

LUCEROS NOVOHISPANOS

HACIA UN ANÁLISIS DE LO MARAVILLOSO CRISTIANO
EN UNA OBRA DE FRANCISCO DE FLORENCIA:
ORIGEN DE LOS DOS CÉLEBRES SANTUARIOS DE LA NUEVA GALICIA

*Tesis que para obtener el título de
Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas
presenta*

TANIA JIMÉNEZ MACEDO

Dra. María Dolores Bravo Arriaga

Directora de tesis



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la doctora María del Carmen Minero, †

por su permanente apoyo

A Chicha, †

por su tierna y sosegada compañía

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I	
EL RELATO MILAGROSO EN EL CONTEXTO DE LA LITERATURA RELIGIOSA	
NOVOHISPANA	17
<i>De Europa a Nueva España</i>	17
<i>Lo maravilloso en la literatura novohispana</i>	33
CAPÍTULO II	
FRANCISCO DE FLORENCIA. EN BUSCA DE LA IDENTIDAD PERDIDA	47
<i>Los intelectuales a la defensa de su “patria”</i>	47
<i>Pesquisas de una biografía</i>	54
<i>Cultura libresca</i>	62
<i>Entre la literatura y la historia</i>	68
CAPÍTULO III	
LOS PRIVILEGIOS DE LA DEVOCIÓN: ORIGEN DE LOS DOS CÉLEBRES	
SANTUARIOS DE LA NUEVA GALICIA. HACIA UN ANÁLISIS DE LO	
MARAVILLOSO CRISTIANO EN UN TEXTO NOVOHISPANO	83
<i>Colección de relatos milagrosos</i>	85
<i>La Virgen como personaje en la narración</i>	134
Dos figuras de María	135
<i>Estructura</i>	169
Los relatos	169
El libro	180
<i>Técnica narrativa</i>	184
<i>Elementos de lo maravilloso en el estilo de Florencia</i>	189
CONCLUSIONES	205

APÉNDICE	
EL PERRO: UN MILAGRO DE ÍNDOLE EXCEPCIONAL	209
GLOSARIO	233
BIBLIOGRAFÍA DE FLORENCIA	235
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	253

INTRODUCCIÓN

Hasta hace no muchos años, la literatura mexicana novohispana había quedado al margen del interés de la mayoría de la comunidad especialista. Los tres siglos del Virreinato parecían poco fructíferos para las humanidades, en especial para las letras. De este periodo, la era más olvidada había sido sin duda el siglo XVII, la etapa de la medianía –según la creencia tradicional,¹ en la cual no abundaron las gestas de conquista que distinguieron el XVI ni se engendraron las condiciones ideológicas, económicas y sociales del XVIII, que condujeron a la colonia novohispana a luchar por su independencia en la centuria postrera–.² No fue tampoco el momento de los grandes cronistas que consignaron el proceso de ocupación de las fuerzas españolas sobre los territorios indígenas, ni de aquellos que descubrieron y preservaron la memoria de las culturas prehispánicas sojuzgadas,³ recuperando así parte del pasado esplendor de esos pueblos. Sin los relatos épicos en torno a la Conquista ni los textos humanísticos del siglo ilustrado, se reconocía el XVII iluminado solamente por Juan Ruiz de Alarcón y sor Juana.⁴ Pero, a pesar de lo que la tradición haya dictado, esta centuria también tiene su trascendencia y su importancia, sin las cuales no se podría explicar el proceso histórico y cultural del México independiente. El siglo XVII se distinguió por sus gestas heroicas llevadas a cabo sobre todo en el campo de la evangelización, durante la conquista espiritual de las comunidades en el norte del virreinato. Fue, además, una época determinante

¹ Véase, por ejemplo, lo que Andrés Lira y Luis Muro comentan acerca del concepto en que la investigación mexicana de los años setenta todavía tenía del siglo XVII, históricamente hablando: “Hasta la fecha aparece en manuales y obras generales como una etapa de vacíos y de rutinas. Esta imagen es el producto de visiones superficiales, en las que no se ha intentado superar la dificultad de la información que los historiadores consideran como característica de este periodo. Se le ha llamado ‘siglo olvidado’, ‘siglo cicatero’, etc. Los estudiosos, que así lo califican, están de acuerdo en el tono opaco del XVII, adquirido no por serle sustancial, sino por la constante comparación, con otras épocas de la vida novohispana, los siglos XVI y XVIII.” Andrés Lira y Luis Muro, “El siglo de la integración”, en *Historia general de México* 2, 4 v., México, Secretaría de Educación Pública, El Colegio de México, 1981, v. 2, p. 85.

² *Ibid.* Lira, *op. cit.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 85-86.

⁴ Por ejemplo, Octavio Paz destaca el generalizado menosprecio que la crítica ha manifestado por la poesía novohispana barroca. *Vid.* Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 83; también Lira, *op. cit.*, p. 86-87.

para el desarrollo del pensamiento independentista decimonónico: el embrión en el que se empezó a gestar un asomo de identidad en el estamento criollo de la sociedad novohispana; la semilla en que creció la concepción de una imagen diferente del español nacido en América, respecto del peninsular. Asimismo, el XVII fue un siglo de significativos cronistas – como Agustín de Vetancurt, Francisco de Florencia y Baltasar de Medina–; de poetas –como Luis Sandoval y Zapata, Agustín de Salazar y Torres y Juan de Guevara–; de científicos – como Carlos de Sigüenza– y, en general, de gran actividad artística y cultural.

Al superar prejuicios y atavismos, la visión sobre esta época se ha ampliado cada vez más, pero no se han podido evitar los calificativos categóricos. Tradicionalmente se le consideraba *oscurantista* o *gris*,⁵ en el mejor de los casos. En contraste, la investigación contemporánea la ha definido, por ejemplo, como *el siglo de la integración*.⁶ Aunque las etiquetas perjudican cualquier trabajo de búsqueda, al crear limitaciones e imponer obstáculos a la expansión de un tema determinado, también es cierto que son conceptos que el estudioso puede aprovechar para orientarse en el comienzo de una investigación.

El siglo XVII representó, en efecto, la era de unificación y consolidación del virreinato novohispano. Luego de una larga época de lucha en contra de los pueblos nativos, España había logrado establecer y expandir su influencia a lo largo y a lo ancho de los territorios conquistados. Era el momento de la re-creación y el desarrollo de un nuevo mundo, el mundo hispánico. Lengua, religión y cultura habían penetrado en la mayor parte de la región y casi cualquier poblador novohispano se sabía ya vasallo del rey peninsular –excepto posiblemente los grupos indígenas aislados y los rebeldes, sobre todo del norte–. Bajo un régimen neomedieval y un orden social basado en la tradición,⁷ el gobierno virreinal regía una sociedad obediente de las leyes y las jerarquías, respetuosa de los valores y los símbolos de poder,⁸ si bien compleja y heterogénea, pero finalmente bien cohesionada por una trama de relaciones colectivas, costumbres culturales, concesiones y deberes económicos, de los cuales un individuo difícilmente podía eludirse. Por otra parte, la economía crecía sólida y fuerte

⁵ Lira, *op. cit.*, p. 86.

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (Colección Popular, 129), p. 43-44.

⁸ *Cfr.* Paz, *op. cit.*, p. 49, y Leonard, *La época barroca...*, p. 58-59.

bajo la estricta vigilancia de la autoridad peninsular, la que aseguraba el envío puntual de las ganancias financieras de la colonia a sus arcas, al mismo tiempo que controlaba la acumulación del poder económico de su dominio. La joya más preciada de la corona debía ser preservada.⁹

La Iglesia virreinal compartía con la clase política poder, privilegios y control sobre la sociedad novohispana:

Los miembros del aparato eclesiástico poseían un fuerte sentimiento de pertenencia estamental, reforzado por una serie de privilegios como la exención tributaria, el derecho a ser juzgados por tribunales especiales, el fuero de intocabilidad, etcétera. El orden social, considerado como divino, separaba a los habitantes en clérigos y laicos, y los primeros eran superiores por ser los representantes de Dios.¹⁰

Antes que el político y el económico, el primer poder que ejercía esta institución era el ideológico; por eso, no solamente cuidaba rigurosamente de la formación espiritual de la población, sino que también ejercía control total sobre la educación, los sitios de beneficencia y salud –hospitales, asilos y orfanatos– e, incluso, sobre los medios masivos de difusión existentes en la época: puestas teatrales, sermones, obras de arte, celebraciones públicas, la imprenta, etcétera.¹¹

Si la Iglesia guardaba con celo el ejercicio y la divulgación de las ciencias, las artes y los métodos pedagógicos impartidos a los novohispanos, no es de extrañar que gran parte de los individuos dedicados a cultivar estas disciplinas pertenecieran al clero, y que, por otro lado, los temas más recurrentes entre las abundantes publicaciones que salían a la luz se relacionaran con asuntos religiosos:¹² menologios, hagiografías, autos sacramentales, devocionarios, colecciones de sermones, églogas, panegíricos y elegías consagrados a santos

⁹ Vid. Paz, *op. cit.*, p. 32-33; Antonio Rubial García, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Dirección General de Publicaciones, 1998 (Sello Bermejo) p. 71-73, y Vicente Riva Palacio, coordinador, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, t. VI, México, Cumbre, 1984, p. 220-222.

¹⁰ Rubial, *La plaza...*, p. 121.

¹¹ Rubial, *La plaza...*, p. 123.

¹² Revítese, por ejemplo, el catálogo de libros del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

varones acaparaban la atención de la población lectora.¹³ Los libros de milagros eran particularmente populares. De hecho, en este tiempo, el milagro se había convertido en un tópico conocido para el común del público lector. Proliferaban los textos que consignaban prodigios y hazañas de efigies marianas, santos europeos y venerables locales a los que se rendía culto en los conventos, templos y santuarios dispersos por el territorio novohispano.

Entre los autores más representativos de este tema –y quien aún no despierta la atención deseada de parte de la investigación especializada– está Francisco de Florencia, padre jesuita que vivió entre 1620 y 1695, prolífico escritor de obras de corte religioso e histórico. Distinguido en su momento sobre todo por una *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, así como por sus textos hagiográficos y marianos, Florencia se ha convertido en la actualidad en un escritor socorrido por estudiosos en busca de información histórica diversa.

Es innegable que la obra de este autor resulta una fuente documental valiosa para historiadores, estudiosos de arte y antropólogos, por mencionar sólo algunos profesionales interesados; sin embargo, es necesario afirmar que el trabajo del jesuita también puede convertirse en sí mismo en objeto de investigación, y no sólo como documento histórico sino también como obra literaria. Como ejemplo de su labor creadora, he elegido un libro de relatos milagrosos, *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*, en el afán de descubrir nuevas posibilidades de estudio para la investigación literaria novohispana.

Origen, colección de narraciones miríficas atribuidas a dos advocaciones marianas de la zona occidente de México (la Virgen de San Juan de los Lagos y la de Zapopan), es uno de los últimos trabajos que Florencia viera publicado (1694), y por tanto, resulta una obra de madurez intelectual donde se aprecia la experiencia adquirida por el autor en la investigación documental y la escritura de crónicas dedicadas a santuarios novohispanos. El padre Florencia se dio a la tarea de recopilar y reescribir lo que a su juicio eran los milagros marianos más significativos en la provincia de la Nueva Galicia. Como típica obra religiosa del Barroco, destaca por el manifiesto simbolismo de su temática y su estilo, distribuido en el

¹³ Vid. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 1ª reimp., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (Sección de obras de historia), p. 61-64.

curso del trabajo y colocado en un tono sospechosamente ingenuo, lo que produce una serie tal de mensajes ambiguos sobre su propio contenido y construcción, que hace de *Origen* un candidato digno al escrutinio del investigador malicioso.

Tal vez el aspecto más sobresaliente de este libro sea la presencia de lo maravilloso como elemento que condiciona la dirección de los relatos y permea la forma de los textos. Personajes celestiales y fenómenos sobrenaturales colocados sin demasiada sorpresa en una situación y un ambiente cotidianos, además de un lenguaje hiperbólico que resalta el tema prodigioso, son las constantes de estas historias. El factor extraordinario funciona, en un primer plano, como entretenimiento y disfrute del público; pero, luego de un análisis más profundo, se descubre que lo maravilloso ha de utilizarse como recurso permanente para la exaltación del contenido religioso y la distinción de un mensaje pedagógico, (entendido como un reforzamiento del dogma cristiano a través de la imaginería mariana), y, más allá de éste, de uno ideológico-propagandístico (visto así como un hiperbólico homenaje a la tierra novohispana, a su cultura y al estamento criollo, que promueve la defensa de lo propio en oposición a lo peninsular, en una época en que la identidad mexicana estaba en ciernes).

Considerada una cultura conservadora, masiva y artificiosa,¹⁴ inclinada a lo espectacular y lo extremo, la barroca privilegió manifestaciones donde lo violento, lo sublime y lo maravilloso pudieron mezclarse con el afán principal de sorprender y/o atemorizar.¹⁵ En este sentido, la sociedad era contemplada como público permanente ante un escenario teatral, montado por los grupos de poder, donde se exhibía la tragicomedia de la vida. Esas expresiones, –religiosas o seculares, festivas o solemnes– buscaban el asombro, la admiración, el divertimento. Perseguían, en fin, la evasión de una colectividad que habría de mantenerse ajena y cerrada al desarrollo económico, político y cultural de Occidente, más allá de las fronteras del reino hispánico. De ahí las coloridas y ruidosas fiestas populares, los hieráticos cortejos fúnebres, los impresionantes castigos de los penitentes en Semana Santa, las escandalosas mascaradas de los martes de *Carnestolendas*, las conmovedoras peregrinaciones a la Villa de Guadalupe... España se había erigido como defensora de la verdadera fe frente al

¹⁴ Vid. José Antonio Maravall, “Caracteres sociales de la cultura del Barroco”, en *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, 5ª ed., Barcelona, Ariel, 1990, p. 129-306.

¹⁵ *Ibid.*, p. 421- 439.

avance de la reforma protestante en Europa. Los habitantes bajo sus dominios, por tanto, habían de mantenerse fieles al dogma, las tradiciones medievales y la organización feudal.¹⁶

En este periodo convulsionado, el arte, en todas sus expresiones, se convirtió en bandera y arma al servicio de los grandes poderes del imperio español: la Iglesia y el Estado.¹⁷ No obstante, en la Nueva España, esta respuesta cultural mostró una inclinación distinta en sus fines: el artista novohispano, al mismo tiempo que en sus obras reiteraba lealtad al rey y a la Santa Iglesia Católica, llegó a aprovechar su herencia cultural y los modelos artísticos ya asimilados de la madre europea para abrir un espacio a través del cual expresarse acerca de su mundo, un mundo que mostraba con orgullo a la soberbia Península.¹⁸

De este modo, la literatura virreinal, aunque conservadora y pro imperialista en lo inmediato, pudo reflejar la lucha afanosa del individuo criollo por establecer, ante la exclusión y el casticismo peninsular, una voz original y única. Lo maravilloso y el simbolismo general en las artes se convirtieron en un medio persistente de sutil disidencia dentro de una cultura tradicionalista, que enviaba velados –y a veces no tan velados– mensajes ideológicos como tenue forma de resistencia y protesta social. A pesar de la homogénea sujeción a la postura oficial, pudo existir un motivo por el cual el artista criollo se atrevió a probar una pequeña libertad: la expresión de su propia cultura.

Visto en este contexto, el análisis de *Origen de los dos célebres santuarios*, obra representativa de su tiempo, se torna válida si se pretende descubrir nuevos derroteros en el estudio de la literatura novohispana, más aún en áreas poco contempladas como los textos narrativos de tema milagroso. El estudio de lo maravilloso podría ser un filón para nuevas investigaciones literarias virreinales. Así podría mirársele desde otra perspectiva.

Me propongo, entonces, el escrutinio de este volumen novohispano, observado desde la perspectiva de lo maravilloso, con el fin de comprobar que textos piadosos como éste son muestra y expresión del pensamiento criollo de la época, y parte valiosa e importante de la literatura novohispana. Mi objetivo será reconocer en las narraciones de milagros una tribuna de opinión en la que el individuo novohispano, en busca de una identidad, habla de sí mismo

¹⁶ Leonard, *op. cit.*, p. 46-47.

¹⁷ *Vid.* Maravall, *op. cit.*, p. 268-306.

¹⁸ *Cfr.* Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 61-63.

y de lo que atribuye propio de su mundo, de sus ideas e idealizaciones en torno al terruño; en una edad previa a la construcción del concepto nacionalista que habría de colmar el pensamiento del México independiente.

Para el análisis de *Origen*, obra postrera de Francisco de Florencia, utilizaré el volumen facsimilar publicado por El Colegio de Jalisco en 1998, que reproduce la segunda edición de este libro, es decir, la de 1757. Ésta es una versión corregida y actualizada del trabajo original impreso –como ya lo apunté– en 1694, de tal modo que la última parte de la misma ya no es de la autoría del padre jesuita sino quizá del editor que tuvo a cargo el reajuste de la obra. Hago esta advertencia porque solamente trabajaré con el texto florentino, tal como él lo vio publicado. Afortunadamente, los escritos añadidos se pueden identificar con facilidad, como lo podremos comprobar en su momento.

La presente tesis se desarrollará en tres capítulos. En el primero pretendo definir dos conceptos fundamentales para esta investigación: el milagro y lo maravilloso, para después realizar una breve revisión histórica de cada uno, de su presencia y utilización en la literatura de Occidente, desde la Edad Media hasta el Barroco, sin olvidar, desde luego, su ubicación en el contexto novohispano para observar su uso e importancia, del primero como tópico y del segundo como categoría literaria, en las letras virreinales. En el segundo capítulo me concentro en la figura de Francisco de Florencia. En principio lo sitúo como parte de la intelectualidad criolla que impulsaba la idea de reivindicación de la “patria”; después indago en los datos biográficos que hasta la fecha se tienen del autor; más adelante, reviso su obra y doy noticia de algunas de las investigaciones que se han llevado a cabo en torno a ella, y, finalmente, trato de destacar las cualidades literarias de la labor cronística de Florencia, las cuales, a mi modo de ver, llegan a otorgarle la condición de creador. El tercer capítulo comprende propiamente el análisis de *Origen*. En este apartado efectuaré, como ya lo he aclarado, una revisión de algunas de las categorías del análisis narrativo: argumento, personaje principal, estructura, técnica narrativa y estilo, con el fin de reconocer en éstas los recursos utilizados de lo maravilloso.

Después de los capítulos y las conclusiones, he agregado un apéndice en el cual me aboco al análisis argumental de un solo relato de *Origen* cuya peculiar historia merece un examen

independiente y más cuidadoso: el milagro que ejecuta la Virgen de San Juan de los Lagos al salvar la vida de un perro. Debido a lo insólito del caso, realizo una breve búsqueda en los mitos de las culturas del mundo en torno a la figura del can, con el propósito de encontrar una explicación al cambio de tratamiento en un personaje no humano como meritorio receptor de la magnanimidad divina. Podría hablarse acaso de una probable re-concepción simbólica del perro en la imaginería católica novohispana, en oposición con la europea, quizá a consecuencia de cierta influencia de las creencias prehispánicas. En esta sección se podrá averiguar si esto es posible.

Finalmente, quiero aclarar también que he añadido un apartado especial en la bibliografía de esta investigación en el que aparecen no sólo todas las publicaciones de Francisco de Florencia de que se tiene noticia, sino que además intento hacer un catálogo cronológico de las ediciones de cada una de ellas, desde las primeras hasta las últimas que han salido en recientes fechas, fundamentándome en la revisión y el cotejo de los registros de trascendentes bibliógrafos como Francisco González de Cossío, Francisco Zambrano y José Mariano Beristáin de Souza, y, por otro lado, valiéndome también de algunas de las más importantes bibliotecas que custodian significativos acervos novohispanos, como la del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la de El Colegio de México, y, especialmente, el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.



La conclusión de un trabajo de investigación como éste significa también el término de un ciclo de aprendizaje en el que no solamente se finaliza una carrera profesional sino que también se inicia un proceso largo de crecimiento intelectual y personal. A lo largo de esta empresa se ha involucrado a diversas personas a quienes se debe inversión de tiempo y una desinteresada colaboración para que esta tesis llegara por fin a buen término. Entre otros quiero agradecer a la maestra Rosalba Cruz Soto por su dedicada orientación en el seminario de tesis organizado y dirigido por ella en el Instituto de Investigaciones Históricas, donde el presente proyecto empezó a tomar forma y rumbo; y a los compañeros del curso, sobre todo a Carmen Fragano, Ana Lilia Nieto y Luis Enrique Hernández, con quienes se creó un

ambiente de cordial camaradería y un fructífero intercambio multidisciplinario de puntos de vista, críticas y propuestas acerca de nuestros respectivos proyectos. Mención especial amerita la generosa dirección y la paciencia de la doctora Dolores Bravo Arriaga, cuya asesoría constante y metódica y sugerencias bibliográficas invaluableles llevaron a buen puerto este proyecto que por momentos pareció naufragar en un *mare magnum* de información y posibilidades temáticas. Finalmente, para todos aquellos que directa o indirectamente contribuyeron a la elaboración de este trabajo, mi mayor reconocimiento es la sola presentación de este volumen.



Milagrosa Imagen de N.^a S.^a de Zapopan.
fructus Zapopan. que tuálva ruerías Dulce propina Vojimágo de dñl Bibliotheca Mexicana

Figura 1. Grabado de Nuestra Señora de Zapopan. Anónimo. Ilustración de Francisco de Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*, edición facsimilar de la edición de 1757, 4^a ed., Zapopan, México, El Colegio de Jalisco, 1998, (Ann Mathes, Ediciones Facsimilares, 1).



Figura 2. Grabado de Nuestra Señora de san Juan de los Lagos. Anónimo. Ilustración de *idem*.

CAPÍTULO I

EL RELATO MILAGROSO EN EL CONTEXTO DE LA LITERATURA RELIGIOSA NOVOHISPANA

DE EUROPA A NUEVA ESPAÑA

Desde su aspecto etimológico, el vocablo *milagro* procede del latín *miraculum*, que significa “prodigio”, “cosa extraordinaria” —el cual, a su vez, viene del verbo *mirari*, “quedar admirado”— y del griego *q̄aum̄ sion* “admirable”, “maravilloso”. La definición general se sujeta precisamente a la raíz filológica de la palabra. En la edición actual del diccionario de la Real Academia Española, por *milagro* se entiende: “1. [...] acto del poder divino, superior al orden natural y a las fuerzas humanas. 2. Cualquier suceso o cosa rara, extraordinaria y maravillosa. 3. Ofrenda de los fieles a Dios o a los santos por un favor, ex voto, presentalla.”¹ Se hace evidente el sentido religioso y el concepto de “hecho sorprendente y maravilloso de origen divino” que el término ha guardado hasta nuestros días. Sería oportuno comparar estas definiciones con la explicación del *Diccionario de autoridades* (1747), trabajo de la misma Academia que se elaboró en época próxima a la que esta investigación se aboca (segunda mitad del XVII). Se observará que la idea del término, por cierto, es muy semejante:

Obra divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura, contra el orden natural [...] 1. ‘Porque como los *milagros* sean obra de solo Dios, cuando se hacen en testimonio de alguna verdad, Dios es testigo de ella, cuyo testimonio es infalible.’ Lop. Peregr. lib. 2. *Milagro*, según Santo Tomás, (dijo el Alemán) tomado propiamente, es una cosa ardua e insólita, sobre toda

¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, t. II, *h-zuzón*, 20^a ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1984, voz “milagro”, p. 908.

virtud y poder natural, hecha contra toda esperanza, y un cierto Divino testimonio demostrativo de la divina potencia y verdad.²

La noción de *milagro*, así como la creencia en actos extraordinarios como éste, es universal. Está presente en prácticamente todas las religiones del mundo, aunque la explicación teórica acerca de su naturaleza, motivos, funciones y fines varíe de acuerdo con el contexto cultural, teológico y filosófico en el cual se gesta.³ Es por ello necesario concentrarnos en volúmenes especializados en religión y teología cristianas para delimitar el significado y el uso de nuestro término dentro del ámbito novohispano y, en especial, en textos piadosos como el de esta investigación. El *Diccionario de la religión católica* aclara que

El vocablo [*miraculum*] sugiere la idea general de la cosa digna de admiración; el cristianismo lo admitió para significar las cosas excepcionales de Dios [...]

El milagro es un hecho sensible producido por Dios fuera del orden natural, es decir, del curso de las cosas o sucesos que resulta del juego normal de las causas secundarias, que intervienen en el mundo. [...] El milagro no implica un ‘desorden’ sino una ‘orden superior’, en virtud de la cual la naturaleza es transitoriamente instrumento y señal de una finalidad más elevada [...] tan sólo una excepción de su curso ordinario.⁴

En tanto, en el *Diccionario de teología* se afirma que

La noción cristiana de milagro ve en él no sólo una acción extraordinaria, que excede las fuerzas de la naturaleza creada, sino un ‘signo’ de Dios [...] el milagro aparece mucho menos como una violación de las leyes naturales que como una aparición en el seno de la economía del mundo [...] no es en modo alguno la introducción de un desorden en el universo creado, sino la introducción de un orden superior.⁵

“Signo de Dios”, en efecto. Trabajos especializados como el anterior coinciden en aseverar que un acontecimiento milagroso carece de sentido en sí mismo y que debe ser tomado como una señal, un signo, (del griego *shme'on*), por ejemplo, de la presencia o la actividad del

² Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, t. II, D-Ñ, edición facsimilar, (Madrid, 1747) Madrid, Gredos, 1979 (Biblioteca Románica Hispánica, V. Diccionarios), voz “milagro”, p. 567.

³Vid. *Encyclopædia Britannica CD 99. Multimedia edition*, versión en CD-ROM, 2 discos, Chicago, Microsoft, 1999, disco 1, voz “Miracle. Nature and Significance”.

⁴ *Enciclopedia de la religión católica*, t. V, *Malthus-Pío VIII*, Barcelona, Dalmau y Jover, 1953, p. 394.

⁵ L. Bouyer, *Diccionario de teología*, 6ª ed., Barcelona, Herder, 1990, voz “milagro”, p. 445.

poder divino.⁶ Dentro del cristianismo, se dice que es el acto a través del cual *se revelan* verdades que Dios desea comunicar a los hombres.⁷ En otras fuentes, se aclara, además, que es un factor de la Providencia de Dios sobre la humanidad.⁸

En el sentido teológico, el milagro tiene un propósito específico, la intervención divina sobre el curso natural de la vida humana reclama un motivo especial, motivo que ha de venir de la propia voluntad de Dios: “[...] alcanzar ciertos fines de orden superior, frente a los cuales el orden natural queda subordinado.”⁹

El poder de Dios se manifiesta directamente por su propia intervención o, con frecuencia, por medio de alguno de sus agentes que actúan como instrumentos de Su amorosa aunque inapelable voluntad. Estos seres pueden ser ángeles (por ejemplo, cuando la liberación de san Pedro de la prisión);¹⁰ hombres santos (como san Pedro –Hechos, III, IX–, san Pablo –Hechos, XIX– o los primeros cristianos –Gálatas, III, 5); incluso, objetos que llegan a realizar prodigios por disposición divina, como las reliquias (el manto de Elías –IV Reyes, V), las efigies santas y los lugares sagrados (las aguas del río Jordán –IV Reyes, V).¹¹

Finalmente, esta obra admirable y fortuita, que Dios hace llegar a los hombres por manos celestiales o humanas, se produce siempre con fines justificados: si se interpreta como una revelación, el milagro ocurre para avalar la santidad de sus enviados y autenticar sus acciones con señales divinas. Así también sucede para que el hombre reconozca con pruebas fidedignas el origen verdadero de la doctrina o el hecho insólito que le ha sido revelado o, por otra parte, para otorgar algún beneficio al creyente que necesita de ayuda celestial.¹²

Como es sabido, el pensamiento novohispano conservaba en buena medida una visión medieval del mundo, de Dios, del hombre y de la sociedad. La Iglesia católica mantenía los fundamentos filosóficos del cristianismo que se desarrollaron en el Medievo. La idea del milagro, sus causas y sus fines provienen evidentemente del mismo periodo. He aquí la

⁶ *The Catholic Encyclopedia*, v. V, Nueva York, 15 de agosto de 2000, voz “Miracle” <http://www.newadvent.org/cathen/05146a.htm>; *Enciclopedia de la religión católica*, t. V..., p. 394, y *vid. Encyclopaedia Britannica CD 99*, disco 1...

⁷ *Enciclopedia de la religión católica*, t. V..., p. 394.

⁸ *The Catholic Encyclopedia*, v. V..., <http://www.newadvent.org/cathen/05146a.htm>.

⁹ *Enciclopedia de la religión católica*, t. V..., p. 395.

¹⁰ Citado en *The Catholic Encyclopedia*, v. V..., <http://www.newadvent.org/cathen/05146a.htm>.

¹¹ *Idem*.

definición del concepto que en sus propias palabras exteriorizó el rey castellano Alfonso X, el Sabio, quien, por cierto, aparece como uno de los grandes recopiladores y escritores de milagros que produjeron las tierras hispanas:

Miraglo tanto quiere decir como obra de Dios maravillosa que es sobre la natura usada de cada dia: et por ende acaesce pocas veces. Et para ser tenido por verdadero ha menester que haya en él quatro cosas: la primer que venga por poder de Dios et non por arte: la segunda que el miraglo sea contra natura, ca de otra guisa non se maravillarien los homes dél: la tercera que venga por merescimiento de santidad et de bondat que haya en sí aquél por quien Dios lo face: la quarta que aquel miraglo acaesca sobre cosa que sea á confirmamiento de la fe.¹³

El argumento del monarca se remonta a la segunda mitad del siglo XIII y, sin embargo, se asemeja a la idea que los novohispanos del XVII tenían del *milagro* (de hecho, la definición del vocablo no ha variado significativamente a la fecha). En documentos de la época, como un sermón de Isidro Sariñana acerca de un celebrado milagro regional: la reconstitución de los panecitos de santa Teresa,¹⁴ se ha encontrado que por *milagro* se tenía a “un símbolo, un geroglífico, en que nos enseña Dios el modo, con que desecha en nosotros su imagen por la culpa, hemos de restuarar [*sic*] en nosotros por la penitencia de su imagen.”¹⁵ El arzobispo virrey Payo Enríquez de Ribera consideraba que sólo se podía llamar *milagro* a un hecho en

¹² *Enciclopedia de la religión católica*, t. V..., p. 395.

¹³ Alfonso X, el sabio, *Siete partidas*. Citado en Frank Callcott, *The Supernatural in early Spanish Literature. Studied in the Works of the Court of Alfonso X, el Sabio*, Nueva York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1923, p. 53-54.

¹⁴ Acerca de este acontecimiento prodigioso que ocupó a eruditos y autoridades novohispanos durante una buena parte del siglo XVII me ocuparé en el capítulo III. Para saber más del mismo, se puede consultar: Isidro Sariñana, *Sermon, que a la declaracion del Milagro de los Panecitos de Santa Theresa de Jesus, predicò en la Iglesia de Carmelitas Descalços de Mexico, en 2 de Enero, de 1678. El Doctor D. Isidro Sariñana, y Cuenca, Canonigo Lectoral de la Santa Iglesia Metropolitana de Mexico, Cathedratico propietario de Prima de Sagrada Escritura, en la Real Vniversidad, y Examinador Sinodal del Arçobispado*, México, viuda de Bernardo Calderón, [1678], [6 s. f.] + 13 f. r-v.; Payo Enríquez de Ribera, *Auto, en que el Ilustrissimo y Excelentissimo Señor M. D. Fr. Payo de Ribera, del Orden de San Augustin, Arçobispo de Mexico, del Consejo de su Majestad, y Virrey Lugarteniente, Gobernador, y Capitan General de esta Nueva-España, y Presidente de la Real Audiencia de ella, &c. Declara por milagro la reintegracion de los Panecitos de la Gloriosa Virgen Santa Theresa de Jesus*, México, viuda de Bernardo Calderon, 1677, [8 s. p.], il.; Antonio Núñez de Miranda, *Sermon de Santa Teresa de Iesvs. En la fiesta que su muy observante Convento de San Joseph, de Carmelitas Descalças de esta Corte celebrò por authentica declaracion del Milagro de la prodigiosa reintegracion de sus Panecitos. Domingo 23 de Enero, deste Año de 1678*, México, viuda de Bernardo Calderón [1678], [3 s. f.] + 11 f. r-v, y Rubial, *La plaza...*, p. 105.

¹⁵ Sariñana, *op. cit.*, f. 12r.

apariencia prodigioso si “por efecto no [era] capaz de proceder de causas naturales”.¹⁶ Antonio Núñez de Miranda aclaraba también que un verdadero prodigio “no pudo obrarse por fuerças elementales, celestes, ni humanas; y aunque no parezca exceder las Angelicas [...]”. Además, todos los signos del acontecimiento sobrenatural debían ser inspirados por un “ángel bueno”, es decir, por y para el bien:

[...] pero no [...] puedan ser de Angel malo, pues todos los indicios, señales, y circunstancias [sean] del bueno: el christiano ajustamiento, sólida virtud, prudente cautela, y modesta sinceridad de las personas, que intervienen en el caso, como causas instrumentales: los efectos muchos, y buenos, por ambas partes del cuerpo, y alma, con saludes milagrosas de aquèl, y mejoras de vida de èsta, interiores mudanças, y santas inspiraciones [...]¹⁷

En resumen, se concluye que para esta investigación, y de acuerdo con las fuentes revisadas – donde se ha de reconocer que la esencia del concepto parece conservarse a través del tiempo y sólo se ha intentado hacerlo más claro y específico–, por *milagro* se entenderá: *un acto de intervención divina en el curso ordinario del mundo natural con diversos y, en ocasiones, misteriosos propósitos de su autor; entre éstos, recompensar las obras de su grey y otorgar testimonio de la fe cristiana*. Baste para el presente trabajo esta breve pero concisa definición. Ya que no se persiguen fines teológicos ni filosóficos, sea suficiente para precisar el término, el tópic que ha impulsado esta búsqueda documental.

Por otra parte, en el ámbito literario ¿existe realmente un concepto o categoría para delimitar el vocablo *milagro*, pese a que las culturas de Occidente han engendrado, renovado y mantenido leyendas milagrosas de vírgenes y santos desde el surgimiento del cristianismo hasta la época actual? Se debe anotar que la bibliografía no es tan numerosa ni la información tan profusa como en el caso de los diccionarios de religión y teología, pero con la pesquisa que se ha llevado a cabo, se ha descubierto que *milagro* es un término incluido en los estudios especializados, así como en la historia de la literatura. Sin embargo, hay que precisar que es dentro de los anales de las letras francesas donde se recoge la expresión.

¹⁶ Enríquez de Ribera, *op. cit.*, [p. 5].

¹⁷ Núñez de Miranda, *op. cit.*, f. 1r.

En volúmenes como el *Diccionario de literatura española* de Germán Bleiberg y Julián Marías y el *Diccionario de términos literarios* de Demetrio Estébanez,¹⁸ se ha encontrado que el uso de la voz *milagro* se remonta al Medievo. Alrededor del siglo XI, en Francia, se escribían breves textos en latín donde se relataban pasajes de la vida de algún santo en los que intervenía la presencia sobrenatural de la virgen María u otra figura de santidad. Estos trabajos estaban destinados a los predicadores para que pudieran ilustrar sus sermones con este tipo de *ejemplos*. Seguramente los escritos estuvieron inspirados en la tradición oral de las leyendas marianas y hagiográficas que llenaban la imaginación de los hombres medievales y que, posteriormente, habrían de alimentar también a la literatura vernácula.¹⁹ Entre los siglos XII y XIII, empezaron a aparecer las primeras colecciones de milagros en lengua vulgar, como los *Miracles de Notre-Dame*, de Gautier de Coincy (1218) y *los Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo (h. 1252). Autores como Herman de Valenciennes, Vincent de Beauvais, Jacobo de la Vorágine y el propio Coincy contribuyeron a que el tópico del milagro se popularizara y se difundieran por toda Europa un puñado de leyendas prodigiosas que se incorporarían a la cultura popular de cada región.²⁰

La *Leyenda áurea*, o *Lombardica Historia*, de Jacobus Varazze, mejor conocido como Jacobo de la Vorágine (1228-1298), es sin duda uno de los textos más conocidos y afamados en este rubro aun en la actualidad.²¹ Desde que salió a la luz, se convirtió en un volumen imprescindible en las bibliotecas europeas y, en pocos años, fue traducido a todas las lenguas de Occidente. Escrita alrededor de 1266, la *Leyenda áurea* está integrada por 177 capítulos, cada uno de ellos dedicado a la relación de la vida, milagros y martirio de algún santo o la descripción de cierta fiesta cristiana; los apartados están organizados por fecha de conmemoración y de acuerdo con el calendario del año eclesiástico. Repleta de anécdotas de ingenua piedad y memorables lecciones de fe y sacrificio, así como de la presencia de

¹⁸ Germán Bleiberg y Julián Marías, *Diccionario de literatura española*, 3ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 519-520, y Demetrio Estébanez Calderón, *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, voz “milagro”, p. 672. También consúltese Harry Shaw, *Dictionary of Literary Terms*, Nueva York, Mc Graw-Hill, 1972, voz “miracle play”, p. 241.

¹⁹ Estébanez, *op. cit.*, p. 672.

²⁰ Bleiberg, *op. cit.*, p. 519.

²¹ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 1 y 2, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1982 (Alianza Forma, 29 y 30).

numerosos elementos sobrenaturales en las narraciones, la obra de De la Vorágine fue modelo e inspiración para la literatura religiosa, sobre todo, en los siglos XIII y XIV.²²

Otro escritor determinante para la consolidación del tópico milagroso en la literatura europea fue el monje benedictino francés Gautier de Coincy (1177-1236). En *Les miracles de la Sainte Vierge*, a decir de los especialistas, logra trascender el objetivo edificante del texto piadoso para dotar a su trabajo de cierto sentido estético y poético. Obra abundante, que en 30,000 versos recrea 75 de las más conocidas historias marianas de la época, *Les miracles* muestran al poeta entregado sin reservas a la adoración de la Madre Santa, dejando en un plano secundario el mensaje moralizante de las narraciones: “Ve en la Virgen como un mundo de misericordia y de piedad donde no hay pecado que no reciba su perdón; su intervención providencial llega siempre a desenredar las situaciones más desesperadas para las almas que se extravían [...]”.²³ Ejemplo de ello es la historia donde María salva la vida de un niño judío, quien iba a ser asesinado por su propio padre al descubrir su conversión al cristianismo. Por esta tendencia a mostrar situaciones extremas y elementos sobrenaturales, Coincy resultó también un autor muy popular, imitado y traducido a todos los idiomas. Contribuyó especialmente con gran cantidad de motivos para la producción de argumentos en el teatro religioso. Pese a la monotonía de su discurso, consigue infundir a su texto de ciertos momentos líricos, que agregados a su irreprochable inspiración devota, logra una de las obras de milagros más representativas.²⁴

En España, se distinguen figuras en la producción literaria de milagros, en especial de milagros marianos, uno de ellos es el ya mencionado Alfonso X, el Sabio (1221-1284). Sus *Cantigas de Santa María*, compuestas en la lengua y las formas poéticas de la escuela galaicoportuguesa –convención destinada a la lírica, según la moda entre los poetas cultos de la época–,²⁵ también demuestran la influencia de la literatura oral en la elección de sus historias. Creadas para acompañarse de música, las 430 canciones que componen la colección reflejan el riguroso y original trabajo de su autor, quien salpica sus poemas de detalles

²² P. Onnis, “Leyenda Áurea”, en *Bompiani. Diccionario literario de obras y personajes de todos los tiempos y de todos los países*, v. VI, Barcelona, Hora, 1988, p. 540-541.

²³ C. Capasso, “Milagros de la Santa Virgen”, en *Bompiani...*, v. VII, p. 151.

