruiz Colmenero. Éste decretó que las misas cantadas que encargaban los devotos en romería pertenecían al capellán, exceptuando aquellas que por derecho parroquial le correspondían al beneficiado. Esta resolución provocó que, en revancha, Martín de León prohibiera a los indios de San Gaspar ir a cantar a las fiestas del santuario. La llegada de unos indios de Michoacán, con una voz que no era “[...] de este mundo”, salvó, melodiosamente, la celebración de la Semana Santa del capellán.⁸⁹⁵

Según escribe Alberto Santoscoy, de nueva cuenta apareció una disputa hacia finales del siglo XVII. En ese momento era capellán Nicolás de Arévalo y cura de Jalostotitlán Josep Martínez de Alarcón. Las misas que los romeros pagaban al santuario también fueron causa de discordia. El obispo Galindo y Chávez, al igual que su antecesor, favoreció al santuario.⁸⁹⁶

Como escribí en el apartado anterior, la devoción a Nuestra Señora de San Juan creció durante el siglo XVII y el XVIII. Las misas que encargaban lo devotos, por ende, también aumentaron. Para 1752 había fundadas y en activo 18 dotaciones⁸⁹⁷ en el santuario con un valor capital de 21839 pesos. Algunas eran capellanías erigidas por alguno de los obispos tapatíos, otras por ciertos fieles devotos a la imagen. Pero la gran mayoría de las dotaciones ministraban los recursos para las misas de las fiestas marianas, de algún santo u otra del calendario litúrgico. Los capellanes del santuario disfrutaban de estas rentas a cambio de cumplir con las misas pactadas.

⁸⁹⁴ Omar López Padilla, “Entre la devoción y el comercio”, 129.

⁸⁹⁵ AGN IC IV C. 0228. E. 012. *Información sobre el origen y milagros de Nuestra Señora de San Juan*, 7v.

⁸⁹⁶ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 239.

⁸⁹⁷ Las dotaciones eran dinero que dejaban fincados algunos devotos para una causa particular (fiestas, misas, procesiones).

Gracias a estas dotaciones, en San Juan se celebraban las fiestas marianas de precepto y otras no obligatorias. A las fiestas de la Asunción (erigida en 1655) y de la Inmaculada Concepción (nombrada titular en 1666), se sumaron la de la Anunciación, la Purificación, la del Patrocinio y la de nuestra señora de los Dolores. Además, se festejaba cada año la octava de la concepción de santa Ana, madre de la virgen.⁸⁹⁸

También anualmente se le cantaban misas a san Cayetano, san Antonio de Padua y la Santísima Trinidad. Mes con mes se celebraba misa en el santuario en honor a san José. Ésas últimas se pagaban de las rentas que surtía un capital de 2019 pesos. También todos los sábados se le celebraba una misa cantada a la virgen de San Juan a partir de 3000 pesos de capital. Cada año se loaba en el santuario la octava del Corpus Christi. Para esta fiesta tenía el santuario dotados 3920 pesos (cuadro 14).⁸⁹⁹

Cuadro 14. “Principales y dotaciones a favor del santuario vigentes en 1752”

Principales y dotaciones en favor del santuario y el capellán mayor (vigentes en 1752)			
Dotación	Fundador (lugar de origen)	Cantidad (pesos)	Acción del obispo (nombre)
Novenario de misas cantadas por el nacimiento de Cristo nuestro señor	Obispo Juan de Santiago León Garabito	1000	Erigió y admitió (Juan de Santiago León Garabito)
Fiesta de la Asunción de nuestra señora (vísperas, misa y procesión)	Joseph de Espíndola (México)	1000	Admitida (Juan de Santiago León Garabito)
Novenario de misas cantadas a nuestra señora de los Dolores	Joseph de Quijas (Sierra de Pinos)	1000	Erigió y admitió (Diego Camacho y Ávila)
Capellanía “movilis ad nutum” para el capellán mayor (doce misas rezadas del erario del santuario)	Obispo Juan de Santiago León Garabito	3000	Erigió y fundó (Juan de Santiago León Garabito)
Capellanía “misma naturaleza” (diez misas rezadas)	Obispo Felipe Galindo y Chávez	2000	Erigió y fundó (Felipe Galindo)
Fiesta del Patrocinio de Nuestra Señora	Marqués de Altamira (fundó) (el principal se concursó con el caudal de Bernardo de Miranda)	1000	Admitió (Nicolás Carlos Gómez de Cervantes)
Novenario de misas cantadas para la fiesta	s/d	1350	s/d

⁸⁹⁸ AHCBSJL, CN S. XVIII, *Razón de dotaciones hechas a favor del santuario y del capellán mayor*, 1-2.

⁸⁹⁹ AHCBSJL, CN S. XVIII, *Razón de dotaciones hechas a favor del santuario y del capellán mayor*, 1-2.

de la Concepción de nuestra señora			
Octava que sigue al día de la Concepción de nuestra señora Santa Ana	s/d	1100	Admitió (Juan Gómez de Parada)
Dos misas cantadas, en dos viernes de cuaresma (réditos). El residuo se refundó en la fábrica del templo	Rosa Martínez de Arratia (Zacatecas)	1000 (Fincadas en las haciendas de San Pedro y Trancoso)	Admitió (Juan Gómez de Parada)
Misas sabatinas que se cantan a nuestra señora con diacono y subdiácono	s/d	3000	Admitió (Juan Gómez de Parada)
Misas cantadas para las fiestas de la Anunciación y Purificación	s/d	300	(Juan Gómez de Parada) (i)
Primer día del Corpus	Antonio Anselmo de Quijas y Escalante (Sierra de Pinos)	1000	Erigió (sede vacante, muerte de Gómez de Parada)
Seis días de la octava de Corpus	Distintas escrituras	2500	Erigió y confirmó (Juan Gómez de Parada)
Octava de corpus (se anexó la cantidad al principal)	s/d	420	Erigió (Juan Gómez de Parada)
Fiesta de la Santísima Trinidad	Obispo Juan Gómez de Parada	600	Erigió (Juan Gómez de Parada)
Misas mensuales al señor San José (día 19)	s/d	2019	s/d
Misas cantadas para el señor san Cayetano y san Antonio de Padua	s/d	350	s/d
Cuatro misas rezadas (dos para el capellán mayor, dos para el menor)	s/d	200	s/d

Fuente: AHCBSJL, CN S. XVIII, *Razón de dotaciones hechas a favor del santuario y del capellán mayor*, 1-2.

El Corpus Christi era, quizá, la fiesta más importante en la cristiandad occidental. En las procesiones se implicaba prácticamente toda la sociedad. Para los párrocos, el Corpus era la oportunidad de congregar a sus ovejas. Imaginemos la decepción del cura de Jalostotitlán al ver que la mayoría de sus parroquianos loaba al Corpus, pero en el santuario de San Juan.

A los más de 28000 pesos que estas fundaciones reunían, se sumaban las misas individuales que los peregrinos sufragaban al llegar al santuario. Recordemos que, según Francisco del Río, tan solo el 8 de diciembre, se pagaban más de 3000. Una suma bastante

atractiva para los curas que, además, veían mermados sus ingresos ante la disminución, gracias al santuario, de su calendario litúrgico festivo.

Hacia mediados del siglo XVIII, la relación entre los capellanes mayores del santuario y los curas de Jalostotitlán se tensó más que de costumbre. En 1746 Juan Bautista Faria suplió en el curato a Joseph Feijoo Centellas quien ocupó una ración en la catedral de Guadalajara. Desde su llegada, Faria se enfrascó en un conflicto con Francisco Del Río. El motivo, los privilegios de los que gozaba el santuario y el capellán. Todo comenzó el miércoles 5 de junio de 1743.

III

En abril de 1743 el capellán mayor Francisco del Río solicitó por escrito una venia especial a Juan Gómez de Parada, entonces obispo de Guadalajara. En su misiva, el capellán, pidió tres cosas. Primero, que se declarase la iglesia de la virgen de San Juan “separada y exempta del Curato de Jalostotitlán [...] e inmediatamente sujeta a la Mitra” tapatía.⁹⁰⁰ En consecuencia, también demandó que los curas y sus tenientes no tuvieran mando en la administración del santuario y todo lo concerniente a la milagrosa imagen. Por último, el capellán solicitó que, mientras no se terminara el tercer santuario, de los emolumentos que los devotos pagaban por sepultarse en el santuario, se costeara el vino, ostias, aceite y todo lo necesario para administrar los sacramentos; o, en su caso, que el cura solventara todo eso y lo separara en un cajón.⁹⁰¹

El problema, según parece, eran los conflictos cotidianos entre los capellanes y los representantes parroquiales que asistían a brindar los sacramentos en el santuario. Seguramente, en más de una ocasión, el cura o alguno de sus tenientes intentó interferir en la administración del santuario (ornamentos, campanas, joyas). Es plausible también que los curas y tenientes utilizaran los insumos necesarios para los sacramentos (vino, ostias y aceite) que pertenecían al santuario, sin reponerlos.

Pero si este tipo de conflictos entre el capellán y los párrocos se daba, por lo menos, desde 1660, ¿por qué solicitar la independencia del santuario hasta 1743? Como toda acción, esta también era resultado de un cúmulo de factores. El primero, el culto era financieramente

⁹⁰⁰ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 239.

⁹⁰¹ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 239-240.

sólido. En San Juan se construía el tercer santuario desde una década anterior. Las donaciones y limosnas fluían al por mayor. El santuario era económicamente autónomo.

El segundo factor fue la sinergia que el capellán Francisco del Río siempre mantuvo con los obispos en turno. La relación del capellán con el obispo Gómez de Parada fue especialmente fructífera. El prelado Gómez de Parada era originario de Guadalajara y desde que ocupó la mitra tapatía en varias de sus acciones favoreció al santuario de Nuestra Señora de San Juan. En 1757, el capellán describió a Gómez de Parada como un hombre recto y piadoso que desde el principio de su gobierno fomentó “[...] los progresos de la fábrica del nuevo templo”.⁹⁰²

La rogativa de Del Río se pasó el 29 de abril de 1743 al promotor fiscal de la diócesis. Éste no encontró impedimento legal para aprobarla. El 16 de mayo se le comunicaron los pormenores de la solicitud al cura de Jalostotitlán Josep Feijoo Centellas. El promotor fiscal expresó no tener inconformidad ni recurso para rebatirla. Finalmente, el 5 de junio el obispo Juan Gómez de Parada aprobó lo que solicitó el capellán.⁹⁰³ El santuario de Nuestra Señora de San Juan se volvió oficial y jurídicamente excepto e independiente del curato de Jalostotitlán y sujeto solo a la autoridad episcopal.

IV

El obispo Juan Gómez de Parada murió en 1751. Lo sucedió el sevillano fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada.⁹⁰⁴ En 1747 Juan Bautista Faria suplió a Feijoo Centellas como cura de Jalostotitlán.⁹⁰⁵ El relevo en la mitra tapatía supuso para dicho cura quizá la última oportunidad de revertir la excepción del santuario sanjuanense. En 1752, el mencionado párroco Faria acudió ante los tribunales neogallegos a pedir se le restituyesen los derechos parroquiales sobre el santuario de Nuestra Señora de San Juan.

El cura acusó al extinto prelado Gómez de Parada de exceptuar el santuario a partir de “la simple y desnuda representación del capellán [...]”.⁹⁰⁶ Faria pretendía con la revocación del auto de Gómez de Parada, apropiarse de las obvenciones del santuario, que, según él, por derecho parroquial le pertenecían. Entre aquellos privilegios, estaban, por su

⁹⁰² AHCBSJL CNF CN.S. XVIII. *Hechos y actos de los obispos de la Nueva Galicia a favor de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos del año de 1633 a 1757*, 9.

⁹⁰³ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 241.

⁹⁰⁴ Thomas Calvo, “Una pastora y su rebaño”, 116.

⁹⁰⁵ José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 185.

⁹⁰⁶ AHCBSJL, CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 1v.

puesto, el derecho que tenía el cura de las misas y dotaciones de las fiestas que los fieles pagaban a otras imágenes del santuario. Dotaciones que superaban los 20000 pesos de principal.

En respuesta el capellán Francisco del Río se defendió con un escrito que redactó el doctor José Antonio Flores de Rivera.⁹⁰⁷ En el documento Flores de Rivera sustenta la validez jurídica del auto del obispo Gómez de Parada a través del derecho y la historia. Primero acusó a Faria de valerse “de rumores, sospechas y conjeturas” para cumplir con su celo de litigar las oblaciones perdidas.⁹⁰⁸ También lo disculpó por ser nuevo en el curato y “[...] no hallarse bien instruido en el principio, origen y costumbres [...]” del santuario de Nuestra Señora de San Juan.⁹⁰⁹

Ante la delación que adjetivaba la decisión de Gómez de Parada como “ligera”, Flores de Rivera contestó con ironía. La determinación del prelado Parada, escribió el canónigo, se cimentó en la aprobación del promotor fiscal de la diócesis. Y, además, contó con la aprobación del cura Feijoo, su antecesor. Esas eran las únicas partes, escribió Flores de Rivera, que por ley debían notificarse a pesar de que Faria quería “que por vía de profecía se le hubiese dado traslado a él también”.⁹¹⁰

Por lo demás, Flores de Rivera ciñó su defensa, casi totalmente, a un solo argumento: desde 1648 el santuario fue independiente del curato de Jalostotitlán y respondió solo a la autoridad de los obispos. A decir del canónigo a partir de Juan Ruiz Colmenero, todos los obispos fueron patronos de la imagen milagrosa sanjuanense. Esto, según Flores de Rivera, era evidente por el consentimiento tácito que los obispos de Guadalajara mostraron respecto a la devoción a la virgen de San Juan. La aprobación del culto era aún más evidente en los “actos y providencias positivas [...]”⁹¹¹ que desde la mitra se promovieron a favor del santuario.

Para Flores de Rivera el santuario era independiente desde el momento en que, en 1648, Juan Ruiz Colmenero ordenó al capellán Nidos del Estoque llevar un libro con las

⁹⁰⁷ Flores de Rivera en ese momento doctoral de la catedral tapatía y después, en 1753, fue nombrado obispo de Nicaragua. El expediente que se guarda en el acervo del santuario, con tachaduras, parece un borrador del documento que presentó al final el capellán. En mi opinión, mucho de lo ahí escrito lo redactó el mismo capellán Del Río, pero la cinta superior y la catalogación archivística de la época se lo otorgan enteramente al doctor Flores de Rivera.

⁹⁰⁸ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 9v.

⁹⁰⁹ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 9v.

⁹¹⁰ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 1v.

⁹¹¹ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 2.

cuentas de las misas que pagaban los peregrinos. La libertad quedó aún más en evidencia cuando en 1660 el mismo prelado falló a favor del capellán del santuario y en contra del cura Martín de León Sandoval.⁹¹² A la vista del defensor del santuario, la virgen y su culto pertenecían a los obispos porque “todo suceso y fundación [...]” en beneficio del santuario se debió principalmente a la piedad y devoción de los prelados tapatíos.⁹¹³

Para argumentar su defensa, Flores de Rivera enumeró las acciones más importantes que cada obispo de Guadalajara impulsó para bien del santuario y el culto a la virgen de San Juan. Recordó el santuario que mandó construir Juan Ruiz Colmenero. El cementerio que se fabricó en dicho templo por mandato de Verdín y Molina. También la capellanía que fundó León Garabito y cómo este mismo prelado coronó el segundo santuario con dos grandes torres.

Asimismo, recapituló las acciones de Galindo y Chávez: una capellanía fundada para el capellán mayor y el permiso para que dicho capellán fungiera como cura en encomienda en el pueblo de San Juan. Igual rememoró el arrebato constructivo de Camacho y Ávila. Al que se le debía la sacristía, el camarín, un nuevo altar mayor y el salón del tesoro en el segundo santuario. Sobre Mimbela mencionó los regalos a la virgen y su participación activa en la colocación del nuevo camarín.

De Nicolás Carlos Gómez de Cervantes recordó que mandó a Feijoo nombrar el santuario de San Juan como ayuda de parroquia. También que fue dicho prelado quien colocó la primera piedra del santuario que se construía en ese momento. Ceremonia a la cual, por cierto, no invitó al párroco de Jalostotitlán.⁹¹⁴ Concluyó con Juan Gómez de Parada de quien dijo “noticioso de todos los autos proveídos por sus antecesores declaró [...] la independencia y libertad que debía posar en el santuario [...]”.⁹¹⁵

También las fiestas que se celebraban en el santuario, según Flores de Rivera, mostraban la independencia que, desde tiempo, gozó. La Semana Santa, el Corpus, todas las fiestas de la virgen, la de san Diego, entre otras, se conmemoraban, por lo menos, desde finales del siglo XVII de manera autónoma a las de la parroquia.

Los actos positivos de los obispos y la memoria de las fiestas celebradas en el santuario de San Juan tenían, para Flores de Rivera, un sustento legal: la costumbre. La

⁹¹² AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 2-2v.

⁹¹³ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 2v.

⁹¹⁴ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 2v-6.

⁹¹⁵ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 2.

costumbre en derecho eclesiástico fue una herencia romana, era “[...] conceptualizada como la repetición de un hábito que da nacimiento al derecho no escrito”.⁹¹⁶ La iglesia lo adaptó a sus necesidades y lo utilizaba cuando existían lagunas legales.⁹¹⁷

En España la costumbre tuvo fuerza de ley, en América mucho más por las circunstancias sincréticas que presentaba un nuevo mundo evangelizado.⁹¹⁸ En indias la costumbre rigió la mayoría de los sectores en el ámbito eclesiástico.⁹¹⁹ A través de ella se dirimían los conflictos locales sin quebrantar el derecho canónico.

Existían dos tipos de costumbre jurídicamente aceptadas: la costumbre *secundum legem* y la *contra legem*. La primera era la costumbre que secundaba una ley, válida legalmente tras pasar 10 años. La otra era la costumbre que permitía contradecir una ley escrita, aceptada a partir de 40 años.⁹²⁰ Cuando una costumbre se practicaba más allá de los 40 años o se desconocía su origen, se le llamaba costumbre inmemorial.