²⁴ *Idem.*

²⁵ J. M. Valverde, “*Cantigas de Santa María*”, en *Bompiani...*, v. II, p. 873.

realistas que llegan a tocar lo escabroso.²⁶ Por ejemplo, se puede mencionar la cantiga 93, en la que un hombre leproso pide la ayuda de María a través de oraciones. Finalmente se conmueve y lo baña con su propia leche, curando al creyente de toda corrupción en su cuerpo.²⁷ Deben distinguirse dos grandes grupos que integran las *Cantigas*, las propiamente líricas –cantigas de loor– en alabanza a la Virgen, y las anecdóticas, las narrativas. Recopilador acucioso que recoge leyendas marianas de toda Europa, Alfonso el Sabio además ha trascendido por su calidad lírica, como lo demuestra este cancionero, considerado como una de las mayores obras de la lírica hispánica en el periodo medieval.²⁸

Gonzalo de Berceo es el otro personaje indispensable para crearse una imagen del *milagro* literario hispánico en sus orígenes. Nacido en La Rioja a finales del siglo XII y muerto a mediados del XIII, este humilde clérigo castellano no contó con la fama ni con el prestigio de sus contemporáneos ya mencionados, aunque con el paso del tiempo se ha descubierto el valor de sus obras, no sólo en el sentido histórico y arqueológico sino también literario. Considerado por los estudiosos como “el más antiguo poeta castellano de nombre conocido”,²⁹ Berceo dejó un legado breve pero sustancioso en literatura piadosa. Interesado especialmente en la relación de milagros escribió, entre otras vidas de santos, la de Santo Domingo de Silos y la de San Millán de la Cogolla. Pero su obra más conocida, y la que concierne a este trabajo, es *Milagros de Nuestra Señora*. El texto está compuesto por veinticinco poemas, precedidos por una introducción en la cual, alegóricamente, alude a la bondad y la belleza de la Virgen María. En un tono de ingenua devoción y profunda sinceridad, que todavía conmueve a los espíritus modernos, Berceo concibe a “la Gloriosa” como la Madre de los hombres, la defensora de los pecadores ante Dios y ante sus propios errores humanos. Por su intervención la criatura más infractora podrá redimirse y obtendrá el perdón. Ejemplo de ello es el milagro XXI, “La abadesa encinta”, donde María apresura el nacimiento y se hace cargo del hijo de una monja para que la autoridad eclesiástica, el obispo, no descubra su grave

²⁶ Raymond Queneau, *Encyclopédie de la pléiade, v. II, Histoire des littératures occidentales, t. II, 2 v.*, Brujas, Bélgica, Gallimard, 1956, p. 623, y Callcott, *op. cit.*, p. 45-47.

²⁷ Ejemplo citado en *ibid.*, p. 46.

²⁸ Valverde, *op. cit.*, p. 873-876.

²⁹ Queneau, *op. cit.*, p. 620.

falta.³⁰ Uno de los aspectos que más ha interesado a los estudiosos de esta obra es descubrir sus fuentes. Como el resto de sus contemporáneos, Berceo recrea leyendas marianas conocidas, de hecho, coincide con Gautier de Coincy en dieciocho y, con Alfonso X, en diecinueve. Los investigadores franceses sostenían la influencia directa del texto de Coincy en el poeta riojano; sin embargo, tras años de búsqueda y debates, se descubrió que la verdadera fuente de Berceo debía de ser latina: probablemente un documento emparentado con el manuscrito Thott de la Biblioteca de Copenhague, con el cual coincide en temas y en organización.³¹ Distinguido representante del *mester de clerecía*, hábil artesano que incorporó recursos juglarescos a la docta forma poética de la *cuaderna vía*, rapsoda mariano de su tiempo, no obstante, dejó sentir su influjo en los poetas de la Generación del '98.³²

El siglo XIII resultó fundamental para la creación del *milagro* narrativo, con temas marianos o hagiográficos, en prosa o en verso. Pero también, en el curso de esta centuria, comenzó a desarrollarse en Francia un subgénero dramático llamado *milagro*, pequeñas piezas escritas para ser representadas —por lo general en los atrios de los templos—, cuyos autores retomaban leyendas marianas muy conocidas para la elaboración de sus elementales puestas en escena. De carácter edificante y piadoso, la más antigua de estas primitivas obras teatrales de que se tiene noticia es el *Milagro de Teófilo* (h. 1260) de Rutebeuf.³³ Esta pieza cuenta la historia de un clérigo —la que asimismo recoge Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora*— quien era un dechado de conducta y virtudes para los miembros de su comunidad. Teófilo, al perder su cargo de vicario después de la muerte de su querido maestro, el obispo, en un arranque de celos y envidia vende su alma al diablo. Recupera el ambicionado puesto pero finalmente se arrepiente y clama la ayuda de la Virgen María. Con la intervención de la Madre divina, el pecador habrá de reivindicarse ante los hombres y consagrar su alma purificada a su Creador.³⁴

³⁰ Vid. Gonzalo de Berceo, “La abadesa encinta”, en *Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo*, 3ª ed., México, Porrúa, 1965, (Sepan cuántos..., 35), p. 98-114.

³¹ A. Comas, “*Milagros de Nuestra Señora*”, en *Bompiani...*, v. VII, p. 153-154.

³² *Ibid.*, p. 154-155.

³³ Estébanez, *op. cit.*, p. 672.

³⁴ Para conocer la historia completa del clérigo Teófilo, puede consultarse la versión de Berceo, más accesible que la de Rutebeuf. Berceo, “El milagro de Teófilo”, en *op. cit.*, p. 136-167.

Otro trabajo que se conserva a la fecha es la colección denominada *Cuarenta milagros de Nuestra Señora*. De autor o autores desconocidos, se cree que estas obras fueron representadas a mediados del siglo XIV en París. Por otro lado, se cuenta con datos para considerar que en la literatura catalana de la época pudieron escribirse textos dramáticos de este tipo, no así en la castellana, al menos desde la información que han arrojado las investigaciones más recientes.³⁵ De cualquier forma, el *milagro* no sobrevivió mas allá del XIV en Francia, ya que, a partir de la centuria siguiente le sucedió una derivación, el llamado *mistère*,³⁶ texto dramático que llevó a la representación pasajes del Nuevo y del Antiguo Testamentos, así como vidas de santos, aunque en raras ocasiones también se escribió algún *misterio* sobre acontecimientos profanos, como el *Mistère du siège d'Orléans*, acerca de la derrota inglesa por el ejército francés comandado por Juana de Arco en el sitio de Orleans, o el *Mistère de la destruction de Troie*, sobre la toma de la mítica ciudad de Troya.³⁷

El vocablo *milagro* se pierde en la fronda de la historia literaria occidental y no parece trascender el periodo de la Edad Media. No obstante, la tradición del relato milagroso prevaleció, aunque prescindiendo del término que lo caracterizaba: por ejemplo, en el drama, se le conoció como el ya mencionado *misterio* en Francia.³⁸ Sin embargo, los *milagros* continuaron formando parte esencial en la literatura religiosa posterior al siglo XIV. Imprescindibles en las hagiografías o biografías de los santos, tampoco dejaron de aparecer en crónicas de órdenes religiosas, menologios, sermones, poemas, libros de ejercicios espirituales y cualquier otra muestra de la producción literaria religiosa. Es obvio que la creación y difusión de las leyendas milagrosas populares tampoco debió de detenerse y que ambas tradiciones, la escrita y la oral —ésta última mucho más libre y prolífica—, crecieron al expandirse el horizonte de conquista espiritual para el cristianismo con la colonización de América. Si bien se parte de una suposición ya que se carece de algún trabajo de investigación directa en el cual fundamentarse,³⁹ es posible creer que el relato milagroso llegó a la Nueva

³⁵ Estébanez, *op. cit.*, p. 672.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *The Catholic Encyclopedia*, v. V..., 22 de septiembre de 2000, voz "Miracle Plays and Mysteries", <http://www.newadvent.org/cathen/05146a.htm>.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Una de las dudas que surge en un trabajo como éste es precisamente ¿cómo llegaron los relatos milagrosos al Nuevo Continente? Si, al parecer, en el siglo XVII eran una lectura muy popular y se publicaban

España en época muy temprana, quizá en los primeros textos religiosos que trajeron consigo los primigenios frailes misioneros, o incluso entre las pertenencias de los conquistadores. Como parte de la empresa evangelizadora que dirigió la Iglesia católica por todos los rincones del territorio, pudieron conocerse y adoptarse antiguas historias marianas y maravillosos pasajes de la vida de santos varones, que funcionaban como ejemplos de conducta y fe para la población recién convertida. Junto con su cultura, religión, lengua, modelo social, político y económico, los colonizadores españoles también trasladaron creencias y su gran acervo de lo imaginario: leyendas, consejas, historias que se preservaron de una generación a otra: las extraordinarias apariciones de la virgen María en alguna aldea remota, las misteriosas curaciones de un hombre santo, el martirio de una doncella consagrada a Dios.

Los relatos milagrosos de ultramar seguirían contándose y compartiéndose en los hogares novohispanos, pero también las lecturas de textos religiosos europeos y americanos, rubro que nunca faltó en las librerías de la Nueva España. Tan sólo a mediados del siglo XVI, los textos religiosos, teológicos y morales representaban aproximadamente el 80 por ciento del volumen total de las importaciones en el ramo.⁴⁰ Con el establecimiento y expansión de la imprenta en el virreinato durante el mismo XVI, el número de títulos aumentó, la producción libresca novohispana comenzó a desarrollarse y se fortaleció el mercado colonial. Desde luego, las publicaciones privilegiadas eran las religiosas, que contaban con apoyo financiero de la Iglesia y respaldo estatal para asegurar su presencia en los hogares.⁴¹ No obstante el generalizado analfabetismo de la población y el alto costo de los libros, hacia la segunda mitad del siglo XVII, la demanda había crecido considerablemente y el comercio de este género se había consolidado como un buen negocio. Los impresores locales, por lo general, alternaban su oficio con el de importadores de textos. Dentro del recinto de impresión solían también destinar un espacio para la exhibición y venta de sus productos.⁴² Esta época se

con regularidad obras de este tipo de autores novohispanos, ¿podría significar que antes de este fenómeno pudo existir un periodo de *asimilación* en el que las narraciones cambiaron los escenarios europeos y algunos tópicos tradicionales y se adaptaron a la circunstancia novohispana? Rastrear esta transformación sería una empresa ambiciosa que podría mostrar, por ejemplo, la incipiente aunque progresiva transformación de la literatura peninsular dentro de una condición de vida distinta. Por desgracia, esta idea sobrepasa en mucho las expectativas del presente trabajo, por lo que ha de quedarse por ahora sólo como una propuesta en el aire.

⁴⁰ Irving A. Leonard, *Los libros del Conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 99.

⁴¹ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 73.

⁴² Leonard, *La época barroca...*, p. 237-238.

distinguió además por sus bibliófilos. Grandes bibliotecas particulares y clericales se formaron en este periodo. Las órdenes religiosas lograron reunir colecciones muy importantes de primeras ediciones, incunables y manuscritos raros —la de los carmelitas descalzos era de doce mil volúmenes—;⁴³ algunas de ellas, incluso, estuvieron disponibles para el público. Una de las mejor constituidas por su abundancia en temas científicos, filosóficos y de cultura indígena fue la de Carlos de Sigüenza y Góngora.⁴⁴

En tanto que la letra impresa cumplía con su función propagandística y difusora del mensaje oficial dentro de la producción religiosa, los títulos que salían a la luz se multiplicaban y los géneros se enriquecían: sermones fúnebres, cartas edificantes, menologios, crónicas de órdenes religiosas, crónicas de santuarios, hagiografías, poemas elegiacos, tratados teológicos, guías para confesores... Los textos especializados estaban dirigidos únicamente a la comunidad eclesiástica o, en ocasiones, sólo a un pequeño sector de ésta, altamente conocedor de ciertos temas como la teología; pero los libros de divulgación estaban al alcance de cualquier público,⁴⁵ aun del iletrado, pues era práctica común entre la población novohispana la lectura en voz alta y en grupo.⁴⁶ Irreemplazables apoyos en la labor de la Iglesia sobre la sociedad, generaban conocimiento, reforzaban la fe y movían las conciencias de los lectores.⁴⁷

El milagro como elemento necesario en la literatura religiosa, y en especial en la piadosa, contó siempre con un espacio en la producción novohispana, pero fue en el siglo XVII cuando logró una presencia más concreta y de mayor importancia.

El XVII fue un periodo de redefinición para la Iglesia novohispana. Para ese entonces conformada por una mayoría blanca nacida en América, la institución se había ya adaptado a las especiales condiciones geográficas, lingüísticas, económicas y sociales de la colonia en las cuales llevaba a cabo su misión evangelizadora, educativa y administradora de almas. Aunque cumplía fielmente con las normas y reglamentaciones de Roma, y refrendaba su sujeción a la Corona española, el clero novohispano había modificado su perspectiva como parte de toda

⁴³ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Vid.* Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 73.

⁴⁶ *Vid.* Leonard, *Los libros del Conquistador...*, p. 31-32.

⁴⁷ *Vid.* Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 74.

la grey hispánica. Bajo el pensamiento criollo, Nueva España se concebía como una *crístiandad elegida*.⁴⁸ En una tierra en que los prodigios abundaban, las efigies marianas curaban y salvaban vidas y los ejemplos de santidad entre la población cada vez eran más constantes y contundentes, Dios personalmente debía de haberla preferido sobre otras. El lugar era sagrado y sus moradores, una inagotable fuente de santidad que engrandecía a la Iglesia católica y al imperio español.

En la búsqueda de reconocimiento y de un sitio (privilegiado) en el mundo católico, el clero criollo promovía la difusión de advocaciones marianas “naturalizadas” novohispanas – como, por ejemplo, la virgen de Guadalupe y la de Zapopan–, de santuarios locales donde el milagro era cosa cotidiana –como el Tepeyac y San Juan de los Lagos– y de santos varones cuya virtud y sacrificio habían sido ofrendados a su propio pueblo –como el fraile franciscano Felipe de Jesús–.⁴⁹ Desde los mandatos del papa Urbano VIII, había quedado prohibido el culto a un hombre o una mujer santos, así como la exaltación de supuestos milagros producidos por imágenes o criaturas humanas sin la previa autenticación y autorización del Vaticano.⁵⁰ A pesar de esas restricciones, los clérigos novohispanos se dedicaron a la divulgación de sus *maravillas* locales, ya que esa actividad no la tenían prohibida. El texto impreso resultó el medio ideal a través del cual ejecutar su empresa: el mensaje llegaba más allá de las fronteras coloniales; cruzaba océanos, trascendía generaciones y vencía escepticismos y menosprecios. Mientras que en ultramar el prodigio novohispano se conocía y reconocía, en el interior de la colonia se reforzaban los cultos locales –no obstante la oposición pontificia– y se afirmaba el orgullo y el amor por el terruño.⁵¹

El milagro novohispano, al reposar dentro de las páginas de sermones, crónicas, menologios y hagiografías, estuvo al alcance del público y aseguró su supervivencia en la memoria y la imaginación de generaciones de fieles; más aún, logró la preferencia de los lectores, además de una especial atención de los autores al incluirlo en sus impresos. La crónica de santuarios, entre otros géneros, fue de los que más espacio concedió al milagro. Así como en las hagiografías resultaba indispensable la inclusión de actos milagrosos que

⁴⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 57-58, 61-62.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 36-37.

hubiera realizado el santo varón como prueba de su servicio y entrega a Dios,⁵² en las crónicas de santuarios era esencial enumerar los prodigios –en general los más espectaculares– para ilustrar los atributos sobrenaturales de la imagen que protegía el templo, y mover a los creyentes a su devoción.

En el siglo XVII, las crónicas religiosas, como otros tipos de textos, tuvieron un crecimiento inusitado.⁵³ Entre éstas, las de santuarios despertaron gran interés entre los escritores, debido a que, como se había mencionado arriba, el santuario novohispano representaba para los intelectuales criollos uno de los filones temáticos determinantes para sustentar una concepción sagrada de su “patria”, un origen bendecido por Dios, en el afán de construirse un pasado fuerte y prestigioso, mítico, y de crearse una cultura propia. El historiador Antonio Rubial explica que

La existencia de portentos y milagros hacía a la Nueva España un territorio equiparable al de la vieja Europa, y la convertía en un pueblo elegido. Por tanto, mostrar la presencia de lo divino en su tierra fue para el novohispano uno de los puntos centrales de su orgullo y su seguridad.⁵⁴

El investigador agrega que el intento del clero por elaborar esa suerte de *historia sagrada novohispana* comenzó justamente con la erección de los más antiguos santuarios en la primera mitad del siglo XVI. Los autores criollos se dieron a la tarea de recoger y luego publicar las admirables leyendas que, a sus ojos, eran prueba fehaciente de la presencia divina en su propio hogar. Con ellas, aseguraban la visita de los peregrinos a los santuarios, además de reforzar el culto a las imágenes patronales y el arraigo al terruño.⁵⁵ Recordemos, por ejemplo, los tempranos trabajos que se redactaron en torno a las apariciones de la virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac y el misterioso hallazgo de la efigie de Nuestra Señora de los Remedios en Tlaxcala –advocaciones, por cierto, en permanente rivalidad por la devoción de legiones de fieles y por la realización de los milagros más espectaculares y sorprendentes–: *Historia de Nuestra Señora de los Remedios* de fray Luis de Cisneros (1621), *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe celebrada en su historia...* del bachiller presbítero Miguel

⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

⁵² *Ibid.*, p. 31, 33, 38-39 y ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

Sánchez (1648), y *El gran acontecimiento con que se apareció la Señora Reina del Cielo Santa María* (escrito en náhuatl) de Luis Lasso de la Vega (1649),⁵⁶ entre otros. A finales de esta centuria, el caso del jesuita Francisco de Florencia y su vasta obra demostraría la funcionalidad de la crónica de santuarios para difundir el mensaje ideológico y la consolidación del subgénero en el gusto del público: *La estrella del norte* de 1688 (dedicada a la Guadalupana), *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia* (acerca de las imágenes de Zapopan y de los Lagos), *Narración de la maravillosa aparición que hizo el Arcángel S. Miguel* de 1692 (sobre la aparición del arcángel san Miguel en Tlaxcala) y ocho libros más, del total de veintidós, dedicados a los principales santuarios mexicanos de la época.

Hacia el ocaso de este siglo, el milagro también habría alcanzado por sí mismo una posición definitiva entre las lecturas preferidas del público virreinal. Esto podría explicar el contenido del último texto florentino, el *Zodiaco mariano* (1695), en el que el autor, consciente del gusto del público por lo anecdótico, y de la utilidad de las narraciones breves para hacer más claros y digeribles los mensajes doctrinarios y moralistas que se había empleado en la literatura religiosa de todos los tiempos,⁵⁷ conformó este volumen prácticamente sólo de relatos de milagros, felices y sencillas historias recopiladas en archivos de los santuarios más importantes de la Nueva España.⁵⁸

La intercalación de relatos breves como forma de entretenimiento fue un recurso utilizado en los textos religiosos desde los tiempos arcaicos del cristianismo. Los *exempla*, historias cortas de carácter moralizador o edificante que servían para ilustrar los sermones, comenzaron a utilizarse en el Occidente cristiano desde el periodo patrístico; se dice que su introductor fue san Ambrosio (siglo IV), aunque fue hasta el siglo VIII que se prescribió su uso en la predicación.⁵⁹ Procedentes de la historia sagrada, leyendas marianas, martirologios

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (Lecturas Mexicanas, 37), p. 36, 48 y 74.

⁵⁷ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 83.

⁵⁸ *Vid.* Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, Antonio Rubial García, introducción, edición facsimilar de la 1ª ed. (1755), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, 376 p.

⁵⁹ Martín de Riquer y José María Valverde (editores), *Historia de la literatura universal con textos antológicos y resúmenes argumentales*, Martín de Riquer, *Literaturas medievales de transmisión escrita*, v. 3, 10 v., Barcelona, Barsa Planeta, 1984, p. 275.

de santos, mitología clásica, folklore local y otras diversas fuentes, estas *historietas* que servían para apoyar el tema que el orador desarrollaba en el púlpito llegaron a atrapar la atención del auditorio, a tal punto que el papa León IV (siglo IX), consciente del peligro de que lo anecdótico y lo pintoresco eclipsaran el verdadero propósito de los relatos, es decir, el piadoso, tuvo que prescribir a los predicadores: “Al pueblo debéis exponerle y predicarle la palabra de Dios, y no cuentos sin sustancia.”⁶⁰

El entretenimiento (*delectare*) era una de las tres funciones que, según la retórica europea, debía cumplir la literatura religiosa (las otras dos eran *docere*, el espejo de virtudes, y *movere*, el alentar a los fieles a la devoción). Nueva España, fiel a las tradiciones y poco proclive a los cambios, mantuvo estas disposiciones en su producción, por lo que no es accidental que los autores eclesiásticos, doctos y hábiles artífices en materia retórica, también buscaran para su producción la misma categoría y complejidad que las obras de Europa.⁶¹ Acerca de la necesidad de deleitar al mismo tiempo que educar y edificar, así como de la posible demanda del público por disfrutar de lecturas entretenidas, quiero reproducir una cita del libro de Antonio Rubial tomada del jesuita Alonso Ramos, declaración contenida en un tratado suyo sobre la singular *santa* novohispana Catarina de San Juan, la “china poblana”:

No se me oculta que hay muchos genios e ingenios que sólo gustan de leer los escritos en que todas las palabras tienen sus correspondientes; que otros buscan narraciones floreadas con enfadosos ambages y cansados circunloquios de palabras pomposas nuevamente inventadas; que los sabios desean literales textos que autoricen, con que se embarazan los menos entendidos; que los que leen para aprovecharse apetecen una Relación Doctrinal que se pegue, y los que leen para entretenerse estiman una erudita narración que los divierta. Difícil es con un mismo manjar o guisado satisfacer a tantos diferentes gustos. Pero la historia es tan provechosa, gustosa y peregrina, que puede ser supla los defectos de mi pluma.⁶²

Como golosinas irresistibles a cualquier paladar, los relatos de milagros se hicieron necesarios en la literatura religiosa novohispana. Fundamentados en el inmanente gusto del público por

⁶⁰ Citado en *idem*.

⁶¹ Rubial, *La santidad controvertida*..., p. 83.

⁶² Alonso Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, lib. I, cap. I, v. I, Puebla, México, Diego Fernández de León, 1689-1692, fol. 3v. Citado en *ibid.*, p. 83.

lo anecdótico, fungieron como herramientas de apoyo para facilitar la asimilación del dogma incluso en las mentes más distraídas o menos perceptivas. Asombrosos pasajes de la vida de santos y santas novohispanos colmaron libros editados en la colonia. Asimismo, los más extraordinarios prodigios realizados por las imágenes marianas saltaron de las páginas de crónicas y sermones para grabarse en la imaginación de los lectores. Hechos insólitos, situaciones extrañas, elementos sobrenaturales y personajes celestes hicieron atractivas estas narraciones. Lo maravilloso hacía brillar los relatos, encantaba a sus receptores y conducía las conciencias. En el virreinato novohispano sería uno de los diamantes en la artificiosa corona de la cultura barroca.

LO MARAVILLOSO EN LA LITERATURA NOVOHISPANA

Páginas atrás se había determinado que, en adelante, *milagro* se denominaría “un acto de intervención divina en el curso ordinario del mundo natural con diversos y, en ocasiones, misteriosos propósitos de su autor [...]”,⁶³ es decir, una acción *extraordinaria*, fuera de lo *común*, realizada por Dios, que afecta el curso *normal* del mundo. En la revisión que se ha hecho del término *milagro*, ha existido una constante en la elaboración del concepto: la presentación dialéctica de lo humano y lo divino. De lo divino se deriva lo extraordinario, lo sobrenatural, lo misterioso, lo celestial, lo admirable; de lo humano, lo terrestre, lo ordinario, lo natural, lo evidente. Las acciones célicas afectan la cotidianidad de la vida terrestre, las leyes naturales se subordinan a la voluntad divina y los hombres reaccionan ante las obras de Dios, de las cuales ellos son los principales receptores. Antes que la alabanza, el arrepentimiento, la reflexión o el cambio de actitud ante la vida, la reacción inmediata de las criaturas es la admiración, el asombro, recordemos que *milagro* proviene de la palabra *miraculum* que significa “prodigio” o “cosa extraordinaria” y de *qaumas'on*, “admirable”, “maravilloso”.⁶⁴ En el *milagro*, lo divino se introduce en el terreno de lo humano y lo modifica; de esta relación transformadora, *lo maravilloso* parece desempeñar un papel

⁶³ *Vid. supra*, p. 21.

⁶⁴ *Vid. supra*, p. 17.

definitivo: marcaría la diferencia y la distancia entre el universo de lo humano y lo divino, lo accesible y lo inalcanzable, lo evidente y lo inexplicable, lo extraordinario y lo común.

Es necesario detenernos en el concepto de lo maravilloso y, en especial, en lo que la lengua española entiende como tal.

El vocablo *maravilloso*, y también otras realizaciones del mismo paradigma como *maravilla* o *maravillar*, estuvieron presentes en la América hispánica desde los primeros textos indios. El almirante Cristóbal Colón escribía en su bitácora de viaje: “Yo vide que le agradaba un arambel que yo tenía sobre mi cama; yo se lo di y unas cuentas muy buenas de ámbar que yo traía al pescuezo y unos zapatos colorados y una almatraja de agua de azahar, de que quedó tan contento que fue *maravilla*.”⁶⁵ El encuentro con una realidad desconocida, con tierras aún por explorar y con poblaciones de costumbres diametralmente opuestas a las occidentales sólo dejaba cabida al asombro y al uso reiterado de un calificativo que apenas podía definir la contemplación de un mundo insospechado: *maravilloso*:

[...] En toda esta comarca hay montañas altísimas que parecen llegar al cielo, que la de la isla de Tenerife parece nada en comparación de ellas en altura y en hermosura, y todas son verdes, llenas de arboledas que es cosa de una *maravilla*. [...] ⁶⁶

Dice que estaba *maravillado* de tan mal tiempo como había en aquellas islas y partes, porque en la Indias navegó todo aquel invierno sin surgir, e había siempre buenos tiempos y que una sola hora no vido la mar que no pudiese bien navegar [...] ⁶⁷

Años después, Francisco de Florencia, como narrador de milagros y en un afán por expresar sucesos fuera del alcance de las causas naturales y del sentido común, invadía su discurso de “maravillosas palabras” que intentaban capturar lo inaprehensible de realidades ultraterrenas:

Habiéndose colocado con toda solemnidad la soberana imagen en nuestra iglesia del Colegio Máximo de México, se divulgó la fama de *maravillas*⁶⁸ que había obrado en el mar. Habiendo llegado a la ciudad de Oaxaca un criado de Gerónimo Curiel, que se hallaba enfermo y en grande peligro de la vida, se encomendó de veras a la santa imagen, ofreciéndole una limosna. Al punto

⁶⁵ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, 10ª ed., México, Espasa-Calpe, 1984 (Austral, 633), p. 95.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁸ Las cursivas son mías.

comenzó a mejorar: y fue tan clara la *maravilla*, que se tomó por fe y testimonio, [...] y sirvió para fervorizar más en su devoción a los mexicanos.⁶⁹

Raro, extraño, o prodigioso, el discurso florentino se internaba en la exposición de lo divino ataviado de múltiples adjetivos y frases sinónimas de lo maravilloso; vestido por las luces del asombro, volvía concretos y accesibles los actos milagrosos que, de otro modo, sólo unos cuántos mortales podrían presenciar o conocer:

Viniendo de las islas Filipinas para Acapulco el mariscal don Gabriel de Ribera [...] El huracán fue tal, que dejó al navío sin velas, sin jarcias y hasta sin timón. Entonces el mariscal invocó de todo corazón a la Virgen de los Remedios [...] *¡Cosa rara!* Al momento de repente se serenó todo, entróles viento fresco y apacible, y así como estaba la nao destrozada, y lo más *admirable* hallándose sin timón, llegó a salvamento a Acapulco.⁷⁰

[...] Una hija doncella de don Francisco de Córdova, corregidor de México, se hallaba ya desahuciada de los médicos en un tabardillo que padecía. Pidió que la encomendasen a Nuestra Señora de la Bala, y a petición de sus padres la trajeron a su casa [...] *¡cosa prodigiosa!* Lo mismo fue ponérsela en la cabeza a la enferma, que despedirse del mal [...]⁷¹

El adjetivo *maravilloso* y el sustantivo del cual se deriva, *maravilla*, son vocablos que han mantenido el mismo sentido desde la época de Florencia a la fecha. De esta manera, según el diccionario actual de la Real Academia Española, que coincide con el *De autoridades*, por *maravilloso* se ha entendido algo extraordinario, excelente, admirable. Por *maravilla*, un suceso o una cosa extraordinaria que causa admiración.⁷² Sin embargo, el significado de lo maravilloso para las culturas de Occidente es mucho más complejo de lo que revela el lexicón. En adelante emprenderemos una rápida búsqueda del concepto.

En el ámbito literario, es conveniente comenzar con la definición de un estudioso contemporáneo, figura central de la teoría de lo fantástico, Tzvetan Todorov, para continuar después nuestro recorrido histórico. Según el investigador búlgaro, en la literatura *lo*

⁶⁹ Florencia, “De la imagen de Santa María la Mayor, que está en el Colegio Máximo de México”, en *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 146.

⁷⁰ “Favores y milagros con que ha manifestado su piedad la Santísima Virgen en su imagen de los Remedios”, en *ibid.*, p. 125.

⁷¹ “De las célebres imágenes de Nuestra Señora con título de la Piedad y de la Bala”, en *ibid.*, p. 131.

⁷² *Cfr.* Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española...*, voces “maravilla” y “maravilloso”, p. 875. y Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de autoridades...*, voces “maravilla” y “maravilloso”, p. 495.

maravilloso es una subcategoría narrativa fronteriza de *lo fantástico*, al igual que *lo extraño*, la cual lo limita y explica. Lo sobrenatural es el elemento básico de los tres subgéneros; la manera en como éste actúa en cada uno marca la diferencia con los otros dos. En *lo extraño*, los sucesos sobrenaturales de un relato tienen finalmente una explicación racional; en *lo fantástico*, la incertidumbre sobre su naturaleza prevalece;⁷³ por último, en *lo maravilloso*, “los elementos sobrenaturales no provocan ninguna reacción particular ni en los personajes, ni en el lector implícito. La característica de lo maravilloso no es una actitud hacia los acontecimientos relatados sino la naturaleza misma de esos acontecimientos.”⁷⁴ Es decir, la intervención de lo sobrenatural en el plano cotidiano es tan completa que se incorpora a éste último, se fusiona, por eso los sucesos que ocurren dentro de *ese* mundo sólo pueden explicarse bajo las leyes de *su propia* naturaleza y de *su* lógica.

Lo que se extrae de la aportación de Todorov a este trabajo es otra característica esencial de lo maravilloso: además de entrañar acontecimientos *extraordinarios* que causan *admiración*, éstos deben ser de origen *sobrenatural*. El hecho sobrenatural, el prodigio, con su aparición no representa una ruptura en el orden natural, ya que las leyes de ese mundo admiten la posibilidad de que tales eventos ocurran. En lo maravilloso, lo sobrenatural es excepcional pero probable, por eso no produce temor sino, acaso, extrañeza.

En la literatura moderna y bajo la investigación contemporánea, lo maravilloso aparece indudablemente ligado a lo fantástico, pero en realidad el concepto es muy antiguo, y largo ha sido su transitar por el camino de la historia literaria. Jacques Le Goff en su trabajo “Lo maravilloso en el Occidente medieval”, aclara que esta noción ya existía en Europa desde épocas precristianas. En el Medievo, el nombre plural *mirabilia* (maravillas) era el equivalente para lo que en la actualidad se interpreta como *maravilloso*, y que era utilizado comúnmente por los círculos letrados e intelectuales. Los *mirabilia*, más que una categoría literaria, eran concebidos como un universo de objetos imaginarios que despertaban la admiración humana. Por supuesto, la capacidad imaginativa y la fascinación por lo extraordinario no eran

⁷³ Tzvetan Todorov, “Lo extraño y lo maravilloso”, en *Introducción a la literatura fantástica*, 2ª ed., México, Ediciones Coyoacán, 1995 (Diálogo abierto, Literatura, 16), p. 37-45.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 46.

privativas de los sectores cultos, por lo que la expresión de lo maravilloso apareció también en todas las lenguas romances y en la inglesa desde una edad temprana.⁷⁵

De acuerdo con lo argumentado por Le Goff, lo maravilloso fue un elemento cultural no siempre aceptado en la Edad Media. Nacido de sociedades precristianas, para la aún joven Iglesia de los siglos V a XI, resultaba peligrosa la aceptación de un reducto de las culturas paganas europeas, que contradecía el dogma y que, tal vez, ponía en conflicto la frágil hegemonía religiosa que la institución trataba de establecer.⁷⁶ Prueba de ello es la hagiografía merovingia de ese largo periodo estudiado; a diferencia de la de épocas posteriores, en ella es notable la escasez de elementos y circunstancias sobrenaturales que por lo general aparecen en la exposición de la vida de los santos varones.⁷⁷

Hacia los siglos XII y XIII, el panorama era muy diferente. Lo maravilloso se había asimilado al cristianismo y comenzaba a aparecer en su literatura. Plenamente integrado a la cultura popular de la época, la presencia de lo maravilloso era insoslayable, por lo que había de ser aprovechada; por eso se adaptó a las necesidades de la Iglesia cristiana. Sin embargo, se le había transformado y la libertad imaginativa con que antaño se había creado un universo de objetos y criaturas insólitos fue en buena medida acallada.⁷⁸

Le Goff explica que en la Alta Edad Media, el mundo de lo maravilloso se dividía en tres conceptos: *mirabilis*, *magicus* y *miraculosus*. *Mirabilis* era justamente lo maravilloso heredado de las culturas precristianas. *Magicus* por lo general llegó a designar lo sobrenatural diabólico, lo que era utilizado para dañar y que causaba desgracias a los hombres. *Miraculosus* es en realidad el término que interesa a este trabajo. Era lo sobrenatural estrictamente cristiano, lo maravilloso “oficial”.⁷⁹

⁷⁵ Le Goff, “Lo maravilloso y en el Occidente medieval”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1986 (Hombre y Sociedad, serie Mediaciones, 12), p. 9-10.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 11-12.

⁷⁹ Para conocer más acerca del universo de criaturas, objetos y lugares que componían lo maravilloso más allá de lo autorizado por el cristianismo, consúltese el apéndice al artículo ya citado de Le Goff. *Ibid.*, p. 20. *Vid.* también Vladimir Acosta, “Introducción”, en *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, 2 t., Caracas, Monte Ávila Editores, Universidad Central de Venezuela – Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 1996, p. 11-41.

El cristianismo condensó su idea de lo maravilloso en el milagro, canalizó su funcionalidad social hacia propósitos doctrinarios y, como lo aclara Le Goff, redujo sus posibilidades creativas. De esta forma, si en lo maravilloso tradicional múltiples agentes causaban los eventos sobrenaturales, en lo maravilloso cristiano sólo existía un solo autor: Dios. En el milagro, además, se reglamentó lo maravilloso y perdió otro de sus rasgos básicos, su carácter inesperado:

Si el milagro sólo depende del arbitrio de Dios [...] no escapa, por su parte, al plan divino y a una cierta regularidad. En la medida en que el milagro se realiza por obra de los intermediarios que son los santos, éstos están colocados en una situación tal que la aparición del milagro por obra suya es previsible. [...] Desde el momento en que el santo se encuentra en una situación dada ya se sabe que va a multiplicar panes o que va resucitar a alguien o que va a exorcizar a un demonio. [...] Hay aquí un proceso de vaciamiento de lo maravilloso [...]⁸⁰

Si bien limitado, regulado y con un repertorio reducido de acontecimientos sobrenaturales posibles, lo maravilloso cristiano se convirtió en elemento imprescindible del milagro y, con éste, en recurso fundamental de buena parte de la producción literaria europea. Inapreciable herramienta para la divulgación del dogma, contribuyó a la difusión de los textos eclesiásticos e, incluso, a la propagación de la fe cristiana. Es así, por ejemplo, que entre los siglos XIII y XV, el milagro y su aspecto maravilloso, contenidos en los materiales hagiográficos, propiciaron la multiplicación de personajes sagrados y el crecimiento explosivo del culto a los santos: “[en Europa] cada ciudad, región, orden religiosa, gremio o cofradía, veneró a sus santos propios.”⁸¹

Como ocurre con el milagro, son escasas las fuentes para auxiliarnos en la reconstrucción de lo maravilloso a través de la historia de la literatura y la cultura occidentales, de modo que nos encontramos con grandes lagunas, largos periodos en los cuales se ignora cuál habrá sido la transición de lo maravilloso, por ejemplo, del fin del Medievo al Renacimiento o, por otro lado, la época de su ingreso en América. En cambio, tenemos referencias de que en el periodo barroco la presencia de lo maravilloso —especialmente en su vertiente cristiana— fue determinante en la composición de la cultura y en la dirección y comportamiento de las

⁸⁰ Le Goff, *op. cit.*, p. 13-14.

sociedades. Aunque escasa, la información es valiosa porque permite establecer una conexión entre el mencionado concepto y la fase cultural de la que Francisco de Florencia y su obra proceden.

Ya se había mencionado la capacidad de convocatoria que poseía lo maravilloso en el público medieval y que la Iglesia supo aprovechar con fines doctrinales y pedagógicos. Pues bien, esa facultad de atrapar la atención del espectador tomó gran relevancia en el Barroco. Los grupos en el poder, el Estado monárquico, la aristocracia y la Iglesia, quienes marcaban las pautas culturales de la sociedad, explotaron elementos como lo maravilloso, los promovieron en todas las manifestaciones artísticas y literarias y los insertaron en el gusto del público.⁸² Esto con el fin de crear mecanismos de control emocional sobre la población, garantizando así la conservación de sus privilegios político-económicos y la inamovilidad de la pirámide social.⁸³

En el Renacimiento llegó a emplearse la “teoría del asombro” de Aristóteles en la que se proponía que el hombre podría tener acceso al saber a través de esa emoción exacerbada que se produce ante un espectáculo que rebasa los parámetros del entorno común; en el Barroco tal teoría se siguió utilizando como fundamento para el desarrollo de la cultura, pero tuvo una aplicación diferente. José Antonio Maravall explica:

López Pinciano [reconocido crítico literario] comentaba que ‘la cosa nueva deleyta y la admirable más y más la prodigiosa y espantosa’. Aquello que se presenta con esas cualidades [...] –bien sea fenómeno natural, una acción humana, una obra de arte, la majestad del rey, etc.–, cuando es contemplado por el espectador, por el lector, por el súbdito que ha de obedecer, por cualquier destinatario que sea, le deja lleno de asombro [...]⁸⁴

En el Barroco, el asombro, la sorpresa, la admiración que se suscitaban en el público al exponerse ante la abigarrada fachada de un templo, el relato de los extraordinarios milagros de un icono religioso o un señorial cortejo fúnebre no eran sino los efectos esperados de una serie de recursos que emanaban de una cultura dirigida y controlada por la cúpula de poder.

⁸¹ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 33.

⁸² Ludwig Pfandl, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro*, Madrid, Visor 1994 (Biblioteca Filológica Hispánica, 16), p. 221-270.

⁸³ Maravall, *op. cit.*, p. 423 y ss.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 437.

El arte, la literatura y cualquier otra expresión cultural se tornaron un espectáculo, un suceso que sobre todo apelaba a los sentidos del receptor. De esta forma, más que acercarlo a la reflexión, el análisis o cualquier otro ejercicio del intelecto, el acto barroco dejaba en la superficie al espectador, lo abandonaba en medio de sus emociones. Lo maravilloso, así como lo violento, lo prodigioso y lo nuevo, se convirtieron en mecanismos de acción psicológica –como lo designara Maravall– sobre la sociedad de la época.⁸⁵

En el siglo XVII, el rumbo cultural tendió hacia la exageración y se fomentó el gusto por lo grandioso y lo extremo,⁸⁶ particularmente en el arte.⁸⁷ En la sociedad novohispana, modelo del Barroco americano, la situación no podía ser diferente.⁸⁸ El relato milagroso es un interesante ejemplo que ilustra esa intencionalidad artística de la época por buscar efectos calculados en sus receptores. De esta forma, el milagro, entendido como narración de prodigios causados, en nuestro caso específico, por imágenes religiosas locales, permitía en su composición literaria el uso de elementos de naturaleza polarizada. Baste como muestra el hecho de introducir un acontecimiento sobrenatural (por ejemplo, un icono de la Virgen que llora) en el entorno cotidiano de una población real (digamos, el templo de Nuestra Señora del Pueblito en la ciudad de Querétaro)⁸⁹ o, por otra parte, la simple oposición de personajes celestes y terrenos con sus antagónicas caracterizaciones: la Virgen María y los ángeles vistos como figuras generosas, comprensivas y protectoras en contraste con los seres humanos, propensos a las pasiones, los errores y a la desobediencia al Padre celestial y a la Madre Iglesia.⁹⁰ En el juego de los opuestos se propiciaba una violenta tensión que mantenía al

⁸⁵ *Ibid.*, p. 436-438. *Vid.* también Pfandl, *op. cit.*, p. 221-244.

⁸⁶ Tómese como ejemplo de la perspectiva barroca, que concebía el mundo desde ángulos extremos y desmesurados, al vocablo *escatología*, que a la vez determina lo sublime y lo misérrimo.

⁸⁷ Maravall, *op. cit.*, p. 427-429, y Pfandl, *op. cit.*, p. 221 y ss.

⁸⁸ Son abundantes las investigaciones que en este sentido han observado las características de la cultura y la sociedad novohispana. Por ejemplo, en el estudio de la fiesta –paradigma de lo extremo y el rebuscamiento barrocos– y su función de control social consúltese a Dalmacio Rodríguez Hernández, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Bibliográficas – Seminario de Cultura Literaria Novohispana, 1998 (Estudios de cultura literaria novohispana, 13), p. 17 y ss.; y Rubial, *La plaza...*, p. 46-60.

⁸⁹ Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 195.

⁹⁰ En este sentido, las crónicas de santuarios de Francisco de Florencia son muy ilustrativas. *Cfr.*, por ejemplo, *La estrella del norte de México. Historia de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, María Benavides, 1688; *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia. Obispado de Guadalajara en la América septentrional*, Miguel Mathes, introducción, edición facsimilar de la edición de 1757, 4ª ed., Zapopan, México, El Colegio de Jalisco, 1998, (Ann Mathes, Ediciones Facsimilares, 1), y *Zodiaco mariano*.

público a la expectativa, conmovido, ante la impaciente espera de un desenlace emocionante. Por eso, tampoco es azarosa la utilización oportuna de artificios retóricos como la antítesis, el oxímoron y otros recursos de estructura semejante⁹¹ para traslucir la visión de un mundo desmesurado, de violentos contrastes, donde lo sublime tiene alcances extremos tanto como lo ruin, y donde las virtudes y los vicios se hallan en permanente contraposición. En el último capítulo desglosaremos estas observaciones.

Como se había dicho en la introducción a este trabajo,⁹² en el virreinato novohispano la segunda mitad del siglo XVII se vivió como una época de gran efervescencia para las artes y las letras. Las manifestaciones culturales se convirtieron en los medios idóneos para la expresión de ideas, anhelos e inquietudes de ciertos grupos, no obstante el ya mencionado sesgo establecido por el aparato de poder en cada una de las áreas de desarrollo humano: político, social, estético, religioso y, por supuesto, ideológico. Intelectuales y creadores – particularmente los criollos– aprovecharon ese especial auge cultural para dar a conocer su propia perspectiva de la sociedad novohispana y el lugar que, pensaban, les correspondía dentro de ella, reflejando en ocasiones el incipiente descontento social que comenzaba a abrigarse en estos fieles vasallos de la Corona española.⁹³ Los novohispanos, a partir de la aceptación sumisa de influencias culturales, comenzaron un proceso de apropiación del Barroco español en el que rápidamente transitaron de la imitación a la creación. Con la combinación de otras influencias poderosas como la indígena y la africana, formaron su propia versión barroca; un Barroco mestizo de realización original pero también con intencionalidad diferente, que en buena medida respondía a los propios intereses y necesidades de los nacidos en América:

El Barroco, cultura de contrastes, de ambigüedades y de apariencias, se convirtió de inmediato en una tierra fértil, donde todos los que buscaban sus identidades podían afianzar raíces y producir frutos. Criollos, mestizos e indios encontraron en el Barroco un lenguaje plástico en el que se podía definir la cultura que estaba naciendo y que era, como él, inasible, contradictoria y plural con elementos de las tradiciones europea e indígena, los mexicanos creaban por primera vez un

⁹¹ *Cfr. infra*, capítulo III, p. 195.

⁹² *Vid. supra*, introducción, p. 8.

⁹³ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 53.

espacio propio, una lengua llena de retruécanos y dobles sentidos, una comida colorida y de sabores y olores contrastantes, una literatura y un arte cargados de originalidad.⁹⁴

En esta cultura de innegable sensualidad y fascinación por el espectáculo, lo maravilloso fue uno de los elementos que sin duda tuvo mayor preferencia entre sus actores novohispanos. Por ejemplo, en el teatro, que era la forma de entretenimiento más tolerada por las autoridades religiosas y más disfrutada por el amplio sector del público, se incluía con frecuencia en los argumentos de las piezas dramáticas sucesos y personajes con características sobrenaturales, al tiempo que se utilizaba toda una serie de recursos teatrales para enfatizar en lo vistoso e impresionante de la representación: actores que se elevaban en el aire con arneses, luces y sombras, humo para desaparecer a un personaje, etcétera. Esto se efectuaba, por cierto, en los dramas litúrgicos –por ejemplo, las comedias profanas de santos como *El Santo Niño de la Guarda* de Lope de Vega– y en las obras profanas –autos sacramentales como el de *El Divino Narciso*⁹⁵ de sor Juana–:

El público silbaba, abucheaba y se mofaba de los errores y desatinos de los actores. Sólo cuando comenzaba a funcionar la tramoya, el alma del espectáculo, se hacía el silencio. El público admiraba asombrado los cuerpos que ascendían a la parte alta del escenario, las nubes, montes y caballos que se movían en él o la desaparición de un actor entre humo a la vista de todos. La tramoya alimentaba la entusiasta admiración barroca por los prodigios.⁹⁶

Como se había advertido en este trabajo,⁹⁷ incluso la literatura piadosa o la doctrinal exhibían su sentido de entretenimiento, por lo que es comprensible que en esta época lo sobrenatural cristiano resaltara aun sobre el mensaje religioso y moralizante de los textos. Tómese como ejemplo el siguiente relato del cronista franciscano Agustín de Vetancurt que incluye en su *Teatro mexicano* donde, cuenta el extraordinario origen de la imagen de Nuestra Señora de la Redonda:

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ No debe olvidarse, sin embargo, que el arte debía instruir a la vez que deleitar, de ahí que los autores de la época tuvieran tan presente la esencial función religiosa-doctrinal del teatro. Sor Juana, en la loa para *El Divino Narciso*, precisa que el auto sacramental es la forma de representación dramática de los Misterios: “De un Auto en la alegoría,/ quiero mostrarlos visibles,/ para que quede instruida/ ella, y todo el Occidente,/ de lo que ya solicita/ saber.” *Vid.* Sor Juana Inés de la Cruz, “Loa para el auto sacramental de *El Divino Narciso*”, en *Obras completas*, 4ª ed., México, Porrúa, 1977 (Sepan cuántos..., 100), p. 389.

⁹⁶ Rubial, *La plaza...*, p. 63.

Contemplando la singular hermosura de esta Sagrada Imagen no solo en la asistencia de su Convento, siendo indigno Guardian, sino en las afectuosas aclamaciones de mi corazón busqué papeles, y escritos de su origen con diligencia, y no hallándolos en los Archivos [...] apelé a las noticias de los viejos [...] y me hicieron relacion vniforme de que vn Comisario General, que se volvió à España, que según el tiempo seria el M. R. P. Fr. Rodrigo de Ezquerria remitiò en un cajoncito el rostro, y manos de la Virgen, y manifestándola el Guardian vna de las Indias viejas que deseaba hazer vna Imagen, se encargò de hazerla, hallò en su casa tres Oficiales que se ofrecieron para la fabrica, y en vn aposento de su casa se hizo de pasta en pocos dias, y yendo la patrona à visitar vn dia à sus oficiales por ver si avian acabado la Imagen, no hallò mas que à la Sagrada Imagen de talla entera, el rostro escorzado, y los ojos viendo al Cielo, en que daba à entender que era del Cielo aquella Imagen, llevose à la Iglesia, donde se venera su hermosura por milagro del arte, ò arte del milagro [...]»⁹⁸

Sin embargo, y como también ya lo había expresado, es mi postura pensar que los autores criollos de la época defendían su perspectiva de grupo y el amor hacia su “patria” al difundir el *enorme valor religioso y moral* de la Nueva España, a través del relato de las *grandes maravillas y milagros* con que el Creador mismo había distinguido a esta tierra sobre cualquier otro lugar del mundo. En un ejemplo más que elocuente Carlos de Sigüenza y Góngora, en su *Paraíso occidental*, externa el orgullo por su terruño y por la perfección moral de sus habitantes al comparar a Santa Teresa de Jesús con la fundadora del Convento de Carmelitas en México:

Esta comparacion de Convento à Conventos, de Fundadora à Fundadora, y de Prelada à Prelada me estimula [*sic*] à trasladar aquí lo que la misma V. M. Ynés escribiò en su quaderno de la fundacion, con las siguientes palabras: *Publicandose como se hazia este convento vino de muy lexos un Beneficiado hombre de edad, y hablò con el Doctor Quesada que estaba haziendo la obra [...] y dixo que venia de su partido a solo darle estas buenas nuevas: Que el se hallò con nuestra santa Madre Teresa de JESUS, que andaba haziendo las fundaciones, y vido que fueron de Mexico a pedirle fundacion, y que la Santa prometì dar Religiosas, y despues vido que se venian sin traerlas, y que pregunto que porque? Y le respondieron, que dezia la Santa, que ahora no era voluntad de Dios que se hiziese; que andando el tiempo se fundaria como si ella lo hiziese.* Vease aora si profetizar la gloriosa *Santa Teresa* el que se fundaria en Mexico Convento de Carmelitas de

⁹⁷ Vid. *supra*, p. 31-32.

la misma manera que si ella lo hiziese, diò bastante margen para poderse comparar con ella quien lo fundaba. Tocale al Historiador referir los sucesos desnudamente, vistalos el Letor de poderaciones si de ello gusta.⁹⁹

La madre Inés de la Cruz, fundadora del convento de las Carmelitas descalzas en México, sería equiparada a la misma Teresa de Jesús, quien, además, respaldaría ese paralelismo con una profecía. Qué mejor forma de demostrar que en el terreno de la santidad y de la obra religiosa México se encontraba en el mismo nivel que España, o aun mayor, como veremos en los siguientes capítulos al revisar las expresiones del pensamiento criollo del siglo XVII.

En el curso de este apartado se ha reconocido que *lo maravilloso* es un concepto cultural universal de orígenes remotos, pero que en Occidente se consolidó durante la Edad Media. Dentro de la literatura, es una categoría antigua que abarca las expresiones orales y escritas que incluyen sucesos de naturaleza sobrenatural dentro de la historia que relatan. En lo maravilloso, el prodigio se inserta sin conflicto dentro del entorno cotidiano debido a que las leyes que gobiernan *ese* universo aceptan la manifestación excepcional de eventos extraordinarios. De ahí que la narración maravillosa provoque estupor, asombro, admiración, antes que miedo a lo desconocido o a lo diferente.

La noción de lo maravilloso ha permanecido a lo largo de la historia de la humanidad, aunque se ha adaptado a las circunstancias culturales y sociales por las que ésta ha atravesado. Así, por ejemplo, en el Barroco lo maravilloso tenía su particular aplicación como recurso de control *conciencial* de las poblaciones, pero sus raíces estaban en el Medievo, como casi cualquier elemento cultural ostentado en las sociedades del siglo XVII. Como entonces, varias pudieron ser las vertientes por medio de las cuales se habría manifestado. Hacia la Alta Edad Media, los términos *magicus*, *mirabilis* y *miraculosus* explicaban las diversas formas de realización

⁹⁸ Agustín de Vetancurt, *Chronica de la provincia del Santo Evangelio de Mexico. Quarta Parte del Teatro Mexicano de los sucessos religiosos*, en *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*, México, María Benavides, 1698, t. 4, p. 133.

⁹⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy cathólicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnífico Real Convento de Jesús María de México*, facsímil de la primera edición (México, 1684), Manuel Ramos (presentación), Margo Glantz (introducción), México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios de Historia de México, 1995, f. 152a-152b.

de lo maravilloso en el arte y la cultura. Es probable que estas mismas opciones –o quizá otras– hubieran sobrevivido para el periodo del Barroco. En todo caso, *lo mágico* y los posibles vestigios de lo maravilloso precristiano han debido quedar al margen de esta investigación para concentrarse en nuestro objeto de estudio, la versión sustentada por la cultura “oficial”: lo maravilloso cristiano, que gozara especialmente de amplia presencia en las expresiones culturales de las sociedades barrocas. De tal forma, para los fines de este trabajo, por *maravilloso* se entenderá únicamente su manifestación cristiana.

Desde tiempos remotos, la Iglesia condensó su ideal de lo maravilloso en el milagro, y es justamente éste el tópico que inundó los textos que se publicaron y leyeron en Nueva España durante el siglo XVII, y que, por consecuencia, condujo la imaginación de los pobladores de estas tierras. Autores como Agustín de Vetancurt, Carlos de Sigüenza y Góngora, Antonio Núñez de Miranda, Antonio de Robles, incluyeron en su obra esos pedazos de maravilla que eran los milagros, pero uno de los escritores que mejor se distinguió en el cultivo de este tipo de relatos fue Francisco de Florencia, religioso jesuita que, a pesar de su vasta obra y reconocida presencia en el entorno intelectual de su tiempo, todavía permanece en la actualidad como un desconocido o, en el mejor de los casos, como un cronista de mediano talante y con escasas incursiones literarias. ¿Quién era este individuo y por qué dedicó gran parte de su vida creativa a la investigación y a la escritura del milagro novohispano, en especial del mariano? El siguiente capítulo tratará de responder a estas interrogantes.

CAPÍTULO II

FRANCISCO DE FLORENCIA: EN BUSCA DE LA IDENTIDAD PERDIDA

LOS INTELLECTUALES A LA DEFENSA DE SU “PATRIA”

La sociedad novohispana era un enorme crisol de razas y formas de vida. La ciudad de México, como lo han apuntado con frecuencia los historiadores, era el perfecto ejemplo de este complejo mundo en el que convivían una diversificada comunidad integrada por blancos, indios, negros traídos como esclavos desde África y mestizos resultantes de las mezclas de estas razas.

Los blancos estaban en el pináculo de la pirámide social. Hacia el siglo XVII, el poder político y el militar estaban en manos de los españoles peninsulares, pero el religioso y el económico eran compartidos con los criollos. No obstante, las aspiraciones de éstos últimos no estaban del todo cumplidas y el resentimiento, que ya se mostraba en los nativos desde el siglo anterior, se hacía evidente en las actitudes y las expresiones de los blancos mexicanos. Los peninsulares, por su parte, también hacían gala de su desprecio por los nacidos en América.¹ Se había hecho costumbre considerarlos perezosos, ineptos y jugadores, defectos también atribuidos a los indígenas, los que –se decía– de alguna manera habían contagiado a los blancos en la convivencia cotidiana.²

Aunque los criollos tenían los mismos derechos de los españoles de ultramar –la educación, por ejemplo, y el estar regidos bajo las mismas leyes–, no gozaban de iguales privilegios. La Corona siempre había visto con desconfianza a este grupo y había encargado al poder central del virreinato mantenerlo controlado para evitar onerosas y desgastantes

¹ *Vid. Paz, op. cit.*, p. 53.

² *Vid. Rubial, La plaza...*, p. 33.

rebeliones –como la de 1566, encabezada por Martín Cortés, el hijo de Hernán, el conquistador de México Tenochtitlan– que habrían puesto en peligro la unidad y la hegemonía del imperio.³ Hay que recordar que, después de 1580 la encomienda, régimen de tenencia de la tierra con el cual la Corona buscó recompensar los servicios de los conquistadores, perdió la importancia social que tenía, debido a que “hubo otras instituciones que cumplieron mejor las funciones de control político y cristianización de los indios”⁴ que antaño supuestamente sólo cubría la encomienda. El poder central de la Metrópoli intentó abolirla, y aunque su desaparición fue paulatina, resultó un duro golpe para los intereses de la aristocracia americana en formación. En las nuevas haciendas el patrón ya no tenía a su entera disposición a cierto número de indios para que trabajaran la tierra, tan sólo a cambio de recibir doctrina y manutención, sino que entonces debía pagarles un salario por su labor; bajo el sistema de *repartimiento*, las comunidades indígenas debían designar la cantidad de trabajadores que prestarían servicio a la hacienda, sin alterar, en teoría, la forma de vida ni la propia economía de los pueblos.⁵

No obstante el cambio en las relaciones laborales con los indígenas, algunos blancos nativos lograron amasar grandes fortunas gracias a sus tierras, y progresivamente fueron destacando como poderosos terratenientes y comerciantes, y, en consecuencia, comenzaron a influir en la política. De tal suerte que, en las últimas décadas del siglo XVII, los criollos empezaron a obtener puestos importantes en el gobierno; esto también debido a que la resaca económica que atravesaba la Península propiciaba que el Estado español se hiciera más laxo en las restricciones para que los americanos se convirtieran en autoridades gubernamentales, y que pasaran por alto que éstos tal vez pudieran tomar decisiones opuestas a los intereses de la Metrópoli. Sin embargo, el llamado ascenso criollo fue sólo para unos cuantos privilegiados, porque la mayoría de los blancos nativos continuaron viviendo en condiciones deplorables y consumidos por el alcohol.⁶

Es justamente entre las elites criollas del siglo XVII, y específicamente entre los grupos cultos y educados, y a partir de aquel resentimiento y envidia generados por los privilegios de

³ Paz, *op. cit.*, p. 37-38.

⁴ Lira, *op. cit.*, p. 137.

⁵ *Ibid.*, p. 137-138.

los peninsulares, que comienza a surgir, como dice Antonio Rubial, una “conciencia de ser diferentes”: “de la pretensión de ser considerados españoles, se pasó al sentimiento de mexicanidad que fue uno de los antecedentes del movimiento independentista.”⁷ En el pensamiento criollo empezó a darse un proceso de separación de lo peninsular y de apropiación de lo nativo, y tomaron algunos elementos específicos como banderas que abrían de enarbolar en defensa de la “patria” americana: la exaltación de la belleza y prodigalidad de la naturaleza, y en un tono más emocional que objetivo, el “descubrimiento”, especialmente a los ojos europeos, de “el ingenio y destreza de sus habitantes, [...] la grandeza del pasado azteca y [...] los prodigios realizados en su territorio a través de imágenes milagrosas de varones y mujeres santos.”⁸

Con frecuencia, el tópico de las bondades de la tierra mexicana funciona como proemio en textos de tema diverso, como los trabajos desarrollados por uno de los intelectuales novohispanos más comprometidos con la defensa de la “patria”: Carlos de Sigüenza y Góngora, humanista que se abocó a *demostrar* la “superioridad” del mundo hispánico americano a través de sus obras de investigación histórica o científica, como forma de contrarrestar los ataques y menosprecios de la sociedad peninsular e incluso de la intelectualidad europea de la época.⁹ En el *Parayso occidental*, crónica dedicada al Convento de Jesús María, administrado por monjas carmelitas, Sigüenza dice acerca de la ciudad de México:

[...] Ciudad verdaderamente gloriosa, y dignamente merecedora de que en los ecos de la Fama aya llegado su nombre à los mas retirados terminos del Universo, aun no tanto por la amenidad deleytossisima de su sitio; por la incomparable hermosura de sus espaciosas calles; por las prendas que benignamente les reparte el Cielo, à sus ilustres hijos; por las mejoras con que en el tiempo de su christiandad ha conseguido ser la Cabeça, y Metropoli de America; quanto porque a beneficio de este, y de otros innumerables templos, con que se hermosea su dilatado ambito se puede equivocar con el Cielo Empireo, quando desde ellos, sin intermission, se le embia à Dios Nuestro

⁶ Vid. Leonard, *La época barroca...*, p. 232.

⁷ Rubial, *La plaza...*, p. 34.

⁸ *Idem.*

⁹ Vid. Margo Glantz, “Introducción”, en Sigüenza, *op. cit.*, p. XIX.

Señor el sacrificio, y holocausto de sus debidos elogios, y à donde viven los que los habitan con pureza Angelica.¹⁰

Y si la hermosura y señorío de templos y palacios de la ciudad novohispana son motivo de orgullo para “todos” sus habitantes, lo es más el pasado mexicana, equiparable a la historia del imperio romano; o al menos éstas son las equivalencias que los intelectuales criollos descubren con las grandes civilizaciones de Occidente:

Concordaron los barbaros Mexicanos, con los Romanos antiguos en destinar Virgines puras, para que cuydasen de la perpetuidad del fuego; y como à vnos, y otros los governaba vn impulso, con deseable diferencia, era en vna, y en otra parte las ceremonias mismas. Devióle Mexico este nuevo estado de Virgines Sacerdotisas, al quarto de sus Reyes, el valeroso *Itzcoatzin*, que sin que se lo estorvasen los estruendos marciales, se ocupò diligente, en lo que miraba al servicio de los mentidos Dioses, fabricando à las espaldas de sus sobervios Templos, capassisima habitacion, para que la ocupasen las *Cibuatlamacazque*, que assi quiso se llamasen estas Vestales Doncellas [...]¹¹

Pero en el rescate del pasado prehispánico no se buscaba solamente encontrar una equivalencia histórica con refinadas culturas como la griega o la egipcia, sino que se intentaba dar validez al presente a través de la construcción de un pasado mítico que incluso tuviera cabida en la propia historia sagrada, en la narración bíblica.¹² Y en esta tenaz empresa se perseguía algo más que alcanzar prestigio cultural o elevación espiritual, como podemos comprobarlo al recordar la siguiente aclaración que nos ofrece Jacques Le Goff en su conocido trabajo “Lo maravilloso en el Occidente medieval”, donde advierte que una de las funciones importantes de lo maravilloso en las sociedades europeas del Medievo era servir de “instrumento de política y poder”:

Es bien sabido y hasta normal que las dinastías reales tratan de hallarse orígenes míticos. Familias nobles y ciudades las imitaron. Pero lo más sorprendente es que tales orígenes míticos tienen a veces, si no frecuentemente, sus raíces en un elemento maravilloso, inquietante y ambiguo. Todo el mundo conoce la historia de Melusina y sabe que esa mujer maravillosa medieval, que es

¹⁰ *Ibid.*, p. 47a-47b.

¹¹ *Ibid.*, p. 2a.

¹² Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 62.

probablemente un avatar de una diosa madre, de una diosa de la fecundidad, fue reivindicada como antepasada, como una especie de tótem, por diversas familias nobles. [Por ejemplo, la dinastía de los Plantagenet, de la que descende el rey inglés Ricardo Corazón de León.]¹³

De este modo, así como Ricardo de Inglaterra y su hermano Juan sin Tierra se atribuyeron un origen mítico y suprahumano como arma para conservar el poder, justificar decisiones de gobierno y esquivar los ataques y las presiones de la nobleza opositora,¹⁴ la clase criolla novohispana bien pudo haber pensado también en recurrir a los mitos prehispánicos para ayudarse a construir un origen espiritual propio y utilizarlo como instrumento de defensa cultural contra la Península y de empuje para hacerse de más presencia política en la sociedad de Nueva España. Es por ello que los intelectuales criollos se preocuparon particularmente por reconocer vínculos entre el mito del rey-dios Quetzalcóatl y el apóstol santo Tomás. Recordemos que Quetzalcóatl es una de las deidades más importantes de la cosmogonía prehispánica, acogida por muchas de las mitologías mesoamericanas, el dador del fuego y de la ciencia, por lo que no es azaroso que se halla elegido a esta divinidad para *descubrirle* vínculos con la historia sagrada cristiana. Cierta leyenda –cuya veracidad los intelectuales se obsesionaron por demostrar– decía que el discípulo de Jesucristo en persona había llegado a América en las primeras décadas de nuestra era y había logrado divulgar las enseñanzas de su Maestro a los antiguos nativos. Los clérigos, sobre todo, sugerían que Quetzalcóatl, el dios blanco y barbado que había traído bienestar a los indios, y que se había marchado prometiendo volver de Oriente, podía haber sido el mismísimo apóstol santo Tomás, quien, según ellos, habría convertido a los aborígenes a la verdadera fe, ganando con ello el alma de los primitivos americanos para Dios, muchos siglos antes de la conquista espiritual española. Tal reivindicación mitológica y religiosa de la época prehispánica, como lo apunta Rubial, llevaba la intención de “comprobar que Dios había obrado en estas regiones tales prodigios y maravillas, incluso desde los tiempos prehispánicos, que bien podía considerárselas como una parcela del paraíso”,¹⁵ además de, seguramente, promover políticamente a los hispánicos

¹³ Le Goff, *op. cit.* p. 16.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 63.

americanos como una estirpe de origen doblemente prestigioso, noble y bendito, mejor que los europeos.

Entre esos prodigios y maravillas estaban los realizados por la mano de santos varones oriundos de Nueva España, que, según la insistencia de sus divulgadores, se multiplicaban por todo el territorio virreinal. Estos *portentos*, que fungían como parámetro para medir de alguna manera el nivel “de santidad” y “pureza” de la población novohispana, correspondían a otro de los principales aspectos que los criollos más destacaban de su cultura, y con los cuales se llenaban tratados, sermones, antologías milagrosas, poemas y crónicas, y se propiciaba el cultivo de uno de los tópicos más recurrentes de la literatura novohispana: el milagro. Ejemplo de ello es el caso de la reintegración de los panecitos de santa Teresa, hecho singular y curioso en la literatura milagrosa y que podemos conocer en voz de uno de sus investigadores:

Convieni à saber, que molidos los Panecitos, que se bendicen de la inclita Santa Theresa de Jesus, y reducidos à menudissimos polvos, y puestos, ò echados assi en vna ollica, ò jarro con agua, todo por mano de Doña Maria de Poblete, persona de sumo recogimiento, y abstraccion de todo lo que no es su retiro, y casa, y soledad, y hermana de dicho señor Dean, en breve tiempo, se reintegran, se vnen, y consolidan aquellos polvos, reduciendose à la misma forma de Panecitos integros [...] con la misma hechura, señales, y imagen de dicha gloriosa Santa, con que en su primera formacion fueron hechos, y sellados. [...] ¹⁶

Por nimio que parezca ahora este prodigio –en el que unos panecillos logran retomar su forma original después de haber sido tocados y desintegrados por las manos de una devota dama de vida ejemplar–, en su momento tuvo ocupado al clero novohispano por varias décadas. Como todo hecho “milagroso” que levanta revuelo, estuvo sometido a una larga investigación y a un proceso en el que se buscó averiguar si la supuesta reintegración de los panecitos de santa Teresa era real, y por tanto, si se podía tomar el hecho como “sobrenatural” y “milagroso”.¹⁷ Fray Payo Enríquez de Ribera, autor del fragmento anterior, fue uno de los comisionados para indagar en el caso y comprobar el portento. Pero como él, otros intelectuales encontraron en este “milagro” un tema propicio para sus intenciones de

¹⁶ Enríquez de Ribera, *op. cit.*, [p. 4].

exaltación de la santidad local y se abocaron a su divulgación, como el padre Isidro Sariñana y Cuenca, quien en 1678 publicó un sermón dedicado al hecho con el inocultable objetivo de insistir en su origen “divino” y en la relevancia de casos como éste para el estado espiritual de los oyentes. Sariñana analiza el prodigio, separa sus elementos para después desarrollar una interpretación simbólica de éstos. Al compararlos con pasajes bíblicos, como el milagro de los panes del profeta Elías y el regalo del maná a los hebreos en el desierto, el orador vincula el hecho contemporáneo con los antiguos, insistiendo en su importancia y maravilla. La harina, el agua, el fuego, que intervinieron en la elaboración del pan se convertirán en piezas para explicar la obra total de Dios.¹⁸

Los nombres, las vidas, las leyendas, los milagros que se les atribuían en torno a hombres y mujeres ejemplares se divulgaban y se alentaba su culto. Los nombres se sumaban y multiplicaban: san Felipe de Jesús, la China poblana, el obispo Juan de Palafox y Mendoza y los milagros que se les atribuía, más las imágenes locales, se les dedicaba grandes esfuerzos para contrarrestar los ataques europeos. Y es que, en el fondo, lo que se pretendía era demostrar que Nueva España era un pueblo elegido. “Por tanto, mostrar la presencia de lo divino en su tierra fue para el novohispano uno de los puntos centrales de su orgullo y su seguridad.”¹⁹

En el ascenso del espíritu criollo y su manifestación en las obras culturales que lo impulsaban, la Compañía de Jesús tuvo un papel determinante, debido a que coincidió con el fortalecimiento de la orden a lo largo del siglo XVII. Sin ella, dicho sea de paso, tal actitud no habría podido difundirse con tanto ímpetu. Los jesuitas no sólo resultaron los maestros de los criollos, sino que fueron los teóricos y los portavoces de sus ideas.²⁰

Entre los jesuitas más tenaces en la exaltación del orgullo criollo sin duda se cuenta a Francisco de Florencia, quien a lo largo de su prolífica vida intelectual buscó hacer una reivindicación de la tierra natal, a la vez que elaboró una suerte de apología espiritual de los novohispanos al recopilar y divulgar los prodigios de los *santos* e iconos locales realizados por

¹⁷ *Ibid.*, [p. 6].

¹⁸ *Vid.* Sariñana, *op. cit.* Antonio Núñez de Miranda también publicó en 1678 un sermón en torno al milagro de los panecitos, en el que aporta argumentos teológicos para demostrar, según él, la autenticidad del prodigio. *Vid.* Núñez de Miranda, *op. cit.*, f. 1r-11v.

¹⁹ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 63.

todo el territorio, empleando para validar las maravillas difundidas insólitos vínculos con pasajes bíblicos y argumentos teológicos, al mismo tiempo que incorporó la historia prehispánica local como antecedente fundamental para explicar la actitud de humildad y devoción a toda prueba de la sociedad virreinal. En el siguiente apartado pretendemos descubrir, hasta donde la investigación histórica lo ha conseguido, quién fue Francisco de Florencia y el importante papel que asumió como impulsor del orgullo criollo y la defensa que de su “patria” hizo desde la trinchera de la literatura religiosa.

PESQUISAS DE UNA BIOGRAFÍA

“Miércoles 29 [de junio de 1695.] Este día murió en San Pedro y San Pablo el padre Francisco de Florencia, religioso de la Compañía de Jesús, de muy crecida edad; escribió e imprimió diversas obras.”²¹ De esta manera queda citado en el *Diario de sucesos notables (1665-1703)* de Antonio de Robles el deceso del padre Florencia, uno de los autores jesuitas novohispanos más destacados por su vasta obra y su entusiasta labor dentro de la Compañía. Conocido y reconocido por sus contemporáneos allende las fronteras del virreinato,²² los datos sobre la vida de Florencia que se han logrado recopilar son escasos, dispersos y, a veces, discrepantes. Debido a la carencia de material, es comprensible que los textos biográficos encontrados –ya de estudiosos novohispanos, ya de modernos– sean escuetos y sólo proporcionen una imagen parcial y rígida del personaje. Sin embargo, he notado que existe la tendencia de investigadores de repetir las mismas referencias al realizar la semblanza del jesuita, lo que no ha permitido avanzar en el conocimiento de este autor a tres siglos de su muerte. No deja de llamar la atención que, al parecer, la primera biografía de Florencia –la que escribiera Juan Antonio de Oviedo en el prólogo al libro florentino *Zodiaco mariano*– se convierta en modelo para las posteriores, incluso las más recientes.²³ Esto demostraría que, a

²⁰ Paz, *op. cit.*, p. 57-58.

²¹ *Vid.* Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, Antonio Castro Leal (prólogo), 2a. ed., 3 t., México, Porrúa, 1972 (Escritores Mexicanos, 32), t. III, p. 20.

²² *Vid. infra*, p. 58-60.

²³ *Cfr.* Juan Antonio de Oviedo, “Prólogo”, en Francisco de Florencia, *Zodiaco mariano. Historia general de las imágenes de la Virgen María, que se veneran insignes en la América septentrional*, Juan Antonio de Oviedo (edición y prólogo), México, Nueva Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1755, [s. p.]; Francisco González de Cossío,

pesar del prestigio guardado –aún ahora– entre su comunidad religiosa, el padre Florencia todavía resulta un desconocido para el amplio sector de la cultura.

Pero, después de todo, ¿quién fue el afamado jesuita en disputa? He aquí la reseña biográfica que realicé con la ayuda de trabajos de investigación de distintas épocas.²⁴

La mayoría de los especialistas coinciden en afirmar que el autor nació en la Florida española en 1620 y que, antes de comenzar sus estudios religiosos formales, fue becario en el Colegio de San Ildefonso. El problema en este punto es que se proponen fechas diversas para esta misma etapa de la vida del escritor. Francisco Zambrano anota que Manuel Berganzo, en el *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, destacó que en 1853, año en que se editó esta obra, se encontraba un retrato de Florencia en el mencionado colegio. En aquél figuraba escrito el periodo durante el cual el religioso había habitado en el recinto y destacado como estudiante: 1629-1634.²⁵ En la actualidad, esa pintura ha desaparecido y, con ella, una prueba que avalaría esta fecha como auténtica. Pese a ella, sería difícil imaginar a un niño de nueve años de edad ingresando a la institución en sus circunstancias. En *La plaza, el palacio y el convento*, Antonio Rubial explica que en el Colegio de San Ildefonso

[...] se recibían pensionados externos, hijos de familias acomodadas de provincia, y becarios, que podían continuar con sus estudios superiores gracias a esta ayuda del rey o de algún dadivoso benefactor. Una disciplina rígida y una vida casi monacal caracterizaba esta residencia, habitada por cuarenta o sesenta jóvenes estudiantes de teología que llegarían a ser sacerdotes.²⁶

“Prólogo”, en Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 2ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. XIV-XV; Rubial, “Introducción”, en Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 18-19; y Miguel Mathes, “Francisco de Florencia, S. J. Vida y obra”, en Florencia, *Origen...*, 1998, p. XIII-XV.

²⁴ *Vid. idem.* También consúltese a José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano-americana Septentrional*, edición facsimilar, 2ª ed., 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Claustro de Sor Juana, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980 (Biblioteca del Claustro, Serie Facsimilar) (1ª ed., 1816), voz “Florencia, Francisco”, v. I, p. 506; José Rogelio Álvarez, *Enciclopedia de México*, edición especial, México, Enciclopedia de México, Secretaría de Educación Pública, 1987, voz “Florencia, Francisco de”, t. V, p. 2895; *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, edición corregida y aumentada, 5ª ed., México, Porrúa, 1986, voz “Florencia, Francisco de”, v. I, p. 1092; y Francisco Zambrano, *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México, t. VI siglo XVII (1600-1699)*, 16 v., México, Jus, 1966, voz “Florencia, Francisco de”, p. 703-712.

²⁵ Manuel Berganzo, *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, t. II, México, 1853, voz “Colegio de San Ildefonso. Alumnos distinguidos”, p. 393. Citado en Zambrano, *op. cit.*, p. 703-704.

²⁶ Rubial, *La plaza...*, p. 133.

Delfina López Sarrelangue abunda y explica que los becarios no llegaban a ser más de doce y que, al disminuir las rentas del colegio, sólo se pudo sostener a cuatro.²⁷ Además, estos alumnos podían optar por dos áreas de conocimiento que se impartían: *artes* –así se le denominaba a la filosofía– y teología:

[En 1618, cuando se fundó esta institución, el] Señor Virrey Don Diego Fernández de Córdova, Marqués de Guadalcázar [...] mandó que [...] hubiese doce Colegiales que traxesen Beca verde, y fuesen artistas, y Teólogos oyentes de estas facultades, y sus colegiaturas se diesen por seis años, bastantes para sus estudios, y cursos, y graduarse de Bachilleres [...].²⁸

A partir de esto se puede inferir un hecho relevante: que Florencia, como escolar subvencionado, debió de estudiar cualquiera de estos saberes al igual que sus compañeros, pero seguramente no a la edad que se afirmaba arriba. Estas altas disciplinas –la teología conocida entonces como *la madre de todas las ciencias*– eran cursadas por jóvenes de entre catorce y dieciséis años.²⁹ Félix Osoreo asevera, en cambio, que fue en el año de 1636 cuando el autor ingresó a este recinto³⁰ y, de acuerdo con Beristáin, en 1643 “tomó la sotana de la Compañía de Jesús”.³¹ Según el registro de Zambrano, esta última fecha está sostenida también por otros investigadores.³² Si se tomara el año 36 como verdadero, el mozo Florencia tendría dieciséis años, edad adecuada para empezar sus estudios medios. Obtendría su grado de bachiller luego de seis años de dedicación en san Ildefonso y, hacia 1643, tomaría los hábitos en la Compañía de Jesús. Entonces, este lapso entre el ingreso a un colegio y otro parecería más lógico –hay menos años de por medio– que el primero referido.

²⁷ Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *Los colegios jesuitas en Nueva España*, México, Tesis de maestría en Ciencias Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Estudios Superiores, 1941, p. 45.

²⁸ *Vid.* Félix Osoreo y Sotomayor, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la Conquista hasta 1780, Tomo II*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929, p. 41.

²⁹ *Vid.* López Sarrelangue, *op. cit.*, p. 24.

³⁰ Osoreo, *op. cit.*, p. 195.

³¹ Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 506.

³² “José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano-americana Septentrional*, Amecameca [México], 1883, voces, ‘Carbonelli’, ‘Carvajal, Gaspar’, y ‘Florencia, Francisco de’, t. I, p. 446-447; Francisco Sedano, *Noticias de México*, Edic.[iones] Méx.[ico], 1880, p. 260-262, y *Diccionario Porrúa*, México, Porrúa, 1964, p. 553”. Citados en Zambrano, *op. cit.*, p. 704. Cabe aclarar que en la edición del texto de Beristáin de Souza que consulté (1816, en facsimilar de 1980) no se encontraba la mencionada fecha ni otra alusiva a la entrada de Florencia en la Compañía.

Por otro lado, no se tienen datos acerca del convento donde Florencia cumplió su noviciado ni, después de éste, la institución en la que llevó a cabo su formación religiosa; posiblemente haya sido el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo —el espacio educativo principal de la Compañía de Jesús—, debido a que en él se alojaban como estudiantes internos aquellos que aspiraban al sacerdocio dentro de la misma orden.³³

La ubicación temporal de otro acontecimiento importante, su profesión solemne, es igualmente incierta. Algunos especialistas, como Antonio Rubial y Miguel Mathes, la han situado en 1660,³⁴ fecha demasiado tardía para un individuo que comenzara en la adolescencia su carrera religiosa. Si después del año de noviciado y la profesión de los votos el trámite que correspondía era la profesión del candidato al ministerio, dicho acontecimiento debería de haber sucedido, en el caso del padre Florencia, entre 1644 y 1645. De cualquier forma, estas reflexiones en torno a la etapa escolar del jesuita son todavía meras suposiciones que requieren de documentos que las sustenten para ser apoyadas. Por el momento, me limito a presentar la información —inconclusa o no— al lector, en espera de que en un futuro se finiquite.