Para Flores de Rivera, la independencia del santuario, que decretó Gómez de Parada, se amparaba en el derecho de la costumbre inmemorial. El obispo solo ratificó “[...] lo mismo que ya [estaba] practicado y establecido por costumbre inmemorial a vista ciencia y paciencia de todos los curas [...]” de Jalostotitlán.⁹²¹ Si ya en 1660 Juan Ruiz Colmenero falló a favor del santuario y del capellán Juan Contreras Fuerte. Entonces, según Flores de Rivera, la costumbre (el santuario sujeto a los obispos de Guadalajara) era inmemorial y centenaria. A juicio del defensor, esto superaba el derecho parroquial en el que se amparaba el cura Faria.

La costumbre inmemorial, escribió Flores de Rivera, era “[...] doctrina asentada entre gravísimos autores”.⁹²² Además, de que, en cuestiones relativas a los derechos parroquiales, la costumbre era la que privaba ya que en cada obispado, curato y aldea existían diversas formas de relacionarse. Por tanto, para el otrora defensor del santuario, el cura Faria, con su disputa, no respetaba “[...] ni la autoridad del obispo, ni la ley de la costumbre”.⁹²³

Flores de Rivera también atacó la ignorancia del párroco, pues éste, según escribió, confundía las oblaciones con obvenciones. Las primeras eran los estipendios que las personas

⁹¹⁶ Nuria Arranz Lara, *Instituciones de Derecho Indiano en la Nueva España* (Chetumal: Universidad de Quintana Roo/Editora Norte Sur, 2000), 37.

⁹¹⁷ Sebastián Terráneo, “La costumbre en el Derecho Canónico Indiano”, en *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (20:2014), 272.

⁹¹⁸ Sebastián Terráneo, “La costumbre en el Derecho Canónico Indiano”, 274.

⁹¹⁹ Sebastián Terráneo, “La costumbre en el Derecho Canónico Indiano”, 274.

⁹²⁰ Sebastián Terráneo, “La costumbre en el Derecho Canónico Indiano”, 277.

⁹²¹ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 1v.

⁹²² AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 4.

⁹²³ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 8.

ofrecían por devoción y no obligación (limosnas, misas, votos, dotaciones, entre otras). Las segundas eran los proventos que derivaban de le ejercicio parroquia (bautismos, entierros, casamientos, entre otras). Ambos se regían a partir de la costumbre, y faltando ésta, por la voluntad de los fieles.⁹²⁴ Las dotaciones del santuario (incluidas las misas a otras imágenes del santuario), como así lo establecían las cláusulas de fundación, escribió Flores de Rivera, pertenecían a los capellanes mayores y no a los párrocos de Jalostotitlán.⁹²⁵

Al considerar todos esos argumentos, a Flores de Rivera le resultaba imposible que Faria se escudara en el derecho parroquial que le otorgaba en propiedad las imágenes de su jurisdicción. Nuestra Señora de San Juan, a decir del defensor, no pertenecía a la parroquia, el derecho lo tenían por costumbre inmemorial los obispos de Guadalajara, sus patronos.

Argumentar el patronazgo episcopal inmemorial le funcionó a Flores de Rivera y al capellán. El 23 de junio de 1753 el obispo Martínez de Tejada confirmó el privilegio de excepción del santuario ante a los párrocos de Jalostotitlán.⁹²⁶ La disputa murió quizás un poco antes, cuando a finales del 1752 a Juan Bautista Faria lo sustituyeron como párroco de Jalostotitlán, en su lugar nombraron a un beneficiado interino.⁹²⁷

Al decretar la excepción del santuario de la virgen de San Juan, el obispo Gómez de Parada señaló que éste debía contar con “todas [las] preminencias, y [los] privilegios [...]” que gozaban los santuarios de la ciudad de Guadalajara.⁹²⁸ La otra imagen mariana milagrosa del obispado, nuestra señora de Zapopan, no fue escenario de conflictos jurisdiccionales eclesiásticos. Desde el origen taumaturgo de aquella advocación, la parroquia sirvió al mismo tiempo como santuario, y sus guardianes fueron los párrocos.⁹²⁹ Además, como vimos en el capítulo anterior, la cercanía con Guadalajara favoreció el mayor control episcopal de la devoción zapopana.

En su escrito de defensa, José Antonio Flores de Rivera no mencionó el estatus jurisdiccional de la imagen de Zapopan. En ese sentido no aplicaba la comparación. En cambio, sí mencionó el caso de la virgen de Ocotlán en Tlaxcala como ejemplo claro de cómo evitar conflictos entre los santuarios y las parroquias. En aquel santuario, perteneciente al

⁹²⁴ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 5.

⁹²⁵ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 9.

⁹²⁶ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 183.

⁹²⁷ José Antonio Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 263.

⁹²⁸ Alberto Santoscoy, *Historia de Nuestra Señora*, 240-241.

⁹²⁹ Fray Luis del Refugio de Palacio y Basabe escribió que todos los párrocos “[...] al cuidar de la iglesia parroquial, y no era otra cosa que el Santuario de la Virgen, atendían a la vez el culto de la Milagrosa Imagen”. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Historia Breve*, 24.

obispado de Puebla, el capellán fue encomendado cura. El dinero que se recibía por las obvenciones sacramentales se refundaba en el culto a la imagen ocotlense.⁹³⁰

La libertad que Gómez de Parada otorgó al santuario sanjuanense se convirtió en modelo para otros cultos con relativa importancia devocional. Los capellanes o encargados de santuarios externos a las iglesias parroquiales tuvieron la oportunidad de emanciparse y sujetarse solamente a la autoridad de los obispos. La excepción del santuario sanjuanense influyó, particularmente, en un caso que acaeció en el curato de Teocaltiche, contiguo al de Jalostotitlán.

V

En 1663 el obispo Francisco Verdín y Molina llegó al pueblo de Teocaltiche en visita pastoral. Durante su estancia varios vecinos solicitaron licencia para construir una capilla y fundar una cofradía en honor a una imagen del Jesús Nazareno. La capilla se levantó y la cofradía funcionó durante décadas al cuidado de los curas del pueblo.⁹³¹

Para el siglo XVIII el culto a dicha imagen creció de manera importante en la región, pero la capilla estaba a punto de desplomarse. En 1743 Lucas López de Fonseca, un rico devoto de Aguascalientes, ofreció al obispado levantar un nuevo templo en los terrenos del cementerio de la capilla. Pero existía una condición, la total libertad de la iglesia frente la autoridad parroquial. A cambio, López de Fonseca dotaría al culto de dos capellanes y éstos asistirían al confesionario y cantarían las misas de la cofradía.⁹³² Gómez de Parada aceptó, al parecer la familia de López de Fonseca estuvo ligada desde tiempo antes.

El 16 de septiembre de ese año, el obispo Parada emitió un auto que declaró independiente y sujeto solo a la mitra al santuario del Jesús Nazareno de Teocaltiche. El auto solo dejaba intactos los derechos parroquiales en cuestión de entierros.⁹³³ No es casualidad que ese auto se diera tan solo tres meses después de que se decretase, por el mismo prelado, la libertad del santuario de la virgen de San Juan. Al parecer, Gómez de Parada promovió la

⁹³⁰ AHCBSJL CN. S. XVIII, *Petición de independencia del santuario (1752)*, 8.

⁹³¹ AHAG GB Parroquia de Teocaltiche (en adelante PT.), C. 1 E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: sobre la usurpación de derechos parroquiales (1772)*, 5.

⁹³² AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: sobre la usurpación de derechos parroquiales (1772)*, 5v.

⁹³³ AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: Auto de fray Francisco Martínez de Tejada sobre la independencia del Jesús Nazareno de Teocaltiche (1758)*, 1.

protección de estos “centros sagrados” sujetándolos directamente al poder de la mitra. De paso evitaba las constantes disputas jurisdiccionales, o eso parecía.

La nueva iglesia del Jesús Nazareno de Teocaltiche se terminó unos meses después, en 1744.⁹³⁴ La libertad que el prelado Gómez de Parada otorgó a los capellanes, que nombraba directamente Lucas López de Fonseca, pronto provocó conflictos. En el nuevo templo no solo se cantaban las misas de la cofradía, también otras que se oficiaban antes en la parroquia. La más importante, sin duda, era la de san Antonio que los devotos dotaban con una buena cantidad de pesos.

En 1748 Gómez de Parada se retractó parcialmente tras recibir una carta del cura de Teocaltiche, Juan Manuel Rodríguez del Castillo. Dicho prelado decretó que la libertad del santuario del Jesús Nazareno se limitaría a las misas de la cofradía. Con eso buscaba revertir la disminución del culto en la parroquia.⁹³⁵ Aunque en el papel el cura ganó, la realidad mostró lo contrario. La orden episcopal no se ejecutó. Los capellanes, pasando por misas de la cofradía, cantaban las del jueves santo, la del sábado de resurrección y las mensuales a san José.⁹³⁶

En 1755, Lucas López de Fonseca, como patrón del santuario escribió al obispo Martínez de Tejada solicitando anular el auto de 1748 (libertad limitada) y favorecer el de 1743 (libertad total del santuario) que otorgaba la libertad total frente a la parroquia.⁹³⁷ El cura Rodríguez del Castillo se defendió: ambos protagonizaron una disputa que duraría décadas. El 9 de enero de 1758 el obispo Martínez de Tejada, después de valorar las defensas de ambas partes, decidió fallar a favor del santuario. En su fallo, indudablemente influyó aquel dictamen de 1753 que ratificó la independencia del santuario de la virgen de San Juan. El prelado argumentó su decisión final basándose en la libertad que desde época de Juan Ruiz Colmenero tenía el santuario de la virgen de San Juan.⁹³⁸ El conflicto jurisdiccional en Teocaltiche no terminó ahí, el litigio siguió hasta 1781.⁹³⁹

⁹³⁴ AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: sobre la usurpación de derechos parroquiales* (1772), 5v.

⁹³⁵ AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: Auto de fray Francisco Martínez de Tejada sobre la independencia del Jesús Nazareno de Teocaltiche* (1758), 1v.

⁹³⁶ AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: sobre la usurpación de derechos parroquiales* (1772), 6v.

⁹³⁷ AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: Auto de fray Francisco Martínez de Tejada sobre la independencia del Jesús Nazareno de Teocaltiche* (1758), 1v.

⁹³⁸ AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: Auto de fray Francisco Martínez de Tejada sobre la independencia del Jesús Nazareno de Teocaltiche* (1758), 3.

⁹³⁹ AHAG GB PT C. 1. E. s/n. *Disputas del santuario del Jesús Nazareno: sobre la usurpación de derechos parroquiales* (1772), 1-16.

Es notorio que los obispos Juan Gómez de Parada y fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada aseguraran, jurídicamente, la sujeción episcopal de los santuarios de su diócesis. El proceso emancipatorio de Nuestra Señora de San Juan se convirtió en un precedente legal ante la Iglesia de Guadalajara, en un modelo de santuario episcopal libre de la jurisdicción parroquial.

La independencia del santuario sanjuanense frente a la parroquia fue el culmen de un proceso que comenzó con la soberanía financiera. Los devotos con sus regalos, limosnas y fundaciones convirtieron el culto de Nuestra Señora de San Juan en un culto “sobrado”. Los capellanes se beneficiaron de la bonanza de la imagen milagrosa. Un santuario alejado relativamente de la capital episcopal, sujeto solo a la mitra, tendría una gran autonomía en su gobierno. Seguramente Francisco del Río lo advirtió y para promover y defender dicha libertad utilizó, junto a Flores de Rivera, la promoción episcopal como argumento. Convirtió a los obispos de Guadalajara en patronos de la virgen de San Juan, patronos por inmemorial costumbre.

Epílogo

Dos lumbreras en el cielo de la Nueva Galicia: Nuestra Señora de Zapopan y la virgen de San Juan

“...son las dos imágenes muy parecidas, excepto que la de S. Juan es algo más larga y delgada del rostro y la de Sapopa tiene el rostro más cortado y redondo con inclinación ... con correspondencia a la que tiene en las manos...”.

Francisco de Florencia

1. ¿Vidas paralelas?: del origen a los milagros

I

Desde muy temprana edad practiqué la costumbre familiar de visitar, por lo menos una vez al año, el santuario de santo Toribio Romo, ubicado en Santa Ana de Guadalupe.⁹⁴⁰ El pueblo, a mediados de los noventa del siglo XX, se componía de una sola calle que llevaba hacia la capilla donde descansaban los restos del mártir de la cristiada. En las paredes laterales de aquel pequeño templo colgaba, protegida por un cristal y un marco, la ropa que el sacerdote usó el día de su martirio en 1928.

Las visitas familiares continuaron por décadas. Gracias a ellas atestigüé, de primera mano, los cambios que sufrían el culto y el poblado. En 2000 el papa Juan Pablo II canonizó, desde Roma, a Toribio y a otros 23 mártires cristeros. Aquello fue un punto de inflexión para el culto. El nuevo santo “alteño” se posicionó como la devoción predilecta de los migrantes. Por la región circulaban cientos de historias sobre personas que fueron ayudadas por santo Toribio a cruzar al “otro lado”.⁹⁴¹

El movimiento comercial no dilató al devocional. En la única calle de la comunidad se abrieron restaurantes de carnitas y los fines de semana abundaban vendedores ambulantes que ofrecían diversos productos. La pequeña capilla fue insuficiente ante el concurso de gente y apareció, casi de inmediato, la idea de un nuevo santuario. La gente que visitaba a santo Toribio observaba, con curiosidad, una maqueta en la que se proyectaban las dimensiones y el diseño del nuevo hogar para su santo. Las rifas y donaciones para obtener fondos se

⁹⁴⁰ Un pequeño paraje rural del municipio de Jalostotitlán, en pleno corazón de los Altos de Jalisco.

⁹⁴¹ Ver: Alejandra Aguilar Ros, “El santuario de Santo Toribio Romo en los Altos de jaliscienses: la periferia en el centro”, en *Nueva Antropología*, 84 (enero-junio, 2016): 91-115.

multiplicaron. El santuario lo construyeron en unos terrenos de cultivo a pocos metros, calle abajo, de la antigua capilla.

En noviembre del 2014 volví, después de varios años, a Santa Ana de Guadalupe. Vería por primera vez a santo Toribio en su nuevo templo.⁹⁴² Aquel periplo fue oportuno. Justo en esos meses redactaba la parte final de mi tesis sobre la construcción del tercer santuario de la virgen de San Juan en el siglo XVIII. Recuerdo que días antes intentaba encontrar el vínculo entre la edificación del tercer hogar para la virgen, y la posterior explosión comercial en la feria del 8 de diciembre en San Juan de los Lagos.

Era evidente que, tras varios años, Santa Ana de Guadalupe se había modificado. Se construyó un parador de autobuses (con un museo al interior) y, también, un pequeño pasaje comercial en las inmediaciones del nuevo santuario. Los pequeños comerciantes locales que durante décadas vendieron sus productos a pie de la antigua capilla, ahora lo hacían frente al reciente templo. Los terrenos que circundaban el novel santuario subieron de precio. El pequeño pueblo creció y reconfiguró su traza urbana y comercial. En palabras muy alteñas: “el rejuego cambió de lugar”. En ese momento entendí que la lectura planteada en mi tesis de maestría, sobre vínculo entre la devoción y el comercio, era incorrecta.⁹⁴³

El segundo santuario de la virgen de San Juan se edificó a mediados del siglo XVII, en un terreno que los indios le regalaron a la imagen milagrosa. Dicho templo se encontraba en una calle secundaria, a unos metros del cuadro principal. Desde finales del siglo XVII la fiesta del 8 de diciembre, titular de la virgen de San Juan, se convirtió en un escenario ideal para el intercambio comercial. Seguramente los devotos, después de visitar a la imagen, paseaban por la plazuela central del pueblo buscando uno que otro producto entre las tiendas. Sin embargo, toda la fiesta religiosa se concentraba, para ese momento, en las inmediaciones del segundo santuario.⁹⁴⁴ Convirtiendo a la plaza principal y a su comercio en un escenario secundario.

Poco menos de un siglo después, el proyecto del tercer santuario para Nuestra Señora de San Juan trasladó la fiesta religiosa hacia el núcleo central pueblo: su plaza principal. Una vez trasladada la virgen de San Juan a su nuevo hogar en 1769, el flujo de personas se concentró en el cuadro principal del pueblo. Aquello evidenció la necesidad de

⁹⁴² Se inauguró en 2013.

⁹⁴³ Yo buscaba ese vínculo en las donaciones de comerciantes para la obra del nuevo santuario.

⁹⁴⁴ La procesión de la imagen, el acto más solemne de la fiesta, se realizaba dentro del cementerio contiguo al santuario.

infraestructura para el comercio a gran escala y se promovieron un par de proyectos materiales.⁹⁴⁵ Ayudada por las políticas comerciales borbónicas, para la segunda mitad del siglo XVIII la feria decembrina de San Juan de los Lagos era una de las más importantes de la Nueva España. En parte, gracias a la reconfiguración urbana provocada por el cambio de santuario. La celebración religiosa (la devoción) y la fiesta comercial (el comercio) se volvieron una.

El uso de la comparación en el estudio de la historia, señaló Marc Bloch en 1925, lleva ineludiblemente dos condiciones. Debe existir “cierta similitud entre los hechos observados [...] y una cierta diferencia entre los medios donde se produjeron”.⁹⁴⁶ Para Bloch, la comparación, como método de análisis, abre ante el historiador dos caminos. Por el primero se atraviesan y rompen las barreras del tiempo y el espacio. El investigador elige “comparar” objetos de estudio lejanos temporalmente entre sí. Este primer sendero permite materializar analogías que, por no explicarse a partir de las influencias mutuas, ayudan a rellenar ciertas lagunas testimoniales.⁹⁴⁷ Algo parecido, aunque de manera más primitiva, sucedió tras mi visita a Santa Ana de Guadalupe en 2014.