Las referencias contrapuestas parecen acaparar esta fase en la vida de Florencia; no así las siguientes, donde se aprecia la preocupación constante de bibliógrafos y otros investigadores por precisar las funciones que cumplió dentro de la Compañía y los tiempos en que las llevó a cabo. En 1655 se convirtió en profesor del Máximo Colegio de San Pedro y San Pablo, en el que impartió las cátedras de filosofía y teología.³⁵ Después viajó a Europa para cumplir con el cargo de procurador de su provincia en Madrid y Roma de 1668 a 1675.³⁶ Al regresar a la Nueva España en 1680, ocupó el puesto de rector del Colegio del Espíritu Santo de Puebla;³⁷ el 2 de noviembre del mismo año se convirtió en el secretario de la congregación provincial.³⁸

³³ Rubial, *La plaza...*, p. 141-142.

³⁴ Rubial, “Introducción” en Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 18, y Mathes, *op. cit.*, p. XIII.

³⁵ *Vid.* Zambrano, *op. cit.*, p. 704.

³⁶ *Vid. ibid.*, p. 705-708; Rubial, “Introducción”, en Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 18; Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 506, y González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XIV.

³⁷ *Cfr.* Zambrano, *op. cit.*, p. 708; Rubial, “Introducción”, en Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 18; Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 506, y González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XV.

³⁸ *Vid.* Mathes, *op. cit.*, p. XIII.

En 1682, fungió como rector del Colegio Máximo de la Ciudad de México³⁹ y cronista oficial de la provincia.⁴⁰ Fue, además, calificador del Santo Oficio.⁴¹ El prolífico escritor y destacado orador en el púlpito falleció —como ya se mencionó— el 29 de junio de 1695, a los 75 años de edad.

Poca información adicional puede extraerse de las crónicas, por ejemplo, se ignoran las etapas anteriores a su vida religiosa; sin embargo, es posible adelantar un boceto de la imagen de Florencia. Ferviente devoto de la Virgen de Guadalupe y orgulloso de su propio origen americano,⁴² el jesuita, desde 1669, promovió el culto guadalupano en Europa entre sus hermanos,⁴³ lo que sugiere que este personaje, al igual que otros criollos de la época, había asumido la tarea de representar su región y su cultura, y de ostentar los regalos —aun divinos— que esa tierra nueva prodigaba a sus hijos. Miguel Mathes abunda:

[Florencia] continuó la promoción de la fiesta guadalupana ante la Santa Sede en 1672. Seis años después, mandó estampar en Amberes una lámina con la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y la publicación de su importante obra guadalupana *La estrella de el Norte de México*; en 1688 [sic] coronó estos esfuerzos que permanecieron entre los trabajos más importantes sobre el tema.⁴⁴

Por los documentos y cartas que han llegado a la actualidad, se aprecia que Florencia era un hombre íntimamente relacionado con las altas esferas religiosas novohispanas y con la intelectualidad de la época. Gustaba de cultivar amistades, mantener correspondencia con un

³⁹ Cfr. Zambrano, *op. cit.*, p. 708; Rubial, “Introducción”, en Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 18; Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 506, y González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XV.

⁴⁰ Mathes, *op. cit.*, p. XIII.

⁴¹ Vid. Rubial, “Introducción”, en Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 18; Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 506, y González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XV.

⁴² Aunque el sentimiento de honra por su región natal puede percibirse implícito en la mayoría de sus obras, en *La estrella del norte*, Florencia lo hace expreso al realizar una sesuda apología acerca de la tierra mexicana como hogar verdadero y legítimo de la Virgen de Guadalupe. Elegido por ésta sobre cualquier otro sitio, incluida España. Vid. Florencia, “Advertencia sobre la ‘Relación’ que debió haberse impreso con la obra”, en *La estrella del norte...*, preliminares [s. p.].

⁴³ “Ya en Europa en 1669 el P. Francisco de Florencia dio a conocer la gran devoción a la santísima Virgen de Guadalupe, nada menos que a los futuros apóstoles marianos de México, los PP. (Juan Bta.) Zappa y (Juan Ma.) Salvatierra, e hizo acuñar en Roma una medalla con la inscripción: *Non fecit taliter omni nationi* [traducción: ‘No hizo tal cosa con otra nación’].” Vid. Zambrano, *op. cit.*, p. 706; también Francisco González de Cossío, “Prólogo”, en Francisco González de Cossío (editor), *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957 (Biblioteca de Estudiante Universitario, 73), p. XVI-XVII.

⁴⁴ Mathes, *op. cit.*, p. XIV.

buen número de individuos y adquirir libros profanos y de culto. En el *Diccionario Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México* de Francisco Zambrano aparece un inventario de embarque, *Memoria de los libros y cosas, que van en los 30 cajones siguientes*, el cual arroja información que permite concebir una imagen primaria de la personalidad y las actividades del autor.⁴⁵ En el texto se detalla un cargamento que Florencia enviaría a la Nueva España desde Sevilla, Cádiz y otros puertos. Es notable la cantidad de objetos que despachó: varios ejemplares de numerosas obras, decenas de enseres religiosos y productos suntuarios, así como un cajón completo de chocolate que había de pagar personalmente. Hace suponer que muchos de ellos eran encargos de amigos y conocidos suyos de Nueva España, quienes, por lo que se observa, debían de ser muchos. Esta idea se refuerza por un documento que el mismo Zambrano cita en su obra: “Cuando en la congregación provincial 17^a, empezada el 5 de Nov. 1668 fue nombrado procurador a Roma el P. Francisco de Florencia, llevaba indirectamente la propia ilusión de conocer y traer muchos libros; y de cumplirles ese gusto a otros padres de la provincia mexicana: lo cual habla altamente de la general cultura en que se hallaban.”⁴⁶ No puedo dejar de mencionar que, en uno de los cajones que debían llegar al virreinato, venían algunos ejemplares de *Don Quijote de la Mancha*,⁴⁷ lo que indica que Florencia no tenía mayor inconveniente en transportar libros de ficción entre los textos piadosos de su carga,⁴⁸ actitud que finalmente sugiere que el religioso era un verdadero bibliófilo, libre de prejuicios sobre la literatura profana, no obstante la postura oficial del Estado y la Iglesia españoles, que, desde el siglo XVI, habían estigmatizado y prohibido la lectura de los relatos de imaginación dentro de los territorios americanos.⁴⁹

⁴⁵ *Vid.* Arch. Prov. Méx. Merid. (en adelante APMM), 1960 APA-G VII-13 [1505]. Citado en Zambrano, *op. cit.*, p. 730-732.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 716-717.

⁴⁷ Consúltese el registro de embarque elaborado desde Sevilla en 1668. Florencia, *Memoria de los libros y cosas, que van en los 30 cajones siguientes... Cajón n. 6*. Citado en *ibid.*, p. 719.

⁴⁸ Desde el siglo XVI, era práctica común que los viajeros que partían de los puertos peninsulares hacia la colonia, incluso miembros del clero, embarcaban cajones de libros, tanto sagrados como profanos. La dificultad para traerlos consigo era mínima, siempre y cuando no se encontraran en el *Índice de libros prohibidos*, formulado por la Santa Inquisición a partir de 1559. *Vid.* Leonard, *Los libros del Conquistador...*, p. 76-77 y 118.

⁴⁹ La reina Isabel envió dos decretos (4 de abril de 1531 y 14 de julio de 1536), y después el príncipe Felipe otro (13 de septiembre de 1543), dirigidos a la Casa de Contratación de Sevilla y al virrey Antonio de Mendoza para impedir la exportación y tránsito de este tipo de literatura por la Nueva España. Afortunadamente para los lectores del Nuevo Mundo, tales mandatos reales fueron letra muerta en la práctica. El investigador Irving Leonard considera que el hecho de que la iniciativa no fuera del mismo Carlos V quizá influyó para que las

En otro caso, la relación del padre Florencia con personajes importantes de la época era tan intensa, tanto como debía obligarlo su ministerio, que incluso fungió como enlace entre Carlos de Sigüenza y Góngora y el padre Eusebio Francisco Kino, demostrado así por el breve comentario que el historiador jesuita José Mariano Beristáin de Souza añade en su obra *Biblioteca Hispano-americana Septentrional* (1816): “Por este año también [1683], por su diligencia, devolvió a D. Carlos de Sigüenza y Góngora, los pedazos de unos mapas de demarcaciones de las costas de California, que Sigüenza había prestado al P. Kino y estaban en poder de Florencia.”⁵⁰

La correspondencia del jesuita permite, además, observar con más detalle el periodo en que radicó en Europa.⁵¹ De lo publicado por Zambrano se extrae que, cuando se desempeñó como procurador de la Compañía en Madrid y Roma (1668-1675), el religioso atravesó por una época de febril actividad. Florencia debió realizar gestiones en diversas ciudades españolas como Sevilla, Cádiz y Sanlúcar. Entre los encargos que cumplió estaba enviar nuevos misioneros jesuitas a la Nueva España,⁵² así como conseguir suministros para la orden en el virreinato, es decir, productos que por su origen sólo pudieran encontrarse en la Península: libros europeos, vino, especias, tela para hábitos, relojes, reliquias, etcétera.⁵³

De hecho, en la mayor parte de este material epistolar se exponen más asuntos de trabajo que particulares. Y se descubren, por cierto, algunas de las vicisitudes que debió de enfrentar el padre Florencia como gestor, coordinador de misioneros y como administrador de los recursos para los jesuitas novohispanos en la Península. Así, por ejemplo, él tenía que surtir los pedidos de alimentos, ropa y otros efectos que desde América se hacían; comprar la mercancía cuidando de no sobrepasar el presupuesto fijado; elaborar un inventario del envío y asegurarse que la carga fuera mandada a su destino preciso. En una carta al padre

autoridades coloniales hicieran caso omiso de ésta. Con relación a esto, añade: “Es probable que a pesar de las repetidas instrucciones que recibía, la Casa de Contratación se haya hecho de la vista gorda con respecto a las voluminosas cargas de libros que despachaban a América los comerciantes peninsulares [...] en vista de las pingües ganancias que esto representaba para el comercio español.” *Ibid.*, p. 81-82 y 83.

⁵⁰ Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507, citado en Zambrano, *op. cit.*, p. 710.

⁵¹ *Ibid.*, p. 729-742.

⁵² Florencia, *Memoria Mss. de los sujetos que han de pasar a la Nueva España en Febrero de este año de 1673*, APMM [1060], APA-G, VII-13 [1506]. *Ibid.*, p. 729-730.

⁵³ Florencia, *Advertencia a la carta-cuenta que va con ésta...*, APMM [1960], APA-G, VII-13 [1505]; *Carta del padre Florencia, fechada en Sevilla el 29 de agosto de 1674, al padre Bartolomé de Cuéllar*, APMM [1960], APA-G, VII-13 [1484].

Bartolomé de Cuéllar, procurador del Colegio de San Pedro y San Pablo de México, fechada en Sevilla el 29 de Agosto de 1674, Florencia replica, a cuento de una carga extraviada:

[...] Lo que de aquí adelante enviaré, habré de consignarlo a un secular, que, con eso, no habrá esta confusión. Bien claro lo envié todo y memoria de los cajones que habían de ir a Puebla, y los que a México. No siente uno el trabajo y cuidado que le cuesta despachar y remitir estas cosas, ni suplir el dinero que no se cobrará hasta mucho después, sino el que no se logre como uno desea, y después no recibir sino quejas de uno y de otro, de que falta y de que no parece [*sic*]. Si han llegado los conocidos que hizo el maestre y que envié al puerto de la Veracruz y a V. R. por duplicado, constará que envié todas estas piezas; y no tengo la culpa que no hayan llegado, ¡¡paciencia! No por eso dejaré de servir a todos, y a V. R. con particularidad [...]⁵⁴

A esto hay que añadir que Florencia era responsable de remitir los productos a diferentes funcionarios religiosos y colegios de la ciudad de México —como el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y el de San Ildefonso— y otros de Puebla y de Guadalajara. También debía despachar entregas hacia otras regiones, como Guatemala y Filipinas.⁵⁵ El ritmo de trabajo del jesuita no disminuyó, por cierto, después de dejar el cargo de procurador en 1675 y volver a Nueva España.

Entre 1678 y 1679, Florencia estuvo de nuevo en Europa, al parecer por asuntos relativos al puesto que la Compañía le había otorgado entonces: el de editor. En esa época viajó a Sevilla para supervisar la labor de edición y distribución de algunos títulos que estaban bajo su cuidado.⁵⁶ Esos libros producidos en Europa fueron: *Teología escolástica* (II tomos) de Alonso Peñafiel, *De Fide* de Leonardo Peñafiel, y *La Pedecina Sacra* del reverendo padre

Documentos citados en *ibid.*, p. 732-736.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 729-730.

⁵⁵ Florencia, *Memoria de los libros y cosas, que van en los 30 cajones siguientes*, APMM [1960] [documentos sin catalogar]; *Factura de las piezas que van en la flota de cargo de D. Pedro Corbete, que partió de Cádiz a 13 de julio de 1673...*, APMM [1960], APA-G, VII-13 [1505]. Documentos citados en *ibid.*, p. 717-728 y 730-731, respectivamente.

⁵⁶ Florencia tenía el acuerdo de imprimir cuatro textos con la Casa Guetan de Lyon, Francia. 460 ejemplares en total debían ser trasladados en accidentado rodeo (quizá por la circunstancia de la guerra que España sostenía permanentemente con Inglaterra, Francia y Holanda después de haber sucumbido en la de los Treinta Años) de Lyon a Marsella, y de ahí a Génova, Italia, donde el monto del transporte hasta Sevilla sería cubierto por el jesuita. Véanse las cartas que intercambian Florencia y el librero de Lyon sobre los pormenores de esta impresión. *Ibid.*, p. 737-742.

Nuevos (los tres de 1679).⁵⁷ También se tiene noticia de otro texto que Florencia se encargó de publicar en México: los *Quatro tratados que contienen muy eficaces y provechosas meditaciones* de Nicolás de Guadalaxara, impreso por Ribera en 1684.⁵⁸

Ésas son las noticias biográficas adicionales sobre el padre Florencia de las que se puede hacer referencia. Quisiéramos profundizar en otras épocas del jesuita, por ejemplo, como profesor y especialmente como escritor. Cuando encontremos algún documento –si es que lo encontramos– ampliaremos tales periodos, que por cierto son definitivos para nuestra investigación.

CULTURA LIBRESCA

Surgido de una comunidad intelectualmente poderosa y activa, el jesuita Francisco de Florencia aprovechó su circunstancia para nacer como escritor e impulsar el crecimiento cultural de su orden y de su tierra de origen. Conocedor del mundo libresco en diferentes etapas del proceso de publicación –como editor, distribuidor, prologuista y censor del Santo Oficio–, el padre Florencia también realizó su aportación a las letras novohispanas con una veintena de obras cuya acogida fue meritoria, si se tiene en cuenta que algunas de ellas merecieron varias reediciones y de otras se extrajeron fragmentos para publicarlos independientemente. De esto me ocuparé más adelante con detenimiento.

De corte religioso, los textos florentinos no sólo se caracterizan por su intención didáctica y su reforzamiento doctrinal, sino también por un tono de cordialidad que el creador imprime en sus trabajos. Con el afán de hablar de la obra divina en tierras de América, el autor teje un vínculo de complicidad con el público: se trata no sólo de dirigirse a los cristianos obedientes de las leyes celestiales con la intermediación de la Santa Iglesia Católica, sino de avivar el sentimiento de pertenencia al terruño, de exaltar el pasado y la cultura que

⁵⁷ *Cierre de cuentas [de Florencia] con el librero de Lyon, Francia*, APMM [1960], APA-G, VII-13 [1505]; México, Archivo Histórico de Hacienda, Temporalidades, legajo 106-27. *Ibid.*, p. 741.

⁵⁸ *Vid.* José Eugenio Uriarte, *Anónimos...*, t. I, Madrid, 1904, n. 3622. *Ibid.*, p. 744.

ha dado origen a la Nueva España, lugar –que desde su perspectiva– ha sido favorecido por la naturaleza y las autoridades supremas.⁵⁹

El tópico común y la figura que subyacen en toda su obra es la Virgen María. Remedios, Loreto o Guadalupe, morena o rubia –el icono del cual los novohispanos se apropiaran como pieza de cohesión y representación regional ante el mundo cristiano–, es la imagen y el concepto a través de los cuales giran las reflexiones del jesuita. Es por ello explicable que los investigadores lo consideren un autor mariano por excelencia.⁶⁰

Sermones, colecciones de milagros, historias de santuarios mexicanos, un menologio y una crónica de la Compañía en Nueva España componen el acervo de Florencia. A continuación presento las observaciones surgidas de la bibliografía del jesuita, una vez comparados los registros de varios estudiosos, los cuales no siempre incluyen los mismos títulos.⁶¹ Este examen no toma en cuenta las colaboraciones del jesuita como prologuista o censor, sólo textos completos y publicados.⁶²

Francisco Zambrano reporta la existencia de veintiún obras diferentes,⁶³ en tanto que Beristáin de Souza y González de Cossío coinciden con diecisiete.⁶⁴ Del cotejo de varios registros, en total se cuentan veintidós.⁶⁵ Por mi parte, pude comprobar que en la Biblioteca Nacional hay trece textos distintos de este religioso, e incluso algunos con varias ediciones. No me extrañaría que otros trabajos florentinos se encontraran, por ejemplo, en acervos de la Iglesia católica mexicana y sobre todo de la Compañía de Jesús, pero hasta ahora no me ha sido posible corroborarlo. Por otro lado, José Simón Díaz, en su *Bibliografía de la literatura hispánica*, apunta que cierta cantidad de ejemplares de Florencia se halla en bibliotecas españolas, así como en la colección José Toribio Medina, actual residente de la Biblioteca

⁵⁹ *Vid. supra*, nota 15, p. 51.

⁶⁰ Entre otros puede mencionarse a Antonio Rubial, Francisco Zambrano, Francisco González de Cossío y Félix Osoreo.

⁶¹ Para consultar la lista completa de las obras de Florencia, véase su bibliografía.

⁶² Sin embargo, he considerado pertinente que, para complementar este estudio, es conveniente incluir el registro de las colaboraciones del autor en otros escritores. Para esto puede consultarse la bibliografía de Florencia en su tercer apartado. *Vid. infra*, p. 249-251.

⁶³ Zambrano, *op. cit.*, p. 715-762.

⁶⁴ Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 506-507; González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XXXVII-LII.

⁶⁵ *Vid. bibliografía de Florencia.*

Nacional en Santiago de Chile.⁶⁶ Otro acervo identificado que guarda volúmenes florentinos es la colección Nettie Lee Benson, ubicada en la Biblioteca de la Universidad de Texas. De trece títulos identificados, pueden reconocerse incluso algunos que no se hallan en México.⁶⁷ La dispersión, pérdida o desaparición física de estas obras, por tanto, ha obstaculizado desde un principio la investigación, ya que no ha sido posible verificar todos los datos de registro proporcionados por los estudiosos, especialmente los de siglos pasados. No obstante, la búsqueda permanece abierta.

Según el catálogo más completo, es decir, el de Zambrano, los libros de Florencia se escribieron entre 1653 y 1695, lo que indica que el jesuita cultivó su vocación literaria durante gran parte de su vida. En la época anterior a su cargo de procurador (1653-1667), sin embargo, dio a conocer sólo tres trabajos; durante su estancia en Europa (1668-1675), dos; y cuando se desempeñó como rector (1680-1682), otros dos. No fue sino hasta que se retiró de la función administrativa, a partir de 1683, cuando los textos por pedido y las publicaciones se multiplicaron. De esta última etapa se cuentan catorce obras.⁶⁸

En otro rubro, la mayoría de los libros de Florencia se editó en México por impresores prestigiosos como Juan de Ribera y Francisco Rodríguez Lupercio. Sin embargo, algunos de ellos se publicaron en Barcelona, Cádiz y Sevilla. Lo interesante es que ciertos textos como el *Menologio* (1661) y la *Descripción del yermo del san Miguel* (1690) salieron a la luz en épocas en que el padre Florencia no residía allá, ya que en su periodo europeo tuvo oportunidad de publicar los escritos concebidos en la misma Península, como la *Vida ejemplar... del venerable padre Luis de Medina* (1673). Esto podría sugerir que, tal vez debido a la importancia del jesuita como

⁶⁶ José Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica, t. X, siglos XVI-XVII*, 16 v., Madrid, Instituto Miguel de Cervantes de Filología Hispánica - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, voz "Florencia, Francisco de", p. 267-271.

⁶⁷ *Vid. infra*, bibliografía de Florencia. También consúltese la página electrónica de la colección Nettie Lee Benson: <http://www.lib.utexas.edu/benson/index>, y en ésta, el catálogo en línea para localizar el acervo del jesuita con el que cuenta dicha biblioteca: <http://utdirect.utexas.edu/lib/utnetcat>.

⁶⁸ La *Historia de la imagen del santo Cristo de Ixmiquilpan* sería el trabajo número veintidós en nuestro índice (*vid. bibliografía*). Es una aportación de Beristáin de Souza y, aunque no contiene datos de edición, la incluyo porque alguna vez consulté esta obra en la antigua sede del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, es decir, en el ex Templo de San Agustín, Centro Histórico de la ciudad de México. Lamentablemente en las actuales instalaciones del acervo no he encontrado ni siquiera la ficha de este texto. *Vid.* Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507.

autor —o como funcionario— los vínculos con editores peninsulares pudieron extenderse más allá de los cargos eclesiásticos cumplidos.

En cuanto a las reediciones, diez trabajos florentinos han merecido reaparecer en el mercado en varias ocasiones, aun en la actualidad: cuatro en el transcurso de los siglos XVII, XVIII y XIX, y cinco más en la época actual.⁶⁹ Entre otros, destaca el caso de *La estrella del norte* (1688) que fue publicada, además, en 1741, 1785 y 1895. La preferencia a este libro puede entenderse al descubrir que es una crónica del milagro y el culto guadalupanos. La relevancia del personaje exaltado, para el público en general y para las autoridades eclesiásticas, debió de condicionar su retorno periódico a las librerías, incluso mucho tiempo después de que se hubo escrito. Florencia pretendió realizar un estudio completo y acucioso sobre el asunto guadalupano.⁷⁰ Es probable que su esfuerzo y el valor de la obra fueran reconocidos desde el principio y esto hubiera también influido en posteriores ediciones. Lo que de cierto se sabe es que *La estrella del norte* le concedió a Florencia el báculo de cronista de la Virgen del Tepeyac o, como lo calificara Francisco de la Maza, “uno de los cuatro evangelistas guadalupanos”.⁷¹

También es caso aparte el texto *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia* (1694), uno de los libros florentinos que más atención han recibido por parte de los impresores. González de Cossío consigna una reedición de 1757 y otra de 1766. A éstas se suma la reciente publicación de 1998, bajo el auspicio del Colegio de Jalisco, que incluye un estudio introductorio de Miguel Mathes. Esta obra detalla la génesis de dos sitios fundamentales para el culto católico de la zona occidente en México: los santuarios de Zapopan y de San Juan de los Lagos.⁷²

Aunque la sola relevancia de estos oratorios hubiera propiciado la preferencia de los libreros, resulta de cualquier manera inquietante que otras obras de Florencia con tema semejante no despertaran el mismo entusiasmo editorial, más aún si, como parece, del trabajo susodicho se extrajo una parte para imprimirla independientemente. Me refiero al volumen *Origen del célebre santuario de Nuestra Señora de San Juan en la Nueva Galicia* (1783) el cual, además,

⁶⁹ *Vid.* bibliografía de Florencia.

⁷⁰ *Vid.* Florencia, “Prólogo”, en *La estrella del norte...*, [s. p.].

⁷¹ De la Maza, “Los evangelistas guadalupanos”, en *El guadalupanismo mexicano...*, p. 54.

⁷² Por Internet, descubrí que El Colegio de Jalisco lanzó una nueva edición de *Origen de los dos célebres santuarios* en 2004, por lo cual ésta sería la quinta vez que se edita esta obra. *Vid.* Bibliografía de Florencia.

tiene en su haber cinco reediciones: 1787, 1796, 1801, 1905 y 1966.⁷³ Considero que la predilección al primer escrito tendría una causa regional, es decir, que tal vez la devoción de la feligresía, más la necesidad de los representantes eclesiásticos por difundir y afianzar el culto por sus iconos locales, habrían sido incentivos suficientes para asegurar la disponibilidad de este texto de apoyo. Tal arraigo de antaño a lo propio parece verse reflejado en la moderna acción editorial del Colegio de Jalisco que, preocupado por recuperar la cultura de la región del Occidente mexicano, trajo de nuevo a la circulación un libro que debió de ser muy demandado en siglos pasados.

El libro *Narración de la maravillosa aparición que hizo S. Miguel a Diego Lázaro indio feligrés del pueblo de San Bernardo...* muestra un desarrollo editorial no menos interesante. Desde su publicación, en 1690 o 1692, se ha reimpresso cuatro o cinco veces más: 1692, 1740, 1898, 1969 y 1974.⁷⁴ En las dos primeras oportunidades se imprimió en Sevilla, España, pero en el resto, fueron responsabilidades locales: 1898 en Puebla; 1969 y 1974 en Tlaxcala. Por lo que explica Luis Nava Rodríguez en la introducción a la edición más reciente, el texto se reprodujo “estando desde hace mucho tiempo agotadas las ediciones anteriores, era muy necesario publicar la tercera edición [habla de la de 1969], que ahora sale a la luz debido a la iniciativa del actual párroco de San Miguel del Milagro, señor presbítero don Valentín Rugerio Mendoza”.⁷⁵

Como lo ocurrido con *Origen de los dos célebres santuarios*, este interés contemporáneo por rescatar un texto antiguo obedeció a las necesidades de un terruño en particular: la recuperación de un documento histórico que relata la fundación del santuario de San Miguel del Milagro y la vida religiosa de una población que creció alrededor de éste. Pero, sobre todo, busca la difusión y el reforzamiento del culto al icono religioso y su templo. Según lo

⁷³ La referencia a este libro la he tomado de nuevo de González de Cossío, pero aún no he comprobado su semejanza de contenido con el otro trabajo mencionado porque en la Biblioteca Nacional –donde también se halla esta ficha bibliográfica– el volumen no estaba disponible. González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía ...*, p. LI-LII.

⁷⁴ Se ha descubierto un ejemplar fechado en 1690 en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. Esto discreparía con la datación registrada por los bibliógrafos especializados: 1692. Si la primera fecha se autentificara, la segunda, por supuesto, significaría una reedición. Por tanto, las reimpressiones pasarían de cuatro a cinco. *Vid. infra*, bibliografía de Florencia, p. 243-244.

acclarado por el propio Nava Rodríguez, dicho santuario es uno de los mas afamados y milagrosos lugares sagrados de Tlaxcala y, por ende, el más visitado.⁷⁶ En conclusión, el texto ha reaparecido por un objetivo más piadoso que científico o historiográfico.

En contraste, dos obras sólo han merecido la atención reciente de los editores: la *Historia de la Compañía en Nueva España* (1694) y el *Zodiaco mariano* (1755). El primero forma parte del proyecto más ambicioso de Florencia: escribir la crónica de los jesuitas, desde que arribaron los más antiguos misioneros a tierras americanas hasta los últimos trabajos logrados por la orden en la provincia novohispana al eclipsar el siglo XVII. El religioso se proponía distribuir la labor en ocho volúmenes, y en 1694 salió a la luz el primero. Debido al gasto que representaba la impresión de obra tan voluminosa, el proyecto se vio truncado y no se publicaron las partes que faltaban.⁷⁷ Al morir el autor, los borradores del texto se recogieron y es posible que se hayan olvidado en algún archivo eclesiástico. Lo cierto es que los investigadores no están seguros de que esos documentos todavía existan.⁷⁸ Dos siglos y medio después de su aparición, el único tomo conocido de la *Historia* fue rescatado del descuido y se publicó en edición facsimilar (1955), con un esclarecedor prólogo de Francisco González de Cossío.

Al parecer, la nueva publicación del libro fue preparada por la misma comunidad eclesiástica, lo que resulta paradójico si se piensa en el tiempo en que la obra estuvo en la marginación editorial, a pesar de que su tema medular involucraba directamente a la orden jesuita. Sólo puedo especular que quizá el posterior surgimiento de otras crónicas sobre la Compañía, escritas por historiadores más rigurosos y mejor documentados –como Francisco Javier Alegre–,⁷⁹ propiciaron un paulatino desdén por la *Historia*. Su tardía reaparición tal vez forme parte –sigo especulando– de la recuperación de material escrito que la propia orden

⁷⁵ Luis Nava Rodríguez, “Introducción”, en Francisco de Florencia, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el Arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé, de la jurisdicción de Santa María Nativitas*, Luis Nava Rodríguez (introducción y notas), 4ª ed., México, La Prensa, 1974, 274 p., ils.

⁷⁶ *Vid.* Nava, *op. cit.*, p. 10-11.

⁷⁷ *Vid.* Elsa Cecilia Frost, “La crónica general jesuita” en *Novahispania*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, México, n. 4, 1998, p. 185.

⁷⁸ *Vid.* González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XII-XIV.

⁷⁹ *Cfr. Idem.*

religiosa realizó entre los años cuarenta y cincuenta de este siglo, según la disposición que he observado en estudios especializados y en los acervos de las bibliotecas.⁸⁰

El *Zodiaco mariano* siguió un camino distinto. Con la muerte de Florencia en 1695, la obra, que ya estaba en prensa, quedó inédita, y no fue sino hasta 1755 cuando salió al mercado en una edición corregida y aumentada bajo el cuidado del padre Juan Antonio de Oviedo, el ya mencionado prologuista y biógrafo de Florencia.⁸¹ Aunque conocido y citado por investigadores religiosos y laicos, el libro no se publicó de nuevo hasta 1995, en este caso bajo el amparo de una dependencia del Estado mexicano: el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, y la colaboración de un importante estudioso de la cultura novohispana: Antonio Rubial García.

El moderno resurgimiento del *Zodiaco* parece obedecer la tendencia retrospectiva que desde los años ochenta ha prevalecido en los trabajos de investigación humanística, tal vez bajo el contagio de esta fiebre finisecular que busca la recuperación del pasado.

Sea o no arrebatado de los tiempos apocalípticos, corresponde a los especialistas de principios de milenio aprovechar el actual auge de la cultura virreinal para abrir nuevas rutas de investigación. Es una oportunidad también de enriquecer nuestro acervo editorial con autores como Francisco de Florencia, quienes —ya se ha visto— ofrecen todavía sorpresas para el estudio del mundo novohispano y su intrincado contexto histórico.

ENTRE LA LITERATURA Y LA HISTORIA

Se ha revisado ya someramente la trayectoria intelectual de Florencia y los frutos que rindió su labor. Está claro que gozó de prestigio y respeto entre los estratos de la alta cultura novohispana, pero ¿en realidad es un autor abandonado por los estudiosos, como afirmé al principio de esta investigación? ¿Qué se ha rescatado de su trabajo? ¿Cómo se abordó y se aborda su obra a la fecha? En el presente espacio trataré de responder estas preguntas.

⁸⁰ Consúltense las referencias bibliográficas de González de Cossío, *ibid.*, p. XII y ss., y Zambrano, *op. cit.*, p. 762-767.

⁸¹ *Vid.* Oviedo, “Prólogo”, en Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1755, [s. p.].

En el curso de este trabajo se han recabado datos de muy diversas fuentes, se ha descubierto información poco conocida acerca del jesuita y su obra y se ha agregado ésta a lo que ya era voz común entre los especialistas. Paulatinamente se han localizado más autores que en algún momento hablaron sobre Florencia o su legado,⁸² desde célebres contemporáneos suyos como Antonio de Robles y Carlos de Sigüenza y Góngora –quien calificara la primera edición de *La estrella del norte*–⁸³ hasta investigadores modernos como Francisco González de Cossío y Antonio Rubial.

Es digno de mencionarse que, en el curso de tres centurias, los estudiosos más constantes de Florencia fueron los religiosos. Quizá esto marque una tendencia para la historiografía del autor: al parecer, durante los siglos XVIII y XIX, miembros de la Iglesia fueron los únicos que trabajaron sobre el jesuita. No fue hasta la última era en que la presencia de los laicos comenzó a notarse; sin embargo, las investigaciones de origen eclesiástico todavía destacan por la diversidad y abundancia de su información y fuentes, en especial las pertenecientes a la Compañía de Jesús. Sirva como ejemplo la bibliografía que utilizó Zambrano para su indagación: como él mismo, la mayor parte de los autores son eclesiásticos. Además, muchos de los archivos consultados, que contienen documentos poco accesibles –como la correspondencia del escritor–, se encuentran bajo el resguardo de la Iglesia.⁸⁴

Es comprensible la ausencia de seculares en el estudio de las humanidades durante el Virreinato, debido a que el sector religioso era el máximo depositario de la educación y la cultura en la sociedad novohispana. Más aún, ha de entenderse que los productos intelectuales de la institución fueran analizados y valorados por la misma comunidad eclesiástica. Lo que resulta inquietante es que la guarda en torno a la obra florentina no se relajara con el México independiente sino en muy recientes fechas y de manera gradual. No es el propósito de este trabajo agotar las posibles causas históricas, sociales o políticas que impidieron que autores del clero como Florencia fueran conocidos y estudiados más allá de su ámbito ministerial. Sin embargo, sí se podría suponer que las circunstancias adversas en que se colocó la Compañía de Jesús a fines del siglo XVIII –como difusor de ideas pro-

⁸² *Vid. infra*, bibliografía del autor.

⁸³ Carlos de Sigüenza y Góngora, “Aprobación”, en Florencia, *La estrella del norte...*, [s. p.]

⁸⁴ Zambrano, *op. cit.*, p. 762-767.

independentistas—, su repentina expulsión de los territorios españoles y su prolongado exilio en Europa propiciarán tal vez una actitud de “autoconsumo” de la producción libresca entre la orden, luego de su retorno a América. En otras palabras, los libros que los jesuitas elaboraban estarían destinados al uso de la propia hermandad.

Aventura, además, que quizá la marginación de las obras religiosas en el terreno de la investigación estuvo reforzada por la tendencia laicista y científicista de la alta cultura en la época decimonónica, la cual se acrecentó en el curso del siglo XX. Por supuesto estas razones tan generales deben detallarse y demostrarse. Sólo realicé una llamada de atención en este punto para futuros trabajos de búsqueda.

Cabe aquí preguntarnos de nuevo si Florencia podría considerarse un autor desconocido. Desde luego no existe una respuesta absoluta. Para el sector religioso resultó una presencia indispensable en los anales de la Compañía de Jesús, como funcionario, maestro y creador de múltiples textos, recordados y citados por estudiosos novohispanos y modernos. Para los seglares, en cambio, el jesuita pasó desapercibido por siglos hasta que fue redescubierto en la centuria actual —sobre todo en la segunda mitad— donde personaje y obra han comenzado a revelarse. Esto arroja, en consecuencia, la opinión de que Francisco de Florencia aún es un escritor si no *desconocido* sí *ignorado* por gran parte de la intelectualidad de su propia tierra. Ante esta situación, correspondería a las generaciones presentes y futuras llenar con sus trabajos los huecos que dejó la investigación de antaño, fuera por desconocer o por minimizar la importancia del individuo en cuestión.

Aunque de la vida del padre Florencia se pueden mencionar algunos exegetas, su obra en realidad es la que ha acaparado la atención. Entre sus biógrafos resaltan, Juan Antonio de Oviedo, José Mariano Beristáin de Souza, Francisco González de Cossío, Francisco Zambrano y Antonio Rubial. Pero, como ya se había expresado arriba,⁸⁵ ha persistido la costumbre de transcribir las mismas referencias sin aportaciones auténticas para la reconstrucción del devenir histórico del jesuita. Como no tiene sentido reiterar la misma explicación, sólo agregaré que entre el grupo ya mencionado de estudiosos destacan Oviedo y Zambrano, el primero por ser el iniciador de los trabajos biográficos sobre Florencia, y el

⁸⁵ *Vid. supra* p. 54-55.

segundo por reunir en su *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía* las más diversas citas y referencias documentales. Este material ha representado una fuente valiosa de información que ha arrojado nuevas luces al presente trabajo.

En cuanto a la obra de Florencia, ha sido examinada de manera irregular y selectiva. Así, el texto más revisado ha sido la *Historia de la Compañía en la Nueva España*. De acuerdo con los datos que nos ofrece el diccionario de Zambrano, sobre este libro se tienen registradas dieciséis referencias donde se vierten comentarios, análisis y críticas de diversas plumas especializadas, desde la del padre Francisco Javier Alegre hasta la de nuestro socorrido historiador González de Cossío. Las alusiones a otros materiales generalmente sólo incluyen el nombre y la fecha de los documentos. Hay que mencionar, sin embargo, el rigor y la diligencia de Zambrano, quien intentó agotar las noticias que existían acerca de Florencia cuando publicó su volumen en 1966. Seguramente, en épocas posteriores, el apartado para la voz de “Florencia” habría crecido, al adjuntar datos bibliográficos sobre las investigaciones que han aparecido en los últimos treinta y nueve años. Al no contar con un diccionario semejante actualizado, nuestra pesquisa se ha demorado más.

Pese a la falta de guía tan oportuno, las sorpresas acerca de material reciente no se han hecho esperar. Sobre *La estrella del norte*, Francisco de la Maza realizó un análisis contenido en su texto *El guadalupanismo mexicano* (1953), trabajo que Zambrano, por cierto, no recogió en su recuento de estudios florentinos. Acerca del *Origen de los dos célebres santuarios*, ya se mencionó que la nueva edición de este documento (1998) estuvo acompañada por una investigación de Miguel Mathes. Finalmente, el *Zodiaco mariano*, además del trabajo introductorio que Antonio Rubial compuso para la nueva publicación (1995), motivó dos incursiones más al conocimiento del escritor jesuita: la reseña “El *Zodiaco mariano* en la irradiación de nuevas luces” de Dolores Bravo Arriaga (1995) y la investigación “El zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700” de Tomás Calvo (1997).⁸⁶

⁸⁶ Dolores Bravo Arriaga, “El *Zodiaco mariano* en la irradiación de nuevas luces”, en *Historias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, n. 57, 1995, p. 172-174; y Tomás Calvo, “El zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, edición corregida, 2ª ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios de Historia de México, Universidad

El tratamiento a la persona y obra de Florencia ha variado con el tiempo. Como ya lo había expresado, durante siglos el jesuita fue recordado prácticamente sólo por su *Historia*, y sólo a través de ella parecía concebirse su trabajo. Son numerosas las citas a este libro que se pueden hallar en textos acerca de la organización eclesiástica y, en particular, en crónicas e historias de la Compañía, donde se resaltan los datos históricos que el escritor incluyó sobre personajes y detalles funcionales de la orden en el siglo XVII.⁸⁷ Otros, los menos, recuperan el texto para analizarlo y valorarlo. Es el caso, por ejemplo, de Francisco Javier Alegre, quien considera el trabajo de Florencia como el único predecesor en su empresa de elaborar una crónica de la Compañía en Nueva España. Para la formación de su volumen, Alegre toma en cuenta el contenido del documento florentino, al que se remite de cuando en cuando.⁸⁸

Por otra parte, en la introducción al mismo trabajo de Alegre –impresión de 1956–, Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, realizan una comparación en el modo de ambos jesuitas para exponer su información. Baste mencionar que las biografías comprendidas por Alegre “no son las profusamente laudatorias de Florencia. Además, el primero [es decir, Alegre] al referir los hechos no titubea en demostrar que Florencia se equivocó en su exposición o interpretación y aún indica ocasionalmente la contradicción de algunas de sus afirmaciones.”⁸⁹

Mención aparte requiere también González de Cossío. Su prologo a la *Historia* –edición de 1955–, contiene un breve análisis y una síntesis de la obra, además de adjuntar la semblanza del autor y el registro bibliográfico de los ejemplares florentinos hallados en diversas colecciones del país. El investigador no sólo proporciona una visión general del trabajo de Florencia –lo que ya es meritorio– sino que intenta ubicar la *Historia* dentro del legado cultural de la Compañía. Entre otros aspectos, González resalta *la educación y los colegios* como tema fundamental del texto de Florencia y como objetivo medular en el ejercicio de su orden.

Iberoamericana, 1997, p. 267-282.

⁸⁷ *Vid.*, por ejemplo, Osores, *op. cit.*, p. 27, 28, 40, 43, 45, 49 y 109; José Miguel Quintana, *La primera crónica jesuítica mexicana y otras noticias*, México, Vargas Rea, 1944, p. 69-70; y Sahagún de Arévalo, *Gaceta de México*, [México], julio de 1734. Edic[ión] Méx[ico], 1950, t. I, p. 195. Los dos últimos citados en Zambrano, *op. cit.*, p. 751.

⁸⁸ Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús, de Nueva España*, Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga (edición e introducción), 4 t., Roma, Institutum Historicum, 1956, t. 1, p. 40.

⁸⁹ Burrus y Zubillaga, “Introducción”, en Alegre, *op. cit.*, p. 15.

Con el interés de ampliar el asunto, añade como antecedente el origen de los colegios jesuitas en España y los principios pedagógicos que impulsaron a San Ignacio de Loyola y sus seguidores a la creación de un modelo educativo para jóvenes.⁹⁰

Entre los estudios que han arrojado mayores luces al acervo florentino –y de indispensable consulta para la creación de investigaciones posteriores–, se encuentra *El guadalupanismo mexicano* de Francisco de la Maza. Para su autor, el religioso fue “el historiador de todas las imágenes de México”,⁹¹ uno de los cronistas novohispanos que atraparon el mito guadalupano para explicarlo y reivindicarlo ante el mundo como emblema del valor y la grandeza americanos. De la Maza señala que, a diferencia de otros exegetas de la Virgen del Tepeyac, en Florencia la devoción es el fin principal de su trabajo. En *La estrella del norte*, demuestra la utilidad práctica de la advocación mariana: “Es fe, es virtud, es tranquilidad. La pregunta del ¿porqué? y el ¿cómo? de los anteriores evangelistas⁹² se traducen [*sic*] aquí en ¿para qué sirve?”⁹³ No deben extrañar entonces las numerosas muestras de fervor religioso que Florencia recopila en libros como éste: las oraciones, los relatos milagrosos, las descripciones de pinturas y ex votos a través de los cuales la colectividad piadosa expresaba su fe.

Apologista de la tierra natal y tenaz promotor del culto guadalupano, el jesuita dirige la difusión de su mensaje a la población en general, de ahí la recuperación del pasado indígena en el uso de conceptos míticos aztecas dentro de sus reflexiones místico-cristianas. De ahí también la utilización de un lenguaje sencillo para hablar de nociones religiosas y relatos milagrosos de conocimiento popular. Por eso, según afirma De la Maza: “Se comprende el

⁹⁰ González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XVII-XXXII.

⁹¹ De la Maza, *El guadalupanismo mexicano...*, p. 90.

⁹² Posiblemente interesado en resaltar la importancia de ciertos escritores que reflejaron el embrionario sentir “nacionalista” del criollo novohispano, Francisco de la Maza designa *evangelistas de Guadalupe* a los cuatro primeros autores mexicanos que publicaron sobre el tema, es decir, Miguel Sánchez en *Imagen de la Virgen María [...] de Guadalupe celebrada en su historia...* (1648); Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuizoltica omonexiti ihnuicac tlatoca ihwalpilli Sancta Maria...* [traducción del náhuatl: *El gran acontecimiento con que se apareció la Señora Reina del cielo Santa María...*] (1649); Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen del santuario de la Virgen María de Guadalupe* (1675); y Francisco de Florencia, *La estrella del norte...* (1688). *Ibid.*, p. 48, 73-74, 82 y 91, respectivamente. *Vid.* también, De la Maza, “Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano”, en *Cuadernos Americanos*, año VIII, v. XVIII, n. 6, noviembre-diciembre de 1949, p. 163-188.

⁹³ De la Maza, *El guadalupanismo mexicano...*, p. 91.

éxito de Florencia y su aceptación inmediata. Llegó a la sensibilidad, aun a la más rudimentaria del pueblo y completó la visión del gran mito mexicano de Guadalupe.”⁹⁴

Figura notable de la Compañía de Jesús en México y autor cercano a la temática religiosa mariana, Florencia ha sido identificado por los investigadores fundamentalmente como cronista. Joaquín de Eguiara y Eguren, en el parecer del libro *Origen de los dos célebres santuarios* (1757), califica al religioso como “historiador celeberrimo de las principales imágenes de Nuestra Señora que se veneran en este reino”.⁹⁵ Por su parte, Hubert Bancroft en su *History of Mexico*, expresa que: “Florencia’s incompleted task was destined to be continued by one greater than he [...] Alegre’s superiors recognizing his fitness for the work, he was called to Mexico to continue the history of the Society. Availing himself of the work of Florencia.”⁹⁶

Manuel Berganzo, respecto de este autor, realiza la siguiente referencia en el *Diccionario Universal de Historia y Geografía*:

[...] No se comprende, cómo el P. Pérez de Rivas, el P. Alegre y el Padre Florencia, historiadores de la C. de J., aseguran que en el año de 1752 (que vinieron los jesuitas a este país) no había cátedra ninguna de ciencias y facultades en todo él, y la Universidad había llegado tan pronto a un grado tal de decadencia, que al decir de los citados historiadores, no había más que una sola cátedra de gramática en ella. Lo que motivó que el P. Pedro Sánchez excitase a los ricos [...] a que cooperasen para la fundación del Colegio jesuítico de S. Pedro y S. Pablo, que hoy también se llama S. Ildefonso [...]⁹⁷

A Florencia se le ha considerado figura clave de la crónica jesuítica, impulsor del culto guadalupano y/o esencial recolector de información sobre la Compañía de Jesús del siglo XVII. Aunque divergentes en sus conclusiones y en los aspectos que rescatan del trabajo florentino, los investigadores parecen coincidir, sobre todo, en la dirección que apuntan sus críticas y análisis: se orientan hacia el terreno de lo histórico. Los expertos, desde luego, no

⁹⁴ *Ibid.*, p. 96-97.

⁹⁵ Manuel Joaquín de Eguiara y Eguren, “Parecer”, en Florencia, *Origen...*, [s. p.].

⁹⁶ [Traducción: “La tarea incompleta de Florencia se destinó a ser continuada por un [historiador] más grande que él [...] Los superiores de Alegre, al reconocer su aptitud para el trabajo, lo llamaron a México para continuar la historia de la orden. Aprovechó en ello el trabajo anterior de Florencia.”] Hubert Howe Bancroft, *History of Mexico*, t. III, San Francisco, Estados Unidos, [s. e.], 1890, p. 448-449. Citado en Zambrano, *op. cit.*, p. 753.

carecen de razones. En sus textos el religioso da cuenta de acontecimientos sucedidos en torno a la edificación de un templo, el surgimiento del culto a una imagen sagrada o los primeros años de la orden jesuita en Nueva España. Como lo advierten algunos de los especialistas, en el autor se aprecia el afán de búsqueda y el deseo de consignar hechos ya transcurridos. Recopila datos y compara información de diferentes fuentes documentales. Además, en ocasiones anota las obras consultadas para otorgarle mayor peso a su trabajo.⁹⁸ He aquí lo que Florencia declara en el prólogo a la *Maravillosa aparición del Arcángel San Miguel*, texto donde consigna un acontecimiento prodigioso y la posterior fundación del Santuario de San Miguel del Milagro en el pueblo de San Bernardo, Santa María Nativitas. Más allá de las fórmulas retóricas obligadas y los cumplimientos formales con las autoridades eclesiásticas que permiten la publicación del documento, en este apartado puede distinguirse la conciencia de Florencia como historiador:

Desgracia, no de la aparición del Seráfico Príncipe [San Miguel Arcángel], que sin más número de Escriutores ha acreditado, y propagado felicísimamente, no sólo en este Nuevo Mundo, pero también en el antiguo, su fama, y su devoción; sino del que a[h]ora emprende escribirla, después de sesenta años de sucedida, a quien es preciso hagan falta las buenas, y especiosas noticias, que se huvieran aumentado, si fueran más los Historiadores.⁹⁹

El jesuita se revela como un estudioso de su tiempo, un cronista que recupera los hechos del pasado, aunque sin el rigor ni la objetividad que, por ejemplo, ya poseyera un profesional ilustrado como el padre Francisco Javier Alegre. Acerca del estilo en la investigación, Burrus y Zubillaga comparan a ambos autores: “El veracruzano [Alegre] quiere ser objetivo e imparcial, dotes compatibles, según él, aun con una obra apologética; Florencia mantiene habitualmente actitud de panegirista. El estilo de Alegre es conciso sin ser escueto; el de Florencia, exageradamente barroco, y vago.”¹⁰⁰

⁹⁷ Manuel Berganzo, *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, t. III, de Apéndices [...] México, 1856, voz “Universidad de México”, p. 688. Citado en *Ibid.*, p. 757.

⁹⁸ *Vid.* Florencia, “Prólogo”, en *La casa peregrina...*, [s. p.]; “Prólogo”, en *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel...*, p. 2; y “Advertencia”, en *La estrella del norte...*, [s. p.].

⁹⁹ Florencia, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel...*, p. 2.

¹⁰⁰ Burrus y Zubillaga, *op. cit.*, p. 14.

Si se continúa esta actitud comparativa, la desventaja de nuestro autor aumenta más aún frente a los estudiosos contemporáneos y la actual concepción de la historia como ciencia. No obstante, es innegable que el jesuita manifiesta ya ese afán de búsqueda y esa necesidad de conservar el pasado en el papel, atributos que cualquier seguidor de Clío debería encerrar en su espíritu.

Lo trascendente en este caso es que los investigadores han detectado una característica importante en Florencia: su subjetividad, rasgo limitativo para un historiador –si a él se le considera tal–, pero una cualidad si se le mira desde otra perspectiva: como creador. Francisco de la Maza ya había reconocido en él facultades literarias. Acerca de una descripción de la tilma guadalupana en *La estrella del norte*, el historiador apunta: “[Florencia] explica la impresión de la tilma de una manera popular y poética, al alcance de todo el mundo; para él, la Virgen se pintó con el zumo de las flores recogidas por Juan Diego, y ve en la policromía de la imagen el blanco y el rojo de las rosas, el azul de los lirios y campánulas, el morado de las violetas, el dorado de la retama, etcétera.”¹⁰¹

Después de recorrer algunas páginas de cualquiera de sus trabajos –especialmente de sus crónicas sobre templos–, se hace evidente el cuidado de nuestro autor en su expresión escrita. No trata sólo de crear un lenguaje claro y sencillo, al alcance de un público mayoritario, sino –a mi juicio– de acceder a un ámbito estético a través de la palabra. Acerca de la imagen virginal, Florencia se solaza:

Y aunque el bulto sagrado en el todo de él es admirable y mucho más su bellissimo rostro, hermoso con tan rara modestia, modesto con tan indecible apacibilidad, apacible con una gravedad tan majestuosa que pone admiración, que causa respetos, que llena de consuelos, de esperanzas, de alegrías y de amor a los que la miran y parece que se arranca el alma y abalanza el corazón a mirarla y remirla y a quererla con mil ternuras.¹⁰²

Notable discurso que logra conciliar la limpieza de las frases con la fuerza del contenido piadoso. El padre Florencia parece vigilar en todo momento tanto el mensaje de su texto como la forma de su prosa, e incluso, los efectos que ésta causa en el lector. Aunque a primera vista inquietante, esta habilidad no resulta tan sorprendente en el escritor si se piensa

¹⁰¹ De la Maza, *El guadalupanismo mexicano...*, p. 96.

con cuidado. Recuérdese su sólida educación jesuítica, en la que el dominio de disciplinas como la retórica y la poética eran indispensables para la formación de los miembros del clero —no obstante también básica para el estudiantado secular—.¹⁰³ Además, los datos que han llegado hasta nuestros días informan que el autor se distinguió por su maestría en el arte de la elocuencia, atributo que demostró en el púlpito repetidas veces, y cuyas pruebas han llegado a nosotros por algunos sermones publicados. Hay que resaltar que durante el Virreinato era privilegio de los grandes oradores imprimir sus discursos,¹⁰⁴ lo que habla de la importancia de este religioso como disertador.

Poseía, entonces, la capacidad de convencer a un público oyente, y la de embellecer un trabajo textual; sin embargo, para que sus obras pudieran llamarse literarias debían contar con otras características. Considero que, en lo que respecta a las crónicas sobre templos, Florencia otorga un elemento extra para que éstas no sean reconocidas únicamente como documentos históricos o de corte piadoso: la imaginación. Y ésta es una cualidad esencial, a decir de los filósofos, para otorgar a un individuo la condición de artista creador. Mary Warnock, en su ensayo *La imaginación*, reflexiona acerca de ésta y su vínculo con el arte, teniendo como fundamento algunos conceptos vertidos por Immanuel Kant en su obra *Crítica del juicio*:

[...] el genio creador [facultad que distingue al artista del resto de los hombres] consiste en la capacidad de encontrar expresión [...] a las ideas que deben de ser aprehendidas, o entrevistas más allá de los objetos del mundo. Es el poder imaginativo el que encuentra maneras de representar cosas a un público que entonces, por sí mismo, será inducido a pensar y a ir más allá de las apariencias inmediatas hasta el significado de la apariencia.¹⁰⁵

¹⁰² Florencia, *La estrella del norte*. Citado en *ibid.*, p. 95-96.

¹⁰³ *Vid. supra*, p. 56. González de Cossío especifica que el sistema educativo jesuita comprendía dos puntos medulares: *orden y ejercicios*. El primero abarcaba las materias de estudio: gramática; humanidades, donde se estudiaba griego, poesía y estilo; y retórica, en la que los alumnos aprendían los preceptos de esta disciplina y de los escritores grecolatinos. Los ejercicios constantes eran necesarios para complementar la explicación de las asignaturas y la lectura de los autores. González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XXVIII-XXIX. *Vid.* también Leonard, *La época barroca...*, p. 48-56.

¹⁰⁴ *Vid.* Rubial, *La plaza...*, p. 126.

¹⁰⁵ Mary Warnock, *La imaginación*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Breviarios, 311), p. 100.

Así, el creador es el sujeto facultado por la imaginación para revelar al resto de la humanidad lo que ha permanecido oculto en la apariencia del mundo: su esencia, su belleza, su pureza.¹⁰⁶

En este contexto, ¿qué sucede con la labor literaria de Florencia? Sus libros cronísticos, elaborados a partir de una investigación documental previa –y basados en informes y quizá otras crónicas, recuperadas de los mismos archivos parroquiales–, contienen, sin embargo, relatos anecdóticos que ilustran la historia de un recinto sagrado –templo o capilla–, desde su fundación hasta el momento en que se escribe de él, así como el cúmulo de sucesos *prodigiosos* atribuidos a cierta figura venerable –Virgen o santo–, a la cual está dedicada dicha obra arquitectónica. Estas historias más o menos breves realzan y enriquecen el tema principal de los volúmenes. Son, de hecho, las que conceden relieve y color a las obras y, al mismo tiempo, las que permiten al autor desprenderse un tanto de los objetivos didáctico-moralizantes de los textos, la investigación histórica precedente y los rigores retóricos para dejarse llevar por narraciones simples, cándidas y amenas.

Pese a que el autor jesuita está consciente de su oficio de cronista, no abandona tampoco sus inquietudes creativas, y añade a las narraciones milagrosas incluidas en sus textos elementos que no podrían formar parte de los informes hallados en los archivos parroquiales: por un lado, descripciones en tono lírico, por otro, emociones, pensamientos y diálogos colocados en voz de los personajes de los relatos, que parecen más provenir de la imaginación del jesuita que de alguna declaración testimonial verdadera. Y si no, ¿qué fuente documental, por ejemplo, podría haberle informado del tipo de súplicas y de plegarias, envueltas en decepción y reproche, que un solitario campesino le habría dirigido a la Virgen para que lo ayudara a conseguir recursos y así alimentar a su familia?: “Puesto en su presencia le representó su aprieto, y que lo padecía por su causa, pues era por haver ido â pedir su limosna: que lo socorriesse, pues ella podía, y el no tenia otra persona à quien acudir.”;¹⁰⁷ ¿cómo podría haberse enterado, en otro caso, de las sensaciones que experimentó otro feligrés al escuchar palmadas dentro del tabernáculo de la Virgen?: “Erizaronsele los cabellos

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 71-100.

¹⁰⁷ Florencia, *Origen...*, p. 24.

con la novedad.”¹⁰⁸ ¿qué documento, finalmente, podría haber sido tan elocuente como para mostrar la alegría, la conmoción o la culpa que sintiera el testigo de un prodigio, o lo que él mismo dijera en ese instante irrepetible; o, en otro caso extremo, que describiera la extraordinaria y pasmosa escena en que una imagen mariana se hubo manifestado ante un devoto?:

[...] Le remordía la conciencia de que teniendo ocultos los prodigios y maravillas de su imagen, le impedía el provecho que muchos podían lograr para sus almas [...]¹⁰⁹

[...] enternecido el corazón, se derretía en copiosos raudales de lágrimas que vertía por los ojos [...]¹¹⁰

[...] la vio venir en una nube blanca, y tan resplandeciente, que iluminaba aquellos montes [...]¹¹¹

[Reprocha un devoto a la Virgen de los Remedios]: *¿Por qué lo habéis hecho así conmigo? Toda mi familia y yo os hemos hechado [sic] menos y buscado con dolor: ¿qué os faltaba en mi casa, que así os salisteis de ella?* [...]¹¹²

La imaginación creativa es lo que explica esa tendencia del autor al lirismo en sus obras; ese discurso que algunos historiadores consideran disperso y vago; esos textos que no solamente narran hechos sino que describen emociones y sensaciones de los personajes que los viven. De esta forma, Florencia se aleja de los escuetos propósitos del cronista y se aproxima a los del escritor, cuyo campo de labor, el estético, es aún más amplio y pródigo que el primero.

Así pues, las crónicas del padre jesuita, y en especial los breves relatos milagrosos contenidos en ellas, parecen estar compuestos tanto de información verídica como de ciertos detalles producto de la inventiva del autor, y, paradójicamente, no parece modificarse en esencia –para los lectores novohispanos sobre todo– el sentido de autenticidad de los escritos. Florencia puede aventurarse en lo literario sin abandonar el camino de lo histórico. Es oportuno anotar que hacia el siglo XVII ciencias y artes aún no se encontraban delimitadas ni estructuradas como las conocemos ahora. Llegaban, incluso, a confundirse con saberes

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁹ *Florencia, Zodiaco mariano...*, 1995, p. 210.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 212.

¹¹² *Ibid.*, p. 118.

mágicos. Así como la astronomía estaba todavía vinculada a la astrología, y la química reposaba bajo el amparo de la alquimia, también la literatura se alimentaba de hechos históricos, y paralelamente la historia llegaba a documentarse de leyendas, mitos, consejas e incluso de ficción literaria. Para el común de la gente, los documentos extraídos de semejante intercambio de fuentes eran, no obstante, de incuestionable realismo. Esto se debía posiblemente, como expresa Irving Leonard, a que la información leída –o escuchada– de un texto escrito, y más impreso, era tomada como verdadera. La palabra en el papel tenía un poder mágico que provocaba respeto y temor en la población llana. Lo que se hallaba en un libro tenía que ser cierto.

En nuestros días [...] se requiere un extraordinario esfuerzo de imaginación para apreciar en toda su magnitud el alcance universal que tuvo la mística de la palabra impresa. El rollo de pergamino y el libro eran los depositarios y los mágicos transmisores del saber oculto, de los recónditos secretos de la naturaleza y de un poder milagroso que era accesible únicamente a una minoría capaz de descifrar sus jeroglíficos. [...] La mezcla de superstición y sacralización [...] no se desvaneció hasta mucho después de que se había inventado el tipo movable y la multiplicación de los trabajos impresos. Durante las siguientes centurias, el residuo de veneración que merecían esos depósitos de sabiduría fué [sic] un factor importante en la lentitud con que los conocimientos autoritarios o escolásticos derivaron hacia el experimentalismo como método de aproximación a la verdad.¹¹³

Los libros florentinos se tenían por veraces y contaban, además, con aceptación y aprecio entre la gente, a decir de Francisco de la Maza. A pesar de que el historiador no abunda en la aseveración,¹¹⁴ sí sugiere que la fama del autor se debió a su defensa de los valores y méritos que decía ostentar la tierra mexicana –principalmente la aparición milagrosa de la Virgen guadalupana–, aunque también al *modo* en que supo llegar a la sensibilidad de la población,

¹¹³ Leonard, *Los libros del Conquistador...*, p. 38-39.

¹¹⁴ Habría sido muy favorable para esta investigación que el doctor De la Maza hubiera aclarado, por ejemplo, cuáles fueron las obras de nuestro autor mejor acogidas y sus razones para reconocer tal popularidad. Esto podría haber ayudado a responder algunas preguntas que se han quedado en el tintero, por ejemplo, si el jesuita habría influido de alguna manera sobre la atmósfera creativa o el gusto estético del público en aquella época. No obstante, me adhiero a la imagen del Florencia famoso basándome en las repetidas reediciones que gozaron varios de sus trabajos, y de las cuales hablé en su oportunidad. *Vid. supra*, p. 65-67, e *infra*, bibliografía del autor.

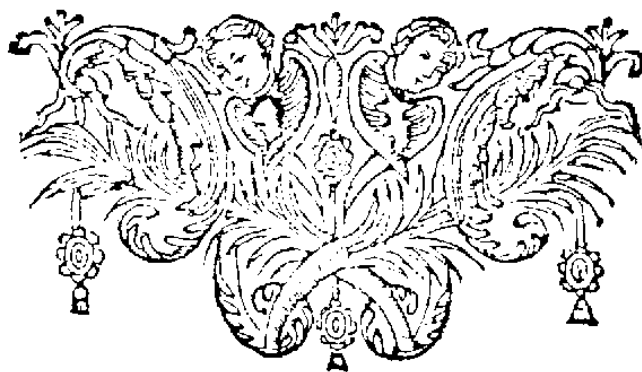
incluso a la de los estamentos más bajos.¹¹⁵ Para su mensaje, Florencia apostó, por lo tanto, a las cualidades más subjetivas e íntimas de los seres humanos: las emociones. Y la mejor forma que descubrió para seducir y conmover a esa sociedad fue a través de la palabra, entendida como elemento bello y concebida para la recreación de los sentidos. Las formas bellas sostendrían, en los textos del escritor, pensamientos hermosos, entusiastas y amantes de lo *mexicano*. Por eso, es comprensible, por ejemplo, la tendencia del autor hacia lo hiperbólico en sus descripciones, así como el discreto ornato retórico, tan insustancial y prescindible en un historiador, como lo han asegurado críticos como Burrus y Zubillaga.¹¹⁶

En el transcurso de este documento se ha intentado una aproximación a la obra bibliográfica de Francisco de Florencia, a partir de la recopilación de datos descriptivos de los ejemplares y, por supuesto, a los trabajos de investigación especializada provenientes de distintas épocas. En este proceso nos hemos asomado al ser intelectual del autor. De funcionario de la Compañía de Jesús a censor del Santo Oficio, de predicador renombrado a editor de libros jesuitas, Florencia se ha revelado como un personaje trascendente para la cultura y la sociedad de la segunda mitad del siglo XVII. A través de sus aportaciones como cronista se ha profundizado en la historia de la comunidad jesuita, su injerencia en la sociedad novohispana del periodo barroco, las prácticas religiosas populares y el “protonacionalismo” del estamento criollo en México, sólo por mencionar algunos temas de estudio. Las investigaciones en torno al personaje mismo y su obra han escaseado a lo largo de los siglos, si bien esta situación ha comenzado a modificarse en los últimos años. Posiblemente propiciados por el espíritu de transición de un milenio a otro, se han acumulado en una quincena de años una considerable cantidad de trabajos acerca de Florencia en su papel de cronista. Sin embargo, se le ha descuidado como escritor, labor en la cual se desempeñó con profusión, destreza e, incluso, notoriedad. Es por eso que en este apartado se trató de demostrar que existía un ángulo –el literario– no estudiado aún en su personalidad intelectual, y que podría contribuir al conocimiento de la cultura novohispana, tanto como el aspecto histórico de su obra. En el

¹¹⁵ *Vid. supra*, p. 73-74. De la Maza, *El guadalupanismo mexicano...*, p. 96-97.

¹¹⁶ *Vid. supra*, p. 75.

próximo capítulo me daré a la tarea de analizar algunos aspectos de su libro, *Origen de los dos célebres santuarios*, como trabajo literario.



CAPÍTULO III

LOS PRIVILEGIOS DE LA DEVOCIÓN:
ORIGEN DE LOS DOS CÉLEBRES SANTUARIOS DE LA NUEVA GALICIA
HACIA UN ANÁLISIS DE LO MARAVILLOSO CRISTIANO
EN UN TEXTO NOVOHISPANO

En 1694, el padre Florencia, ya con 74 años de edad y en su haber una veintena de obras publicadas, sacaba a la luz *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia. Obispado de Guadalajara en la América septentrional*, uno de los dos libros que habrían de editarse ese año.¹ Con una larga experiencia documental y un profundo conocimiento acerca de las imágenes marianas novohispanas, el infatigable jesuita daba a conocer este trabajo que a la postre se convertiría en una de las obras más socorridas en el culto católico del Occidente de México, según lo demuestran las múltiples reediciones, parciales o íntegras, que se han hecho del texto desde su publicación hasta este nuevo siglo.² De la misma forma, y como pudo advertirse en el capítulo II de esta investigación, *Origen* también podría representar uno de los trabajos principales del legado florentino debido, por un lado, a la atención que para el público piadoso de diferentes épocas debió despertar —basándonos de nuevo en las diez reimpressiones que se han localizado—, y por otro, al interés que cronistas novohispanos e investigadores contemporáneos han demostrado específicamente en este texto. Tal afirmación puede deducirse de algunas citas y referencias bibliográficas que sobre este libro se han descubierto.³ Empleado fundamentalmente como

¹ El otro texto, desde luego, era el primer volumen de *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, tal vez el trabajo más ambicioso y empeñoso del jesuita cuya prometida serie quedara interrumpida por la muerte del autor. *Vid. supra*, capítulo II, p. 67-68, e *infra*, bibliografía de Florencia.

² *Vid. supra*, capítulo II, p. 65-66, e *infra*, bibliografía del autor, p. 244-245 y 247-248.

³ Como parte de los registros bibliográficos de Florencia, esta obra está incluida, entre otros, en los trabajos documentales de Zambrano, *op. cit.*, p. 749; González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la*

una fuente de información histórica, puede percibirse la utilidad que ha representado para quienes se han interesado por el desarrollo histórico de dos de los santuarios más importantes de México: Zapopan y San Juan de los Lagos, así como por abundar en el conocimiento de la liturgia católica del siglo XVII novohispano. Fray Luis de Palacio en su obra de 1924, *Historia Breve de Nuestra Señora de Zapopan*, declaraba acerca de nuestro texto: “Ésta fue la primera historia del Santuario de Zapopan, ingenua y piadosa. Los defectos, de que no carece, pasaron a muchos impresos.”⁴ Obra básica para el estudio de los lugares sagrados del Occidente mexicano, *Origen* ha pasado inadvertida, no obstante, como objeto de investigación en sí mismo, y más aún en el campo de la literatura.

En los capítulos precedentes he construido un esbozo de cierto tipo de lectura muy popular en la Nueva España del siglo XVII, los llamados *milagros*, y he intentado observarlos dentro de su contexto histórico-cultural para ubicar con más justicia y precisión el acervo impreso de Francisco de Florencia. En esta última sección me propongo concentrarme en su volumen *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*, con la intención de analizarlo desde la perspectiva de una de las categorías literarias más sobresalientes del periodo novohispano –comprendido de antemano el papel fundamental que la literatura religiosa tenía en la cultura virreinal de México–: lo maravilloso cristiano.

Como he mencionado en la introducción, este trabajo es el estudio literario de esta obra, por lo que he decidido realizarlo por medio del análisis directo del texto, aunque considerando como marco de referencia algunos otros volúmenes florentinos, como *La estrella del norte* o el *Zodiaco mariano*, además de ciertas obras de autores contemporáneos del jesuita, como el *Paraíso occidental* de Sigüenza y Góngora o el *Teatro mexicano* de Agustín de Vetancurt. En anteriores páginas he advertido, de igual forma, que lo maravilloso servía en la literatura barroca con propósitos que iban más allá de lo estético: como instrumento de

Provincia de la Compañía..., p. L-LII; Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507; Simón Díaz, *op. cit.*, p. 269, y Mathes, *op. cit.*, p. XXII-XXIV. Además, otras referencias a dicho volumen florentino se han encontrado en los siguientes títulos: Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, 2ª ed., [1ª ed., México, 1746], Madrid, Academy of American Franciscan History, 1964, t. II, p. 974; Tomás Calvo, *op. cit.*, p. 275-276, y Luis de Palacio y Basave, *Historia Breve de Nuestra Señora de Zapopan*, Guadalajara, México, [s. e.], 1924, p. 5. Éste último citado en Zambrano, *op. cit.*, p. 759-760.

⁴ Palacio, *op. cit.*, p. 5. Citado en Zambrano, *ibid.*, p. 759-760.

reforzamiento religioso, de coacción política y de contención social. Pero en la Nueva España, entre los grupos criollos cultos, lo maravilloso podría haber cumplido una función adicional que respondería a las inquietudes de cierta parte de la población que aspiraba a construirse un mundo y una imagen de sí misma: la exaltación de lo novohispano a través del milagro. En este capítulo, entonces, buscaré comprobar, mediante el escrutinio analítico de los elementos maravillosos cristianos, que la obra *Origen de los dos célebres santuarios* de Francisco de Florencia llevaba la clara intención de promoción y defensa de la tierra novohispana con la apropiación del mundo celestial.

El libro en cuestión, está compuesto por dos grandes partes, estructuralmente hablando. En la primera, la protagonista es la imagen de la Virgen de Zapopan; en la segunda, la de San Juan de los Lagos. Como quedará demostrado en el curso de este capítulo, existe un importante paralelismo entre ambas en cuanto a forma y contenido, por eso, a fin de evitar reiteraciones, he preferido abordar simultáneamente las dos secciones en la revisión de algunas categorías del análisis del texto: argumento, personaje principal, estructura, técnica narrativa y estilo.

Hechas estas advertencias para mejor comprensión del trabajo, se procede, pues, al análisis.

COLECCIÓN DE RELATOS MILAGROSOS

Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia es un libro formado, como se ha advertido arriba, por las crónicas de los santuarios de Zapopan y San Juan de los Lagos. Lo medular en cada una de ellas es el conjunto de relatos milagrosos atribuidos a las imágenes patronales de ambos templos, pero cada parte incluye algunos capítulos que funcionan a modo de introducción, y cada una de ellas cuenta además con su propio índice de materias. Si bien funcionan con independencia, es decir que una u otra crónica puede ser leída y aun estudiada sin necesidad de consultar su contraparte, ambas contienen elementos de unificación a través de los cuales el autor seguramente buscó otorgarle cohesión a su libro. Más adelante podrá observarse esto.

En páginas anteriores se había comentado sobre el gusto de la colectividad novohispana por disfrutar historias, relatos, dentro del ejercicio cotidiano de la doctrina cristiana, práctica que la Iglesia había aprovechado desde tiempos medievales para la enseñanza del dogma y el reforzamiento de la fe por medio de este tipo de entretenimiento. Tal fascinación ha hermanado a los hombres de todos los tiempos, por ello, aún para los mexicanos contemporáneos resulta interesante y atractiva, desde esta perspectiva, la labor de Florencia por formar en este libro una suerte de antología de historias milagrosas, protagonizadas, en este caso, por las imágenes marianas de Zapopan y de San Juan de los Lagos.

Acercas de la Virgen de Zapopan, se incluyen 32 milagros; sobre la de San Juan, 100. Los relatos son breves y de contenido diverso, por lo que se hace necesario establecer un orden para clasificarlos. En este intento también ha sido indispensable apoyarse en estudios especializados, y qué mejores referencias que aquellos dedicados al análisis de los milagros en la literatura medieval española. Tómense por caso las *Cantigas a Nuestra Señora* de Alfonso X y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo. Ambas son obras narrativas que se abocan a la relación de historias prodigiosas, en las que el poder y la voluntad divinos se hacen sentir en el curso de la vida de los hombres, a través de la presencia esencial, amorosa y protectora, de la Madre gloriosa.⁵ Para estos dos trabajos, diversas han sido las propuestas que los especialistas han realizado para clasificar sus respectivas historias; el enfoque más común ha sido el temático. Por ejemplo, en la obra de Berceo, uno de los órdenes inmediatos que llega a proponerse es por medio del personaje que protagoniza el relato. Tanto A. Comas, en el *Diccionario literario Bompiani*, como Manuel de Motoliu, en la *Historia general de las Literaturas Hispánicas*, señalan dos grandes categorías: a) los milagros cuyo protagonista es un clérigo y b) aquellos en los que es un seglar. El primer rango se subdivide en los milagros en que hay un religioso simple e ignorante pero de noble corazón (como “El clérigo ignorante”, IX) y en los que hay uno pecador y/o malvado (como en “El prior y el sacristán”, XII, o “El clérigo embriagado”, XX). Entre los protagonistas seglares también existe una subdivisión: por un lado, están los piadosos (como en “La boda y la Virgen”, XV, y “El pobre caritativo”,

⁵ Vid. *supra*, capítulo I, p. 23-25.

v.) y los pecadores (como “El labrador avaro”, XI, y “El ladrón devoto”, VI).⁶ Manuel de Motoliu añade, además, una tercera categoría: los milagros “que reflejan la malquerencia de los españoles de aquel tiempo contra la raza judía” (“El niño judío”, XVI, y “Los judíos de Toledo”, XVIII).⁷

En el *Manual de literatura española* de Felipe Pedraza y Milagros Rodríguez, se resalta la clasificación de Juan Manuel Rozas,⁸ en la cual su autor se concentra en las relaciones que la Virgen establece con el hombre. Así, se reconocen a) *los milagros donde María premia a sus devotos virtuosos* (como en “La casulla de san Ildefonso”, I, “El clérigo y la flor”, III; b) *los milagros del perdón*, donde la Virgen se compadece por los pecadores –pero fieles devotos de su culto– y concede otra oportunidad de redención (como “El ladrón devoto”, VI, o “El romero de Santiago”, VII); finalmente, c) *los milagros de conversión o de crisis*, en los que la Virgen ayuda a sus hijos mortales a vencer sus pasiones y enmendarse para salvar su alma (como en “La iglesia profanada”, XVII, “La abadesa encinta”, XXI, o “El milagro de Teófilo”, XXV).⁹

En el caso de las *Cantigas* de Alfonso X, Frank Callcott en *The Supernatural in Early Spanish Literature* realiza un interesante, aunque algo confuso, desglose temático a partir de considerar como elemento selectivo lo sobrenatural en los milagros marianos. De 353 piezas propiamente narrativas –77 más son en realidad obras líricas–, Callcott intenta descubrir y deslindar lo sobrenatural en las canciones escritas por el rey castellano. Para ello, distingue cuatro grandes grupos de milagros: a) los producidos por la Virgen en respuesta a una plegaria (“Miracles performed by the Virgin in response to prayer”);¹⁰ b) los ejecutados de forma voluntaria por María, es decir, sin que hubiera una invocación directa por parte del devoto (“Miracles performed voluntarily by the Virgin”);¹¹ c) los originados por las imágenes

⁶ Comas, “*Milagros de Nuestra Señora*”, en *Bompiani. Diccionario literario...*, t. VII, p. 154-155, y Manuel de Motoliu, “España romance (siglos XII al XIV). La poesía heroica popular castellana y el mester de clerecía”, en Guillermo Díaz-Plaja (director), *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, v. I, *Desde los orígenes hasta 1400*, Barcelona, Barna, 1949, p. 378-380.

⁷ Motoliu, *op. cit.*, p. 380.

⁸ Juan Manuel Rozas, *Los Milagros de Berceo, como libro y como género*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Cádiz, España, 1976, p. 20-32.

⁹ *Vid.* Felipe Pedraza y Milagros Rodríguez, *Manual de literatura española*, v. I. *Edad media*, 3ª ed., Navarra, España, Cenlit Ediciones, 1981, p. 275-276.

¹⁰ Callcott, *op. cit.*, p. 27-51.

¹¹ *Ibid.*, p. 53-82.

de la Madre de Cristo (“Miracles performed by Images”)¹² y d) los que son realizados sin razón aparente (“Miracles of mystery”), es decir, aquellos cuya motivación permanece bajo “los misteriosos designios de Dios”, pero que ayudan a otorgar a la obra en su conjunto “una atmósfera de misterio y misticismo”.¹³

Es comprensible que ante una colección como ésta, tan numerosa y diversa en el contenido de sus historias, las propuestas de clasificación –y más si se eligen temas tan generales– no se ajusten del todo a la multiplicidad de tópicos y de posibilidades de reorganización en que podrían ordenarse las historias; sin embargo, es conveniente apuntar aquí que en esta primera gran clasificación, al utilizar dos –y hasta tres– criterios temáticos en vez de uno, Callcott propicia la confusión. Así, por una parte, en los dos primeros paradigmas, el autor considera que los milagros han de reunirse por medio del motivo que dispara el prodigio, es decir, a) la plegaria, o en otras palabras, la petición de ayuda a la Virgen; o b) por la propia voluntad de María, quien, siempre vigilante y protectora de los hombres, llega a intervenir para ayudarlos o castigarlos sin que alguien lo solicite. En cambio, para el tercer paradigma, Callcott considera al agente actuante que origina el portentoso: la Virgen, desde luego, pero en concretada en sus iconos. Por si fuera poco, están los milagros que no pueden clasificarse dentro de los anteriores paradigmas porque carecen de algún personaje que invoque la ayuda divina o que necesite de ella, así que son reunidos en un último y ciertamente incómodo conjunto que no logra encontrar una posición en relación a los otros grupos para que juntos conformen una unidad. El investigador justifica : “There now remains a group of fifteen poems that do not seem to have any particular purpose other than to produce an atmosphere of mystery; but this very sentiment of the mystical played an important part in the religious worship of the time.”¹⁴ Como puede verificarse, los criterios no son equivalentes. Tal vez lo más extraño para el lector sea que Callcott no ofrezca una aclaración sobre los procedimientos teóricos o los intereses temáticos que lo llevaron a esa propuesta de clasificación; en vez de eso, desliza un breve comentario que pasa casi ignorado: “The various occurrences of the supernatural found in the writings of Alfonso X, have been

¹² *Ibid.*, p. 83-87.

¹³ *Ibid.*, p. 87-89.

grouped, as far as possible, under the headings commonly employed in classifications of this kind.”¹⁵

Según mi entender, podría replantearse esta clasificación de otra manera: una primera gran división podría seguirse al separar, por ejemplo, los milagros que la Virgen realiza *personalmente* –o sea, en los que Ella misma se manifiesta– de los que produce mediante sus efigies, puesto que este criterio es más general e incluye a todos los relatos. Luego de esto, podrían subdividirse los dos paradigmas resultantes siguiendo la pauta que Callcott había propuesto, es decir, seleccionar los milagros en los que María es invocada y aquellos donde actúa por iniciativa propia. En cuanto a los *milagros de misterio*, se tendría que revisar cuál es el papel de la Virgen en ellos para, de ser posible, volverlos a reorganizar. Esto, como dije, según mi entender.