Para John H. Elliot todos los historiadores “hacemos comparaciones, sólo que algunos somos más conscientes que otros”.⁹⁴⁸ La visita al nuevo templo de santo Toribio Romo replanteó mis ideas sobre el efecto de la construcción de un santuario en la dinámica espacial y comercial de las comunidades. Aquella fue una comparación espontánea y natural que no constituyó una parte formal de mi trabajo final. Los santuarios de San Juan y de santo Toribio eran símiles en aspectos generales, destacando el ser espacios devocionales, ambos, que atraen masivamente fieles a sus puertas. También guardaban diferencias, y no solos las temporales. El segundo resguarda los restos de un mártir católico en una guerra relativamente reciente.⁹⁴⁹ El primero a una imagen que, para cuando se le construía el tercer santuario (mediados del siglo XVIII), ya contaba con una tradición sólida.

El segundo camino que nos abre la historia comparada es, para Bloch, el “más limitado en su horizonte [...]” pero “más rico científicamente”.⁹⁵⁰ Se trata de estudiar

⁹⁴⁵ Particularmente la construcción de unos cajones para el comercio y una aduana en 1802.

⁹⁴⁶ Marc Bloch, “Por una historia comparada de las sociedades europeas” en Marc Bloch. Una Historia viva, compilado por Gigi Godoy y Eduardo Hourcade, 63-98 (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992), 64.

⁹⁴⁷ Marc Bloch, “Por una historia comparada de las sociedades europeas”, 65.

⁹⁴⁸ John H. Elliot, “La historia comparativa” en *Relaciones*, 77 (invierno 1999): 229-247, 234

⁹⁴⁹ El culto a Santo Toribio Romo comenzó a propagarse a partir de su beatificación en 1992.

⁹⁵⁰ Marc Bloch, “Por una historia comparada de las sociedades europeas”, 67.

sociedades vecinas en el terreno y cercanas en el tiempo. Este sendero lleva al historiador a comprobar hipótesis menos generales, pero más certeras. Además, permite descubrir las influencias mutuas entre ambos fenómenos y amplía las posibilidades de encontrar sus “casusas verdaderas”.⁹⁵¹

La forma más modesta de comparar, escribió John H. Elliot, lleva como fin solamente ilustrar. La comparación histórica en su empeño más ambicioso, se presenta como “esfuerzos de síntesis” con “considerable magnitud”. Estos esfuerzos aspiran a mostrar leyes generales del desarrollo del hombre en la historia.⁹⁵² Mis intenciones con este ensayo se encuentran en un punto medio. No pretendo solo ilustrar, pero tampoco busco encontrar leyes generales sobre el fenómeno de los santuarios marianos en el catolicismo. En las páginas siguientes respondo a la pregunta: ¿Por qué el culto a la virgen de San Juan creció visiblemente más que el de nuestra señora de Zapopan? Para ello me encaminaré por la segunda vereda que, a decir de Marc Bloch, nos ofrece la historia comparada.

En los capítulos anteriores mostré el origen del culto a la virgen de San Juan y la formación de su tradición taumaturga. También analicé la forja de su región y su zona de influencia devocional. Además, desvelé el papel desempeñado por los guardianes locales del culto y las autoridades episcopales. Cerraré esta tesis comparando el devenir del culto sanjuanense con el zapopano. Contrastaré ambas devociones a partir de tres temas: sus tradiciones taumaturgas, sus zonas de influencia devocional y su organización.

En las primeras líneas repasaré las similitudes entre ambas imágenes marianas, pero, centraré gran parte de mis esfuerzos en mostrar lo que las diferenció. Creo, como Marc Bloch, que la diferencia es el “interés vivo” de la comparación, pues a través de ella descubrimos “la originalidad” de cada fenómeno.⁹⁵³ Esta perspectiva me permitía responder: ¿Qué tan distintas fueron las tradiciones taumaturgas de ambas imágenes? ¿Qué territorios conquistaron cada una? ¿Compartieron alguno?, y ¿qué diferencias existieron en la administración de ambos santuarios?

⁹⁵¹ Marc Bloch, “Por una historia comparada de las sociedades europeas”, 71 y 73.

⁹⁵² John H. Elliot, “La historia comparativa”, 234.

⁹⁵³ Marc Bloch, “Por una historia comparada de las sociedades europeas”, 76.

II

“El Cielo de MARIA tiene dos lumbreras por donde se comunica a todo el Reyno de la Galicia [...] la Lumbrera menor, no en sí, sino respecto a nosotros, y de la otra, es nuestra Señora de Tzapopan, Nuestra Señora de San Juan es la mayor.”⁹⁵⁴

Así comparó Francisco de Florencia a las imágenes marianas de Zapopan y San Juan en el libro que escribió sobre ambas en 1694. La cita refleja que para finales del siglo XVII ya se percibía el arrastre mayor de devotos por parte de la efigie sanjuanense. La cantidad de fojas que Florencia dedicó para reseñar cada imagen, 36 para Zapopan y 110 para San Juan, también son muy reveladoras.⁹⁵⁵ A pesar de la valoración del jesuita, la devoción que alcanzaron ambas imágenes superó, por mucho, a la de otras advocaciones marianas de la Nueva Galicia.

Los comienzos de las vírgenes de San Juan y de Zapopan son análogos. Las dos efigies llegaron a sus respectivos pueblos tras la guerra del Mixtón. Como vimos, en 1541, justo después de aquel levantamiento indígena, el pueblo de San Juan fue repoblado con indios de San Gaspar. Ese mismo año, también se fundó Zapopan con indios traídos de Jalostotitlán, encomienda, en ese entonces, de Francisco de Bobadilla.⁹⁵⁶ Junto con los nuevos pobladores llegó a Zapopan una pequeña efigie de la Inmaculada concepción, entregada a sus habitantes de manos de fray Antonio de Segovia, franciscano evangelizador.⁹⁵⁷ Las imágenes marianas de San Juan y de Zapopan fueron uno de los muchos símbolos que utilizaron los franciscanos para atraer a los naturales al cristianismo.

Parece, también, que ambas imágenes tuvieron orígenes físicos parecidos: fueron fabricadas por indios artesanos de Pátzcuaro.⁹⁵⁸ Los evangelizadores franciscanos

⁹⁵⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 51.

⁹⁵⁵ Aunque quizá lo más llamativo fue que Francisco de Florencia erró en varios datos sobre la virgen de Zapopan. Confundió, sobre todo, fechas y nombres de personajes. Errores muy evidentes incluso en la época. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1694), 11-154.

⁹⁵⁶ Según relata Francisco de Florencia los indios que llegaron para repoblar Zapopan venían de Jalostotitlán. Fray Luis del Refugio del Palacio y Basave señaló que en Antonio Tello en su crónica escribió que los indios de Zapopan venían de Tlaltenango y no de Jalostotitlán. Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 12. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III (H. Ayuntamiento de Zapopan/Provincia Franciscana de los SS. Francisco y Santiago en México, 1994 [1904]), 68-69. Referenciando a Matías de la Mota Padilla, José Antonio Gutiérrez señaló a Francisco de Bobadilla como el primer encomendero de Jalostotitlán. José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, *Jalostotitlán a través de los siglos*, 115.

⁹⁵⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 12.

⁹⁵⁸ Ricardo Lancaster Jones, “Tríptico mariano. Estudio Histórico-Artístico Comparativo sobre las imágenes de Nuestra Señora de Zapopan, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y Nuestra Señora del Rosario de Talpa”,

encontraron en esas esculturas marianas las más efectivas herramientas visuales para su misión. Las hechuras medían, a lo mucho, media vara⁹⁵⁹ y su material, pasta de caña de maíz, las hacía muy ligeras y fáciles de transportar. Por eso, los evangelizadores procuraron su elaboración masiva. En las decenas de pueblos de indios, que los franciscanos repoblaron y evangelizaron en la Nueva Galicia, dejaron imágenes marianas parecidas a las de San Juan y Zapopan.⁹⁶⁰ ¿Por qué estas dos vírgenes destacaron? Sin duda, en primer lugar, porque éstas desarrollaron una gran fama taumaturga. En los capítulos uno y dos de esta tesis expliqué la tradición taumaturga de la virgen de San Juan y sus implicaciones en el éxito del culto. Toca, ahora, analizar la de la imagen zapopana y así precisar sus similitudes y diferencias.

En 1641 el bachiller Diego de Herrera cumplía su cuarto aniversario como cura beneficiado de la parroquia de Zapopan.⁹⁶¹ Ese año, según palabras del propio bachiller, descubrió una “riqueza y tesoro de milagros” que obraba la pequeña imagen de la virgen María que tenían los indios del pueblo.⁹⁶² Los naturales ocultaron por más de 100 años dichas maravillas por “el temor de que no serían creídos, ó porque los españoles se la quitarán llevándola a la ciudad [...]” de Guadalajara.⁹⁶³ Al enterarse el cura se dispuso a averiguar.

La investigación de milagros que Herrera emprendió en 1641 resultó poco reveladora. El cura concluyó que “[d]e los antiguos no se sab[ía] individualmente cuántos obró; solo quedó la constante tradición de haberlos hecho”. Sobre esta información, Francisco de Florencia señaló que Herrera “solo pudo sacar en limpio [...]” que los milagros “avian sido muchos y continuos; y que de ellos era tan cierta la memoria, como incierta la especialidad [...]”.⁹⁶⁴ La clara exposición de los portentos se esfumó junto con la partida terrenal de varios

en *Cuarto centenario de la fundación del obispado de Guadalajara 1548-1918*, 218-255 (Guadalajara: Artes Gráficas S.A., 1958), 222 y 225.

⁹⁵⁹ Unos 40 a 45 centímetros.

⁹⁶⁰ Mario Alberto Nájera Espinoza, *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco* (Guadalajara: Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Jalisco, 2006), 32-33. En 1678 y 1679 el obispo Juan de Santiago de León Garabito realizó su visita pastoral a las feligresías de Zapopan, Tequila y Villa Purificación. En ella el prelado anotó las imágenes de culto que encontraba en los pueblos. En la gran mayoría había, por lo menos, una imagen en talla de la Inmaculada Concepción. Seguramente, en casi todos los casos, eran tallas que se remontaban a la época de la evangelización, como las de San Juan y Zapopan. AHAG GB. Visitas pastorales (en adelante VP), Libro 1678-1679, *Visita pastoral de Juan de Santiago León Garabito*, 1-149.

⁹⁶¹ Manuel Portillo, *Apuntes histórico-geográficos del departamento de Zapopan. Historia del origen y culto de la Imagen de Ntra. Señora de la Expectación ó de Zapopan, o Historia del Colegio Apostólico de Misioneros de la misma Villa* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Ayuntamiento de Zapopan, 2000 [1889]), 40

⁹⁶² Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 117.

⁹⁶³ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 117.

⁹⁶⁴ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 13.

de los testigos ocultos. El documento se archivó, de momento. La todavía incipiente fama milagrosa de la virgen de Zapopan, tuvo que esperar para ser pública.

En 1653 gobernaba la mitra de Guadalajara el prelado Juan Ruiz Colmenero. Desde su llegada, una década anterior, el obispo impulsó una política de promoción de las imágenes marianas neogallegas. En ese año de 1653, mientras se construía, en gran parte por el esfuerzo del prelado, el segundo santuario para Nuestra Señora de San Juan; Juan Ruiz Colmenero ordenó a Diego de Herrera ampliar su investigación y averiguar con mayor profundidad los milagros de la virgen de Zapopan. De aquel mandato surgieron 18 narraciones de prodigios, muy detalladas, que *a posteriori* fundaron la tradición taumaturga de la imagen zapopana.

III

Era 1623 o 1624, no se supo bien, cuando Juan Miguel y Francisco Gaspar, prioste y mayordomo, recorrían la Nueva Galicia buscando limosna para reconstruir el templo de Zapopan. Para hacer más efectiva la demanda, llevaban con ellos, a costas, la virgen de su pueblo. En cierto momento del viaje llegaron a Huehuitlán y colocaron la efigie mariana en la capilla. Un indio vecino del lugar preguntó al prioste “¿si era cierto que obraba milagros, como lo había oído decir?”. El indio buscaba el remedio para su ceguera de nacimiento. El prioste, tras responder afirmativamente la pregunta, acercó la imagen a los ojos del invidente. “Al instante [...] le restituyó la vista que la naturaleza le había negado”. Este fue, en palabras del cura Diego de Herrera, “el primero de todos los [prodigios] que se saben que hizo esta miraculosa Ymagen” de Zapopan.⁹⁶⁵

A diferencia del primer milagro de la virgen de San Juan, el prodigio fundador de la imagen de Zapopan no trascendió más allá del círculo de los pueblos indígenas de la región. Según el cura Herrera, la devoción zapopana obraba milagros desde el momento que fray Antonio de Segovia la dejó en el poblado, por ahí de 1541. Si los indios no los hubieran ocultado, refirió Francisco de Florencia en 1694, “hubiera materia para muchos escritos en la relación de ellos”.⁹⁶⁶ Esto quizá impactó en el futuro número de milagros que se le atribuyeron a la efigie zapopana. En su informe de 1653 Diego de Herrera solo contó 18 prodigios, un número mucho menor a los asentados en 1668 para el caso de la virgen de San Juan. Recordemos que en la primera información de la imagen sanjuanense se contaron,

⁹⁶⁵ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 119.

⁹⁶⁶ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 13.

además del prodigio fundador, otras 68 maravillas. Podemos decir que, en principio, la capacidad milagrosa de la virgen de Zapopan fue considerada menor respecto a la de San Juan. Esta diferencia en la cantidad de milagros tiene varias explicaciones.

La primera es quizá la más natural y, también, la más superficial. La información de la virgen de Zapopan se levantó 15 años antes que la de San Juan. La zapopana, entonces, tuvo menos tiempo para obrar milagros. Pero, aun así, la diferencia de prodigios entre ambas imágenes fue de tres a uno, demasiada distancia para que la década y media de anticipo fuera un factor. La segunda explicación tiene que ver con la dispar metodología con la que se levantaron ambas informaciones. Juan Gómez de Santiago, quien levantó el informe sobre la virgen de San Juan, entrevistó a varias personas y estas declararon más de un milagro cada una, acrecentando el acervo de narraciones. En la de la virgen de Zapopan, el cura Diego de Herrera se dedicó, al parecer, a verificar, con varios testigos, a los milagros que se referían en la comunidad. Esto luego de que su primer intento por averiguar los prodigios, en 1641, no fuera tan eficiente “por la distancia de los años, y la antigüedad de las personas, y ser difuntas algunas”.⁹⁶⁷

La tercera explicación, es que las dos investigaciones fueron en contextos distintos y eso definió la naturaleza de sus datos colectados. Hasta 1641, y quizá incluso hasta 1653, como vimos, la fama taumaturga de la virgen de Zapopan se limitó al ámbito indígena. En una sociedad tan étnicamente dividida y desigual, el estar ausente en el mundo español significaba no existir. Por el contrario, cuando Juan Gómez de Santiago averiguaba los milagros de Nuestra Señora de San Juan, su culto ya estaba muy bien posicionado entre los estancieros y mineros españoles de su región. Aquellos devotos que visitaba continuamente el santuario sanjuanense desde 1630, fueron la mina de prodigios que surtió el informe de 1668.

Por razones obvias, en la relación de prodigios de la virgen de Zapopan el 76% de los milagros venían respaldados por el testimonio de indios. Solo el 24% de los declarantes era español.⁹⁶⁸ Para las instituciones de la época el testimonio de los indios era poco creíble, y más en casos como el de imágenes milagrosas. Seguramente por eso, la información de Diego de Herrera se sometió, por mandato episcopal, a una “calificación” para nombrar milagrosa a la virgen de Zapopan. El encargado de dicho acto, que era una especie de corroboración de

⁹⁶⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 13.

⁹⁶⁸ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 119-129.

las narraciones haciendo otra averiguación, fue el padre Josep de la Justicia.⁹⁶⁹ Con algunos reparos y adhesiones, el juez “calificador” decretó, al final, a la virgen de Zapopan como milagrosa.⁹⁷⁰ Los 18 prodigios que rescató Diego de Herrera, aunque pocos, permiten observar la personalidad taumaturga de la virgen de Zapopan a mediados del siglo XVII. ¿Qué milagros obró la efigie zapopana y qué diferencias existieron entre éstos y los de Nuestra Señora de San Juan?

La mitad de las narraciones que asentó el cura Herrera versaron sobre temas vinculados a la recuperación de la salud. Además de devolverle la vista al ciego, la virgen de Zapopan intercedió para el buen término de un embarazo de riesgo. También curó a una india tullida y libró a otro natural de dos demonios que lo atormentaban al grado de intentar suicidarse. De este rubro llaman particularmente la atención tres milagros. En dos de ellos, los testigos aseguraron que la imagen resucitó a dos infantes, una niña y un niño. La pequeña fémina que la imagen zapopana devolvió a la vida era una india, residente del vecino pueblo de Zoquipan. El relato es estremecedor. Diego de Herrera contó que la madre acudió al santuario con el cadáver de la pequeña. Colocó a la bebé en las gradas del altar y rogó “[...] con muchas lágrimas y fe”. Al final, la virgen le concedió el favor a la desconsolada madre “quitándole las llaves de su absoluto dominio” a la muerte.⁹⁷¹

El relato de la resucitación del infante varón fue aún más importante para el culto zapopano. En noviembre de 1646 Francisco de Mendoza y su familia salieron de su casa en Guadalajara rumbo al santuario de la virgen de Zapopan. Los acompañaban, entre otras personas, Andrés de Arvide, racionero de la catedral tapatía, el padre Roque Morales y el hermano Ojeda de la compañía de Jesús. La comitiva llegó al santuario por la mañana y escucharon misa. Pactaron que por la tarde se dedicarían a aderezar a la imagen. De la faena se encargó doña Antonia, cuñada de Francisco de Mendoza. Mientras vestían y adornaban a la virgen, Miguel, de siete años e hijo de don Francisco, jugaba con una vara de otate que hacía las veces de espada. En algún momento el niño cayó al suelo. Doña Antonia dejó de adornar a la imagen y corrió a levantarlo. Por la inmovilidad de la criatura “pareció á los que

⁹⁶⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 25-26.

⁹⁷⁰ El padre Justicia reparó en cuatro de los milagros narrados por Herrera, pero todos los dio por ciertos. Sus aclaraciones fueron sobre los testigos. En un caso mencionó “[...] el testigo es único, es indio”. En otro recomendó al cura examinar por tercera vez a unos declarantes. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 140-141.