De los rangos originales sugeridos por Callcott, se ofrecen además nuevas subdivisiones en las que se aprecian las múltiples maneras en que María ayuda, protege y castiga. Así, por ejemplo, en los milagros del inciso “a”, o sea, los que suceden en respuesta a una plegaria, se concentra la mayoría de los portentos donde la motivación de la Virgen es ayudar a sus fieles. Aquí se incluyen desde los *milagros de curación* hasta los *de resucitación*, pasando por aquellos en los que la Virgen auxilia al devoto para encontrar objetos perdidos.¹⁶ Téngase como ejemplo el milagro 182 donde devuelve a la vida a un ladrón para que enmiende sus pecados y salve su alma,¹⁷ o el 69 en el que María, junto al altar de la catedral de Toledo, se manifiesta como una hermosa muchacha para devolver la capacidad auditiva a un hombre sordo, a quien extrae un gusano de la oreja y cura por completo de su mal:¹⁸

[...] a la derecha de la capilla, [el sordo] vio estar una doncella de gran hermosura, que de facciones y color era más bella que la nieve y la grana, // que le hizo señas de que se acercase, ante el preste y que se arrodillase, y al preste hizo que lo mirase la Virgen piadosa y lozana, // que le

¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 27-52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 35-36.

metió el dedo en la oreja y le sacó un gusano parecido a los de sed, pero que como una oveja era velloso y cubierto de lana.// [...] ¹⁹

Entre los milagros del inciso “b”, los que realiza la Virgen por voluntad propia, están también algunos *de curación y resucitación* como en el caso del paradigma anterior, pero Callcott distingue éstos de los otros porque en ellos María, al acudir, digamos, espontáneamente en auxilio de sus devotos, pone de manifiesto su carácter maternal y protector, siempre vigilante y al cuidado de sus hijos mortales. Asimismo, diversas son las formas en que María ampara a sus fieles: cura enfermedades; devuelve la vida, rescata personas de los embates de la naturaleza, como en las tormentas y las inundaciones; recompensa con dinero y bienes materiales a los hombres justos y pobres, etcétera. Pero así como retribuye con salud y otros favores a los devotos y perdona a las ovejas descarriadas, también impone castigos ejemplares a los feligreses que han abandonado o descuidado su culto o, incluso, que han transgredido algún cánón o regla de la religión cristiana. Tal es el caso de la protagonista del milagro 347, quien al tener un hijo y así romper el voto de castidad con el que se había consagrado a la Virgen, es castigada al permitirle vivir solamente un año más.²⁰ Otro ejemplo semejante es una singular historia –cantiga 42–²¹ en la que un joven, próximo a desposarse, se despoja de su anillo de compromiso para no dañarlo, ya que iba a jugar a la pelota. Con la intención de no perderlo, lo desliza por el dedo de una imagen de la Virgen que estaba cerca, al tiempo que le dice que no amará nunca a otra mujer más que a ella. Cuando termina el juego, trata de recuperar el anillo pero está firmemente sujeto al dedo del icono. Tiempo después, y ya olvidado el incidente, la Reina del Cielo se aparece en sueños al joven, reclamándole, cual furiosa novia, su promesa incumplida: “—¡Ay, mi falso mentiroso!// ¿Por qué te partiste de Mi y fuiste a buscar mujer? Mal te acordaste de la sortija que me diste; por eso es menester que la dejes y te vayas conmigo, de cualquier modo; si no, de aquí en adelante, tendrás una

¹⁹ Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial*, José Filgueira Valverde (introducción, versión castellana y comentarios), Madrid, Castalia, 1992 (Otres nuevos. Clásicos medievales en castellano actual), p. 128.

²⁰ Citado por Callcott, *op. cit.*, p. 77.

²¹ Citado por *ibid.*, p. 78.

mortal angustia.//”²² Preso del miedo y de la culpa, el ingrato termina ingresando en un monasterio.²³

En el paradigma de los milagros producidos por imágenes de la Virgen, también se registran los mismos tipos de prodigios: curación de enfermedades (como el 349 y el 256), protección contra desastres naturales (161), defensa de una ciudad o de una población cristiana contra los moros (185), conversión de infieles al cristianismo (44), etcétera.²⁴

Cada una de las propuestas de clasificación enunciadas resulta una forma interesante y aleccionadora para nuestro trabajo; sin embargo, ninguna de ellas se ajusta adecuadamente a la colección de milagros que ha motivado esta investigación. Es conveniente explicar el porqué antes de proceder a determinar nuestra propia ruta de ordenación.

En un principio se habló de las clasificaciones de milagros que se organizan al considerar los protagonistas; pues bien, en un primer acercamiento a la obra de Florencia, este tipo de ordenación podría funcionar para nuestra colección, debido a que son muy diversos los personajes que aparecen en las historias de *Origen*. Además de separar a los protagonistas religiosos de los seculares, se podrían reconocer los personajes tipo que pueblan las historias de la imaginación popular novohispana: el cura, el fraile, el obispo o el funcionario eclesiástico, el sacristán, el aristócrata español, el militar, la madre indígena, el indio trabajador, etcétera. Sin embargo y como se había advertido, esta forma de clasificación es muy general y pasa por alto la trama de las historias, que es finalmente hacia donde nos dirigimos en esta investigación.²⁵

En cuanto a la clasificación de Juan Manuel Rozas, también sería posible ubicar algunos milagros de la colección florentina dentro de los parámetros propuestos: milagros de recompensa, de perdón y de conversión o de crisis, ya que, en efecto, María “novohispana” suele premiar a sus devotos, perdonar a los pecadores arrepentidos o sacudir las conciencias de los más reacios incrédulos para reconvenirlos al camino de la fe. Sin embargo, las formas en que la Virgen interactúa con los mortales en el libro de Florencia son mucho más diversas:

²² Alfonso X, *Cantigas de Santa María...*, 1992, p. 81.

²³ *Ibid.*, p. 80-82.

²⁴ Citado por Callcott, *op. cit.*, p. 84.

por ejemplo, ella rescata a desafortunados viajeros del embravecido mar en una noche de tormenta, cuida la cosecha de un campesino o castiga a un mal cristiano con una enfermedad mortal. Por tanto, esta clasificación no alcanza a reflejar la compleja relación de María con los hombres y el determinante papel que ella ostenta en el curso de la realidad cotidiana y de la vida humana.

Finalmente, la clasificación de Frank Callcott nos propone una distribución de los milagros mucho más amplia y específica al mismo tiempo, útil para colecciones abundantes como la de *Origen*, que ofrecen una variedad diegética y temática considerables. El trabajo de Callcott habría sido esencial de no ser porque *lo maravilloso* es la razón de esta investigación y el elemento central que ha de localizarse en las historias de este libro y por el cual ha de guiarse el ejercicio de clasificación. De este modo, habremos de conducirnos no por los personajes que aparecen en las historias ni por la forma en que María interviene en las vidas de los humanos sino por los prodigios mismos, sin considerar por ahora –ya que podremos observarlo después– sujetos actantes, causas, consecuencias y receptores directos e indirectos de los milagros. El interés es reconocer el portento en las historias y ordenarlo por temas, tal como se presentará a continuación.

Ha de recordarse que el padre Florencia en su libro *Origen* expone los milagros de dos imágenes marianas novohispanas: Zapopan y San Juan de los Lagos, por lo que, para fines prácticos, se han de examinar simultáneamente los prodigios de ambos iconos. Además, esto permitirá comenzar a establecer puntos de comparación entre una y otra imagen, así como entre la primera y la segunda parte de este trabajo del jesuita.

Como se ha anotado en ocasiones anteriores, *milagro* es un evento sobrenatural en el que Dios, a través de alguno de sus enviados o por su propia mano, interviene en el mundo ordinario, afectando de algún modo el curso de la vida humana, en especial la de los testigos de tan insólito acontecimiento. La Virgen María es, sin duda, el principal instrumento por medio del cual suele manifestarse la voluntad y el poder divinos en tierras novohispanas. En los textos de la época, la Madre gloriosa cumple con abnegación, como es tradicional, el

²⁵ Sin embargo, en una futura ampliación de este trabajo, la clasificación de personajes podría ser muy útil para la organización de una tipología de los actores que protagonizan los relatos de *Origen*.

papel de intercesora entre Dios y los mortales, entre la justicia divina y los designios eternos y las necesidades, errores y limitaciones de la naturaleza humana. María, madre también de los hombres, permanece atenta a sus alegrías y dolores, y cuando es necesaria su intervención, recurre a la fuerza divina para ayudar, acoger, rescatar e incluso castigar. Los milagros marianos son entonces destellos fugaces de divinidad con los que Ella no sólo se acerca a sus criaturas sino que establece comunicación con ellos; son también la manifestación urgente de su naturaleza protectora; y, finalmente, la expresión máxima de su amor por los seres humanos.

Siempre dentro de la literatura virreinal, no obstante la inalterable presencia de la Virgen en Nueva España, ésta parece mostrar su poder a través de sus efigies, talladas o pintadas por manos humanas o surgidas de un origen misterioso, a diferencia de los textos medievales españoles que se han revisado, donde María suele aparecer *de cuerpo presente* antes de realizar un milagro, es decir, un milagro adicional a su ya de por sí admirable revelación.²⁶ En el libro *Origen*, las manifestaciones, digamos, *personales* de la Madre Santísima efectivamente están ausentes, en cambio, pueden contarse algunas apariciones de sus imágenes locales como, por ejemplo, la de la Virgen de San Juan de los Lagos cuando se hace visible ante un hombre que iba a ser herido por su propio instrumento de trabajo, una puya o punta con la que controlaba a los caballos.

[Juan Gutiérrez, español,] [...] cuenta, que corriendo tras un caballo le tirò un gorguz que llevaba, y este se clavó en la tierra; y no pudiendo arrendar â otro lado la yegua en que iba á toda carrera, viendo el peligro de toparse con el gorguz, dijo en alta voz: *Valgame la Virgen de San Juan*. Y luego le pareció que la viò en el ayre con rayos dorados; y sin duda vino â favorecerlo, porque llegando la bestia sobre el gorguz, que estaba en un asta de dos brazas y media, se le clavò el cuerno por las ingles, y lo levantó de la silla, y derribò por sobre el asta en el suelo como ocho passos, y por la

²⁶ No pretendo afirmar categóricamente que los textos novohispanos de milagros, en general, incluyan prodigios de los iconos marianos, ni que, al contrario, en la España medieval se prefirieran los milagros con apariciones de la Virgen. Habría que realizar un estudio comparativo para comprobarlo. Sólo quiero hacer notar una tendencia que he observado en esta investigación, pero será necesario profundizar en esto en otro momento.

parte que antiguamente avia tenido la quebradura, le sacó el golpe, sin rasgarle la carne, las tripas, y de ellas se le hizo en una ingle una hinchazon como una naranja. [...] ²⁷

En Nueva Galicia, María lleva a cabo los milagros a través de sus iconos, los que corresponden a dos de sus advocaciones más veneradas en este extenso, ferviente y piadoso virreinato novohispano. Zapopan y San Juan son célebres por la frecuencia y “maravilla” con que sus imágenes patronales realizan milagros. Muestra clara es este libro de Florencia donde enumera, como dijimos líneas atrás, 132 prodigios, 32 producidos por la Virgen de Zapopan y 100 por la de San Juan de los Lagos. En la tabla que a continuación se presenta puede observarse la clasificación que se ha establecido de los relatos milagrosos incluidos por Florencia en este libro. Se debe recordar al lector que, para este estudio, se ha utilizado la edición de El Colegio de Jalisco (1998) que recupera en facsímil, a su vez, la de 1757. Ésta es una versión aumentada del texto original florentino de 1694, en el que se agregó al trabajo del jesuita una actualización de los milagros más sobresalientes atribuidos a la imagen de San Juan y sucedidos para esa época.²⁸ Éstos últimos, que no se tomarán en cuenta para nuestro análisis, se encuentran entre las páginas 158 y 206 del volumen, por lo que fácilmente pueden deslindarse de la obra florentina, tal como el autor la concibió originariamente.

Por otro lado, es conveniente hacer una advertencia más antes de la presentación de la tabla: en el Virreinato era costumbre editorial numerar los párrafos de los libros, seguramente para que el lector localizara con mayor facilidad alguna idea o tema que le interesara en especial. En esta investigación se ha aprovechado tal característica para identificar los relatos que componen el libro *Origen*, de tal manera que en la siguiente tabla cada número entre paréntesis corresponde a un milagro mariano. Si se desea encontrarlos en la obra, sólo se requiere buscar el guarismo que los precede, ya que se ubican en orden continuo.

²⁷ Florencia, *Origen...*, párr. 138, p. 105-106.

²⁸ *Vid. ibid.*, p. 158-206.

TIPO DE MILAGRO		ZAPOPAN	SAN JUAN
De vida y salud	Resucitaciones	(párr. 24, 29); accidente con carreta (55).	(párr. 67, 119, 210); ataque de mastín (74); caída de andamio (88); ahogado (110, 129); picadura de víbora (127).
	Curaciones	No especificadas (25); Devuelve la vista (18, 52); tullido camina (26); flujo de sangre (26); sanguijuela (30); pierna <i>afistolada</i> (31); plagas, sarampión y viruela (51).	No especificadas (177, 178, 75); desahuciada (176); moribundo (169, 143); comatoso (120); tullido camina (83, 91, 104); inválido camina (162); devuelve la vista (104, 123, 148); dolor de estómago (87); dolor de ojos (92); almorranas (101); caída con dos costillas rotas (102); enfermo de “aire” (106); enfermo de “lobanillo” (115); de “tabardillo” (121, 132); dolor de cabeza (131); envenenamiento (149); dedo lastimado (150); brazo necrosado (152); hinchazón de vientre, (153); perro intoxicado, (154).
	Partos	(19)	_____
	Rescate en accidente	Caída de escalera (34); de andamio (35, 54).	Caída en barranco (93, 99, 103, 111, 116, 165, 208); caída del templo (96); ahogamiento en río (94, 108), en pozo (166), en mar (167); ahogamiento con moneda (118), con espina de pescado (208); aplastado por piedra (98), por carreta (171); fuego y viento (114); disparo con arcabuz (133); barreta (137); “gorguz”(138); “arción” (139).
	Protección contra ataque humano o animal	Caballo (28); toro (56); suicidio (41).	Ataque con lanza (80); asalto (81, 97); caballo (95, 109, 125, 140); león (122); serpiente, alivio con flores y romero (123); mula (142); garrapata en oído (209); paloma se protege de gente (105); perro asañado (113).
	Exorcismos	Espíritus malignos (32).	_____
	Profecías	La imagen vuelve su cara (43); palmadas (44, 45); estallido en el tabernáculo (47).	_____

Tabla 1. Clasificación de los milagros realizados por las Vírgenes de Zapopan y San Juan de los Lagos (1ª parte).

TIPO DE MILAGRO		ZAPOPAN	SAN JUAN
Resguardo de la fe católica y preservación de su Iglesia	Ayuda a los pecadores creyentes	_____	Ladrón (71).
	Castigo a pecadores	_____	Ladrones (117, 163, 164).
	Castigo a los fieles que faltan a su pacto con la Virgen	_____	Muere mujer antes sanada de hidropesía (76); quita la vista a uno que menosprecia a la imagen (151); muere un ingrato y la Virgen lo revive (127)
	Custodia de los bienes del templo	_____	Templo ruinoso que no se cae (69); ganado salvado de incendio (82); el aceite y la cera nunca se acaban (85); aparece dinero para el órgano (174).
Lo extraordinario en el mundo cotidiano	Transformación de la imagen, humanización	_____	Color de cabello (80); sudor (112); voz que riñe a una creyente (168).
	Animación de la efigie	Se echa los cabellos a la cara (20)	Cambia de sitio (68).
	Conservación de la efigie a través del tiempo	(21)	(89)
	Desplazamiento de objetos	Cántaro (22); tabernáculo se tuerce (46)	_____
	Aparición de sustancias u objetos	_____	Aceite (79).
	Alteración cualitativa de objetos	Color de velas (40)	Cuerdas de un candil que se revientan (70); metamorfosis de una obra creativa (175).
	Control de fuerzas naturales	Lluvia (23).	Se descubre manantial de agua potable (78); lluvia (141).
Respuesta a necesidades mundanas	Ayuda económica o protección a los bienes materiales	Dinero para pagar tributo (33).	Salvación de carretas en incendio (107).
	Apoyo en los problemas e imprevistos cotidianos	_____	Ángeles restauran la imagen (68); ¿ángeles indios? Cantan en la Semana Santa (72-73); lentes rotos arreglados (170).

Tabla 1. Clasificación de los milagros realizados por las Vírgenes de Zapopan y San Juan de los Lagos (2ª parte).

Pese a su heterogeneidad temática, y no sin temor de caer en la arbitrariedad clasificadora, se han logrado establecer cuatro grandes categorías en esta colección de relatos, mismas que se explicarán a continuación.

A. *Milagros de vida y salud*. Son los que más abundan y los que parecen despertar mayor admiración en el autor y, por supuesto, en los personajes que presencian este tipo de sucesos. Cabe señalar que los prodigios que involucran la restitución de la vida y la salud humanas están insertos en la tradición del milagro literario desde sus orígenes, por lo que es común encontrarlos en cualquier recopilación occidental, tales como la de Alfonso X, Gonzalo de Berceo y Gautier de Coincy, por citar a los más conocidos.²⁹ Este tipo de milagros se subdivide en *resucitaciones*, *curaciones*, *partos*, *rescates en accidentes* y *protección contra ataque humano o animal*; esto en cuanto a los padecimientos y lesiones *del cuerpo*; para los sufrimientos *del alma* también se incluyen los *exorcismos* e incluso, si se continúa la línea lógica de vida-salud-muerte, también entrarán las *profecías* que anuncian el fallecimiento inminente de algún individuo.

Entre los milagros de vida y salud, las resucitaciones son los más importantes, evidentemente porque se restituye nada menos que la vida a una criatura inerte.³⁰ No son los más numerosos pero sí muestran algunos de los casos más representativos de situaciones donde la Virgen interviene para salvar a sus hijos. En el párrafo 29 Florencia narra la historia de un hombre que no creía en los milagros de la Virgen de Zapopan. En una ocasión, ese hombre fue con su mujer y un grupo de amigos a visitar el santuario. Mientras miraban los ex votos y otras ofrendas que cientos de agradecidos fieles habían entregado a la Señora, un niño que había entrado en el templo en compañía de su tía cayó exánime. Todos los presentes lo creyeron muerto, y el hombre incrédulo, sintiéndose culpable, pensó que era un castigo divino por su falta de fe. Entonces, uno de los devotos tomó la imagen de la Virgen de su altar y la colocó encima del cuerpecito inmóvil. Rato después, el niño comenzó a mostrar signos de vida y se recuperó totalmente. Al presenciar esto, el hombre escéptico “corrigió su incredulidad, convirtiéndola en particular agradecimiento y devoción a la Virgen

²⁹ Cfr. Callcott, *op. cit.*, p. 27 y ss.; también Berceo, *op. cit.*, p. 10 y ss.; Onnis, “*Leyenda Áurea*”, en *Bompiani. Diccionario literario...*, v. VI, p. 540-541.; Capasso, “*Milagros de la Santa Virgen*”, en *op. cit.*, v. VII, p. 151.

³⁰ Vid. Callcott, *op. cit.*, p. 33.

[...].³¹ La resucitación de un niño es un ejemplo paradigmático entre los relatos de milagros y podemos descubrir en *Origen* un puñado de historias de este tipo que ocurren en distintas situaciones de peligro a las que la gente en un medio rural, en particular los infantes, llegarían a enfrentarse eventualmente: corrientes traicioneras en ríos, pozos, escaleras mal colocadas, animales salvajes, etcétera.

La siguiente subcategoría es la de *curaciones*, que como es de esperarse, comprende la mayor parte de los milagros incluidos en *Origen*. Digo que es de esperarse porque, tanto en la tradición de los milagros medievales como en las colecciones contemporáneas a nuestro autor, el tema que más abunda es el de las sanaciones.³² El rango de enfermedades por las que interviene María es realmente amplio: desde las grandes plagas que azotan a toda una población, como el sarampión y la viruela, hasta los padecimientos que ocasiona la incapacidad física de un solo individuo, como la ceguera o la invalidez para caminar, pasando por graves afecciones cuyos referentes hemos perdido en el tiempo: “flujo de sangre”, “enfermedad de aire”, “lobanillo” (cierto tipo de tumor), etcétera.³³

Tanto María de San Juan como María de Zapopan logran devolver la salud aunque el caso sea grave o incurable: los milagros de la segunda, por un lado, si se me permite la conjetura, parecen seguir una línea más tradicional, más apegada a los prodigios evangélicos y los textos marianos medievales: la Virgen hace caminar al tullido (26), devuelve la vista al ciego (18, 52), cura las llagas purulentas (31) y combate las grandes plagas (51). Los portentos de la Virgen de San Juan, en cambio –y aunque también se incluyen casos, digamos, formados a la usanza del milagro cristiano–, recuperan, asimismo, situaciones más cercanas a las circunstancias de morbimortalidad que podrían haberse vivido entre la población virreinal; quiero decir con ello que, en la obra de Florencia, la tradición de alguna manera se habría adaptado a la circunstancia novohispana para proponer una nueva forma de ver el milagro literario. Así pues, se suceden casos de enfermedad de “aire” (106); otro de “lobanillo” (115), que se cura con el aceite de la lámpara de la Virgen; dos de “tabardillo” (121, 132); uno más de necrosis

³¹ Florencia, *Origen...*, p. 21-22.

³² *Cfr.*, por ejemplo, Callcott, *op. cit.*, p. 35-37 y 57-59; Capasso, *op. cit.*, v. VII, p. 151. En cuanto a textos novohispanos, *vid.* Vetancurt, *op. cit.*, p. 133-136, y Florencia, *La estrella del norte...*, 1895, p. 115-118.

³³ *Vid.* glosario.

que habría puesto en peligro el brazo de una feligrés (152), etcétera. No es necesario que los padecimientos sean mortales para merecer la atención de la imagen de San Juan, los pequeños sufrimientos también son compartidos y asistidos por la Madre Celestial. De este modo, auxilia a un individuo con dolor de estómago (87), a otro con dolor de cabeza (131), a una mujer que se lastimó un dedo (150) y a un enfermo de hemorroides (101). La misericordia de la Virgen es tan grande que, incluso, llega a abarcar a los animales,³⁴ como en la historia de un perro intoxicado que fue curado con tierra del santuario de San Juan (154).

La siguiente subcategoría de este rubro son los *partos* que, como puede apreciarse, no parecen tener gran importancia entre los motivos de ayuda de la Virgen. Esto contrasta radicalmente con las obras medievales marianas y, de hecho, con uno de los atributos con los que desde el Medioevo se le ha identificado a María como protectora de las madres y, sobre todo, de las parturientas.³⁵ Llama la atención que solamente encontremos un milagro de la Virgen de Zapopan relativo a un nacimiento problemático y no haya ninguno de la Virgen de San Juan de los Lagos. Esta ausencia de relatos sobre maternidad propicia una serie de especulaciones que no quisiéramos adelantar aún, por lo que a ello volveremos en un momento más oportuno, cuando analicemos a la Virgen como personaje en *Origen de los dos célebres santuarios*.³⁶

El *rescate en accidente* es otro de los temas determinantes de los milagros en el cristianismo,³⁷ y como autor sujeto a la tradición, Florencia le concede primacía. Los accidentes que se enumeran hacen imaginar la vulnerabilidad del hombre frente a su entorno. En un mundo agreste y hostil, lleno de peligros, el ser humano aparece como una criatura de constitución frágil que sólo puede salir adelante en la lucha por la sobrevivencia diaria a través de la fuerza y protección de la Madre celestial, siempre atenta a los riesgos que amenazan a sus hijos

³⁴ Respecto a los milagros dedicados a los animales, me detendré en este asunto más adelante cuando aborde la subcategoría de *protección contra ataque humano o animal*. *Infra*, p. 105-108.

³⁵ *Vid.* Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 (Humanidades / Historia, 328), p. 353-367.

³⁶ *Vid. infra*, p. 134.

³⁷ Callcott, *op. cit.*, p. 36-39 y 58-59. En este sentido, tómense también como ejemplo los numerosos ex votos que desde la época virreinal y hasta la fecha se han elaborado en México, en recuerdo y agradecimiento hacia Dios o hacia alguno de sus representantes celestiales, refiriendo el o los percances sufridos en los que estuvo en riesgo inminente la salud o la vida.

mortales. El agua, la altura y las armas parecen ser los principales motivos por los que la gente puede sufrir un quebranto: son frecuentes las caídas de barranco (93, 99, 103, 111, 116, 165, 208); los ahogamientos en el río (94, 108), en un pozo (166) o en el mar (167), así como las ocasiones en que alguien está a punto de morir por un arma o algún instrumento de trabajo que se maneja con negligencia (133, 137, 138, 139).

Frecuentemente, tanto la Virgen de Zapopan como la de San Juan auxilian al demandante después de que el percance ha sucedido, pero en el caso de aquellos que están en peligro de despeñarse o de caer de una construcción, la ayuda llega un instante antes de que el incidente ocurra, lo que ocasiona que estos salvamentos sean más espectaculares. Nuevamente aludiendo a la tradición, estos milagros hacen evocar ciertos relatos contenidos en las *Cantigas* de Alfonso X, y que el investigador Frank Callcott denomina “milagros de prevención del daño”. Como en los relatos de Florencia, en los del rey castellano la Virgen actúa antes de que el individuo en peligro se lesione, sólo que los rescates más comunes ocurren en el mar.³⁸ Nuestras dos advocaciones novohispanas, en contraste, parecen estar más próximas, como dije, a la gente que deambula por lugares escarpados o de gran altura. En el párrafo 116, por ejemplo, sucede un milagro cuyos protagonistas atribuyen a la Virgen de San Juan:

[Balthassar Messia] afirma, que viniendo, avrà tiempo de quatro años, Luisa Ximenez, mujer legitima suya, de visitar à la Virgen de S. Juan, en una barranca se inclinò la yegua de suerte, que todo el cuerpo de ella pendia azia la barranca, y solo las manos la tenian del bordo. Llamó à la Virgen, y un Sobrino que la acompañaba, llamado Juan de Cardenas, le dijo, que se arrojara de la yegua. Hizolo, y al mismo tiempo cayò en la barranca la yegua, y se matò, y ella quedò libre, lo qual atribuyeron à milagro de la Señora, y por èl dieron gracias.³⁹

Si los devotos son amparados por María a través de sus dos conocidas imágenes, sus servidores directos reciben protección especial. Es conveniente destacar que algunos de los milagros que tanto San Juan (96) como Zapopan (34, 35, 54) incluyen en este rubro –de hecho, para esta última, los únicos– suceden en los mismos santuarios, es decir, que los accidentes ocurren dentro de los terrenos de ambos recintos. En tres de los cuatro casos, los

³⁸ *Vid.*, por ejemplo, las *cantigas* 7, 13, 15, 17, 22, 25, 4, 64, 67, 109, 113, 119. Citado en *ibid.*, p. 135-136.

³⁹ Florencia, *Origen...*, p. 93.

beneficiados de los milagros trabajan de una u otra forma para la Virgen, ya alguno como vicario del templo (96), ya los restantes como albañiles en la reparación del edificio (35, 54).

Casi lo mismo sucedió a Juan Baptista, vecino de este Pueblo, que estando enyesando la Iglesia sobre un andamio de tablonos gruesos, alto mas de cinco varas: desmintieron los tablonos, viniendose abajo, y con ellos dicho Juan Baptista, el qual diò de pechos en una pila de piedra, que se desvio con el golpe mas de dos varas, sin hacerse mal, chico, ni grande dicho Juan Bautista. Y lo que mas es, ni las Indias que estaban debajo del andamio moliendo yeso, y sobre quienes cayò, no recibieron mas daño, ni golpe, que si huvieran caido sobre ellas algunas plumas (Zapopan, 35).⁴⁰

La conjunción de estas dos circunstancias, el que los receptores de milagros sean los mismos servidores de la Virgen y que los prodigios ocurran dentro del espacio físico del santuario – con la presencia permanente de la imagen sagrada y su benefactora influencia mucho más cercana a los creyentes ya que se está en la Casa de la Señora–, hace pensar que el templo mismo, San Juan o Zapopan, es el sitio más seguro para un creyente.

Fuera de la Casa de la Virgen, los peligros e infortunios son cosa cotidiana, por ello, otro de los tipos de milagros que los iconos marianos realizan es para detener *ataques de animales o de hombres* en contra de sus feligreses. En realidad, las agresiones humanas en este rubro son la excepción: con la Virgen de San Juan se registra un ataque por asalto (97) y con la de Zapopan un intento de suicidio (41). Conviene destacar este último relato debido a que es una de las historias más peculiares y complejas dentro de este conjunto de sencillas narraciones; y es la única que trata el tema del suicidio en esta colección de milagros.

No cabe duda que esta historia es una de las batallas más difíciles que le ha tocado librar a alguna de las dos imágenes de Nueva Galicia en el libro *Origen*. Desde el principio nos encontramos con un personaje en una situación límite: un hombre “de puesto y reputacion” que está a punto de perder sus bienes y su renombre y que, al no poder mirar su futuro en medio del deshonor, decide quitarse la vida. Hay que recordar que el cristianismo condena el suicidio y lo considera pecado mortal, porque según el dogma, la vida es un don que Dios le

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

entrega al hombre, y de cuyo término sólo Él puede disponer.⁴¹ Como el romero de Santiago, protagonista del milagro narrado por Berceo, el sujeto de alguna manera es *empujado* a matarse por influencia “del demonio”, y como en el relato del fraile riojano,⁴² la presencia del Diablo no lo ha de abandonar hasta que cumpla su cometido. Pero como en toda historia milagrosa, la aparición de la figura salvadora, en este caso la Virgen de Zapopan envuelta en una aura luminosa, es muy oportuna e impide –“mostrandosele con semblante sereno y alegre”– que el hombre se tire a un barranco. Para evitar la desgracia, la imagen hace uso de un poder sólo utilizado en momentos de peligro inminente para uno de sus devotos: la aparición. Nótese que es el propio icono el que se manifiesta “rodeado de mucha luz” y no la Virgen María en persona, como ocurre en el citado milagro de “El romero de Santiago”,⁴³ lo que hace advertir que en verdad la estatuilla de la Virgen tiene poderes propios y que actúa de manera independiente de la figura original.

No obstante la extraordinaria acción de la imagen, el peligro todavía se cierne sobre el hombre, y es cuando descubrimos que, a diferencia de la mayoría de los personajes que aparecen en estos milagros marianos, no tiene un comportamiento previsible. Por lo general, los testigos de un milagro reciben tan fuerte impresión y una sacudida a sus conciencias que se arrepienten de inmediato de sus errores y agradecen la intervención de la Virgen para ayudarlos a cambiar el rumbo de su vida; en cambio, el individuo del relato 41, a pesar del gesto de amor y compasión de la Señora de Zapopan, continúa en el mismo estado depresivo, “admirado y confuso, vagueando por las quebradas y revolviendo en su imaginación sus desdichas y aumentando el tedio de la vida”.⁴⁴ El consuelo de la Virgen no le resulta suficiente motivo para vivir y decide arrojarse otra vez. Hay que decir que la Señora de Zapopan parece librar una lucha por dos flancos para salvar la vida del sujeto: por un lado, combate al diablo que con sus mentiras acorrala al confundido hombre para que se mate, y por otro, tiene que vencer la resistencia del suicida y sus propios pensamientos negativos para

⁴¹ Recuérdese que en otro milagro mariano que involucra un suicidio, “El romero de Santiago” de Gonzalo de Berceo, el alma del fraile peregrino que se quita la vida en principio es candidato a pasar la eternidad en el infierno. Berceo, *op. cit.*, p. 37-45.

⁴² *Vid. ibid.*, p. 39-41.

⁴³ *Vid. ibid.*, p. 41-43.

⁴⁴ Florencia, *Origen...*, p. 28.

que desista de su propósito, lo cual en realidad no es empresa fácil, puesto que el hombre todavía está decidido a morir e intenta suicidarse por tercera vez, sólo que ahora colgándose de un árbol. La imagen utiliza entonces el mismo recurso que ha usado antes para detenerlo, la irradiación de luz, pero en esta ocasión más intensa, acción que podríamos interpretar como simbólica: a más tinieblas que nublan el pensamiento y el juicio, más luz que las disipe. De cualquier forma, dicho recurso de la imagen da resultado: el hombre desiste de su intención y, aún confundido, llega “sin saber cómo” a Zapopan donde reconoce a la imagen que lo había salvado y a la cual nunca hasta esa noche había visto. En ese momento se da cuenta del milagro que acaba de protagonizar y se encomienda a la amorosa protección de la Señora, quien, como dice el sacerdote beneficiado del santuario, compondría “su fracaso”, “sin que peligrase vida, honra, ni hacienda.”⁴⁵

En esta historia se revela de manera muy clara la eterna lucha del bien y el mal y el tradicional papel de la Virgen como combatiente y principal enemiga del demonio, pero es posible que otro tema se insinúe soterrado por éste: la complicación problemática del ser humano cuando se cuestiona sobre su propia existencia. De acuerdo con lo que nos cuenta el narrador, el desesperado hombre caminaba, “sin saber a dónde lo llevaban sus designios”, cuando el demonio se apoderó de él: “Cogiolo en un despoblado, y ahí le apretó tanto, con la melancolía nacida de la afrenta que recelaba, que le persuadió que acabase de una vez con la vida desesperada que traía.”⁴⁶ Hay que advertir que no se sabe cómo es ese diablo, no parece tener forma, más bien podría sospecharse que llegó como una idea, un pensamiento perverso que se hubiera insertado en la mente del protagonista para dañarlo y que no lo abandona a pesar de los esfuerzos de la Virgen por disuadirlo de esa obsesión. A lo largo de esta lucha, la Señora de Zapopan de hecho no se enfrenta directamente con el demonio sino a través del individuo empeinado en morirse, y en realidad es tal la asimilación del protagonista por la idea (de origen externo, diabólico) de matarse, que el narrador deja de mencionar al diablo o su presencia y se concentra en el hombre y la crisis interior que lo agobia. Después de tres intentos de suicidio, se reconoce que la Virgen finalmente combate a un individuo que ha

⁴⁵ *Ibid.*, p. 28-29.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

descubierto que la vida ha dejado de tener sentido –“el tedio de la vida”–, que la existencia se torna dolorosa y angustiante, que nada queda por qué luchar, y ese peligro de encontrarse con que la vida se ha vaciado parece mucho más difícil de vencer que el enfrentar a un monstruo del inframundo. Por último, hay que decir que la determinación por desaparecer del protagonista es tan fuerte que no desaparece del todo hasta que el hombre, “guiandolo la misericordiosa providencia de Dios”, entra en Zapopan y contempla la imagen de María en el altar de su santuario en donde recobra la esperanza y el entusiasmo por la vida.

De cualquier modo, es notable que aún en una literatura sencilla con un fin piadoso y moralizante se asomen los temas que han perseguido al hombre de todos los tiempos y que obsesionaban en particular a las grandes plumas del siglo XVII, como Cervantes, Shakespeare, Sor Juana y Calderón de la Barca: la soledad del individuo, la muerte y la angustia por la vida.

Pero dejemos los conflictos internos del ser humano y regresemos a las historias en las que los hombres son acechados por peligros concretos, como las acometidas de animales domésticos o salvajes, o por otro lado, en las que las víctimas se vuelven victimarios y atacan a los animales. Del primer grupo de relatos se desprende una vez más la idea de la naturaleza hostil que acecha y amenaza a la frágil criatura humana; es la imagen del hombre que ha perdido el paraíso y, por tanto, el control del mundo animal que el Padre le había otorgado cuando era su hijo más querido. Se lee en la Biblia: “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.” (Génesis, 1:27.) Esta cicatriz del exilio permanece en la literatura religiosa occidental, no obstante la certeza de redención que ha cimentado la doctrina cristiana. En esta obra novohispana, la conducta violenta e imprevisible de los animales hace recordar al ser humano que nunca volverá a gozar del privilegio de dominar a las criaturas que el propio Dios creó para que él las gobernara. De esta forma, encontramos en *Origen* historias sobre individuos que son atacados por peligrosas bestias como leones (122) o serpientes (123), pero también dañinas alimañas como garrapatas (209), así como fauna doméstica, como caballos (28, 95, 109, 125,140), toros (56) o mulas (142).

Las acometidas suelen ser violentas e imprevistas, como la del toro que embistió a una mujer dejándola herida de muerte (56), aunque ocasionalmente el daño es lento y progresivo, como el ocasionado por una garrapata que se alojaba en el oído de un sujeto desde hacía cuatro meses (209). De cualquier manera, la actuación de estas imágenes es siempre oportuna aunque la intensidad y celeridad de la ayuda depende del tamaño de la urgencia. Así, en el caso 56, en el que una mujer embarazada recibe una cornada en pleno vientre, al encomendarse a la Virgen de Zapopan y pese a la grave lesión, no muere, ni aborta y ni siquiera le duele la herida.⁴⁷ En cambio, en el mencionado milagro 209, un hombre torturado por meses por una garrapata oculta en lo más profundo de su oído, no logra extraerla sino hasta que le pide ayuda a la Virgen de San Juan ante su propio altar, luego de una larga travesía desde la ciudad de México hasta el conocido santuario.⁴⁸

Las agresiones de parte de los humanos a los animales también son tomadas en cuenta por María, quien llega a socorrer a un perro que le habían arrojado una flecha envenenada (113), y hasta a una paloma a la que la multitud dentro del santuario parecía amenazar (105). Menciono estos dos casos –así como el milagro 154 donde ocurre la curación de otro perro pero éste intoxicado con yerbas– porque dentro de mi investigación tales situaciones son casi excepcionales. De acuerdo con lo que he revisado, prácticamente no encuentro antecedentes en los milagros literarios medievales, a excepción de una narración de Alfonso X, sobre historias en las que sean favorecidos los animales.⁴⁹ Es legítimo preguntarse cuál podría ser la causa.

Según lo reconocido sobre el concepto de milagro en el capítulo I, se ha dicho que es un acto extraordinario que Dios lleva a cabo con diferentes propósitos: ofrecer testimonio de su poder y su presencia en la tierra; servir de signo o señal para los hombres; demostrar la santidad y pureza de los beneficiados del prodigio, etcétera; pero siempre dirigido a las criaturas humanas, sus interlocutores naturales.⁵⁰ Ya sea como mensaje, regalo, lección o castigo, el milagro funciona como vínculo entre *Dios y la humanidad*, por lo que es difícil

⁴⁷ *Ibid.*, p. 43-44.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 153-155.

⁴⁹ *Cfr.* apéndice, nota 35, p. 220.

⁵⁰ *Vid.* capítulo I, p. 17-21.

pensar que hubiera milagros dedicados a los animales. Podría pensarse que, en dado caso de que esto ocurriera, el beneficiario final del portento no sería la bestia sino el humano. En los relatos florentinos ya mencionados, 113, 105 y 154, las criaturas socorridas son domésticas, es decir que sirven al hombre de alguna manera, en el trabajo o en el alimento. El relato 113 podría sustentar esta idea, ya que el can sanado por la imagen de la Virgen era el guardián de un rebaño de ovejas que fue atacado por un grupo de indios nómadas que intentaba robar a los rumiantes. Como el animal le hacía mucha falta al dueño, lo llevaron al santuario de San Juan a curar, allí algunos creyentes acomedidos le untaron en la herida un poco de tierra tocada por la imagen mariana y el perro se levantó “bueno y sano”.⁵¹ Al restablecerse el animal, el dueño pudo seguir sirviéndose de él para cuidar su ganado, por tanto, el hombre recibió un favor divino indirectamente.