⁹⁷¹ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 123.

presente estaba muerto”. Rápido le pusieron a la virgen de Zapopan en el pecho. El joven tenía “morada la boca, quebrados los ojos y amarillo el rostro, vertiendo espuma”. Al poco rato, ante la incredulidad de todos, el niño despertó.⁹⁷²

El relato anterior es muy similar, en varias escenas, al primer milagro de la virgen de San Juan. En ambos prodigios el protagonista es un menor. También, en los dos casos, la resucitación se logró tras “colocar” la imagen mariana en el pecho al cadáver. En 1904 fray Luis de Palacio y Basave, cronista de la imagen de Zapopan, valoró especialmente este milagro por ser el primero en el que sus protagonistas fueron españoles. Para el franciscano a partir de ese prodigio incrementó la devoción a la imagen de Zapopan. Hablamos, entonces, que fue hasta finales de 1646 cuando la capacidad milagrosa de la virgen de Zapopan se reveló públicamente ante los españoles. Casi 23 años después del primer milagro de Nuestra Señora de San Juan y a cinco de que Diego de Herrera se percatara de que la imagen zapopana hacía milagros.

La resucitación del hijo de Francisco de Mendoza también desvela que, por lo menos hasta 1646, existía cierta incredulidad ante la idea de que la virgen de Zapopan fuera milagrosa. Francisco de Mendoza viajó junto con su familia al santuario porque su mujer escuchó que la imagen hacía prodigios. Mendoza aceptó ir, pero “no asintió á dar fe á los milagros”.⁹⁷³ Esta incredulidad ante la taumaturgia también estuvo presente en el ámbito indígena, sobre todo al principio del culto. En 1638, por ejemplo, cuando se construía un nuevo santuario para la virgen, cansado por acarrear agua a la obra, un indio espetó:

“[t]odos vosotros decís que esta imagen hace milagros y que algunos de vosotros los habeis visto [...] yo no he visto ninguno: yo no tengo que creer si no es que este cántaro (señalando el que estaba hasta la mitad) el agua que dentro tiene no la eche fuera rebozando”.⁹⁷⁴

Tras aquellas palabras, narró Diego de Herrera, el cántaro comenzó a moverse de un lado a otro arrojando el agua hacia arriba “sin verterse fuera”. Los presentes quedaron sin “lenguas para engrandecer” aquel portentoso. Al parecer, poco tiempo después, una gran

⁹⁷² Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 124-125.

⁹⁷³ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 125.

⁹⁷⁴ Las cursivas son de Luis del Refugio de Palacio y Basave quien transcribió el documento original. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 121.

pintura mostrando dicho milagro adornaba uno de los muros del santuario. Además, ciertos devotos conservaron como reliquias trozos del cántaro.⁹⁷⁵ Es evidente que Diego de Herrera buscó con estas narraciones certificar la taumaturgia de la imagen de Zapopan. En ambos casos la duda fue seguida por la confirmación de la capacidad milagrosa de la virgen. Pero los detalles dichas narraciones muestran también lo que pretendían refutar: que para la primera mitad del siglo XVII no existía, todavía, un consenso en reconocer la taumaturgia de la advocación zapopana.

La otra mitad de los milagros que averiguó Diego de Herrera se repartieron en tres rubros. Cuatro de los 18 prodigios (22%) en los que intercedió la virgen de Zapopan tuvieron como escenario un incidente. En tres de ellos (16% del total de milagros) la imagen libró a uno de sus devotos de sufrir un accidente. En el otro, el accidente sucedió, pero la víctima logró recuperarse, atribuyéndose su mejora a la protección de nuestra señora de Zapopan.

Otros cuatros milagros (también 22% del total) fueron obrados por la virgen en favor de su culto. En una ocasión la imagen subsanó, milagrosamente, una necesidad material (la falta de agua para la obra de su templo). En otros dos prodigios, la efigie misma fue la beneficiada del portentoso. Evitó, por ejemplo, mojarse en una severa tormenta mientras era llevada en demanda de limosna por los pueblos cercanos. Además, sobrevivió a la caída de su primer templo. Acusaron los devotos de la época aquel acontecimiento como milagroso ya que el altar quedó destrozado, pero, según los testimonios, la imagen “salió sin lesión [...], ni menos el polvo siquiera se le atrevió á tocarle las vestiduras”.⁹⁷⁶ Finalmente, la imagen de Zapopan obró un solo milagro resarcido una necesidad material para algún devoto (cuadro 15).

⁹⁷⁵ Así lo contó en 1693 el cura de Zapopan en una pequeña relación de milagros que hizo, a petición del obispo Gravito, para el libro de Francisco de Florencia. AHAG GB PZ C.1. *Milagros de la virgen de Zapopan*, 3v.

⁹⁷⁶ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 120

Cuadro 15. “Tipos y subtipos de los milagros de la virgen de Zapopan narrados por Diego de Herrera en 1653”

Clasificación de los prodigios de la virgen de Zapopan en la información de 1641			
Tipo de milagro (por lo que lo provoca)	Núm. (% aprox.)	Subtipo de milagro (por la naturaleza del prodigio)	Cantidad (% aprox. del total de milagros)
Incidente	4 (22%)	Libró un accidente	3 (16%)
		Se recuperó de un accidente	1 (6%)
Culto	4 (22%)	Necesidades materiales	1 (6%)
		Hechos inexplicables	1 (6%)
		A ella misma	2 (10%)
Padecimiento/salud	9 (50%)		
Necesidad material	1 (6%)		

Fuente: Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario. Tomos II y III*, 119-129.

La información de milagros del cura Diego de Herrera me permite concluir con tres grandes diferencias entre la virgen de San Juan y la de Zapopan en torno a sus personalidades taumaturgas. En primer lugar, hasta casi la mitad del siglo XVII el culto zapopana fue propiamente indígena. Comenté en líneas anteriores que poco más de tres cuartas partes de los milagros tuvieron como protagonistas a indios. Es hasta 1646, cuando la advocación comienza posicionarse entre los devotos españoles. Sin embargo, parece que la identificación de los españoles con la virgen de Zapopan todavía tardó en forjarse.

En 1694 Francisco de Florencia escribió, comprándola con su símil de San Juan, que la Virgen María había dado a la imagen de Zapopan “á los Señores Obispos, á los Indios, y [...] la de San Juan á los Españoles”.⁹⁷⁷ Este es quizá el primer contraste entre la devoción sanjuanense y la virgen de Zapopan: se movieron, en sus comienzos, en escenarios étnicos distintos. Aunque ambos cultos se originaron en un pueblo de indios, Nuestra Señora de San Juan rápidamente fue acaparada por los estancieros españoles de los alrededores.

La segunda diferencia, muy en relación con la anterior, tiene que ver con el primer milagro. Mientras que la historia del prodigio fundador el culto sanjuanense rebasa

⁹⁷⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 50.

rápidamente las fronteras de San Juan de los Lagos, la de Zapopan no trascendió la periferia racial y geográfica del pueblo de indios. Esto se debió, en primer lugar, a la naturaleza del prodigio. El primer milagro de la virgen de San Juan es una resucitación, el de Zapopan fue devolverle la vista a un ciego. Además, se dieron en ambientes territoriales distintos. Zapopan estaba rodeado de pueblos de indios y San Juan de estancias de españoles. Cuando en 1646 a virgen de Zapopan se presentó ante los españoles de forma similar a la virgen de San Juan (resucitando a un infante), lo hizo ya con un bagaje milagroso anterior que aminoró su impacto en el imaginario de los devotos.

La tercera diferencia es que para mediados del siglo XVII la virgen de Zapopan era vista, fundamentalmente, como advocación sanadora.⁹⁷⁸ Como vimos en capítulo dos, la capacidad taumaturga de Nuestra Señora de San Juan también fue vinculada al auxilio en problemas de salud. Sin embargo, fue mayormente utilizada por los devotos en momentos de emergencias ante accidentes que, *a priori*, parecían inevitables. La imagen de Zapopan, entonces, servía a los devotos en temas de salud. La virgen de San Juan, además de cuestiones de salud, era muy solicitada en caso de accidentes. Eso, sin duda, le dio ciertas ventajas a la devoción sanjuanense: los accidentes eran (y son) mucho más cotidianos que la enfermedad.

En resumen, la virgen de San Juan tuvo un primer milagro, utilizando palabras de la época, “más sonado” que la virgen de Zapopan. El culto sanjuanense fue rápidamente tomado por los estancieros españoles vecinos del pueblo de indios. Mientras, la capacidad taumaturga de la imagen zapopana se mantuvo oculta, por décadas, en el ámbito indígena. Los devotos vincularon a Nuestra Señora de San Juan con milagros de salud y accidentes. En contraste, la virgen de Zapopan parece, se concibió especialista en recuperar la salud. Estos son los puntos que distinguen a ambas imágenes en sus primeras décadas como advocaciones milagrosas y los que marcarían el rumbo para sus respectivos futuros.

⁹⁷⁸ Ese mismo año de 1653 el padre Josep de la Justicia calificó la averiguación de Diego de Herrera. A los milagros que levantó el cura, el “calificador agregó cuatro más. Dos en los que la imagen libró de un incidente o maldad a sus protagonistas. Los otros dos fueron aún más intrigantes. El calificador contó que en el tabernáculo de la virgen se escuchaban ruidos y que éstos avisaban de una muerte inminente. La idea de la virgen que avisaba a sus devotos sobre la muerte resulta interesante, pero al parecer no trascendió más allá de las observaciones del padre Justicia. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 138-139.

IV

En 1693 a la Nueva España la azotaba una epidemia de sarampión y viruela. Guadalajara y sus contornos vivieron las “[...] muertes de mucha gente de todos estados y sexos”.⁹⁷⁹ Ante la crisis, el obispo Juan de Santiago de León Garabito trasladó la imagen original de la virgen de Zapopan a Guadalajara. A nuestra señora de Zapopan se le celebró un novenario de misas cantadas en la catedral tapatía y fue objeto de la devoción particular de los vecinos. Con ello, el prelado buscaba que la milagrosa imagen “intercediese con su Hijo, y le quitase de las manos el azote” de la enfermedad.⁹⁸⁰

Dos médicos de la ciudad le respondieron al obispo Garabito que al entrar la virgen “en la Ciudad comenzó á minorar dicha epidemia”.⁹⁸¹ Aquel acontecimiento fue un punto de inflexión para el culto zapopano. La devoción a la imagen comenzó a crecer. Según el notario que certificó los hechos: “desde entonces creció el amor y veneración de la Santa Imagen de Tzapopan, de suerte, en todo el Obispado de lo Nueva Galicia”.⁹⁸² También, a partir de ese momento, la advocación se vinculó con la ciudad de Guadalajara. El efectivo auxilio que brindó la virgen de Zapopan ante la epidemia, provocó que la efigie fuera trasladada recurrentemente a la capital episcopal. Por fin la advocación comenzó a arraigarse en el imaginario religioso de los tapatíos españoles.

Ese mismo año de 1693 el obispo Garabito envió una serie de documentos a Francisco de Florencia para que se integraran a su *Origen de los dos celebres santuarios*. Entre ellos estaba una relación de milagros de la virgen de Zapopan que el prelado pidió a Pedro del Rivero, entonces cura del pueblo. El párroco solo refirió cuatro prodigios.⁹⁸³ Tres de ellos sucedidos entre 1670 y 1676. El cuarto era famoso milagro del cántaro, contado en la relación de Diego de Herrera. La escueta relación de milagros del cura Del Rivero es evidencia de que, para finales del siglo XVII, la fama taumaturga de la virgen de Zapopan aún no explotaba. El eficaz traslado de la imagen a Guadalajara en ese mismo año cambiaría las cosas. El siglo XVIII pintaba diferente.

⁹⁷⁹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 37-38.

⁹⁸⁰ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 38.

⁹⁸¹ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 38.

⁹⁸² Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 38.

⁹⁸³ Era una información tan escueta que el mismo Pedro del Rivero se disculpó por no referirlos arguyendo la necesidad de espacio que suponían.

En 1731 el presbítero Cristóbal de Mazariegos, capellán de las carmelitas descalzas y mayordomo de la cofradía de la virgen de Zapopan, documentó, por mutuo propio, los milagros que por esas fechas había obrado la imagen de Zapopan. Lamentablemente la relación de Mazariegos se perdió, pero el padre fray Luis de Palacio y Basave rescató 26 narraciones a partir de distintos documentos. Parece que 19 de los 26 prodigios fueron contados, basándose en distintos testimonios, por Cristóbal. Los siete restantes los narró Andrés de Mazariegos, seguramente hermano del mayordomo de la cofradía.

Los milagros que averiguaron y redactaron los Mazariegos nos revelan los cambios y continuidades presentes en el culto a la Virgen de Zapopan en el siglo XVIII. De los 26 prodigios que fray Luis de Palacio y Basave rescató, la mitad (13) versaron sobre temas de salud. Cinco milagros (19%) fueron derivados de un incidente. En dos de esos cinco la virgen libró a algún devoto de un percance inminente (8%). En los otros tres se adjudicó a la capacidad taumaturga de la imagen de Zapopan, la recuperación de las heridas producidas tras un accidente (11%). Sumando estos tres a los 13 en los que se le adjudicó la imagen la cura de enfermedades, puedo decir que el 61% de los milagros contados en 1731 tuvieron como tema central la salud. La especialidad de la virgen de Zapopan como sanadora se evidenció en el detalle de las narraciones de Mazariegos donde se adjudica el mote de “celestial medica” o la “medica mejor”.⁹⁸⁴

En ocho de los 26 casos asentados en la información de 1731 (31%), el prodigio benefició directamente al culto de la virgen de Zapopan. Estamos hablando de acontecimientos milagrosos en los cuales la virgen subsanó necesidades materiales para su culto (12%), o mostró su capacidad taumaturga produciendo hechos inexplicables (19%). Al primer caso pertenecen aquellas narraciones en las cuales la imagen parece contribuir para que, milagrosamente, no se termine la cera o el aceite. Los segundo son los prodigios en los que ocurre algo que los presentes no logran explicarse sin la intercesión de la imagen.⁹⁸⁵ Estos datos confirman que hacia mediados del siglo XVIII a la virgen de Zapopan se le veía como una devoción poco efectiva para prevenir accidentes y se le invocaba para restituir la salud. Reforzando así su personalidad taumaturga forjada en la información de 1653 (cuadro 16).

⁹⁸⁴ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 202.

⁹⁸⁵ Este tipo de milagros son aquellos en los que ciertos personajes se redimen al conocer la imagen. También se incluyen en esta categoría acontecimiento como que la taza donde colocaba el agua para lavar a la virgen se cayera y no sufriera daño ni perdida.

Cuadro 16. “Tipos y subtipos de milagros asentados por Cristóbal de Mazariegos en 1731”

Clasificación de los prodigios de la virgen de Zapopan en la información de Mazariegos (1731)			
Tipo de milagro (por lo que lo provoca)	Núm. (% aprox.)	Subtipo de milagro (por la naturaleza del prodigio)	Cantidad (% aprox. del total de milagros)
Incidente	5 (19%)	Libró un accidente	2 (8%)
		Se recuperó de un accidente	3 (11%)
Culto	8 (31%)	Necesidades materiales	3 (12%)
		Hechos inexplicables	5 (19%)
Padecimiento/salud	13 (50%)		

Fuente: Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 199-211.

Contrastando de manera general la personalidad taumaturga de la virgen de Zapopan presente en la información 1731 con la que en 1735 se mostró para Nuestra Señora de San Juan surgen dos conclusiones. La primera tiene que ver con la identificación de las imágenes con cierto tipo de prodigios. Si para 1731 la virgen de Zapopan era considerada la “medica celestial”, para 1735 la imagen de San Juan recibió, por alguno de sus devotos, el título de “el remedio universal del reino”. En este caso, las dos imágenes marianas, milagrosas y neogallegas, tuvieron un desarrollo similar. Ambas, rumbo a la medianía del siglo XVIII, fueron identificadas por sus fieles como especialistas en temas de salud. Aunque, recordemos que en la información de 1735 la virgen de San Juan aún tuvo mayoría de milagros derivados de incidentes (48%).⁹⁸⁶ Particularidad que la mantuvo en el siglo XVIII como la devoción con mayor potencial de invocación.

La otra conclusión tiene que ver con las imágenes peregrinas. En la información de milagros de 1735, la peregrina de Nuestra Señora de San Juan es, en parte, la protagonista. Recordemos que, ante la imposición episcopal de no bajar, salvo en contadas ocasiones, a la imagen original de la virgen de San Juan; la peregrina se convirtió en el vehículo de la taumaturgia de su representada. De a poco la efigie itinerante del culto sanjuanense se utilizó con asiduidad para remediar males físicos. En el caso de la virgen de Zapopan su peregrina,

⁹⁸⁶ Ver el capítulo dos de este trabajo.

aunque sabemos existió, carece de un papel protagónico en la historia taumaturga de la original. Esto, sin duda, pone en relieve lo importante que fue la virgen peregrina en la consolidación del culto a la virgen de San Juan.

La personalidad milagrosa de cualquier devoción determina, en parte, su éxito. Pero existe otro elemento que es incluso más decisivo: la geografía. El terreno en el que se generan estas imágenes milagrosas decreta, entre otras cosas, el número de potenciales devotos y la “calidad” de éstos. Queda claro que las informaciones o relaciones de milagros permiten observar cómo los devotos utilizan y, por tanto, especializan la taumaturgia de sus imágenes de culto. Pero este tipo de documentos también otorgan otro tipo de información que desvela, parcialmente quizá, cómo se expresó territorialmente el culto.

2. La virgen episcopal y la advocación del imperio

I

Era, según reza la tradición, 1608 o 1609, cuando el pequeño pueblo de indios de Zapopan se estremeció. La ermita en la que los naturales tenían a su virgen de la Concepción se derrumbó. La capilla, al parecer, tenía unos 70 años de antigüedad, pues databa de la evangelización de un siglo antes. Los indios se dirigieron presurosos al lugar. Encontraron sepultada entre los adobes la efigie que veneraban. Milagrosamente estaba intacta. Los indios tomaron ese hecho como un prodigio, pues el altar de la imagen quedó deshecho. Ante la falta de recursos para edificar otro templo, los vecinos salieron a pedir limosna con la virgen a costas. En aquel viaje, y en los sucesivos, la pequeña imagen mariana de los indios de Zapopan comenzó a obrar milagros. Estas giras de la virgen original continuaron hasta, por lo menos, 1638. Después se fabricó una imagen peregrina a la advocación.⁹⁸⁷

El caso que acabo de reseñar muestra que la virgen de Zapopan tuvo, desde sus comienzos, cierta movilidad. De los 18 milagros narrados por Diego de Herrera, 13 sucedieron en el santuario. Zapopan era, entonces, el escenario principal en el que la imagen revelaba su capacidad milagrosa. Pero cinco de esos 18 prodigios ocurrieron mientras se demandaba limosna fuera del pueblo con la imagen a costas. Las referencias territoriales de estos milagros permiten discernir, en parte, sobre los lugares que tocó la devoción a la virgen de Zapopan en sus primeros años.

⁹⁸⁷ Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 149.

El primer milagro “conocido” de la virgen de Zapopan, recordemos, fue devolverle la vista a un indio de Huehuitlán;⁹⁸⁸ precisamente en el marco de una gira por recolectar limosna. Sabemos, por unas aclaraciones que hizo Diego de Herrera, que aquel prodigio se sucedió mientras la demanda de limosna se dirigía a Colotlán. En otro milagro constó que, después de Colotlán, la comitiva con la virgen continuó hasta Zacatecas.⁹⁸⁹ Por tanto, en los primeros viajes de colecta de limosna con la virgen de Zapopan los limosneros se limitaron a recorrer los pueblos cercanos hacia el norte, tomando rumbo a Zacatecas. Aquellas primeras rutas partían de templo de Zapopan rumbo a San Cristóbal de la Barranca.⁹⁹⁰ Después de cruzar el río Santiago, la comitiva partía rumbo a Colotlán, pasando antes por Santa María y Huehuitlán, para finalmente llegar a Zacatecas. A estos lugares se sumaban los pueblos de indios circundantes a Zapopan, como Tesistán y Zoquipan.⁹⁹¹ Los primeros devotos y, además, testigos de la capacidad taumaturga de la virgen, fueron los indios que habitaban estos poblados.

En 1638, según cálculos del padre Luis de Palacio y Basave, fue el último viaje de recolecta de limosnas que protagonizó la virgen original de Zapopan. En aquel periplo la imagen y su comitiva limosnera visitaron las minas de Jolapan y cruzaron, de forma milagrosa, la creciente del río Zacatongo. El vínculo del culto zapopano en esa zona, la jurisdicción de Guachinango, debió ser fuerte. En 1652, ya con una imagen peregrina, volvieron los limosneros a la región, visitando, entre otros, los pueblos de Amatlán y Acatlán.⁹⁹²

Entonces, para 1653 la virgen de Zapopan tenía una zona de influencia limitada a los pueblos de indios circundantes hacia el norte (rumbo a Zacatecas) y el oeste (jurisdicción de Guachinango). A partir de 1646 la imagen comienza a ganar devotos en Guadalajara, pero el vínculo con esta ciudad es apenas perceptible en un par de milagros. Las fuentes no me

⁹⁸⁸ Posiblemente el poblado que hoy conocemos como Huejotitlán.

⁹⁸⁹ En aquella ciudad, puntalmente en el barrio de Tlacuitapa, se le atribuyó a la virgen de Zapopan la resucitación de un niño. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 144.

⁹⁹⁰ En el trapiche de la Hacienda de Sancho de Rentería la virgen de Zapopan obró el milagro de sanar a una india tullida. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 124.

⁹⁹¹ En 1628, por ejemplo, María Magdalena, una india de Zoquipan, llevó a su bebé muerta al santuario. Ahí la niña volvió a la vida. Un poco después, en 1652, por intercesión de la virgen de Zapopan se le quitó el dolor de una pierna a una mujer tullida de Tesistán. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 123 y 127.

⁹⁹² En esos lugares la virgen de Zapopan, por su intercesión, sanó a dos indios.

aclaran si la devoción a la imagen zapopana en el partido de Guachinango perduró. De lo que si estoy seguro es que el culto a la virgen de Zapopan permaneció en los pueblos de indios y rancherías al norte de Zapopan. Pero en la ciudad de Zacatecas el culto zapopano no tuvo el mismo grado de arraigo que alcanzó Nuestra Señora de San Juan en esos años. Basta un ejemplo para ilustrar esta última afirmación.

En 1694 el obispo Juan de Santiago de León Garabito envió a Josep Rodríguez de Vidal, clérigo de la diócesis, a pedir limosna para el culto zapopano. En ese momento se construía el santuario definitivo (y actual) para la virgen. El clérigo Rodríguez de Vidal acudió a Santa María de los Lagos, la villa de Aguascalientes, Juchipila, Jerez, la ciudad de Zacatecas y, finalmente, el tramo de Colotlán hasta Zapopan. En su camino recibió limosna en especie (fanegas de maíz y ganado)⁹⁹³ y en dinero. En este último rubro Rodríguez de Vidal recogió en Zacatecas y Jerez 54 pesos y cinco tomines y medio de limosna. En contraste, colectó más de 62 pesos en su recorrido entre Colotlán y Tesistán, ya de regreso a Zapopan.

Aunque la diferencia de limosna es mínima, muestra el mayor arraigo del culto en los pueblos ubicados entre Zapopan y Colotlán respecto a Zacatecas. Además, los 54 pesos colectados en Zacatecas y Jerez se gastaron, todos, en el pago de mozos. En definitiva, la demanda de limosna en aquella ciudad parecía poco rentable.⁹⁹⁴ Tras el ajuste final de los gastos (pago de mozos y herramientas), quedaron “libres” para asignarlos a la obra solo 25 pesos y siete tomines y medio. La colecta monetaria para el clérigo/limosnero fue, al parecer, decepcionante, pues cerró su cuenta con la frase: “yo quisiera haber traído con que acabar el templo”.⁹⁹⁵

¿Por qué la virgen de Zapopan no se arraigó en Zacatecas al grado de Nuestra Señora de San Juan? La primera respuesta a la pregunta la encontramos en el capítulo tres de esta tesis. La región en la que surgió el culto a la virgen de San Juan estaba vinculada económica y socialmente con Zacatecas desde antes del primer milagro de la imagen. Otra posible causa es que, como se evidencia en los milagros de la relación de 1653, el culto a la virgen de

⁹⁹³ Recibió 150 fanegas de maíz, 71 bestias mulares y 56 caballares. Además de cinco montones, seguramente de palta, que le dieron en Zacatecas y algunas joyas para la imagen. AHAG GB PZ C1. *Cuenta de las limosnas colectadas para el santuario de Zapopan (1694)*, 1-2v.

⁹⁹⁴ En el libro de Francisco de Florencia, publicado en ese mismo año de 1694, Nicolás de Arévalo, capellán del santuario sanjuanense, tituló una parte del inventario de bienes de la virgen con la frase “Solo de Zacatecas”. Señalando así la gran cantidad de devotos que tenía en aquella comarca.

⁹⁹⁵ AHAG GB PZ C1. *Cuenta de las limosnas colectadas para el santuario de Zapopan (1694)*, 2v.

Zapopan se centró en el ámbito indígena, por lo menos hasta 1641. Mientras, Nuestra Señora de San Juan desde la década de 1630 ya recibía la devoción de los mineros zacatecanos. Para cuando se conoció la taumaturgia de la zapopana entre los españoles, la virgen de San Juan ya se había posicionado en aquel real minero.

La tercera y última respuesta se relaciona con las imágenes peregrinas. Como quedó claro a lo largo de esta tesis, el eficiente uso de vírgenes itinerantes de Nuestra Señora de San Juan fue la clave para que creciera. Desde muy temprano en la historia del culto se nombró a un limosnero que se encargaría exclusivamente de recolectar limosna y promocionar la advocación. En el caso de la nuestra señora de Zapopan la organización de las giras limosneras fue diferente. Un ejemplo ayudará a mostrarla claramente.

En 1646, el prioste y el mayordomo del hospital (capilla) de la virgen de Zapopan pidieron a el indio Andrés Martín, cuestor de la imagen, que saliera a pedir limosna. En un primer momento el indio se negó. Andrés comentó a los oficiales que debía sembrar su parcela y que tampoco podía abandonar a su mujer y a un nieto por meses. Finalmente, Andrés aceptó con la condición, tras promesa del prioste y mayordomo, de que el común de los indios del pueblo le sembrarían su cementera (pedazo de tierra) y cuidarían el sustento de su mujer.

Tras tres meses de recolectar limosna, Andrés volvió a Zapopan. De inmediato se percató que “no habían hecho con él cosa de lo que le prometieron”. Azuzado por sus deberes, el indio se encontró sin cultivo y sin recursos para pagar su tributo. En plena crisis, Andrés fue al santuario y se postró ante la virgen de Zapopan y se descargó en ella “con amorosas quejas”. Ahí le dijo a la imagen que “por causa suya la padecía [su necesidad], yendo a pedir sus limosnas” él no podía pagar su tributo. Saliendo del santuario, el indio se enteró de que un vecino suyo, Bartolomé de Guzmán, acababa de matar una res. Andrés le rogó para que le soltara fiado el vientre. Al abrir la víscera, el indio encontró, milagrosamente, 13 pesos y algunos tomines que seguramente el animal comió por accidente. Aquel dinero le permitió a Andrés pagar su tributo y subsistir sin su cosecha.

Más allá de los detalles del milagro, lo que me interesa resaltar de esta historia es que los limosneros de la virgen de Zapopan eran escogidos de dentro de la comunidad. Por lo tanto, no eran personas que se dedicaran exclusivamente a dicho oficio. En San Juan, como vimos, el tema fue, si se me permite utilizar esa palabra, más “profesional”. Mientras el hermano Blas recorría la Nueva España con la virgen peregrina de Nuestra Señora de San

Juan desde 1634; en Zapopan las giras limosneras eran una especie de deber comunal y no propiamente una actividad organizada o planeada. Esto limitó, en parte, el fomento del culto en otras latitudes.

Para el siglo XVIII el alcance territorial de nuestra señora de Zapopan cambió. La relación de milagros de 1731 ilustra dos cosas. Primero: la preminencia de devotos indígenas en el culto zapopano se desvaneció. En los 26 prodigios que asentó Mazariegos en su informe se aprecia una clara españolización de la devoción, casi todos las “maravillas” las protagonizaron representantes de ese grupo étnico. Además, parece que, para esas fechas, la advocación se arraigó, particularmente, en miembros de la iglesia tapatía. Desde los obispos y prebendados de la catedral, hasta las monjas carmelitas del convento de Santa Teresa, disfrutaron de la taumaturgia de la virgen zapopana. Luego, la imagen se granjeó, también, parte de la élite tapatía. Si en los milagros de 1653 la ciudad de Guadalajara, vecina al pueblo de Zapopan, apreció muy poco, para 1731 es la gran protagonista. En la información de Mazariegos solo existen dos escenarios en los que la virgen de Zapopan muestra su capacidad taumaturga: su santuario y Guadalajara.

El punto de inflexión del culto, como ya lo comenté, fue su exitoso traslado a la capital episcopal durante la epidemia de 1693.⁹⁹⁶ A partir de ese momento se volvió “costumbre” repetir aquella procesión ante el azote de la ciudad por cualquier calamidad. En 1721, frente a otra peste, el obispo Manuel de Mimbela ordenó el traslado de la imagen a la catedral. El recurrente auxilio e intercesión de la zapopana para salvaguardar Guadalajara provocó, irremediablemente, que en 1734 se le nombrara patrona de la ciudad contra rayos, epidemias, y tempestades. Un título con el cual la capital episcopal selló su propiedad de la imagen milagrosa del pueblo vecino.

Para el siglo XVIII, Zapopan, el otro gran escenario del informe de Mazariegos, se caracterizó como el espacio para recobrar la salud. El obispo Garabito fue el primero que vio en Zapopan un lugar de sanación. El entonces prelado fabricó, a finales del siglo XVII, una casa episcopal frente al santuario y se mudó a ella. En palabras de un subordinado de Garabito: “en el Santuario de Señora de Tzapopan, no s[entía] [el obispo] los penosos accidentes que en Guadalajara padec[ía]”.⁹⁹⁷ Siguiendo al prelado, en 1726, Fernando Dávila

⁹⁹⁶ Aunque la especialidad de la virgen de Zapopan por parar epidemias venía de tiempo antes. En 1635 la imagen intercedió para cesar “una peste de flujo de sangre por las narices” que cayó en el pueblo de Zapopan. Luis del Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 124.

⁹⁹⁷ Francisco de Florencia, *Origen de los dos celebres santuario de la Nueva Galicia* (1998 [1757]), 37.

de Madrid, fiscal de la Audiencia de Guadalajara, atacado por un “extremo agotamiento” decidió visitar el santuario de Zapopan. Al entrar al templo y ver la imagen, el fiscal se “conoció estar curado” al grado de no querer “volver a la ciudad, sino enviar por su familia [...] para permanecer en el pueblo”. Sin embargo, sus labores en la Audiencia no lo permitían. Según se supo, “al llegar a la ciudad, volvió el mal con idéntica fuerza”. Cuatro días pasaron hasta decidió volver a Zapopan, entró directo al santuario, sin pasar por la posada. Ahí le celebró una novena a la virgen y “desde esa hora y momento quedó curado”.⁹⁹⁸

Seguramente los cambios fueron difíciles para los vecinos del pueblo de indios de Zapopan. Por un lado, vieron como entre finales del siglo XVII y principio del siglo XVIII su comunidad se convertía en centro de salud para los enfermos. Por el otro, atestiguaron año con año como su imagen milagrosa los abandonaba, de junio a octubre, para visitar la capital episcopal. Aquello debió parecerles una especie de despojo y, evidentemente, hubo cierta resistencia. En algún momento del siglo XVIII, no logré establecer la fecha exacta, las autoridades de Zapopan pidieron al cabildo catedral de Guadalajara que se les devolviera su virgen. El alcalde y los regidores indios del pueblo reclamaban el “tanto tiempo” que tenía la imagen en la ciudad; mientras ellos carecían de aquel “consuelo y remedio” para sus necesidades.⁹⁹⁹

Con un pueblo y santuario de Zapopan tímidamente representado como un espacio ideal para recuperarse de sus males. Nos encontramos que, para la primera mitad del siglo XVIII, el culto a la virgen de Zapopan está prácticamente acaparado por la ciudad de Guadalajara. De la mano de las epidemias, las tempestades y de ciertos obispos, nuestra señora de Zapopan se convirtió en la advocación de la capital episcopal y, por ende, del obispado. La devoción a la virgen de San Juan, por el contrario, ayudada por su situación geográfica de frontera, creció hacia fuera de los límites jurisdiccionales de la diócesis neogallega.

II

Todas las similitudes étnicas y sociales que compartieron los pueblos de indios de Zapopan y San Juan se desvanecieron ante una gran diferencia. El primero era sede parroquial y el segundo estaba a cargo del curato con sede en Jalostotitlán. Este contexto modificó el devenir

⁹⁹⁸ Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 208.

⁹⁹⁹ AHAG GB PZ C.1. E.2. *Que regrese la imagen de la virgen al santuario*, 1.

temprano de ambos cultos y los llevó por senderos distintos. Al momento del primer milagro, el pueblo de San Juan no contaba con autoridades eclesiásticas de planta. Como consta en la narración de su prodigio fundador, el cura de Jalostotitlán visitaba esporádicamente a los indios del pueblo. Cuando la devoción por Nuestra Señora de San Juan comenzó a expandirse, el culto se encontró en medio de dos fuerzas que intentaban controlarlo. En primer lugar, estaba la pequeña oligarquía rural del pueblo con el latifundista Gerónimo de Arrona como su principal exponente. Luego, el clero local representado por el cura de Jalostotitlán, el bachiller Diego de Camarena. La disputa se pausó, por un momento, en 1634 cuando el obispo Leonel Cervantes y Carvajal nombró autoridades para el santuario, figuraron ambos personajes.

El caso de Zapopan fue distinto. Por ser sede parroquial y no tener competencia salvo a los indios del pueblo, el cura Diego de Herrera, manejó en soledad, entre 1641 y 1653 los destinos de la imagen taumaturga zapopana. La cercanía de Zapopan con la capital episcopal contribuyó a que ciertos obispos tomaran a su cuidado el fomento a la devoción zapopana. En 1653, tras certificarse la efigie como milagrosa, el obispado, en ese momento a cargo de Juan Ruiz Colmenero, fijó sus ojos, por primera, en el culto de Zapopan. Los prelados subsecuentes, en menor y mayor medida, atendieron las necesidades de la advocación. El culmen de esta adopción episcopal de la virgen de Zapopan llegó con el gobierno de Juan de Santiago y León Gravito. Dicho prelado, como vimos, construyó una casa episcopal y se mudó a Zapopan para aliviar sus males. También inauguró la costumbre de trasladar a la milagrosa imagen a la catedral. Todo eso, sin duda, influyó en Francisco de Florencia para decir que la virgen de Zapopan era tanto de los indios como de los “Señores Obispos”. Esto, junto con otros elementos, impactó en cómo se administró el culto zapopano.

Quizá la principal influencia de la autoridad episcopal en los cultos de San Juan y Zapopan fue el repartimiento de advocaciones. En páginas anteriores narré como en 1653 el obispo Ruiz Colmenero despojó del título de Inmaculada Concepción a la virgen de Zapopan para otorgarle el de la Expectación. Para celebrar, con toda solemnidad, el 8 de diciembre en la catedral. También vimos que 13 años después, en 1666, otro obispo tapatío, Verdín y Molina, nombró a la virgen de San Juan como Inmaculada Concepción y radicó su fiesta titular el 8 de diciembre de cada año. Aquello, por el trasfondo político-imperial y religioso que conllevaba, terminó por encumbrar el culto sanjuanense. Dichos cambios contribuyeron

a menguar al santuario de Zapopan, pues la fiesta de la Expectación tenía mucho menor potencial que la del 8 de diciembre.