Esta misma situación ocurre en una excepcional historia narrada por Alfonso X en sus *Cantigas de Santa María*. En la cantiga 178 el rey castellano narra el relato de un niño al que su padre le había regalado “una mulilla”; el niño la cuidaba y le daba de comer, y la quería especialmente porque se la había encomendado a la Virgen de Sales, patrona de Alcaraz, su población. Tiempo después, el animal murió y la madre del niño, aprovechando que éste había salido con su padre, quiso obtener algún dinero extra y mandó desollar el cadáver de la bestia para vender la piel. Cuando esto supo, el niño pidió ayuda de la Virgen y, al día siguiente la bestia estaba viva e íntegra.⁵²

Por quanto ela dizia | o menyno non deu ren,
mas decingeu log' cinta | e a mua mediu ben,
e fez estadal per ela | que ardess' ant' a que ten
voz ante Deus dos culpados | e cono demo baralla,
A que faz o ome morto | resorgir sen nulla falla...

O estadal enviado, | e a muleta viveo.
Quand' esto viu o menyo, | gran prazer en recebeo
e deu-ll' enton que comesse, | e a muleta comeo,

⁵¹ Florencia, *Origen...*, p. 90-92.

loando todos a Virgen, | a que Deus deu avantalla

*A que faz o ome morto | resorgir sen nulla falla...*⁵³

Es evidente que el milagro que María realiza en este caso es más para el niño que para la mula, porque para el pequeño creyente el animal representaba un objeto importante y de estimación, y poder recuperarlo resultaba un regalo inapreciable que la Virgen, siempre generosa, podía darle; por tanto, el que el bruto volviera a respirar y a caminar en este mundo era en realidad secundario, porque la urgencia que la Madre divina había atendido era la del infante.

Pese a este ejemplo, la idea de que los milagros *sólo* se dirigen a los humanos parece desvanecerse ante historias como la 154 y la 105 del libro de Francisco de Florencia. La primera, que es la que revisaremos para oponerla al relato anterior, la protagoniza otro perro que se había envenenado con cierta yerba; pero mejor leamos la narración en las propias palabras de su autor:

Aviendole dado yerba á un Perro, su dueño le diò â beber una bebida, que llaman Nesayote, y es el agua de Nextamal, y le añadiò un poco de tierra de la Virgen, con que quedó bueno y sano; y lo mas ponderable fue, que al otro día siguiente se fue el Perro á la Iglesia, y se estuvo en ella todo el día, sin querer salir, ni aun â buscar el sustento. Este caso lo vi yo.⁵⁴

En sus textos milagrosos Florencia tiene el cuidado de incluir la reacción del receptor o los receptores del prodigio: una procesión al santuario en agradecimiento al favor concedido, ofrendas de todo tipo, el rezo de una novena, actos de penitencia y sacrificio, etcétera. Lo interesante es que también el autor lo hace en esta historia en que un animal es el privilegiado al que la Virgen devuelve la salud, milagro tal vez producido por la fe y la determinación del dueño que *creyó* que la tierra del santuario (de San Juan) podría sanar a su can. Lo cierto es que el animal, una vez curado, fue por sus propias fuerzas al templo y se quedó allí todo el día. Esto a los ojos de cualquier lector puede ser también un acto de agradecimiento, hecho de tal modo extraordinario que Florencia pretende destacar su *autenticidad* al finalizar el breve

⁵² Alfonso X, el Sabio, *Cantigas de Santa María (cantigas 101 a 260), t. II*, Walter Mettmann (edición, introducción y notas), 3 t., Madrid, Castalia, 1988 (Clásicos Castalia, 172), p. 189-191.

⁵³ *Ibid.*, p. 191.

texto con la aseveración en primera persona del testigo que supuestamente presencié el insólito acontecimiento.

La cuestión de los milagros dirigidos a los animales bien merece una indagación documental profunda e independiente del presente trabajo y de los objetivos que éste persigue. De tal forma, sería prematuro afirmar aquí que estamos ante el “descubrimiento” de cierto tipo de milagro “novedoso” —el milagro dedicado a una criatura irracional y no humana—, dentro del contexto literario del catolicismo hispánico.⁵⁵ No obstante la carencia de referentes contextuales, literarios e históricos, se podría al menos proponer una hipótesis sobre la finalidad del autor al incluir un milagro tan peculiar como éste en este libro.

Pensemos que Florencia, como autor de su tiempo y además sujeto a su condición eclesiástica, debía someterse a la tradición, seguir los cánones, para la elaboración de una obra que más que la originalidad debía perseguir y destacar *la regularidad*, la semejanza con los grandes modelos de la cultura occidental, sobre todo de la religiosa, para que, de esta manera, fuera aceptada y aceptable primero en el seno de la Iglesia y después en la sociedad en general. Por tanto, es improbable creer que Florencia hubiera escrito este relato en la búsqueda de hacer *única* a su obra o con la intención deliberada de ofrecer una suerte de *aportación* a los libros de milagros de su época. Me inclinaría por una razón mucho más simple —que siguiendo el axioma de Ockham, “la explicación más sencilla y directa a una pregunta es casi siempre la acertada”, podría ser la verdadera en este caso—: el jesuita posiblemente escribió e incluyó en su colección la narración del perro “devoto”, con todo y que pareciera algo *blasfema*, porque el despertar la devoción en una criatura animal por parte de la Virgen es un portento único que destacaría el poder milagroso excepcional de las imágenes marianas de Xallixco, con lo cual quedarían en una posición privilegiada sobre otros iconos mexicanos, pero especialmente sobre los peninsulares.

Es posible constatar en este punto que lo maravilloso en esta obra funciona como un recurso que refuerza la idea de un privilegiado vínculo entre la divinidad y la Nueva España,

⁵⁴ Florencia, *Origen...*, p. 119.

⁵⁵ Sin embargo, hemos creído que es conveniente empezar a trabajar en el tema de los animales y el milagro literario novohispano, y adelantar propuestas que se derivan de lo que hasta el momento se ha investigado. De este modo, si se desea conocer más sobre este asunto, consúltese el apéndice de este trabajo.

que sugiere por consecuencia una superioridad espiritual de los americanos frente a los peninsulares, perspectiva de un autor criollo como Florencia que se permea por todo el texto y que finalmente se suma a la posición general de la intelectualidad criolla del siglo XVII: exponer, demostrar, probar, a través de la obra artística, científica o doctrinal, que la comunidad novohispana y la tierra que habita están a la altura de la metrópoli, y que tal vez – en insinuaciones no tan tímidas ni ocultas– podrían ser una versión *mejorada* del mundo peninsular: con gente más devota, refinada, culta y obediente de las autoridades que aquella de allende el mar.

De este largo rubro, se desprenden finalmente dos últimas subclasificaciones: los *exorcismos* y las *profecías*. En estas categorías solamente se incluyen prodigios realizados por la Virgen de Zapopan, con lo que no puede dejarse de suponer que entre estas imágenes de Florencia quizá podría hablarse de cierta *especialización* de cada una de ellas para algunos tipos de milagros y de urgencias que los demandan. Para los siguientes grandes subgrupos, veremos que es más notoria esta tendencia por parte de las Vírgenes hacia ciertas clases de prodigios; en tanto, hemos de revisar los exorcismos y las profecías de María de Zapopan, temas recurrentes en la tradición milagrosa medieval.

La lucha de la Madre Santa contra las entidades del mal –entre las que pueden contarse diablillos y demonios de toda jerarquía– es por supuesto muy antigua. Nacidas de la tradición oral que las llevó a recorrer toda Europa, muchas de estas historias pasaron a la lengua escrita por colecciones de milagros, como las de Santiago de la Vorágine, Gautier de Coincy, Rutebeuf, el rey Alfonso el Sabio y Gonzalo de Berceo;⁵⁶ relatos, ya para su tiempo, viejos y célebres en los que María, en su tarea de defensora de las *ovejas* perdidas, lograba siempre con éxito arrebatar las almas de quienes sucumbían en el pecado a los agentes malignos, los diablos, que con toda justicia las llevaban a cumplir su cruel destino en el infierno. Es el caso, por ejemplo, de la muy conocida y comentada historia de Teófilo, el clérigo devoto de la Virgen que se condenó por envidia y ambición.⁵⁷ Para nuestra fortuna, esta narración se ha preservado en las distintas versiones de Pablo el Diácono, primero en traducir la leyenda

⁵⁶ *Vid.*, por ejemplo, Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 1..., p. 484-486 y 488-489; también Berceo, “El milagro de Teófilo”, en *op. cit.*, p. 136-167.

procedente de Asia Menor al latín (siglo X); Roswitha de Gandersheim, primero en escribirla en verso (siglo XI); y Rutebeuf, Gonzalo de Berceo, Gautier de Coincy y Alfonso X (siglo XIII).⁵⁸

En los relatos populares y milagrosos medievales es innegable el dominio que ejerce la Virgen sobre las tinieblas y las criaturas que emanan de ellas, a tal grado que con frecuencia María usurpa los privilegios únicos de Cristo y llega, por ejemplo, a resucitar a un pecador condenado al infierno –y perdonar de esta manera al que ya había sido juzgado por la justicia divina– para que expurgue sus faltas en vida y pueda morir posteriormente en gracia. En este punto no puedo dejar de mencionar el atributo de “Reina de los infiernos” que en el cristianismo oriental le otorgaba a la Virgen y que el arte bizantino ilustraba con gran destreza e imaginación. De fuentes griegas proviene el relato en el que María desciende al infierno, guiada por el arcángel Miguel, para conocer los tormentos a los que son sometidos los réprobos. Aunque compadecida por todos los pecadores, se preocupa especialmente por las mujeres: las madres que abortaron son sumergidas en un río de fuego; las prostitutas, condenadas a que monstruos bicéfalos les devoren los pechos; las intrigantes que con sus mentiras trastornaron hogares ajenos, suspendidas para siempre de las orejas, etcétera. Después de atestiguar su sufrimiento, la Virgen implora piedad a su Hijo por los condenados y consigue que anualmente se suspendan los castigos por un periodo que va desde la Pascua hasta la fiesta de Todos los Santos. Protectora incluso de las almas malditas, María afirma su dominio tanto en el cielo como en las tinieblas.⁵⁹ Ejemplo de ello es la conocida historia de “El romero de Santiago” que Gonzalo de Berceo incluye en *Milagros de Nuestra Señora*: un romero que se hallaba en la ruta al santuario de Compostela tuvo un encuentro con el Diablo, quien, disfrazado, le hizo creer que era el mismo Santiago. Como el romero había cometido pecado de lujuria y no había hecho penitencia poco antes de partir a la peregrinación, el Diablo le reprochó su acción y le pidió que cercenara el miembro con el que había pecado en muestra de sacrificio a Dios. Sin dudar, el hombre cortó sus genitales y

⁵⁷ *Vid. supra*, capítulo I, p. 25.

⁵⁸ *Vid. Warner, op. cit.*, p. 417-418.

⁵⁹ *Vid. Louis Reau, Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento, t. I, v. 2, 2 t. en 5 v.*, Barcelona, Ediciones de Serbal, 1996-1998, (Cultura Artística), p. 751.

murió desangrado. El Diablo entonces reclamó su alma, y ya se la llevaba a rastras cuando llegó el apóstol Santiago a defender a su devoto. Comenzó una discusión sobre a quién pertenecía el alma del desafortunado individuo y Santiago se acordó acudir con la Virgen Santa para que fungiera como juez y decidiera qué sucedería con el romero. El Diablo argumentaba que el peregrino era un lujurioso y había cometido suicidio, en tanto que el santo aclaraba que su feligrés había sido engañado por el Diablo. María, que siempre se ha inclinado por conceder una última oportunidad a sus ovejas descarriadas, le otorgó la razón a Santiago y el romero volvió a la vida, en la que efectivamente se enmendó hasta que murió santamente varios años más tarde.⁶⁰

Una historia mucho menos aparatosa, pero también con criaturas diabólicas involucradas, es la que nos ofrece Florencia en el milagro 32 de *Origen*. El narrador cuenta que un joven indio era víctima de dos “espíritus malignos” que tomaban la forma de hombres negros y que le provocaban un estado de total desquiciamiento; incluso, en varias ocasiones lo obligaron a tratar de precipitarse del barranco que estaba junto a su pueblo. Se había intentado exorcizarlo pero sin resultado, y no fue sino hasta que lo llevaron al templo de la Señora de Zapopan, le pusieron un rosario en las manos y rezó, cuando se tranquilizó y dejó de ver las apariciones de los negros. Según testimonios, el joven no volvió a ser torturado por los espectros a partir de entonces.⁶¹

Se hace evidente que la espectacularidad del relato florentino es muy modesta en relación con la alcanzada por el texto medieval: los demonios de la primera historia enloquecen a su víctima pero no logran matarlo, en cambio, el diablo de la segunda provoca que el individuo se mutile y suicide. La intervención de la Virgen también es más interesante y activa en la obra de Berceo (aunque hay que recordar que en ésta es la propia María la que interviene y no una efigie suya –como en el caso de los milagros florentinos– que por lo general carece de movimiento, voz y otras capacidades): en Berceo, la Virgen se erige en *juez* (colocándose con ello en la posición de Dios, único que puede juzgar el destino final de las almas) y ayuda a Santiago apóstol a salvar el alma del romero. En Florencia, el poder inmanente de la imagen

⁶⁰ Berceo, *op. cit.*, p. 37-45.

⁶¹ Florencia, *Origen...*, p. 23.

de Zapopan, aunado a la evocación de su nombre en los rezos, produce el milagro de ahuyentar a los demonios del cuerpo del indio, hecho que no se había logrado ni siquiera con el exorcismo —el rito adecuado en estos casos—, empleado en la Iglesia católica para expulsar al Diablo fuera del cuerpo de un ser humano.

En todo caso, lo que más llama la atención en el aludido milagro de Florencia es que los denominados “espíritus malignos” asumen el aspecto de negros, con lo que sería oportuna la siguiente observación: así como se ha estudiado el papel de los judíos en la literatura española medieval en las investigaciones modernas, y se ha resaltado su denostada posición como grupo *maldito*, que por lo general se relaciona con la maldad y el pecado,⁶² habría que preguntarse si los negros de alguna manera no heredan ese mismo estigma en la literatura novohispana. El milagro 32 de *Origen* parece ser un ejemplo aislado en este libro pero, por lo pronto, conviene notar que, de toda esta colección de milagros, en la única historia donde aparecen “demonios”, éstos se manifiestan como hombres negros, propiciando así un vínculo entre el negro y el mal.⁶³

Finalmente, están los milagros que involucran profecías. Como ya se había señalado, la Virgen de Zapopan es la encargada de hacer este tipo de prodigios y no deja de llamar la atención de que algunos de los milagros más estremecedores le correspondan a esta imagen, como los de estos dos rubros donde se involucran la presencia del Mal o la inminencia de la muerte. Aún es prematuro afirmarlo pero parecería que el autor, al reunir en esta obra los milagros de dos advocaciones de la Virgen, pretendiera establecer una dualidad mariana compuesta de dos representaciones complementarias: Zapopan, como la visión misteriosa de María, que combate las fuerzas oscuras y anuncia la muerte a sus feligreses; y San Juan, como la visión diáfana y poderosa de la Reina del Cielo, la guardiana de la Religión, la que protege pero también castiga al pecador y controla las fuerzas naturales. Por ahora esta hipótesis se quedará pendiente hasta comprobarla más adelante.

En cuanto a las profecías, en el libro *Origen* pueden contarse cuatro historias que involucran este tipo de portentos. En estos relatos, la imagen de Zapopan vaticina la muerte

⁶² *Vid.* Motoliu, *op. cit.*, p. 380.

⁶³ De esta idea podría surgir otro tema para desarrollarse en una investigación posterior.

de sus devotos, y las formas que utiliza para dichos presagios son sobrecogedoras por su sutileza: en el milagro 43, el icono, antes rígido, vuelve su cara; en el 44 y el 45, se oyen palmadas dentro del templo vacío; y en el 47, ruidos y una especie de estallido dentro del tabernáculo de la Virgen. Nuevamente observamos que Francisco de Florencia se adhiere a la tradición y atribuye para el icono novohispano otro de los poderes universalmente adjudicados a la Virgen María y consignados en la literatura religiosa de todos los tiempos.⁶⁴ Las predicciones de la Virgen de Zapopan se dan a través de sucesos enigmáticos que para los testigos pueden parecer inexplicables, pero que para los que van dirigidos suelen ser avisos muy claros; así lo confirma el protagonista del milagro 43, un indio al que la imagen se volvía a mirar insistentemente:

*Ya aveis visto que tres veces le he vuelto á vosotros el Rostro, y azia mi las espaldas, y otras tres veces hà vuelto azia vosotros las espaldas, y a mi el Rostro. Que quereis que haga! Yo soy suyo, haga de mi lo que quisiere: Yo me moriré, que esto me quiere avisar la Santissima Virgen con esta accion. Dentro de quince dias se cumplió el aviso, disponiendose el dicho muy christianamente para la muerte. [...]*⁶⁵

Si, como hemos visto, la Virgen es alivio y apoyo para la vida, también es consuelo y resignación para la muerte. Como en todos los momentos fundamentales de la existencia de los individuos, María, Madre amorosa, está presente en la hora de su deceso, acompañando a sus hijos mortales y recordándoles el destino de su naturaleza finita. Por eso, no es de extrañar que, cual heraldo implacable, haga llegar a sus fieles el doloroso pero impostergable mensaje de su fin próximo. Noticia perturbadora pero no cruel, porque a diferencia de otras personas menos afortunadas, ellos sabrán cuándo morirán y podrán preparar sus conciencias y dejar arreglados sus asuntos mundanos. Saber a través de la Virgen que la muerte se acerca, paradójicamente es un gran alivio, porque, como dice Marina Warner:

⁶⁴ Por ejemplo, Frank Callcott advierte que, en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, “la Madre Bendita ejerce con mucha frecuencia la función de prevenir o advertir [a sus feligreses sobre sucesos futuros]”, entre ellos el de su propio fallecimiento. Como muestra de esto, el investigador hace referencia a la *cantiga* 274, en la que un fraile había prometido a la Virgen confeccionarle un vestido, pero a la mitad de su elaboración el Diablo se le apareció y lo persuadió de abandonar la vida monástica. Tiempo después, la Virgen se manifestó ante él mostrándole una túnica a medio terminar; le pidió que regresara al convento, terminara el trabajo y se preparara, porque en un año habría de morir. El fraile regresó a sus deberes y, un día antes de cumplirse el plazo, la Madre Santa volvió a reiterarle la profecía. Al día siguiente el hombre falleció. Callcott, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁵ En cursivas en el original. Florencia, *Origen...*, p. 30.

En el momento en que el creyente tiene miedo de este paso sobre el abismo, como todo hombre que se reconozca a sí mismo como pecador debe temer [*sic*], la promesa de la clemencia incondicional y siempre manante de la Virgen lo sostiene. Por ello, la plegaria [*mariana*] más estimada del mundo católico –el *Avemaría*– termina con la petición de que la Virgen tendrá que “rogar por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte”.⁶⁶

B. *Milagros en resguardo de la fe católica y preservación de su Iglesia*. En esta categoría se ubican los prodigios –unos cuantos, hay que decirlo– en los que la Virgen cumple con una de sus más importantes funciones, de acuerdo con lo establecido en el mito y el culto marianos: difundir y hacer prevalecer la verdadera fe entre los hombres, así como de cuidar la permanencia de la institución que la representa en la tierra, al promoverla entre la humanidad para que continúe fuerte e inamovible.⁶⁷ La imagen de la Virgen María como combatiente de la herejía y el paganismo,⁶⁸ y defensora de la hegemonía eclesiástica, no es de ningún modo inocente ni azarosa, puesto que, desde épocas tempranas del cristianismo –hacia el siglo V– se había establecido una identificación de Ella con la Iglesia. De hecho, el simbolismo de María, a lo largo de los siglos, ha consolidado lo que la propia institución ha deseado ser y hacer de sí misma:

La mariología contemporánea centra en la antigua patrística el tema de la identificación de María con la Iglesia y, como la Esposa de Cristo y la Reina de los Cielos,⁶⁹ ella revela la más profunda ambición de la Iglesia para ella misma, bien la vida futura, cuando espera reunirse como la Nueva

⁶⁶ Warner, *op. cit.*, p. 427.

⁶⁷ *Cfr. ibid.*, p. 150-157.

⁶⁸ Por cierto, esta función la cumple cabalmente la Virgen en el Nuevo Mundo, donde durante la Conquista de México, según el imaginario popular, lucha al lado de las huestes españolas hasta derrotar a los ejércitos idólatras indígenas que se niegan a abrazar la Cruz. Ejemplo de ello es una breve leyenda de la Virgen de los Remedios, consignada por Francisco de Florencia en su obra *Zodiaco mariano*: de acuerdo con testimonios, en el año de 1519, probablemente durante la expulsión de las tropas de Cortés de Tenochtitlan, se vio a la Virgen de los Remedios “en la retirada de los españoles a un cue que estaba en medio del cerro, [...] que en compañía de un caballero, que era Santiago, patrón de las Españas, echaba tierra en los ojos a los innumerables indios que cercaban a los derrotados españoles, deseando acabarlos a todos y consumirlos.” *Vid. Florencia, Zodiaco mariano...*, 1995, p. 117.

⁶⁹ María adquiere el título de Reina de los Cielos, “*Regina Caeli*”, en la Asunción, es decir, cuando, tras su muerte, asciende al Cielo en cuerpo y alma.

Jerusalén con Cristo el Esposo, bien sobre la tierra, donde espera gobernar con la plenitud del poder espiritual [...] ⁷⁰

Es decir, la Madre de Dios es expresión de eternidad, perfección y dominio.

Celosa vigilante de su Reino en este mundo, la Virgen cuida como gran tesoro la rectitud espiritual de los creyentes, pero especialmente la fidelidad de los devotos a su propio culto. Las advocaciones novohispanas no podían ser la excepción, por lo que en el libro *Origen* aparecen seis milagros de la imagen de San Juan que se relacionan con la práctica de la fe y la flaqueza de espíritu de los hombres.

Para comenzar este rubro presentamos el subgrupo de un solo milagro en el que María de San Juan brinda su *ayuda a los pecadores creyentes*; en este relato libra a un ladrón de la justicia humana. El milagro 71 cuenta que un vecino de San Juan de los Lagos vio a cinco ladrones que robaban el ganado “propiedad de la Virgen”, entonces él y otros hombres se dispusieron a ir a atraparlos. A una legua los encontraron y capturaron a tres, y resultó que los ladrones eran los mismos sirvientes de la Señora. Los vecinos los llevaron al pueblo y allí los dejaron amarrados a las ruedas de unas carretas; en cuanto amaneciera, iban a entregarlos a la justicia. Uno de los delincuentes se arrepintió y le pidió perdón a la Virgen, encomendándose a ella, “quien parece dispuso su escape y su fuga.” Sin embargo, el sujeto, en lugar de desaparecer de la zona, regresó a San Juan y él mismo se entregó, pidiendo el castigo que merecía. Debido a su correcta acción y a que la Virgen de hecho ya lo había perdonado, todos los abigeos fueron liberados, “pues [era notorio que] la Virgen los favorecía”.⁷¹

Esta historia recuerda a las muy antiguas leyendas que se escuchaban por toda Europa occidental en las que María solía proteger, ocultar y hasta ayudar a evadir el castigo a quienes cometían una grave falta contra la sociedad, los parámetros morales o aun las leyes divinas; ningún crimen era tan terrible ni la conducta de alguien era tan libertina como para sentirse abandonado por el Cielo y expuesto al castigo que su reprobable comportamiento lo conducía a enfrentar, siempre y cuando, desde luego, demostrara ser un creyente leal a la

⁷⁰ Warner, *op. cit.*, p. 150.

⁷¹ Florencia, *Origen...*, p. 58-59.

Virgen y al milagro de la Encarnación que fue obrado en su persona. Al respecto, abunda Marina Warner:

Cuando más disoluto es el suplicante, más le place a la Virgen. Los héroes de los milagros son embusteros, ladrones, adúlteros y fornicadores, estudiantes andariegos, monjas preñadas, clérigos irregulares y holgazanes y monjes fugados. [...] Su justicia es lealtad a los suyos: sea cual sea su conducta, cualquiera puesto bajo su protección es su vasallo y ella es su soberana responsable. A través de ella toda la alegre pandilla de la humanidad desenfundada, amante y débil encuentra su camino al paraíso.⁷²

Como el clérigo Teófilo que recibe una segunda oportunidad; como la monja preñada a la que la Virgen ayuda a ocultar su embarazo; el abigeo del mencionado milagro novohispano es perdonado por su doble crimen –robar y traicionar la confianza de la Señora, puesto que era su sirviente–, y es ayudado tal como lo había pedido –huyendo de la ley–; sin embargo, y tal como ocurre en las leyendas medievales, el individuo, que ha reconocido sus errores y ha reiterado su fe en Santa María, comprende la gran lección de lealtad y compasión que Ella le ha otorgado y enmienda su conducta, restableciéndose de este modo el pacto de mutua lealtad entre el vasallo y su Dueña celestial.

Pero así como es flexible y comprensiva con sus siervos, la Virgen de San Juan es severa con otros pecadores. Eso explica que haya denunciado los robos sacrílegos de algunas ladronas ocasionales (71, 163, 164) que, aprovechando su visita al templo, intentan llevarse algún objeto pequeño propiedad de la Señora –como un juego de campanillas o una joya–. La Virgen suele llamar la atención hacia los oportunistas –por ejemplo, haciendo sonar las campanillas robadas, ocultas en una maleta– para que otros las detengan o ellas mismas por la culpa confiesen su delito.

No obstante, los castigos más duros que ejecuta la Virgen los reciben los *infielos*, es decir, aquellos devotos que de alguna manera *cuestionan o traicionan el pacto de fidelidad con Ella*. Es en este subgrupo donde podemos apreciar el lado implacable de la imagen novohispana; acostumbrados a mirar un rostro generoso, humilde y dulcísimo, no deja de sorprender que la figura de María de pronto se transforme, se revista de severidad y adquiera un aspecto de

autoridad y lejanía no reconocidos hasta ahora. La Madre misericordiosa cede paso a la Soberana implacable que reclama sumisión y obediencia a sus vasallos, que tanto ofrece recompensas y beneficios a los dóciles y esmerados como sanciones y penas a los indisciplinados. Así, observamos que en el milagro 151 la Virgen de San Juan quita la vista a un hombre que descalifica su belleza; y en el 76, el escarmiento es definitivo porque propicia la muerte de una mujer que no había cumplido con una ofrenda para la Señora. Ésta es una de las historias más interesantes que guarda *Origen de los dos célebres santuarios*, por lo que conviene ampliar su relación: una mujer de la ciudad de Aguascalientes que padecía hidropesía iba a pedir a la Virgen de San Juan por su salud, pero tuvo que detener su viaje a dos leguas del santuario a causa de su gravedad. El clérigo que la asistió le llevó en varias ocasiones una imagen de contorno de la Virgen y se la puso sobre el cuerpo hinchado. Tres días después de este tratamiento, la mujer mejoró y por su propio pie se dirigió al santuario. Allí, ella le prometió a la imagen que “volvería a servirla” durante dos años una vez que estuviera totalmente restablecida. La mujer sanó, en efecto, pero pasaba el tiempo y no se aprestaba a cumplir su promesa. “No lo hizo, y de un espanto vino a morir en pena de su infidelidad, como se piensa.”⁷³

Es una excepción que la imagen novohispana tome, o deje que se pierda, la vida de un pecador en castigo a una falta grave; de hecho esta medida extrema sólo aparece en este caso, pero a partir de este relato habría que reconocer que los prodigios que realiza la Virgen no sólo causan asombro, alivio y consuelo sino también dolor, lágrimas y arrepentimiento. Los milagros marianos frecuentemente responden a una solicitud humana, imperiosa o no, aunque hay ocasiones en que María interviene en la vida de los hombres cuando es menester establecer un acto de justicia: recompensar al hombre honrado y pobre, detener a un ladrón en fuga, denunciar a un mentiroso, etcétera. Tanto el castigo como el premio son proporcionales a las acciones realizadas: el hombre pobre y generoso ganará beneficios económicos; el ladrón será recluso en prisión; el mentiroso será despreciado por los demás, pero cada uno obtendrá lo que merece, lo justo. Siguiendo esta lógica, la muerte de la

⁷² Warner, *op. cit.*, p. 420.

⁷³ Florencia, *Origen...*, p. 62-63.

creyente desagradecida es justa, y su castigo –muy severo–, equitativo a su grave falta. Con esta historia debe quedarnos claro que la única ofensa que la Virgen en realidad no puede perdonar es la deslealtad hacía su figura y su culto.

Por otro lado, llama la atención la manera en que muere la protagonista del milagro: de una enfermedad misteriosa vinculada a lo esotérico: “el espanto”. También llamado “mal del susto”, es un síndrome de filiación cultural del que aún se habla y se trata en el México rural y en el urbano popular contemporáneos. Mezcla de creencias indígenas y españolas, se supone que el *espanto* se presenta “por una impresión fuerte e imprevista, y que el alma o la sombra del paciente se va”;⁷⁴ cuando esto sucede el enfermo manifiesta lo que la psiquiatría moderna calificaría como un estado de depresión mayor: dolores constantes de cabeza, inapetencia, insomnio o somnolencia permanentes, entre otros síntomas. Se dice que si la víctima no es atendida oportunamente, el padecimiento puede agravarse hasta conducirla a la muerte; sin embargo, existe una gran diversidad de tratamientos basados en productos de la herbolaria nacional para curar *el susto*, como el aguacate, el albahacar, la hierba santa, el cempasúchil, etcétera.⁷⁵

En la narración, Florencia dice que la protagonista “de un espanto vino a morir en pena de su infidelidad, como se piensa”, lo que deja varias sospechas en el aire en este ambiguo final. Hemos visto que el *susto* no es una enfermedad propiamente del cuerpo, pero sí llega a ser mortal; hemos sabido también que este padecimiento ocurre por una impresión muy fuerte, por lo que es válido suponer que, en el caso de esta historia, esa impresión tuvo que ver con la Virgen de San Juan, la que tal vez se manifestó ante la mujer y la increpó por el incumplimiento de su promesa. No podemos saber lo que sucedió en realidad, puesto que el narrador de la historia sólo es un testigo, pero cabría sospechar que, de ocurrir ese encuentro, la ira de la Virgen habría sido mayúscula y que la mujer, aterrada por la reacción de la Señora, habría perdido su espíritu para no volverlo a recuperar, hasta morir poco después. De este modo, y como el narrador también lo supone, la mujer habría fallecido “en pena de su infidelidad”.

⁷⁴ Vid. Abigail Aguilar *et al.*, *Plantas medicinales del herbario IMSS. Cuadros básicos por aparatos y sistemas del cuerpo humano*, 1ª reimp., México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1996, p. 101.

Así como mantiene vigilancia de la conducta y lealtad de sus creyentes, la Virgen de San Juan también guarda con gran cuidado su santuario, las efigies y todas las riquezas consagradas a Ella. El celo de María por sus pertenencias siempre ha despertado admiración y ha sido motivo para tejer historias a lo largo y ancho del mundo cristiano. En las *Cantigas de Santa María*, por ejemplo, el rey Alfonso el Sabio refiere un buen número de leyendas en las que la Soberana protege sus palacios, los restaura y lucha en contra de moros y de ladrones para evitar actos sacrílegos.⁷⁶ En el libro de Francisco de Florencia, la Patrona de San Juan de los Lagos protege su ganado en un incendio (82); suministra aceite y cera para que nunca falte iluminación dentro del santuario; incluso, aporta dinero para comprar un nuevo órgano (174). Especial cuidado le representa su Casa, por lo que incluso mantiene en pie una antigua ermita que iba a ser sustituida por una nueva construcción (69):

[...] Echaronse los cordeles para la Iglesia nueva del Santuario, cogiendo dentro de la Capilla mayor la Hermita en que estaba la Virgen. Acabóse en la Sede-Vacante del Señor Don Juan Sánchez Duque, seis ô siete años despues, obra lucida, pero de poca dura. Derrivòla el Señor Don Juan Ruiz Colmenero seis años despues, porque amenazaba ruina; y no se cayó por milagro de la Virgen; y se hizo la que oy està sumptuosa y firme. Este fue el milagroso principio de la celebridad de esta Santa Imagen.⁷⁷

Para terminar, habría que hacer un comentario sobre la escasez de milagros en este rubro. A pesar de la importancia del papel de la Virgen como Reina del Cielo y de la Tierra en el mito y en el culto marianos, a Florencia parece no interesarle destacar mucho esta función de María, sino el de la Madre humilde y piadosa, protectora y auxiliadora de los indefensos, como lo hemos corroborado en los milagros *de vida y salud*. Más atención y espacio en este libro podrían merecer las historias de contenido esotérico, donde Santa María hace gala de su dominio sobre las fuerzas y las leyes naturales que rigen este mundo. Veámoslo a continuación.

C. *Milagros que insertan lo extraordinario en el mundo cotidiano*. Son sucesos extraños, prodigios enigmáticos, atribuidos a la Virgen, que no se producen necesariamente por un motivo

⁷⁵ Aguilar, *op. cit.*, p. 193.

⁷⁶ *Vid.*, por ejemplo, *cantigas* 113, 169, 99, 183 y 136. Citado en Callcott, *op. cit.*, p. 78-79.

aparente ni tampoco tienen un receptor definido. Algunos de estos milagros podrían ubicarse en la categoría que Callcott, en su clasificación de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, denomina “milagros de misterio”, en los cuales se agrupan historias con episodios puramente *paranormales*, por llamarlos de alguna manera.⁷⁸ En el caso de *Origen* serían aquellos que implican la transformación de las propiedades físicas de la materia, o la modificación radical de las condiciones meteorológicas de una zona determinada en un momento dado. Este tipo de milagros, más que otros en esta obra, reforzarían la idea de que lo maravilloso es un elemento fundamental que Florencia ocupa para persuadir sobre su mensaje no sólo piadoso-moralizante sino político y de grupo. A continuación observaremos esta situación.

En esta categoría contamos con milagros de ambas advocaciones marianas, aunque como ha sucedido en los otros rubros, son más los de la Virgen de San Juan que los de Zapopan. Como sería fatigoso detenernos en cada uno de los siete subgrupos que componen este rubro, y dado que algunos tienen contenidos y temas semejantes entre sí, preferimos reunirlos en tres bloques: en el primero hablaremos de los milagros sobre *la transformación de las efigies marianas*; en el segundo, acerca de *la modificación física de objetos concretos*; finalmente, de *la alteración de las fuerzas naturales*.⁷⁹

Como introducción al primer conjunto, hemos de decir que las leyendas en torno a representaciones marianas (o de Cristo o de los santos) que aparecen y desaparecen, que se mueven, lloran, sangran o sudan, son comunes en el mundo católico y en todos los tiempos.⁸⁰ No es de extrañarse entonces que los escritores de milagros nos hayan obsequiado un rico repertorio de historias en las que las figuras de los seres celestiales se dedican a alterar la tranquilidad de sus feligreses, causándoles un ataque de excitación o un susto mayúsculo, por ejemplo, al mover los ojos o cambiar de posición en su peana. Para ilustrar lo anterior, recurrimos nuevamente a las *Cantigas* de Alfonso X, de las que Frank Callcott destaca la 361, en la que el rey castellano cuenta una historia de su propia recopilación. Una noche de

⁷⁷ Florencia, *Origen...*, p. 56-57.

⁷⁸ Callcott, *op. cit.*, p. 137.

⁷⁹ De cualquier manera, la tabla 1 continúa como guía de la clasificación si se desea hacer una consulta específica. El presente resumen se ha hecho tan sólo para evitar reiteraciones en el análisis de los contenidos de los milagros.

⁸⁰ Warner, *op. cit.*, p. 375.

Navidad, algunas monjas del monasterio de Las Huelgas en Burgos llevaron a su celda una imagen de la Virgen que el soberano había donado a la comunidad; la colocaron al pie de la cama, pero tan pronto lo hicieron, la efigie cambió de color y comenzó a girar hacia la derecha y hacia la izquierda.⁸¹

Los textos novohispanos también abundan en anécdotas sobre acontecimientos inexplicables que ocurrieron en conventos, templos y capillas, y que afectaron la apariencia o la constitución de pinturas o esculturas de vírgenes o santos. A continuación transcribimos una curiosa historia que involucra a una imagen de Cristo crucificado y una de san Antonio, incluida en la monumental obra *Teatro mexicano* del cronista franciscano Agustín de Vetancurt:

[El templo de Santiago Tlatelolco] tiene vn Altar de vn Santo Christo milagroso, y à su lado otro de S. Antonio à quien visita con devocion la Ciudad en especial los Martes, por lo que han experimentado por su intercesion de socorro à sus necesidades. El caso fue: que en vn oratorio de vn Indio sudó la Imagen del Santo Christo, y arrebatados de la devocion vnos Españoles lo llevaban a vna Iglesia, y los Naturales se pusieron en defensa de su Imagen, y à las pedradas que vbo vna diò en la espinilla del Santo Christo derecha arriba de la garganta del pie, y como si fuera en carne se levantò hinchazòn, y se moreteò la parte, que hasta oy permanece hinchada, y le tienen puesto un cendal; llevaronle à la Iglesia de Santiago, y le colocaron enfrente de la Imagen de S. Antonio, vn poco alta, temerosos de que no la quitaran con facilidad, y teniendo el Santo puestos los ojos en el Niño que tiene en el brazo, levantò los ojos azia donde estaba el Santo Christo. De aquí la devocion ha tenido motivo para continuar las velaciones, y visitas, esta entre vidrieras, y son los colaterales ricamente adornados, y devotos, y el Santo con su Cofradia celebrado.⁸²

La narración de Vetancurt nos habla de los dos tipos de metamorfosis que también han sufrido las figuras marianas de la Nueva Galicia en un momento dado: la *animación* y la *humanización*. Como el san Antonio de Santiago Tlatelolco que cambia su tradicional postura para contemplar a su Señor, la Virgen de Zapopan se echa los cabellos a la cara para no ver a un cura que se negaba a creer en su milagroso poder (20); o la Virgen de San Juan que, en una época anterior a su fama, se mudaba todas las noches de la sacristía donde solían

⁸¹ Citado en Callcott, *op. cit.*, p. 88.

guardarla a una peana dentro de la capilla, probablemente mostrando el lugar donde debía estar y en el que debía venerársele (68). Como el Cristo del templo en Tlatelolco cuya pierna (¿de madera?) llega a sufrir laceraciones por golpes, la Virgen de San Juan puede sudar como cualquier ser humano (112); reñir a una creyente por no rezarle unas novenas prometidas (168); y hasta cambiar el color de su cabello de negro a castaño para adecuarse al aspecto original que, según la bibliografía mariana conocida por Florencia, tenía la Madre de Jesús⁸³ (80).

No hay que olvidar el poder que la veneración popular ha atribuido específicamente a las figuras de vírgenes y de santos. Para los creyentes, las imágenes están vivas; en cada ermita, templo, convento o altar particular donde se honra un icono, se está nada menos que ante la presencia misma del ser glorificado, que puede escuchar las quejas de los devotos, aliviar sus dolores, apoyarlos en sus problemas y acompañarlos en sus momentos de alegría. El icono es un enlace inapreciable con el Cielo, una garantía de que las plegarias serán escuchadas, un medio familiar y doméstico de hacerse llegar un pedacito del poder y la maravilla de Dios y participar de ellos. En el Concilio de Trento se había declarado que a las representaciones religiosas “[...] hay que darles el honor y la veneración debidas; no porque se crea que hay en ellas cualquier divinidad o virtud; o que haya que confiar en las imágenes, como hacían los antiguos gentiles que ponían su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se les manifiesta a ellos se refiere a los prototipos que esas imágenes representan [...]”,⁸⁴ no obstante, como dice Marina Warner,

[...] las imágenes y reliquias no eran simples instrumentos para excitar la piedad y la emoción religiosa [...]

Una imagen sagrada no era una ilusión, pues se poseía de verdad, y las fuerzas benéficas que fluían a través de los iconos y reliquias de un personaje sagrado como la Virgen los traían a la vida.⁸⁵

⁸² Vetancurt, *op. cit.*, p. 67.

⁸³ Cfr. Florencia, *Origen...*, p. 66.