El cambio de advocación de nuestra señora de Zapopan debió pesar en el potencial crecimiento del culto. Todavía en el siglo XX fray Luis de Palacio y Basave, cronista de la virgen zapopana, lamentaba, y a la vez, justificaba aquel hecho:

Muy de desear hubiese sido que no se cambiase el día, sino que hubiese continuado la solemnidad en mismo día 8 de diciembre, y más cuando todo México, y Xalisco en particular, era y ha sido tan purista, permitase la expresión; pero jamás hubiese pasado entonces de una misa puramente cantada por el cura, sin la solemnidad de sagrados ministros [...] sin más ocurrencia que la del pueblo, y de vecina aldehuelas [...].¹⁰⁰⁰

A pesar de lo anterior, los párrocos, obispos y devotos procuraron promover y dar mayor fama a la fiesta de la Expectación en Zapopan a través de una cofradía. El 31 de agosto de 1678 el papa Inocencio XI firmó en Roma un breve en el que otorgaba ciertas gracias a la cofradía de la virgen de Zapopan. Entre aquellos favores el Santo Padre daba indulgencia plenaria para todas las personas que se asentasen como cofrades de la entidad. Una vez dentro de la cofradía, podían disfrutar una indulgencia anual solo por visitar el santuario, comulgados y confesados, el día de la fiesta de Expectación.¹⁰⁰¹

Aquellas gracias se otorgaron a una cofradía que aún no se fundaba. A finales de marzo de 1681, ya con las venias papales, el obispo Juan de Santiago de León Garabito aprobó la creación de la cofradía de la virgen de Expectación de Zapopan. La agrupación fue pensada, según las constituciones que se redactaron un mes después, para ser multiétnica. Aunque los españoles tenían privilegios, en ella se podían asentar cofrades españoles, mestizos, indios y mulatos. Cada grupo tenía su día para pedir limosna en Guadalajara. El dinero recolectado se destinaría a pagar las dotes de “doncellas pobres y virtuosas”.¹⁰⁰²

Con la fundación de la cofradía se pretendía llevar “mayor fervor y culto” a la virgen de Zapopan. Los futuros cofrades se encargarían de sufragar la fiesta de la Expectación en el

¹⁰⁰⁰ Refugio de Palacio y Basave, *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III, 156.

¹⁰⁰¹ AHAG GB Cofradía/Zapopan (en adelante CZ.), C.1. E.44. *Testimonio de las gracias concedidas por la santidad del Señor Inocencio XI a la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan del distrito de Guadalajara. Erección y constituciones de ella: gracias otorgadas por Inocencio XI*, 1-10v-

¹⁰⁰² El dinero, según las constituciones de fundación, se repartiría de forma inequitativa. Con la limosna que recolectaran los españoles se pagarían dotes de puras españoles y así con los demás. A las doncellas españolas se les darían 300 pesos de dote. Las mestizas, 100. Para las mulatas 50, y para las indias tan solo 40 pesos. AHAG GB CZ C.3 E. 26. *Estatuto de erección de la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan en 1681*, 1-4v.

santuario con “vísperas, procesión, misa cantada y sermón”. La celebración sería también el escenario para su reunión anual y la elección de los mayordomos y oficiales. A pesar de que el obispo se encargó de admitir la fundación, las evidencias indican que la cofradía fue una promoción particular. La solicitud de licencia fue enviada al obispo de Guadalajara por varios devotos de la imagen milagrosa encabezados por Francisco de Quijada, tesorero del santuario.¹⁰⁰³ Al parecer aquella cofradía de 1681 no se estableció.

En noviembre de 1696, Luis Calvillo, cura de Zapopan, junto con el capitán Gil de Tejada, mayordomo del santuario, solicitaron al obispo de Guadalajara, en ese momento Felipe Galindo y Chávez, la fundación de una cofradía para la virgen de Zapopan. La falta de referencias a la fundación de 1681 me hace suponer que nunca se creó la primera. El 7 de noviembre de 1696 se erigió formalmente, por parte del obispo Galindo y Chávez, la cofradía de nuestra señora de la Expectación de Zapopan.¹⁰⁰⁴

En el acta de fundación se establecieron 10 constituciones. Entre ellas destacó la limitación de cofrades a dos grupos étnicos: indios y españoles. Los devotos hispánicos debían pagar dos pesos en reales. Para los indios era una cuota voluntaria. El centro festivo de la cofradía también era la celebración de la Expectación. La constitución número ocho establecía que los miembros de la cofradía pagaran la fiesta del 18 de diciembre. Si la celebración la pagaba algún devoto, los cofrades sufragarían la misa del domingo inmediato al festejo. Lo interesante de esta última constitución es que se evidencia que los devotos, de forma particular, comenzaban a financiar la conmemoración del día de la Expectación en Zapopan.

Esta cofradía poco a poco perdió protagonismo e interés de los cofrades. El 15 de diciembre de 1727 el doctor José Gutiérrez de Espinoza, cura de Zapopan, declaró que la cofradía fundada en 1696 “se ha[bía] casi olvidado [...] privándose de las gracias que estaban concedidas [...]” por el papa Inocencio XI. Por lo tanto, pidió a la Audiencia de Guadalajara la licencia para que en la puerta de la catedral se pegaran papeles para promocionar las indulgencias prometidas para los cofrades. En febrero de 1728 el doctor Pedro de Padilla y Cordova, provisor y gobernador del obispado de la Nueva Galicia, dio el permiso para pegar

¹⁰⁰³ AHAG GB CZ C.3 E. 26. *Estatuto de erección de la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan en 1681*, 1-1v.

¹⁰⁰⁴ AHAG GB CZ C.1. E.44. *Testimonio de las gracias concedidas por la santidad del Señor Inocencio XI a la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan del distrito de Guadalajara. Erección y constituciones de ella: constitución de la cofradía de 1696*, 8-8v.

las indulgencias en todos los templos de la ciudad. Además, para revivir a la casi muerta cofradía, ordenó que se hicieran votaciones para mayordomo y oficiales.

El doctor Padilla y Cordova también nombró a Cristóbal de Mazariegos como mayordomo interino de la cofradía. Una decisión que sería importante para el culto, pues, como vimos, fue quien realizó el último informe de milagros de la imagen en 1731. Finalmente, para completar la reestructuración de la cofradía nombró a cuatro diputados. El doctor Padilla y Cordova quería que desde esa institución se celara “más el culto y veneración a la virgen”. Achacó el decaimiento de la cofradía a causa de la “crecida limosna” de dos pesos que el obispo Galindo y Chávez estableció como cuota para los cofrades. Por eso ordenó que los españoles que quisieran asentarse en dicha organización dieran “lo que menos un peso de ocho reales”. Rebajando a la mitad la cantidad original. Pero los ajustes en las limosnas a la cofradía no fueron suficientes.

En junio de 1728, cuatro meses después de su primer auto, el doctor Padilla y Cordova volvió descontar la limosna de asiento para los cofrades. Desde ese momento los españoles podían pagar solo cuatro reales (medio peso) para ser parte de la cofradía de nuestra señora de Zapopan.¹⁰⁰⁵ Queda claro, entonces, que al entrar en la tercera década del siglo XVIII la cofradía de nuestra señora de la Expectación de Zapopan era un proyecto fallido. “[L]a experiencia ha manifestado [...],” escribió el doctor Padilla y Cordova, “el que se sientan pocos cofrades y que por la pobreza la tierra, dejen muchos de sentarse”.¹⁰⁰⁶

Las reformas que el doctor Padilla y Cordova no sirvieron de mucho. En 1757, Pedro de Camarena, tesorero del santuario de Zapopan y racionero de la catedral, pidió fundar la cofradía de la virgen de Zapopan. La petición del tesorero Camarena se hizo con constituciones nueva pues desconocía que la cofradía ya estaba creada desde 1696. La cofradía fue “revivida” en mayo de 1760 por el obispo Martínez de Tejada a partir de las constituciones originales.¹⁰⁰⁷ La cofradía de la virgen de Zapopan finalmente no funcionó a

¹⁰⁰⁵ AHAG GB CZ C.1. E.44. *Testimonio de las gracias concedidas por la santidad del Señor Inocencio XI a la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan del distrito de Guadalajara. Erección y constituciones de ella: ajustes a la cofradía 1727-1728*, 15-17v.

¹⁰⁰⁶ AHAG GB CZ C.1. E.44. *Testimonio de las gracias concedidas por la santidad del Señor Inocencio XI a la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan del distrito de Guadalajara. Erección y constituciones de ella: ajustes a la cofradía 1727-1728*, 18.

¹⁰⁰⁷ La nueva cofradía se fundó en abril de 1757 con nuevas constituciones. En 1760 el obispo Martínez de Tejada declaró nula aquella fundación al haber una previa. Comentó que el fallo se debió por confundir “entre los papeles” el libro de la cofradía. El desconocimiento en si mismo de la existencia de una cofradía previa demuestra que no estaba activa. AHAG GB CZ C.1. E.44. *Testimonio de las gracias concedidas por la santidad del Señor Inocencio XI a la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan del distrito de Guadalajara. Erección y constituciones de ella: Auto de Ilmo. señor Tejada del 24 de mayo de 1760*, 18v-19.

lo largo del siglo XVIII. En 1777, ya con fray Antonio Alcalde en la silla episcopal tapatía, dicha institución se encontraba “totalmente decaída [...] sin fondos algunos para subsistencia y celebración para la festividad anual”. El prelado “[...] relevó a la expresada cofradía de la celebración [...]”.¹⁰⁰⁸

La función original de la cofradía de nuestra señora de la Expectación de Zapopan fue fomentar el culto. La tarea principal de este tipo de instituciones fue asegurar el estipendio suficiente para celebrar anualmente la fiesta. A pesar de tener entre sus cofrades a los obispos de Guadalajara y los presidentes de la Audiencia, la cofradía no funcionó.¹⁰⁰⁹ Los personajes que intentaron reavivarla mencionaron que el fracaso de esta hermandad se debió a la pobreza del lugar. Para ellos, la falta de recursos suponía una dificultad al momento de reclutar cofrades entre los devotos de la imagen milagrosa. En particular, vislumbro un par de causas adicionales: en primer lugar, advocaciones como la de San Juan o Zapopan crean comunidad e identidad sin necesidad de agrupar a sus devotos en este tipo de instituciones. Son las personalidades taumaturgas de las imágenes las que otorgan sentido de pertenencia a los fieles. La virgen de San Juan, por ejemplo, no dependió de una cofradía para hacerse su fiesta principal. Aunque es de destacar el empeño de los devotos, de distintas épocas, por revivir la cofradía de la virgen de Zapopan.

La segunda causa versa sobre la competencia entre santuarios dentro del calendario festivo mariano de la diócesis. Entre la celebración de la Inmaculada Concepción en San Juan y la conmemoración de la Expectación en Zapopan, solo había 10 días de diferencia. Resultaba complicado para los devotos asistir a ambas festividades. La Inmaculada Concepción, como devoción patrona del impero español, tenía cierta ventaja sobre las otras. En 1794, Francisco Ramírez Morales consiguió el apoyo de los vecinos para levantar, de nuevo, la cofradía de nuestra señora de Zapopan. Su petición que envió a Francisco de Monserrate, oidor de la Audiencia tapatía, demuestra su descontento por no poder celebrar el 8 de diciembre, fiesta original de la imagen del pueblo.

¹⁰⁰⁸ AHAG GB CZ C.1. E.44. *Testimonio de las gracias concedidas por la santidad del Señor Inocencio XI a la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan del distrito de Guadalajara. Erección y constituciones de ella: Auto de fray Antonio Alcalde del día 1 de mayo de 1777*, 21v-22.

¹⁰⁰⁹ En la primera cofradía estuvo asentado como cofrade Alonso Cevallos Villagutierre, presidente de la Audiencia de Guadalajara. La lista de cofrades de 1757 la encabezó el obispo fray Francisco de San Buenaventura Martínez de Tejada. AHAG GB CZ C.3. E.29. *Fundación de la cofradía y la fiesta de la Inmaculada Concepción*, 4-4v. AHAG GB CZ C3. E.27. *Libro en el que se asientan los cofrades de la cofradía de nuestra señora de la expectación venerada en el pueblo de Zapopan*, 11.

Ramírez Morales mencionó en su escrito que la Inmaculada Concepción la celebraban en el pueblo solo “los pobres naturales con aquella desdicha que es propia a la suya”. Él pretendía que, al revivir la cofradía, pudiera ésta celebrar la fiesta del 8 de diciembre como en los orígenes de la advocación. Sin embargo, entendió que era difícil porque en ese “día se celebra[ba] la famosa festividad y feria de Nuestra Señora de San Juan”.¹⁰¹⁰

Las vírgenes de Zapopan y San Juan comparten características similares a las decenas de imágenes marianas que se revelaron milagrosas en el mundo hispánico. Podemos decir, incluso, que los orígenes físicos y taumaturgos de ambas devociones neogallegas son análogos. Las fabricaron a partir de la misma técnica escultórica y mostraron su capacidad milagrosa casi al mismo tiempo. Las particularidades de cada advocación marcaron la suficiente diferencia para que logaran, en aquella época, alcances devocionales disímiles. La taumaturgia de la virgen de Zapopan permaneció mucho tiempo entre el ámbito indígena, lo cual retrasó su expansión. Luego, ya frente a españoles, la zapopana se convirtió en la patrona de la ciudad de Guadalajara y de sus obispos. Eso acortó su arco territorial de acción, la capital episcopal absorbió el culto.

Nuestra Señora de San Juan nació en un lugar fronterizo, geográficamente adecuado para que su devoción creciera hacia el norte y sur del virreinato. Distante, además de la influencia episcopal cotidiana. Tras el primer milagro fue acaparada por los estancieros españoles de la región. Su personalidad taumaturga, centrada en la salud y en librar de accidentes, la convirtió en una advocación muy socorrida. Finalmente, el esquema de promoción, con las imágenes peregrinas como estandarte, capitalizó todas sus ventajas. Representar a la advocación imperial en la Nueva Galicia también ayudó. Por todo lo anterior, la virgen de San Juan se convirtió, como dijo Francisco de Florencia, en la lumbrera mayor de la Nueva Galicia.

¹⁰¹⁰ AHAG GB CZ C.3. E.29. *Fundación de la cofradía y la fiesta de la Inmaculada Concepción*, 1-1v.

Conclusión

“El historiador no es para nada un hombre libre.
Sabe del pasado sólo lo que el mismo pasado
quiere confiarle”.

Marc Bloch

I

En abril del 2019 se filmó en Jalostotitlán la película “Virgen de San Juan, cuatro siglos de milagros”, una producción dirigida por alteños. La cinta, como su nombre evoca, contará varios de los prodigios obrados por Nuestra Señora de San Juan en distintas épocas. Para dicho filme, declaró el director, se recrearon “hospitales, una especie de circo, aldeas [...]”. El director también comentó que la iglesia (el santuario) ayudó “para que las historias fueran [contadas] como [sucedió]”.¹⁰¹¹ Las imágenes de las locaciones revelan una buena inversión monetaria para llevar a la pantalla la tradición taumaturga de la virgen de San Juan. Para la película los realizadores edificaron, entre otros escenarios, el pueblo de San Juan de 1542: se observan pocas chozas y la antigua ermita de lodo y paja (figura 19).



Figura 19. *Locación: el pueblo de San Juan, siglos XVI-XVII.* Fotografía: “Virgen de San Juan, cuatro siglos de milagros”.

¹⁰¹¹ “Filman cuatro siglos de milagros tapatíos”, César Huerta, *El Universal*, 14 de abril del 2019. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/filman-cuatro-siglos-de-milagros-tapatios>. (Consultado el 30 de mayo del 2019).

La cinta “Virgen de San Juan, cuatro siglos de milagros” evidencia el gran interés que existe en los Altos de Jalisco, aún en la actualidad, por representar a la imagen sanjuanense y promover su capacidad taumaturga. Desde su origen, la tradición milagrosa de Nuestra Señora de San Juan traspasó las generaciones. Los devotos del siglo XXI siguen considerando a la pequeña virgen como aquella imagen milagrosa del siglo XVII: la que resucitó a la volantina; la que sus antepasados invocaban ante un accidente, a la que se le solicitaba recuperar la salud. Los milagros del pasado definen todavía a la imagen milagrosa de San Juan de los Lagos.

La virgen de San Juan es pasado, también presente y quizá futuro. La película, al igual que las pinturas que cuelgan en la antigua ermita, cumplirá una función didáctica, las historias que contará el filme moldearán, en parte, la tradición milagrosa de la imagen. Para los devotos de la virgen de esta generación, una más audiovisual, la película será su “información” de 1668, creará su idea de la personalidad taumaturga de la virgen. Los medios por los cuales se propagan las historias cambian con los siglos, pero sus efectos son muy parecidos.

Seguramente, con la ayuda que prestaron las autoridades del santuario, los milagros escenificados tendrán cierta rigidez histórica, pero más que nada, se apegarán a la historiografía oficial. Es probable que en las escenas del primer milagro aparezcan Miguel López de Lizaldi y Gerónimo de Arrona, también es plausible que la niña muera al caer sobre unas dagas. O quizá se modifiquen ciertos detalles, tal vez con los años esta película sea el germen de una nueva adaptación popular del primer milagro. Habrá que esperar (figura 20).



Figura 20. Los restauradores “misteriosos” de la virgen de San Juan. Fotografía: “Virgen de San Juan, cuatro siglos de milagros”.

II

A lo largo de esta tesis mencioné a varios actores protagonistas en la consolidación del culto sanjuanense; quizá valga la pena aprovechar estas páginas para reflexionar una última vez sobre ellos y su actuación en el santuario. La información de milagros de 1668 muestra que desde la década de 1640 la imagen sanjuanense ya resaltaba por su capacidad taumaturga. Hacia finales de esa década y principios de la siguiente, el obispo Juan Ruiz Colmenero procuró, como vimos, extender el culto vía las imágenes peregrinas. Sin obviar esos esfuerzos previos, creo que un parteaguas para el culto fue la llegada, en 1659, de Juan Contreras Fuerte a la capellanía mayor del santuario. Contreras Fuerte encarnó el prototipo de los personajes del siglo XVII que figuraron como impulsores de cultos o proyectos. Descrito como un hombre de carácter recio y conflictivo, en todos sus encargos se dio a notar.

El bachiller Conteras Fuerte encontró un santuario con una pírrica organización y que sobrevivía con las donaciones de los devotos. Alonso Muñoz de Huerta, su predecesor, tenía medianamente organizadas las giras de limosna con las imágenes peregrinas, pero en la administración de Contreras Fuerte se potenciaron. Sin duda, es en la década de 1660 cuando se observa un culto mucho más organizado en el ámbito de la promoción y recolección de limosnas. Recordemos que en esta etapa el hermano Francisco de la Cruz recorrió por varios años gran parte del virreinato.

El logro más importante de la administración de Contreras Fuerte fue ordenar internamente el santuario. Estableció, como él mismo contó, ciertas festividades litúrgicas que no se realizaban en San Juan de los Lagos. Estas celebraciones, además de traerle beneficios económicos al santuario, conflictuaron al capellán con el cura de Jalostotitlán quien, celoso de su jurisdicción, buscó defender sus intereses. Más allá del curioso conflicto entre ambos personajes, lo que deseo resaltar es que las acciones de Juan Contreras Fuerte respecto a estas celebraciones, muestran el grado de autonomía que el santuario había adquirido al iniciar la segunda mitad del siglo XVII respecto a la parroquia de Jalostotitlán.

Contreras Fuerte fue también la piedra angular sobre la que se construyó la personalidad taumaturga de la virgen de San Juan. Los milagros que él narró con todo detalle en 1668 se convirtieron en la base de toda la tradición milagrosa de la efigie. Incluso en la actualidad si preguntamos a algún devoto sobre milagros antiguos de Nuestra Señora de San Juan, la probabilidad de que nos cuente uno de los prodigios declarados por Contreras Fuerte

es muy alta. El desarrollo histórico del culto a la virgen de San Juan sería incomprensible sin los casi 20 años en los que Juan Contreras Fuerte fungió capellán mayor del santuario.

Otro capellán que destacó en su labor frente al santuario fue Francisco del Río Tirado, quien estuvo en el cargo entre 1724 y 1765. Del Río carecía de una actitud conflictiva como la de Contreras Fuerte, pero tenía, al parecer, facilidad para relacionarse con las personas importantes, fueran devotos ricos o los obispos de Guadalajara. Esta virtud le permitió emprender varios proyectos constructivos, coronando su labor con un nuevo santuario para la virgen. Del Río era joven cuando tomó la capellanía mayor del santuario, eso le permitió longevidad en el cargo y la posibilidad de consumir la independencia de la iglesia sanjuanense respecto al curato de Jalostotitlán.

Ciertos obispos fueron también determinantes para el culto sanjuanense. Solemos ver a estos personajes a partir de lo que representan, el poder episcopal. Pero eran sujetos con vidas, sentimientos y dolores. Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, por ejemplo, fue, desde niño y por lazo familiar, un ferviente devoto a la virgen de San Juan de los Lagos. Juan de Santiago de León Garabito encontró en Nuestra Señora de Zapopan un remedio para sus males físicos y mentales. Es imposible separar sus acciones de sus hojas de vida y personalidades.

Otro grupo de actores protagonistas en el desarrollo del culto fueron los devotos. En el siglo XVII los fieles con nombre propio aparecen muy poco en los documentos. Resaltan, por supuesto, el latifundista Gerónimo de Arrona y los declarantes de la información de 1668. Para el siglo XVIII es evidente el deseo de los capellanes por asentar los nombres de los insignes devotos en los documentos relevantes del culto. Francisco del Río, por ejemplo, anotaba el nombre del donante justo al lado de cada objeto registrado en los inventarios del templo.

En esos documentos alguien aparecía de forma constante: Catarina de la Mota Padilla. Esta mujer era, para mediados del siglo XVIII, el personaje más influyente en San Juan de los Lagos. Además de aparecer en los relatos de milagros, Catarina y su esposo fueron donadores asiduos para la obra del tercer santuario. Su aportación debió ser determinante, pues su cuerpo fue los primeros en ser sepultados en la nueva iglesia. Necesitaría otra investigación para mostrar más claramente el papel de mujeres como Catarina o Josefa Rosa Martínez de Arratia en el devenir del culto sanjuanense. También sería menester otra tesis para descubrir el protagonismo de los devotos anónimos, esos que aparecen poco en los

documentos y cuando lo hacen se les inscribe sin nombre o apellido, por ejemplo, “un pobre de Guanajuato”.

III

Tras estos capítulos tengo claro que un culto nace y se construye. La explosión devocional que una imagen disfruta al revelarse milagrosa precisa, *a posteriori*, la anuencia o el impulso institucional. Imaginemos ¿qué hubiera sucedido con el culto a Nuestra Señora de San Juan sin la venia y apoyo de los obispos tapatíos? La censura eclesiástica hacia ciertas imágenes fue muy efectiva, así lo demostró el caso del cristo del indio Francisco de la Cruz Godoy en Jocotepec. Es difícil imaginar, también, la suerte de la advocación sanjuanense ante una posible falta de devoción. El fervor de los devotos alimenta a los cultos, gracias a él subsisten. El fervor se nutre de la fe, de la confianza en la imagen y su taumaturgia.

Después del primer milagro el culto a la virgen de San Juan se arraigó en la región de Jalostotitlán rápidamente. La explosión devocional interesó a la mitra tapatía. La mayoría de obispos de Guadalajara de los siglos XVII y XVIII, obedeciendo los acuerdos del Concilio de Trento, protegieron el culto, lo impulsaron y regularon. La información de 1668 fue producto de esas acciones. Los milagros de Nuestra Señora de San Juan, narrados en aquella información, forjaron la “personalidad taumaturga” de la imagen.

La publicación de esas maravillas en el libro de Francisco de Florencia promovió aún más la milagrosa imagen. El registro por escrito de varios de los prodigios, que se contaban de boca en boca, ayudó a que se consolidara la tradición milagrosa de la virgen, las decenas de milagros publicados también probaron, ante los devotos, su eficacia. La imagen sanjuanense fue considerada capaz de otorgar ayuda divina ante cualquier eventualidad, incluso ante la muerte. Nuestra Señora de San Juan se convirtió en el “remedio universal” de la Nueva Galicia. El culto a aquella imagen se afianzó desde sus primeros pasos en la región de Jalostotitlán y el obispado de Michoacán, pronto también en los centros mineros de Zacatecas, Guanajuato y San Luis Potosí. Esos lugares conformaron *la región de Nuestra Señora de San Juan*. Con varias estrategias de promoción, pero especialmente con las giras de las vírgenes peregrinas, la *zona de influencia devocional* de la virgen de San Juan alcanzó las jurisdicciones eclesiásticas de Puebla y México.

Desde mediados del siglo XVII, con el obispo Juan Ruiz Colmenero gobernando la diócesis, se limitó el uso de la virgen de San Juan en las procesiones para pedir lluvia. La prohibición incitó a que los devotos se relacionaron con la personalidad taumaturga de la imagen más de forma individual que colectiva. La milagrosa efigie atrajo la devoción de fieles de toda clase, pero especialmente entre la élite novohispana.

Desde los centros mineros llegó a San Juan una gran cantidad de regalos para la virgen. La riqueza que durante décadas acumuló el santuario la controlaron a distancia los obispos. Los prelados ejercían su autoridad respecto al culto vía los párrocos de Jalostotitlán; el tesorero del santuario; un miembro del cabildo catedralicio, y los capellanes mayores. Éstos últimos con el tiempo se convirtieron en los auténticos representantes del poder episcopal en el santuario. Ellos propusieron varias de las iniciativas de avances materiales para el santuario y de promoción del culto.

La distancia geográfica entre San Juan y Guadalajara, la gran cantidad de recursos que los devotos suministraban al santuario, y el crecimiento del protagonismo de los capellanes mayores, estimularon la autonomía administrativa del santuario. Dicha autonomía se legalizó en 1743, cuando el obispo Gómez de Parada a petición de Francisco del Río, capellán del santuario, independizó a la iglesia de Nuestra Señora de San Juan respecto a la parroquia de Jalostotitlán. Gómez de Parada sujetó el santuario de San Juan, jurisdiccionalmente, solo a la mitra tapatía.

Tras el intento de un cura por revertir dicha emancipación, el santuario se defendió y argumentó que los obispos desde siempre protegieron y procuraron el culto a la virgen de San Juan. El santuario defendió su excepción recordando que los prelados eran patronos de Nuestra Señora de San Juan: patronos desde tiempos inmemoriales, patronos por inmemorial costumbre. La independencia del santuario de San Juan modeló para mediados del siglo XVIII las resoluciones episcopales acerca de conflictos similares. El caso del Jesús Nazareno de Teocaltiche fue un claro ejemplo de ello.

En *Los reyes taumaturgos* Marc Bloc se preguntó, entre otras cosas, cómo fue posible que se creyera en el poder curativo/milagroso de los reyes franceses e ingleses. Tras su investigación, Bloch concluyó que el éxito de dicha actividad se debió a la mezcla de “las representaciones colectivas y las ambiciones personales” que dieron como resultado “una especie de complejo psicológico” que llevó a los monarcas a “reivindicar su poder

taumáturgico y a los pueblos a reconocérselo”.¹⁰¹² Para Bloch, entonces, el éxito del toque real se debió primero a la existencia de una sociedad preparada (o necesitada) para creer en el milagro, y un monarca dispuesto a vincular y promover su poder terrenal a partir de su capacidad taumaturga.

La realidad del culto a Nuestra señora de San Juan es cercana a lo que descubrió Bloch respecto al toque real. La perdurabilidad de dicha advocación se ancló en una sociedad dispuesta a creer, con fe y devoción, en la capacidad taumaturga de la imagen sanjuanense. Los esfuerzos individuales de los guardianes, capellanes, obispos y devotos para promover y acrecentar el culto llevaban una pizca de ambición personal. Sin duda, la mayoría de los capellanes y obispos apoyaban el crecimiento del culto sanjuanense pues eran parte de la misma sociedad devota a la virgen de San Juan; pero aquello no eximió el anhelo de cada uno de ellos en obtener prestigio y el ver ligado su nombre en la historia de una de las advocaciones milagrosas más importantes de la Nueva España.

El culto a Nuestra Señora de San Juan nació en un lugar geográficamente privilegiado, ideal para expandirse hacia el centro, sur y norte del virreinato. También, para atraer devotos de unas de las zonas mineras más importantes de las Indias. Su personalidad taumaturga pronto la situó como una devoción altamente socorrida. Los obispos, como era natural, se sumaron al celo, vigilancia y promoción del culto. Desde lo local, los capellanes aprovecharon la riqueza del culto y la relativa lejanía con el obispado para, en cierto momento, manejarse casi de forma autónoma, una autonomía disfrazada de patronazgo episcopal. Todos esos elementos, juntos, llevaron a que Nuestra Señora de San Juan se encumbrara en lo más alto de lo que Luisa Elena Alcalá llamó el “panteón mariano novohispano”.¹⁰¹³

¹⁰¹² Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 520.

¹⁰¹³ Luisa Elena Alcalá, “Loreto y Guadalupe. Los jesuitas y la compleja construcción del panteón mariano novohispano”, 283.

Fuentes

Archivos

Archivo General de Indias (Sevilla, Andalucía, España)

Archivo General de la Nación (Ciudad de México, México)

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (Guadalajara, Jalisco, México)

Archivo Histórico de la Catedral Basílica de San Juan de los Lagos (San Juan de los Lagos, Jalisco, México)

Fuentes impresas

Arregui, Domingo Lázaro de. 1980 [1621]. *Descripción de la Nueva Galicia*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.

Covarrubias Orozco, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Madrid: Luis Sánchez, impresor del Rey N.S. Disponible en la Biblioteca Nacional de España en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062> (Consultado el 20 de junio del 2020).

Florencia de, Francisco y Oviedo Juan Antonio. 1995 [1755]. *Zodiaco Mariano*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Florencia de, Francisco. 1694. *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia Obispado de Guadalajara en la América Septentrional. Noticia cierta De los Milagrosos Favores, que hace la Virgen Santísima, a los que en ellos, y en sus Imágenes invocan. Sacada de los processos authenticos, que se guardan en los Archivos del Obispado: de Orden de el Ilustrissimo y Reverendissimo Señor Dr. Don Juan de Santiago, León Garabito Por el Padre Francisco de Florencia de la Compañía de Jesus. Dedicada la obra a la misma Santissima Señora, de orden de su Ilustrissima*. México: Juan Joseph Guillena Carrascoso.

Florencia de, Francisco. 1998 [1757]. *Origen de los dos celebres Santuarios de la Nueva Galicia*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

López de Ayala, Ignacio (traductor). 1847. *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indar.

Mota y Escobar, Alonso de la. 1993 [1603-1606]. *Descripción geográfica de los reinos de la Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara.

Tello, Antonio. 1891. *Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco del nuevo reino de la Galicia y nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*. Guadalajara: Imprenta de “La república literaria” de Ciro I. Guevara y Ca.

Bibliografía

- Aceves Ávila, Roberto. 2019. “*Qué es bueno y útil invocarles*” *Continuidad y cambio en las prácticas y devociones religiosas en Guadalajara, 1771-1900*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Aguilar Ros, Alejandra. “Cuerpo, memoria y experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco”. En *Desacatos*, 30 (2009): 29-42.
- Aguilar Ros, Alejandra. “El santuario de Santo Toribio Romo en los Altos jaliscienses: la periferia en el centro”, en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 84 (enero-febrero, 2016): 91-116.
- Aguilar Zamora, Rosalía y Falcón Gutiérrez, José Tomás. ““Andar con el hato a cuestras”. La fundación de villas y pueblos de indios en el valle de los chichimecas”, en *Takwá* 9 (2006): 53-73.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. 2003. *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. Ciudad de México: Centro de Estudios Sobre la Universidad-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcalá, Luisa Elena. 2007. “Loreto y Guadalupe. Los jesuitas y la compleja construcción del panteón mariano novohispano”. En *Historia, nación y región*, Vol. I. Coordinado por Verónica Oikión, 281-314. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán.
- Álvarez, Salvador. 2016. “La primera regionalización (1530-1570)”. En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinado por Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, 165-210. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Aristarco Regalado Pinedo. 2016. “El preámbulo de la conquista (1524-1529)” En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinado por Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, 107-130. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Arranz Lara, Nuria. 2000. *Instituciones de Derecho Indiano en la Nueva España*. Chetumal: Universidad de Quintana Roo/Editora Norte Sur.
- Backwell, Peter J. 1976. *Minería y sociedad en el México Colonial. Zacatecas (1546-1700)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Barral, María Elena. ““Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones ': la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, del siglo XVIII y principios del XIX”. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 18 (1998): 7-33.
- Baschet, Jérôme. 2009. *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Becerra Jiménez, Celina G. 2015. *Indios, españoles y africanos en los Altos de Jalisco. Jalostotitlán 1650-1780*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de los Lagos.
- Becerra Jiménez, Celina G. 2016. “En servicio del rey y de Dios: institucionalización en el siglo XVI”. En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinado por Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, 263-316. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Bélar, Marianne y Verrier Philippe. 1997. *Los exvotos del occidente de México*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Berceo de, Gonzalo. 2016 [1246-1252]. *Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona: Red ediciones S.L.
- Bieñko de Peralta, Doris. 2018. “La devoción a san Miguel del Milagro durante la época virreinal”. En *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*. Coordinado por María Teresa Jarquín y Gerardo González Reyes, 285-302. San Antonio La Isla: El Colegio Mexiquense.
- Bloch, Marc. 1992. “Por una historia comparada de las sociedades europeas”. En *Marc Bloch. Una Historia viva*. Compilado por Gigi Godoy y Eduardo Hourcade, 63-98. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- Bloch, Marc. 2017 [1924]. *Los reyes taumaturgos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Braccini, Tommaso. 2015 [2010]. “El imperio bizantino hasta el periodo de la iconoclasia”. En *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Coordinado por Umberto Eco, 111-117. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Brading, David. 2002 [2001] *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. Ciudad de México: Taurus.
- Bramón, Francisco. 2013. *Los Sirgueros de la Virgen sin original pecado*. Madrid: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert/Bonilla Artigas Editores.
- Brading, David. 2009. *La canonización de Juan Diego*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, Peter. 1995 [1992]. *La fabricación de Luis XIV*. San Sebastián: Nerea.
- Calvo, Thomas. 2012. “Una pastora y su rebaño en las praderas del tiempo: catedral y ciudad (siglos XVI-XVIII)”. En *La Catedral de Guadalajara. Su historia y significados. Tomo I*. Coordinado por Juan Arturo Camacho Becerra, 99-134. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Calvo, Thomas. 1991. *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*. Ciudad de México: Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos.
- Calvo, Thomas. 1997. *Por los caminos de la Nueva Galicia: transportes y transportistas en el siglo XVII*. Ciudad de México: Universidad de Guadalajara/Centre Francais d’Estudes Mexicaines et Centroaméricaines.
- Calvo, Thomas. 2009. “Santuarios y devociones: entre dos mundos (siglos XVI-XVIII)”. En *La Iglesia católica en México*. Editado por Nelly Sigaut, 403-418. Zamora: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación.
- Calvo, Thomas. 1997. “El Zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700”. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Coordinado por Clara García Ayluardo y Manuel Ramos, 267-282. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/CONDUMEX.
- Carranza Vera, Claudia. 2014. *De la realidad a la maravilla. Motivos y recursos de lo sobrenatural en Relaciones de Sucesos hispánicas (s. XVII)*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Castañeda, Carmen. 2006. “Los caminos de México a Guadalajara”. En *Rutas de la Nueva España*. Editado por Chantal Cramaussel, 263-276. Puebla: El Colegio de Michoacán.
- Castañeda, Rafael. 2015. “La construcción de una devoción regional. El milagroso santo Ecce Homo de San Miguel el Grande”. En *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas*

- devociones y religiosidad en la Nueva España y el mundo hispánico*. Coordinado por Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque, 183-208. Guadalajara: El Colegio de Michoacán/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Castillo Flores, José Gabino. 2016. “Los cabildos eclesiásticos en Nueva España. Letras, orígenes y movilidad, 1570-1600”. En *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*. Coordinado por Leticia Pérez Puente y Gabino Castillo Flores, 119-160. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chávez Sánchez, Eduardo. “Juan Diego Cuauhtlatoatzin en las fuentes documentales”: 1-25. Disponible: http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Chavez_Juan_Diego_en_las_fuentes_documentales.pdf (Consultado el 20 de junio de 2020).
- Christian, William. 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*. Editado por Carmelo Lisón Tolosana, 49-105. Madrid: Akal editor, 1976,
- Christian, William. 1990 [1981]. *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)* Madrid: Nerea.
- Christian, William. 1991 [1981]. *Religiosidad local en la época de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- Cuadriello, Jaime. “La propagación de las devociones novohispanas: las guadalupanas y otras imágenes preferentes”. En *México en el mundo de las colecciones de arte: Nueva España*, 1 (1994): 257-300.
- Curtis, Lewis Perry. 2006 [1970]. *El taller del historiador*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dávila Garibi, José Ignacio. 1963. *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*. Ciudad de México: Editorial Cultura, T.G., S. A.
- Dehouve, Danièle. 1990. “Santos viajeros e identidad colonial en el estado de Guerrero”. En *Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*. Editado por Valentina Napolitano y Xochitl Leyva Solano, 182-191. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Di Fiore, Giacomo. 2015 [2010]. “La definición de la doctrina cristiana y las herejías”. En *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Coordinado por Umberto Eco, 139-147. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Di Stefano, Roberto. “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”. En *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos y metáfora* 1 (2001):197-222.
- Díez Taboada, José María. 2003 [1989]. “La significación de los santuarios”. En *La religiosidad popular. Tomo III: Hermandades, Romerías y santuarios*. Coordinado por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, 268-281. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Eliade, Mircea. 1992 [1964]. *Tratado de Historia de las Religiones*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1992 [1964].
- Ellen Straub, Leslie. 2003 [1989]. “La patrona, su santuario nacional y la ciudad de Cartago”. En *La religiosidad popular. Tomo III: Hermandades, Romerías y santuarios*. Coordinado por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, 254-267. Barcelona: Anthropos Editorial.

- Elliot, John H. "La historia comparativa". En *Relaciones*, 77 (invierno 1999): 229-247.
- Escobar Olmedo, Armando. 1997. "Introducción". En "*Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los Tarascos*" por Nuño de Guzmán en 1530, paleografiado por Armando Escobar Olmedo, 1-12. Morelia: Frente de Afirmación Hispanista A.C.
- Fábregas Puig, Andrés. 1986. *La formación histórica de una región: los altos de Jalisco*. Ciudad de México: Ediciones de la Casa Chata.
- Fábregas, Andrés. 2008. "El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana". En *Regiones y esencias. Estudios sobre la Gran Chichimeca*. Coordinado por Andrés Fábregas, Mario Alberto Nájera Espinoza, José Francisco Román Gutiérrez, 35-56. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Autónoma de Aguascalientes/Universidad Intercultural de Chiapas/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/ El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Coahuila.
- Freedberg, David. 2011 [1992]. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- García Ayluardo, Clara y Ramos Medina, Manuel (coordinadores). 1997. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México.
- García Ayluardo, Clara. 1997. "El milagro de la Virgen de Aránzazu: Los vascos como grupo de poder en la Ciudad de México". En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Coordinado por Clara García Ayluardo y Manuel Medina Ramos, 331-348. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México.
- García, Idalia. "Saberes compartidos entre generaciones: circulación de libros usados en Nueva España durante los siglos XVII y XVIII". En *Fronteras de la Historia*, 4 (2019):196-220.
- Gelabertó, Martí. "Reseña de Religiosidad local den la España de Felipe II de William Christian". En *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 10 (1992): 497-498.
- Gilberto Giménez, Gilberto. 2013 [1978]. *Cultura popular y religión en la Anáhuac*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Ginzburg, Carlo. 2000. *Ojazos de Madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Barcelona: Península.
- Gómez Mata, Mario. 1999. *La Alcaldía Mayor de Lagos. Conquista y Colonización de Pechititán*. Lagos de Moreno: Ayuntamiento de Lagos de Moreno.
- Gómez Mata, Mario. 2016. "El conflicto en Lagos (1658-1659), entre el cura Bernabé de Isassi y Juan de Contreras, autor del primer informe de milagros de la virgen de San Juan". En *Nuestras Raíces. Boletín oficial del Archivo Municipal de Lagos de Moreno* (abril-junio): 2-17.
- Gómez Serrano, Jesús. 2001. *La Guerra Chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborígen (1548-1620)*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Ayuntamiento de Aguascalientes.
- González Escoto, Armando. 1998. *Historia breve de la Iglesia de Guadalajara*. Guadalajara: Universidad del Valle de Atemajac/Arzobispado de Guadalajara.

- Guignebert, Charles. 1988. *El cristianismo medieval y moderno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, José Antonio. 2001. *Jalostotitlán a través de los siglos. De la prehispania a la independencia*. Vol. I. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/ Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Hernández Soubervielle, Armando. 2009. *Nuestra Señora de Loreto de San Luis Potosí. Morfología y simbolismo de una capilla jesuita del siglo XVIII*, México: Universidad Iberoamericana/ El Colegio de San Luis/ Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Ibarra Antonio y Gálvez María Ángeles. “Comercio local y circulación regional de importaciones: la feria de San Juan de los Lagos en la Nueva España”, en *Historia Mexicana* 3(1996): 581-616.
- Jackson Turner, Frederick. “El significado de la frontera en la historia americana”. En *Secuencia*, 7(enero-abril de 1987): 187-207.
- Lafaye, Jacques. 2002. *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV y XVI)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lancaster Jones, Ricardo. 1958. “Tríptico mariano. Estudio Histórico-Artístico Comparativo sobre las imágenes de Nuestra Señora de Zapopan, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y Nuestra Señora del Rosario de Talpa”, en *Cuarto centenario de la fundación del obispado de Guadalajara 1548-1918*, 218-255 (Guadalajara: Artes Gráficas S.A., 1958), 222 y 225.
- Le Goff, Jacques. 1996. *Lo maravillo y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Lefebvre, Henri. 2006 [1980]. *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- López Padilla, Omar. “Tota Pulchra es... Nuestra Señora de San Juan como Inmaculada Concepción”. En *Ayer y Hoy*, 9 (octubre, 2016): 13-24.
- López Padilla, Omar. 2012. *La feria del 8 de diciembre en San Juan de los Lagos (1792-1810)*. Guadalajara: Acento Editores.
- López Padilla, Omar. 2015. “Entre la devoción y el comercio. Un santuario para San Juan de los Lagos, 1732-1797”. Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis.
- López Portillo y Rojas, José. 1891. “Introducción bibliográfica”. En *Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco del nuevo reino de la Galicia y nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, Antonio Tello. I-XXIV. Guadalajara: Imprenta de “La república literaria” de Ciro I. Guevara y Ca.
- Loreto López, Rosalva. 1997. “La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas: Puebla (1619-1636)”. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Coordinado por Clara García Ayuardo y Manuel Medina Ramos, 233-251. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México.
- Lundberg, Magnus. “Relación de la visita pastoral del arzobispado de México de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”. En *Historia Mexicana*, 2 (2008): 861-890.
- Márquez, Pedro María. 2005 [1966]. *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y el Culto de esta Milagrosa Imagen*. Jalostotitlán: Editorial Gráfica Positiva.

- Martin Flores, José de Jesús. 2012. “La partición de la parroquia de Jalostotitlán (1768-1769)”. En *Memoria escrita*, (1.4:), 7-14.
- Mathes, Miguel. 2000. “Obras impresas del padre Francisco de Florencia”, S.J. En *Origen de los dos celebres santuarios de la Nueva Galicia Obispado de Guadalajara en la América Septentrional (1757)*. Escrito por Francisco de Florencia, XVII-XXIV. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Mazín, Oscar. 1996. *El cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Mazín, Oscar. 2012. “Representaciones del poder episcopal en Nueva España (siglo XVII y primera mitad del XVIII)”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. Editado por Oscar Mazín, 303-401. México: El Colegio de México.
- Miranda, Francisco. 2001. *Dos cultos fundantes. Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán.
- Miranda, Francisco. 2007. “El culto al señor de la Salud y a la Virgen de la Esperanza, procesos identificadorios”, en *Historia, nación y región, Vol. I*. Coordinado por Verónica Oikión, 249-279. México: El Colegio de Michoacán.
- Miranda, Lidia Raquel. “Sentido y alcances de la descripción del Paraíso en la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”. En *Marabilia 12. Paraíso, purgatorio e infierno: la religiosidad en la edad media*. Coordinado por Adriana Zierer (enero-junio 2011): 20-37.
- Moreno Resano, Esteban. “Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión”. En *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* (2013): 175-200.
- Moro, Raffaele. 2012. “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosna “indígena” en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México). En *Estudios de Historia Novohispana*, 46 (enero-junio: 2012):115-172.
- Moro, Raffaele. 2017. “Los santuarios novohispanos y las imágenes “peregrinas” entre historia e imaginario”. En *Historia Mexicana*, 66(abril-junio: 2017):1759-1818.
- Muriá, José María. “Una descripción de la Nueva Galicia en 1621; la de Domingo Lázaro de Arregui y a la espera de una nueva edición”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 84(2000): 253-271.
- Nájera Espinoza, Mario Alberto. 2003. *La Virgen de Talpa: religiosidad local, identidad y símbolo* Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara CU-Norte.
- Nájera Espinoza, Mario Alberto. 2006. *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*. Guadalajara: Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Jalisco.
- Palacio y Basave, Luis del Refugio de. 1918. *Historia Breve de la milagrosa imagen de nuestra señora de Zapopan*. Guadalajara: Tipografía y Litografía Loreto y Ancira y Cia.
- Palacio y Basave, Luis del Refugio de. 1994 [1904]. *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*. Tomos II y III. H. Ayuntamiento de Zapopan/Provincia Franciscana de los SS. Francisco y Santiago en México.
- Palacio y Basave, Luis del Refugio de. 1994. *Recopilación de Noticias y Datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio*

- y *Santuario*. Zapopan: Provincia Franciscana de los SS. Francisco y Santiago en México/Ayuntamiento de Zapopan.
- Pansters, Will. 1998. *Política y poder en Puebla. Formación y ocaso del cacicazgo avilacamachista, 1937-1987*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Parés Rigau, Fina. 2003 [1989]. “Los exvotos pintados de Cataluña”. En *La religiosidad popular. Tomo III: Hermandades, Romerías y santuarios*. Coordinado por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, 423-448. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Paz, Octavio. 2004 [1981]. *El laberinto de la Soledad. Posdata. Vuelta a ‘Laberinto de la soledad’*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Peña, Guillermo de la. 1991. “Los estudios regionales y la antropología social en México”. En *Región e Historia en México (1700-1850)*. Compilado por Pedro Pérez Herrero, 123-162. México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pérez Puente, Leticia. 2010. “El obispo. Político de institución divina”. En *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, 151-184. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México.
- Pérez Puente, Leticia. 2016. “Una difícil relación. Obispos y cabildos en la creación de los seminarios tridentinos”. En *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*. Coordinado por Leticia Pérez Puente y Gabino Castillo Flores, 73-90. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Portillo, Manuel. 2000 [1889]. *Apuntes histórico-geográficos del departamento de Zapopan. Historia del origen y culto de la Imagen de Ntra. Señora de la Expectación ó de Zapopan, o Historia del Colegio Apostólico de Misioneros de la misma Villa*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Ayuntamiento de Zapopan.
- Powell, Philip W. 1977 [1975]. *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Prat i Carós, Joan. 2003 [1989] “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”. En *La religiosidad popular. Tomo III: Hermandades, Romerías y santuarios*. Coordinado por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, 211-253. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Raiola, Marcella. 2015 [2010]. “La ascensión de la Iglesia de Roma”. En *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Coordinado por Umberto Eco, 148-152. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramón Solans, Francisco Javier. 2012. “Usos públicos de la Virgen del Pilar: de la Guerra de Independencia al primer franquismo”. Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza.
- Rangel, Efraín. 2008. “El culto de Nuestra Señora de Huajicori”. Tesis de Doctorado, El Colegio de Michoacán.
- Rangel, Efraín. 2012. *Imágenes e imaginarios. Construcción de la religión cultural de Nuestra Señora de Huajicori*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/ El Colegio de Michoacán.

- Razo Zaragoza, José Luis. 1988. *Conquista Hispánica de las provincias de los Tebles Chichimecas de la América Septentrional*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Regalado Pinedo, Aristarco. 2016. “Una conquista a sangre y fuego (1530-1536)”. En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinado por Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo, 131-164. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez-Becerra, Salvador. “Milagros y libros de milagros en los santuarios marianos”. En *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, 10 (2016-2017): 87-106.
- Ronchey, Silvia. 2015 [2010] “Los emperadores y la iconoclasia”. En *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Coordinado por Umberto Eco, 178-183. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubial García, Antonio y Díaz Nava, María de Jesús. “‘La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas’ ... El caso de los panecitos de santa Teresa en la sociedad novohispana del siglo XVII”. En *Estudios de Historia Novohispana* (2001): 53-75.
- Rubial, Antonio (coordinador). 2013. *La Iglesia en el México Colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Ediciones E y C.
- Rubial, Antonio. “Imprenta, criollismo, y santidad. Tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”. En *Redial*, 8(1997-1998): 43-52.
- Rubial, Antonio. 1997. “Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España”. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Coordinado por Clara García Ayuardo y Manuel Medina Ramos, 51-87. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México.
- Rubial, Antonio. 1999. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Rubial, Antonio. 2008. “Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana”. En *Andamio*, 69 (2008): 121-132.
- Rubial, Antonio. 2009. “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España en los siglos XVI y XVII”. En *La Iglesia católica en México*, editado por Nelly Sigaut, 393-401. Zamora: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación.
- Rubial, Antonio. 2010. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubial, Antonio. 2014. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Rubial, Antonio. 2017. “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de las episcopías de Nueva España (1610-1730)”. En *Expresiones y estrategias: La Iglesia en el orden social novohispano*. Coordinado por Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 217-266. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Rubial, Antonio. 2018. “Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno”. En *La función social de las imágenes en el catolicismo novohispano*. Coordinado por Gisela Von Wobeser, Carolina Aguilar

- García y Jorge Luis Merlo Solorio, 13-58. Metepec: Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.
- Rueda Ramírez, Pedro José. “La circulación de libros entre el viejo y el nuevo mundo en la Sevilla de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII”. En *Cuadernos de Historia Moderna*, 22 (1999): 455-472.
- Sánchez del Olmo, Sara. 2015. “Prodigiosa y peregrina... Imagen mariana, tiempo sagrado e identidad colectiva en el Pátzcuaro virreinal”. en *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas devociones y religiosidad en la Nueva España y el mundo hispánico*. Coordinado por Rafael Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque, 161-181. Guadalajara: El Colegio de Michoacán/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sánchez Reyes, Gabriela. 2011. “Las medallas religiosas: una forma de promoción de las devociones”. En *Plata, forjando México*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de México/Museo Nacional del Virreinato.
- Santoscoy, Alberto. 1903. *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen*. México: Compañía Editorial Católica San Andrés 8.
- Schenone, Héctor. 2007. “María en Hispanoamérica. Un Mapa devocional”, en *Historia, nación y región, Vol. I*. Coordinado por Verónica Oikión, 229-247. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán.
- Schwaller, John Frederick. 2016. “El cabildo catedral de México en el siglo XVI”. En *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*. Coordinado por Leticia Pérez Puente y Gabino Castillo Flores, 21-48. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serrera Contreras, Ramón María. 1992. *Tráfico terrestre y red vial en las indias españolas*. Madrid: Ministerio del Interior-Dirección general de tránsito.
- Shadow, Robert y Rodríguez Shadow, María. 2000. *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Ciudad de México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Sigaut, Nelly. 2012. “Los cultos marianos locales en Hispanoamérica”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. Editado por Oscar Mazín, 437-458. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Solange Alberro. 1997. “Remedios y Guadalupe: de la unión y la discordia”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Coordinado por Clara García Ayluardo y Manuel Ramos, 315-329. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/CONDUMEX, 1997.
- Taylor, William. 1999. *Ministros de lo Sagrado*, Vol. II. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México.
- Taylor, William. 2016 *Theater of a Thousand Wonderers. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*. New York: Cambridge University Press.
- Terán Fuentes, Mariana. 2011. *Interceder, proteger y consolar. El culto guadalupano en Zacatecas*. Zacatecas: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Terráneo, Sebastián. 2014. “La costumbre en el Derecho Canónico Indiano”. En *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (20): 271-292.

- Tomé Martín, Pedro. “La construcción política de la desertificación: el desierto que repta”. En *Revista de Antropología social*, 22(2013): 233-261.
- Torre, Renée de la. “La eclesialidad representada en la romería de la Virgen de Zapopan”. En *Revista Ciencias Religiosas*, 4 (enero abril 2010): 39-46.
- Turner, Victor y Turner, Edith. *Image and Pilgrimages in Christian Culture*. New York: Columbia University.
- Van Young, Eric. 1991. “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”. En *Región e Historia en México (1700-1850)*. Compilado por Pedro Pérez Herrero, 99-122. Ciudad de México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Van Young, Eric. 1998. *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII: la economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Velasco Toro, José (coordinador). 1997. *Santuario y región: imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Velasco Toro, José. “Líneas temáticas para el estudio de los santuarios”. En *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos A.C.*, 2(1999): 1-8.
- Velasco Toro, José. 2010. “Imaginario cultural e identidad devocional en el santuario de Otatitlán”, En *Colección Estudios del Hombre-Serie Antropología: Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. Coordinado por María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila, 183-205. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Villalobos Sampayo, Leticia. 2015. *El territorio devocional. El Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez*. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Von Wobeser, Gisela. 2005. *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Von Wobeser, Gisela. 2010 [1994]. *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*. Ciudad Nezahualcóyotl: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wobeser, Gisela von. 2010 [1994]. *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*. Ciudad Nezahualcóyotl: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wobeser, Gisela von. 2018. “El papel de las imágenes en las prácticas religiosas femeninas del siglo XVII”, en *La función social de las imágenes en el catolicismo novohispano*. Coordinado por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y José Luis Merlo Solorio, 59-84. Metepec: Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.