⁸⁴ *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, Londres, 1848, p. 234-235. Citado en Warner, *op. cit.*, nota 8, p. 374.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 377.

Pero no sólo las inertes representaciones marianas se transforman para hacer sentir la presencia y el poder de la Madre Bendita sobre sus hijos terrestres, los objetos que están alrededor de los iconos, vulgares utensilios con que se ilumina el templo o se trae el agua, parecen también adquirir un aura mágica, como si el simple hecho de ser usados en la Casa de la Virgen los dotara de una excepcionalidad asombrosa. Así, en el templo de Zapopan, un cántaro lleno de agua se desplaza de un lado a otro, formando una cruz en su movimiento, y sin derramar ni una sola gota (22); además, cierta vez dentro del tabernáculo de la Virgen se escuchan golpecitos rítmicos; una vez que éstos cesan, el mueble se tuerce hacia el oriente; todo esto ocurre sin que los testigos logren interpretar cuál es su significado ni su fin (46). Algunos objetos pueden moverse por sí solos, mientras que ciertas sustancias parecen manar de una fuente inagotable, como el vino que Jesús hiciera brotar de las jarras de agua en las bodas de Canaán. De esta forma, el aceite contenido en las lámparas del santuario de San Juan siempre abunda, no obstante las escasas reservas con que a veces se cuenta, ni las pobres limosnas para comprarlo (79). Asimismo, el aspecto o el estado de las cosas se modifica, como las velas de la iglesia de Zapopan que cambian de color (40); o las cuerdas de las que cuelga una lámpara en el templo de San Juan –antes fuertes y resistentes– se revientan sin razón aparente (70).

De este conjunto es digno de destacarse el milagro 175, realizado también por la Virgen de San Juan, debido a su peculiar anécdota que parecería extraída de un relato fantástico moderno si se dejara de lado su contexto piadoso-religioso. Observémoslo a continuación:

Aviendo embiado Don Juan Ruiz de Zabala á este Santuario un Pintor, para que sacasse una copia de esta Imagen, y para vérla bien y copiarla se la pusieron sobre el Ara del Altar mayor, y en grande rato que estuvo echando sus pinceladas, no podía conseguir el copiarla, y después de aver hecho muchos borrones se puso à entender con mas cuidado y atencion á pintar, y á poco rato volvió muy contento, diciendo: *Ya bendito sea Dios, ya esta copiada;* y mostrando el Retrato que avia hecho, se halló que se avia retratado à sí mismo, con todas sus facciones, hasta los vigotes.⁸⁶

En una obra fantástica, el pintor que, en vez de retratar a su modelo, involuntariamente se pinta a sí mismo, derivaría en un análisis interpretativo sobre el tema del doble y la expresión

de lo siniestro, siguiendo la tendencia que desde el romanticismo han continuado autores como Dostoievski, Poe, Stevenson, Borges y Cortázar.⁸⁷ Un autorretrato como imagen inesperada del individuo resulta amenazante y terrible: la pintura es idéntica a su creador y en esa semejanza compite con él: es el “otro” que busca desplazar y aniquilar al “yo”.

Pero en su debida ubicación histórico-religiosa, nada más lejos que esta breve historia para infundir el horror sobrenatural reconocido en un texto nacido de la estética romántica, que es de la que surge en realidad lo fantástico. Como obra novohispana religiosa es concebida para inspirar devoción y un piadoso asombro en los lectores, por más desconcertante y misteriosa que parezca a los ojos contemporáneos. El autor dispone una atmósfera de suave y acogedora irrealidad y, en vez de centrar su atención en el pintor y la manera en que queda trastornada su visión del mundo y su posición dentro de él, debido a la irrupción del hecho sobrenatural, dirige en cambio la mirada a la modelo del retrato, el icono de la Virgen, y expone la imposibilidad que capturar su imagen en una obra de arte a través de medios convencionales.

De acuerdo con lo que hemos observado en *Origen* sobre el comportamiento de las imágenes marianas ante sus fieles y ante los incrédulos, consideramos que el personaje del pintor no puede hacer el retrato de la Virgen de San Juan, a pesar de su empeño, porque su trabajo no es un acto de amor ni de fe, como sí lo es, por ejemplo, el del albañil que arregla la fachada de la iglesia de Zapopan aun con riesgo de su vida, y al que Santa María recompensa al protegerlo de no estrellarse contra el suelo, luego de que se resbala de su andamio (54). Recordemos que, como dice Marina Warner, los cuadros, las esculturas y los grabados no son simplemente obras alusivas a algún personaje sagrado, sino trabajos inspirados por Dios –o, extraoficialmente, por sus emisarios–; además de que es a través de esas obras que los seres celestiales están cerca de los hombres en todo momento, por eso son dignas de respeto y veneración en sí mismas.⁸⁸ Para completar el hecho extraordinario, la Virgen de San Juan propicia que aparezcan los rasgos del pintor en lugar de los de ella: dura lección de humildad

⁸⁶ Florencia, *Origen...*, p. 128-129.

⁸⁷ Vid. Víctor Antonio Bravo Arteaga, *La irrupción y el límite. Hacia una reflexión sobre la narrativa fantástica y la naturaleza de la ficción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Coordinación de Humanidades - Dirección General de Publicaciones, 1988, p. 129-135.

para el artista que pretendía pintar a la Señora, es decir, atrapar su imagen divina, porque lo único que logra trazar con su pincel, guiado por la mano de la Virgen, es su propio rostro.

Un último aspecto del que hay que hablar sobre las efigies marianas de Nueva Galicia es su perfecto estado de conservación. El paso del tiempo no parece causarles estragos y así lo destaca Florencia en el milagro 89, donde aclara que la imagen de San Juan está hecha de pasta de Michoacán, es decir, de caña de maíz, material que suele carcomerse y que, sin embargo, no ha sufrido ningún daño pese a la antigüedad de la efigie. Prodigio semejante sucede con la Virgen de Zapopan que sufre el derrumbe de su antigua iglesia a causa de “su mucha antigüedad”, y no obstante que el altar y el retablo donde se encontraba quedan completamente destruidos, se rescata “la Santa Imagen sin daño, ni lesión, solo el lugar de ella sin aver tocado el comun estrago, ni aver empañado â la Imagen, siquiera el polvo, con ser tanto, ni manchado las vestiduras la tierra” (21).⁸⁹ Como Santa María, sus efigies guardan el mismo carácter de eternidad y de fortaleza. Si buscáramos un significado más profundo en estos milagros, podríamos pensar que son una metáfora de la Iglesia católica, de la concepción tradicional que ya había señalado Marina Warner páginas atrás: eterna e inmutable,⁹⁰ que trasciende el paso de las eras y resurge de las cenizas del tiempo, como un ave Fénix, siempre entera, perfecta y poderosa.

Nuestro tercer conjunto de milagros trata sobre la *alteración de las fuerzas naturales*, y hace referencia al señorío que María ejerce sobre la naturaleza y del cual se ha escrito desde tiempos antiguos. De la misma forma que una divinidad primitiva, la Virgen siempre ha estado asociada con el cielo y el agua, símbolos universales de fertilidad y vida;⁹¹ muestra de ello son los siguientes relatos en los que se puede observar a la Señora ejerciendo control total sobre las lluvias y las corrientes fluviales. En el milagro 23, la Virgen de Zapopan impide que una copiosa lluvia moje a los peregrinos que la llevan en andas, y reduce el flujo de un caudaloso río para que la gente pueda cruzarlo sin peligro.

⁸⁸ Warner, *op. cit.*, p. 377-378.

⁸⁹ Florencia, *Origen...*, p. 16.

⁹⁰ *Vid. supra*, p. 114-115.

⁹¹ *Vid. Warner, op. cit.*, p. 337-346.

Si bien esta advocación demuestra su poder para vencer a las imbatibles fuerzas naturales, la de San Juan de los Lagos se coloca como generadora de vida al llevar la lluvia a las poblaciones y los campos sedientos (141). Por otro lado, en el milagro 78, y con la intervención de una misteriosa y desconocida muchacha indígena, la misma imagen ayuda a descubrir un manantial de “buena agua para beber” para la población de la ciudad de Aguascalientes que sólo recibía agua *dura* del río (78).

Nueva España, surgida de dos fuentes culturales en las que la presencia de lo agrícola era importante –la hispánica y la indígena–, mantenía la reverencia tradicional de los pueblos antiguos por el agua: era alimento, era vida, origen y regeneración del mundo, la mayor riqueza cuando se tenía en abundancia pero la fuerza más destructiva cuando se hacía incontrolable.⁹² Como desde épocas remotas, la gente confiaba en el poder divino para recibir sus beneficios y protegerse de sus perjuicios, y Santa María era la principal encomendada para repartir los dones y contener la furia que del agua han provenido. Por eso, son diversas las advocaciones marianas novohispanas que se convirtieron en *deidades acuáticas* y a las que fervorosamente se rezaba y se dedicaban ofrendas para asegurar que lloviera sobre la tierra cultivada; que terminara un periodo de sequía; que un río caudaloso no se desbordara; que los viajeros o los marineros no naufragaran en el mar; que una población no se inundara durante una tormenta, etcétera.⁹³ Se pensaba que las imágenes tenían cierto poder específico sobre el agua o alguna de sus manifestaciones concretas, como los ríos, el mar y las nubes;⁹⁴ así, por ejemplo, hablando de los iconos más célebres y milagrosos, había que acudir a la Virgen de los Remedios para que la lluvia llegara a una región en donde ni siquiera las nubes se habían visto en meses:

⁹² Vid. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 5ª ed., Barcelona, Herder, 1995, voz “agua”, p. 52-53.

⁹³ Cfr. los milagros en torno al agua consignados por Francisco de Florencia y atribuidos a imágenes como Nuestra Señora de la Merced, Santa María La Redonda, Nuestra Señora de la Defensa, Remedios y, desde luego, Guadalupe. Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, *passim*; y *La estrella del norte...*, *passim*.

⁹⁴ Cfr. María Dolores Bravo Arriaga, “Los Remedios y Guadalupe; dos imágenes rivales y una sola virgen verdadera”, en *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Investigaciones Bibliográficas - Seminario de cultura literaria novohispana, 1997 (Estudios de cultura literaria novohispana, 8), p. 171.

El día 27 [de junio de 1653] se dispuso a la procesión para volver la santísima imagen [de los Remedios] a su santuario: y estando en grande serenidad del cielo sin nubes algunas [...] se fue levantando por el norte una nube que [...] se resolvió en un aguacero tan copioso y duradero que deshecha la procesión entraron la sagrada imagen en el convento de Santa Clara de donde no pudo salir [...] aquella tarde, por haber durado el agua desde las cuatro de la tarde hasta las nueve de la noche, tanto que se inundaron las calles y se veían correr ríos por ellas [...];⁹⁵

Por otro lado, había que encomendarse a la Virgen de Guadalupe para lograr que una tormenta se detuviera, o que las aguas bajaran en una inundación. Por cierto, durante la inundación que sufrió la ciudad de México entre 1629 y 1634 –sin duda el peor evento de este tipo en su historia– la imagen guadalupana fue llevada en peregrinación a la zona de desastre en repetidas ocasiones, además de que se le ofrecieron misas, penitencias y ofrendas de toda especie para que hiciera desecar las aguas:

De el Palacio Arçobispal fue trasladada la Santa Imagen el dia siguiente à la Iglesia Cathedral; donde, continuando la inundacion, y retardandose su remedios quatro años, se continuò en Mexico el desconsuelo; y la consternacion de los animos Catholicos discurria con razon, que proseguia el enojo de Dios; pues apareciendo en ella el Iris, que mitiga las iras de su justicia, no cessaba la inundacion. Tomaron à su cargo, con todas las familias de Religiosos, y numeroso Clero (en particular las inocentes Virgenes de los Claustros Monacales que aunque menos culpadas, sentian más, que los demas por su retiro, y su desamparo los golpes de la divina Justicia) aplacar con oraciones, ayunos, cilicios, y disciplinas el enojo de Dios, y suspender el justo rigor de su ofendida Justicia. [...]⁹⁶

Así como en el centro de Nueva España se contaba con la protección del binomio Remedios-Guadalupe que ayudaba a contener los excesos pluviales, en Nueva Galicia la gente podía sentirse amparada por Zapopan y San Juan porque gracias a ambas, cada una cumpliendo su función salvadora, se lograba garantizar que no faltara el agua para las cosechas, al mismo tiempo que los cauces de los ríos no se rompieran con los fuertes aguaceros. Conviene considerar que, si para los pobladores de la región central del virreinato –que habitaban en una zona fértil y de abundantes manantiales– era indispensable tener

⁹⁵ Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 128.

garantizado el suministro de agua, para los que residían en el Occidente, que desde entonces se ha caracterizado por sus grandes zonas semidesérticas, era cuestión de sobrevivencia tener el poder celestial de su lado para obtener el líquido. Por ello es explicable que uno de los atributos de dos de las imágenes más amadas de la región fuera el tener poder sobre la formación de las nubes, la precipitación de las lluvias y el cauce de los ríos.

El conjunto de relatos que hemos revisado en este apartado, que se refiere a la inserción de lo extraordinario en lo cotidiano, hace destacar el uso de lo maravilloso como recurso para reforzar tanto el mensaje religioso como el mensaje propagandístico que al autor le interesa transmitir. Sabemos que el milagro como acto de Dios en ocasiones obedece a misteriosos propósitos y, como sucede con muchos de los prodigios contenidos en el actual grupo, se producen por causas desconocidas para los hombres. ¿Por qué incluir un número importante de historias que no dejan una enseñanza clara para el lector? Tal vez Florencia habría querido insistir en una de las funciones del milagro: según los tratados teológicos, mostrarse como una prueba irrefutable de la presencia y del poder de Dios sobre la humanidad,⁹⁶ de ahí la mención de curiosos relatos sobre cántaros que al moverse forman una cruz; lámparas a las que nunca se les termina el aceite; golpes dentro del tabernáculo de la Virgen; o el control que ejercen dos imágenes marianas sobre la lluvia. Pero cabe también la posibilidad de que el cronista jesuita persiguiera otra intención: acaso en el afán por demostrar el sempiterno poder celestial cernido sobre la tierra novohispana y emitido a través de las imágenes marianas de Nueva Galicia, habría buscado probar que la maravilla de Dios es pródiga en esta zona del mundo –¡y de qué manera!–, aún más que en cualquier otra parte.

D. *Milagros en respuesta a necesidades mundanas*. Los prodigios situados en este rubro son la muestra de apoyo de María a urgencias humanas que involucran la pérdida del patrimonio de un individuo o, incluso, un problema menor, como la rotura de unos anteojos que sufre una devota (170).

⁹⁶ Florencia, *La estrella del norte...*, p. 120r-120v.

⁹⁷ *Vid. supra*, capítulo I, p. 18-19.

Señala Frank Callcott que “La esperanza de recompensa ha sido uno de los más fuertes argumentos ofrecidos por cualquier religión”,⁹⁸ y el cristianismo, en su caso, promete la entrada al Paraíso después de la muerte a cambio de mantener la fe en el dogma y de cumplir con una serie de reglas de conducta. Sin embargo, para el hombre común y pobre, tal oferta de dicha eterna puede resultar demasiado lejana, fuera de su alcance. Más atractivas pueden parecerle las compensaciones de esta vida, aun las más simples, porque éstas son las que lo ayudan a sobrellevar la pesada carga del trabajo cotidiano.⁹⁹ Es ahí donde interviene la Virgen, quien garantiza esos pequeños premios a los creyentes tenaces que mantienen siempre su confianza en Ella para encontrar solución a cualquier problema.

Pero algunas veces las emergencias no son tan intrascendentes y el futuro económico de una familia o de un individuo depende de la ayuda que la Virgen les preste, como en el milagro 107, en el que la Señora de San Juan impide que unas carretas con maíz y manteca se quemaran durante el incendio de un pastizal que se había salido de control. Por otro lado, en el milagro 33, la Virgen de Zapopan hace aparecer algunas monedas para un campesino indígena que no tenía dinero y que había dejado de sembrar su tierra por ir de pueblo en pueblo reuniendo limosna para su santuario. El campesino necesitaba pagar sus tributos y comprar comida para su familia y, sorprendentemente, halla la cantidad exacta para cubrir sus gastos limpiando el estómago de una res que le habían fiado para comer.

Si bien María siempre escucha las peticiones de su feligresía y, como hemos visto, atiende cualquier tipo de problema, por grande o pequeño que sea, pone especial atención a sus servidores, los que la atienden en el templo, y a los contratiempos e imprevistos que se les presentan en la vida diaria. Son los casos de dos bellos milagros en los que seres angélicos, en nombre de su Señora, restauran prodigiosamente la imagen de San Juan (68), y se ofrecen para cantar durante la fiesta de la Anunciación y la Semana Santa (72-73). El relato cuenta que el vicario del santuario de San Juan tuvo “algunas diferencias” con el beneficiado del pueblo de Xaloztotitlán, que era quien costeara las misas cantadas dedicadas a la patrona del templo y, a causa de esta riña, dicho beneficiado prohibió a los cantores de la zona que, a

⁹⁸ Callcott, *op. cit.*, p. 73.

⁹⁹ *Idem.*

partir de entonces, fueran a trabajar al santuario “so pena de cien azotes”. Se acercaba la fiesta de la Anunciación y el vicario no conseguía a ningún cantor, por lo que se encomendó a la Virgen para que lo ayudara a salir del predicamento. En la víspera de la celebración llegaron a su casa “unos muchachones Indios, de muy buenas caras, y que no temian azotes, porque no eran de Xaloztotitlan [...] entraron en la sala, y besaronle la mano, según la costumbre de los Indios”,¹⁰⁰ y le dijeron que venían a cantar en las ceremonias. Lo hicieron, en efecto, y extraordinariamente, “como pudieran cantar en el Cielo delante de la misma Madre de Dios, con tal suavidad de voces, con tal modestia de rostros, que no parecian Indios, sino Angeles.”¹⁰¹ Durante la Semana Santa repitieron el prodigio y el vicario pensaba “que aquella musica, y aquellas personas no eran de este mundo, y juzgó y afirmó [...] que eran Angeles, que en lugar de los Musicos que el Beneficiado estorvó, embió la Virgen a su Santuario.”¹⁰² Al tercer día de Pascua se marcharon, pidiendo únicamente como pago algunos panecillos de la Virgen, tenidos como reliquias del templo.

No es frecuente en esta obra que la Virgen se sirva de sus agentes celestiales para hacer llegar su ayuda a quien la necesita, pero llama la atención que cuando ha sucedido, los *ángeles* que se presentan ante los fieles son de aspecto indígena, como en el caso que acabamos de resumir. Si los emisarios de la Virgen de San Juan son indios, esto querrá decir que ellos, los indígenas, también tienen un lugar en el Paraíso y gozan de una posición privilegiada en la rigurosa jerarquía celestial: están al lado de Santa María y son sus servidores cercanos. En el libro *Origen* los indígenas adquieren un papel virtuoso y etéreo; tal como aparecen ángeles blancos en las lecturas europeas, en esta obra novohispana pueden verse indígenas al parecer llegados del Cielo a dejar testimonio de la misericordia de la Madre divina y del poder de Dios, en contraste con el desdichado rol que les toca desempeñar a los negros como representantes del pecado y la maldad (milagro 32).¹⁰³ Los nativos americanos, como figuras asimiladas al imaginario celestial novohispano, aparecen hermosos, jóvenes, de gentil trato y delicado lenguaje; son criaturas bondadosas, mansas y humildes, de aspecto y carácter

¹⁰⁰ Florencia, *Origen...*, p. 59-60.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰² *Ibid.*, p. 61.

¹⁰³ *Vid. supra*, p. 111-112.

semejante al que suele mostrar la Reina del Cielo; maestros en saberes artísticos –en técnicas de restauración de pintura (68) y en música y canto (72-73)–, o poseedores de un extraordinario poder para descubrir manantiales subterráneos (78). Como la Guadalupana en su propio contexto, Virgen de rasgos indígenas, los ángeles morenos arrojan una imagen sublimada de los indios adaptada a la idiosincrasia cristiana, que los intelectuales criollos como Florencia buscaban privilegiar en un afán por crearse una imagen de lo propio, de la “patria” novohispana, de ahí su intención de volverse hacia los pobladores originarios de América; de reivindicar el pasado prehispánico y encontrarle vínculos con la cultura cristiana; de formarse un ideal indígena y elevarlo a lo sagrado.¹⁰⁴

Como hemos visto, lo maravilloso es un recurso fundamental que no sólo enriquece los argumentos de los relatos sino que refuerza el mensaje piadoso de las historias así como establece una revaloración de la región novohispana y refuerza el sentimiento de orgullo por el terruño, tan característico de los textos escritos por la intelectualidad criolla virreinal. Para finalizar reconsideremos la forma en que funciona lo maravilloso en la literatura religiosa para entender los mecanismos de apropiación de lo celestial como forma de revaloración del entorno novohispano (población, cultura y territorio).

Hemos hablado de que en lo maravilloso cristiano el prodigio se introduce al mundo cotidiano de los hombres de una manera *natural*, debido a que no altera el orden ni las leyes de ese universo. El milagro como obra de Dios también está contemplado en *esas* leyes y en *ese* orden que rigen el cosmos y su presencia en un entorno ordinario es hasta cierto punto *normal*, por lo que para los testigos puede producir admiración, asombro o extrañeza, pero difícilmente miedo.¹⁰⁵ Dice el investigador Vladimir Acosta: “La maravilla o el prodigio no

¹⁰⁴ Tómense en cuenta los primeros capítulos de *Origen* donde Florencia aporta algunos datos del pasado indígena de la región occidental de Nueva España, e intenta demostrar que ésta era una tierra devota y de alguna manera “cristianizada” antes de la llegada de los primeros evangelizadores españoles. *Vid.* Florencia, *Origen...*, p. 1-8.

¹⁰⁵ No hay que confundir el temor reverencial de un devoto, o el pánico de un pecador ante la presencia divina, con el miedo que puede despertar lo desconocido, lo que no forma parte del entorno. Los testigos de un milagro pueden temer a la autoridad celestial, pueden prever que con el prodigio sobrevenga un castigo como consecuencia de sus faltas (como le sucedió a la mujer que murió de la enfermedad de “el espanto” en el relato 76), pero no los asusta el milagro en sí, ya que contemplar un hecho portentoso forma parte de las posibilidades de este mundo, y cabe en las expectativas de todo creyente vivir alguna vez una experiencia sensorial que compruebe la existencia del Ser supremo.

son pues otra cosa que manifestaciones (que a veces no es posible entender) de la ilimitada fuerza de la Naturaleza”,¹⁰⁶ que es finalmente el poder de Dios. ¿Cómo se distingue entonces el prodigio en el mundo cotidiano? Por su condición de excepcionalidad: “[Lo ordinario] conforma su piso, su base. Y lo maravilloso se apoya en él, aunque por un momento lo rebasa y enriquece. La maravilla es lo excepcional respecto de lo natural dentro de lo que aparece y uno de los rasgos claves de lo maravilloso es esa excepcionalidad, que no lo priva del sentido natural sino que sólo lo hace raro.”¹⁰⁷

Como el asombro y la admiración que despiertan en un observador contemporáneo la contemplación de una lluvia de estrellas, un eclipse solar o la aurora boreal, fenómenos que de sobra se saben producidos por las condiciones atmosféricas y astronómicas de nuestro planeta, así entre las colectividades novohispanas, inmersas en un mundo y una época en que lo maravilloso era un aspecto integrante de la vida diaria, los milagros eran tomados como eventos naturales y posibles y formaban parte del panorama normal del mundo. De acuerdo con la imagen del mundo que arroja la obra de Florencia, los prodigios son acontecimientos inesperados, fortuitos, pero íntimamente deseados por los creyentes, con los que se guarda cierta relación de *familiaridad* a pesar de su origen celestial. Y cómo la gente no ha de sentirlos familiares si quienes los realizan son los iconos de casa, los que residen en las iglesias de sus pueblos y sus ciudades y que son elaborados con las materias de la región. No se sabe cuándo ha de producirse un milagro pero se tiene la seguridad de su inminencia porque el contacto establecido entre Cielo y la tierra es permanente gracias a la imágenes marianas y a la fuerza de la fe de una comunidad creyente que siempre se hará merecedora de la atención y la ayuda de Dios y su Madre bendita.

Había quedado establecido que lo maravilloso y por tanto el milagro tenían como rasgo principal su excepcionalidad; sin embargo, de una obra como *Origen* –que reúne 131 sucesos milagrosos, atribuidos tan sólo a dos iconos marianos y ocurridos en el curso de unas cuantas décadas entre los siglos XVI y XVII– surge la impresión de que los prodigios suceden todo el tiempo, al grado de parecer cotidianos. La visión que Florencia proyecta en este texto es la de

¹⁰⁶ Acosta, “Introducción”, en *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁷ *Idem.*

un mundo en el que lo ordinario y lo extraordinario conviven en un mismo plano y además frecuentemente. El milagro está ahí, a la vuelta de la esquina, cuando uno lo necesita y tiene la suficiente fe para confiar en el poder de la Virgen y encomendarse a alguna de sus imágenes.

No obstante, a pesar de lo habitual de los hechos, los milagros no pierden su facultad de asombro ante los testigos, quienes de antemano están convencidos del poder celestial de las imágenes marianas. ¿Pero por qué sucede esto?, ¿en qué estriba lo maravilloso si estos sucesos no son tan raros ni tan infrecuentes? Paradójicamente puede deberse a la continuidad de su realización. La producción masiva de milagros de dos iconos marianos es en sí un suceso inusual, excepcional, que no ocurre en cualquier parte del mundo. Lo más admirable de estos prodigios es que son muchos, constantes y su producción permanente, con lo que se puede tener una idea de la gran superioridad milagrosa de las Vírgenes de Nueva Galicia, incomparable fuera de Nueva España.¹⁰⁸ Florencia dice, por ejemplo, de la Virgen de San Juan: “Es tan milagrosa, y para todos tan benefica, que como la Señora, cuya Imagen es, no estrecha sus influjos â un Reyno, y â una Provincia, sino que se estiende â toda la Iglesia, y aun â todo el Mundo.”¹⁰⁹ De esta manera el autor jesuita establece una importante diferencia con el resto del mundo cristiano: la permanencia de la atención y el favor divinos como una situación propia y excepcional de este virreinato, lo que quiere decir que lo maravilloso se convierte en un atributo propio de la tierra novohispana, un rasgo característico con el que se ha de identificar a la región. Para Florencia, las numerosas maravillas son pruebas de “que esta Provincia [y por extensión Nueva España toda] està señalada de Dios”,¹¹⁰ que ha sido elegida por su divina Voluntad y protegida por su Madre bendita, quien “tiene dos lumbreras

¹⁰⁸ Sería interesante comparar lo que dice el mismo Florencia sobre el poder de la Virgen de Guadalupe y el de Remedios, por ejemplo, con lo afirmado de las Patronas de Nueva Galicia para saber si alguna de ellas predomina sobre las demás. Lo que sí está claro es que el autor está convencido de que no hay imágenes más milagrosas que las de Nueva España. Compárese, por ejemplo, la insistencia del jesuita en subrayar la extraordinaria facultad milagrosa de los iconos virreinales. Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 85, 194, 210, 217 y ss.

¹⁰⁹ Florencia, *Origen...*, p. 47.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

por donde se comunica á todo el Reyno de la Galicia, sin que aya rincon en èl â que no le llegue su luz [...]”.¹¹¹

En la obra de este autor, Nueva España logra así un vínculo íntimo con lo celestial, la comunidad se entrega sin reservas a la veneración y se somete a la sujeción espiritual y conductual de la divinidad, pero a cambio pide amor y amparo permanentes. De esta forma, la tierra novohispana se apropia del poder celestial y se convierte en una especie de faro que ha de arrojar la luz divina no sólo a los pobladores de la región sino al mundo entero, pródiga en beneficios y bendiciones para los hombres de buena fe.

En el curso de esta revisión de argumentos, hemos constatado la febril búsqueda del padre jesuita por demostrar la supuesta preferencia divina por el virreinato novohispano, y los seres humanos que en él habitan, al grado que da la impresión que intenta arrebatar el título de “tierra prometida” a la de Israel. Interpretación conveniente para los fines propagandísticos que persigue Florencia, quien no cesa en su intento de reivindicar hasta lo hiperbólico las bondades del Nuevo Mundo a través de la exaltación de la dignidad moral y la estatura espiritual de los hombres americanos.

LA VIRGEN COMO PERSONAJE EN LA NARRACIÓN

Las Vírgenes de San Juan y Zapopan son protagonistas y personajes principales del conjunto de historias compendiadas en el volumen *Origen de los dos célebres santuarios*, aunque como mencioné páginas atrás, las dos Marías están acompañadas en cada relato de uno o varios protagonistas pasivos, que son los devotos o infieles que fungen como receptores directos de las acciones milagrosas realizadas por alguna de los protagonistas activas. En esta sección del capítulo deseo hacer una revisión general de esta pareja de personajes –esenciales en la construcción de los relatos milagrosos–, observando su descripción, protagonismo y acciones.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 51.

DOS FIGURAS DE MARÍA

En las palabras preliminares dirigidas al lector, Francisco de Florencia abre su trabajo con una alegoría astrológica:

En aquella parte del Cielo, Lector curioso, por donde el Sol camina, quando alterna las diferencias del año en el Zodiaco, imaginan los Astrologos dos Casas, que este lucido Planeta visita en su declinacion al Tropico de Cancro: y parecen mas mysteriosas que imaginarias. Una es la qua [*sic*] llaman del Signo, ò Imagen de Virgen, Signo apacible y benigno: otra la del Leon, Signo ardiente y fogoso; en las benignidades de aquesta Virgen tiempla las fogosidades de su calor este Signo.¹¹²

La alusión es desde luego muy clara: esas *casas* por las que el sol pasa en su camino por el cinto zodiacal son los santuarios de Zapopan y San Juan: “Si esta no fuera mera imaginación, ò ficcion de imagenes astrologicas, dixera yo que era descripcion historica de las Casas ò Santuarios de MARIA Santissima, que adoramos en aqueste Obispado: Signos en cuyas maravillosas manciones hace el Sol de Justicia el año de sus benignidades, coronando en ellas sus influencias [...]”¹¹³

Si las casas son los santuarios y “el sol de Justicia” es Cristo, que posa sobre ellas sus benéficas influencias, entonces las constelaciones zodiacales son las imágenes marianas, ¿pero a quién de ellas le corresponde el signo de Virgo y a quién el de Leo? Según la tradición astrológica, el signo representado con el león, considerado majestad entre los animales, es símbolo de la vida al igual que el sol –señor planetario que además lo rige– “en sus aspectos del calor, luz, esplendor, potencia y aristocracia radiante”.¹¹⁴ Por otro lado, Virgo es expresión “de cosecha, de trabajo, de destreza manual y de minuciosidad [...]”; señala el fin del ciclo vegetal, el cual “se acaba sobre una tierra nueva, virgen, destinada a recibir ulteriormente la semilla. De ahí la representación del signo por una joven virgen alada que lleva una espiga o una gavilla.”¹¹⁵ Para el autor, las propiedades aludidas en cada signo se pueden reconocer en ambas efigies: las dos son representaciones de la Virgen Madre,

¹¹² *Ibid.*, [s. p.]

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ Chevalier, *op. cit.*, voz “Leo”, p. 637.

¹¹⁵ *Ibid.*, voz “Virgo”, p. 1076.

denotan fertilidad, pureza, creación, templanza y dulzura; por otro lado, las dos también propician ardor, fervor, exaltación de las emociones; ambas, en fin, sugieren abundancia y felicidad. No obstante, Florencia considera que cada imagen ostentaría cierta inclinación a una de estas dos tendencias.¹¹⁶ Así, Zapopan sería “el signo benigno y apacible” y San Juan el “ardiente y fogoso”. De cualquier modo, son caracteres que se equilibran (“en las benignidades de aquesta Virgen tiempla las fogosidades de su calor este Signo [el León]“) y se complementan, porque finalmente las dos efigies no son más que variaciones de una misma figura y un mismo poder: “[...] para su piedad no son diversas estas dos imagenes, sino una misma [...] otra en el nombre, la misma en la identidad. Porque siendo el respeto con que las venera, su original que es indivisible, son en su devoción dos imagenes indivisas, y los Santuarios inseparables, porque lo que en ambos obra [María] y ha obrado, se vè.”¹¹⁷

La alegoría astrológica denota la postura que Florencia quiere proponer y demostrar sobre los dos santuarios de Nueva Galicia y sus imágenes marianas a lo largo de su obra, el vínculo estrecho que hay entre ellos y la naturaleza complementaria de ambas, como si formaran parte de una misma misión y de un mismo autor: la misión mariana de guardar y ayudar al rebaño humano para librarlo de todo mal en el tránsito a la vida eterna. Esta tendencia de simbolizar a la Virgen con un astro o una constelación es una constante en los textos del jesuita, y más todavía relacionar esta representación con la convicción de que esta dulcísima figura celeste mira y protege desde el cielo especialmente a “el reyno de la Nueva España”. Recordemos, por ejemplo, otros títulos de obras florentinas: *La estrella del norte* (libro en torno al santuario, apariciones y otros milagros realizados por la Virgen de Guadalupe)¹¹⁸ y más aún el *Zodiaco mariano*, cuyo afán lleva al autor hasta el extremo de construir toda una alegoría acerca del imaginado tránsito de la Señora por el territorio novohispano, en el que recorre los santuarios marianos más importantes desde el sur hasta el norte, de la misma manera que, según la astrología, el sol pasa por cada una de las casas zodiacales.¹¹⁹

¹¹⁶ *Vid.* Florencia, *Origen...*, [s. p.]

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Vid.* Florencia, *La estrella del norte...*

¹¹⁹ *Vid.* Florencia, *Zodiaco mariano...*

Pero, volviendo a *Origen*, ¿en realidad la Virgen de Zapopan ostenta la imagen de bondad y la de San Juan la de exaltación? Comparemos los retratos que Florencia hace de ambos iconos. De María de Zapopan el autor jesuita nos dice que: “La advocacion de ella, es de la Expectación, ô de la O, cuya fiesta celebra la Iglesia de España â 18 de Diciembre, y es propria del Orden Seraphico [...] Es de talla, poco menos de media vara de alto, de hermosa proporcion, y talle bien formado.”¹²⁰ Por su parte, la descripción de la Virgen de San Juan es la siguiente: “La Imagen [...] y su Santuario, es de la Concepcion, ê Imagen de talla. [...] Juan de Contreras Fuerte, Capellan mayor del Santuario [...] hallò que la pasta de que estava hecha parecia de Michoacan: el Pueblo es de San Juan Bautista [...] y tiene una estatua del Santo; y de èl tomó la Imagen el Título de San Juan [...]”.¹²¹

Escueto como siempre en las descripciones, Florencia dice poco del aspecto que tenían estos iconos religiosos en su época, pero a cambio se incluye en el libro la ilustración de cada una de las Vírgenes, por lo que a partir de éstas podemos compararlas con su aspecto actual. Las efigies son esculturas talladas o moldeadas y de sencilla factura, seguramente elaboradas por manos indígenas, y efectivamente son pequeñas –Zapopan mide unos treinta centímetros de alto y San Juan, cincuenta–, pero están ataviadas con largos y ricos ropajes –túnica y manto–, joyas y corona, gracias a lo cual pueden distinguirse mejor a la distancia. Como en los tiempos de Florencia, en la actualidad aún no se sabe con seguridad si están hechas o, al menos en parte, con pasta de Michoacán –masa de caña de maíz–, al igual que otras estatuas religiosas virreinales, aunque en el caso de la Señora de Zapopan parece que las manos y quizá la cabeza son de madera.¹²² En las ilustraciones de la edición de *Origen* de 1757 (fig. 1 y 2), el rostro de las Vírgenes se aprecia sonriente, sereno y dulce, dotado de una frágil e infantil belleza, de la cual se habla todavía en las descripciones actuales:

La frente [de la Virgen de Zapopan] ni es muy espaciosa ni levantada, pero sí llana y sosegada; las cejas ya no se le marcan del todo, pero son bien arqueadas y se le notan lo suficiente,

¹²⁰ Florencia, *Origen...*, p. 17.

¹²¹ *Ibid.*, p. 51.

¹²² *Vid. Nuestra Señora de San Juan de los Lagos*, México, 6 de junio de 2003, <http://www.redial.com.mx/sanjuan/Virgen.htm>, y *Santuario de Nuestra Señora de Zapopan. La santa imagen*, México, Universidad de Guadalajara, 6 de junio de 2003, <http://mexico.udg.mx/religion/zapopan/santa.html>.

advirtiéndoles esos ojos grandes y rasgados, con mirar sereno y majestuoso, de un color entre gris aceitunado y azulado [...] ¹²³

[Nuestra Señora de San Juan de los Lagos] tiene su rostro ovalado e inclinado un poco, los ojos rasgados son pintados en color negro, su nariz es afilada y perfecta, su boquita delicadamente dibujada tiene los labios cerrados y su color se ha tornado blanquecino con el paso de los años. ¹²⁴

Si el mismo tipo de atavíos, la postura y el semblante las correlaciona, otra característica más importante las hermana en verdad: los atributos de la Inmaculada Concepción que ambas ostentan. Pero antes hay que hacer una observación al respecto: Florencia advierte que la imagen de Zapopan representa a Nuestra Señora de la Expectación o de la O, mientras que la de San Juan pertenece a “la Concepción”. ¹²⁵ Esto quiere decir que, al menos nominalmente, cada icono personifica a una advocación mariana diferente. Louis Réau, en su trabajo *Iconografía del arte cristiano*, aclara que la Virgen de la Expectación, también llamada de la Esperanza o de la O, ¹²⁶ hace referencia a María en espera del parto, y sus efigies se caracterizan, como es evidente, por el abultamiento de su vientre, que aloja todavía al niño Jesús no nato. El investigador agrega que “los pintores españoles representan a la Virgen encinta con un sol sobre su vientre abombado.” ¹²⁷ Como puede verificarse en la figura 1, la imagen de Zapopan no parece lucir un embarazo, además, el propio Florencia declara que la figura es “de talla bien formado” y no alude en ningún momento a su vientre. El autor también nos dice que esta advocación es del “Orden Seraphico”, es decir que está protegida por los franciscanos, lo que proporcionaría quizá una explicación al porqué asignar a la efigie un título que no corresponde con su representación: según lo que el mismo autor jesuita asevera en su obra, este icono fue donado por el fraile franciscano Antonio de Segovia a la

¹²³ *Santuario de Nuestra Señora de Zapopan...*, <http://mexico.udg.mx/religion/zapopan/santa.html>.

¹²⁴ *Nuestra Señora de San Juan de los Lagos...*, <http://www.redial.com.mx/sanjuan/Virgen.htm>.

¹²⁵ *Vid. supra*, p. 137.

¹²⁶ La fiesta de esta advocación se celebra el 18 de diciembre, ocho días antes de la Navidad. En España y en Portugal suele identificársele con el nombre de Nuestra Señora de la O, “sea a causa de la forma ovoidal de su vientre abombado, sea, de acuerdo con otra explicación tomada de la liturgia, porque en la semana precedente a la Natividad, las antífonas cantadas en los oficios comienzan por la letra O.” Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo testamento*, 1 t., 2 v., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000 (Cultura artística, 5), t. 1, v. 2, p. 97.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 98.

comunidad de Zapopan,¹²⁸ por tanto, es probable que el templo donde fue colocada la imagen estuviera bajo la jurisdicción de esa orden, que seguramente fue la que denominó a esta imagen “Virgen de la Expectación”, aunque en realidad la estatuilla no hubiera sido creada con los atributos ni los rasgos propios de esa función. En cambio, este icono mariano posee dos elementos emblemáticos determinantes que identifican a la Inmaculada Concepción: el resplandor alrededor de María y, aún más importante, la luna en cuarto creciente a sus pies. En la figura 1, es decir en la ilustración del libro *Origen*, no se logra apreciar la segunda, pero sabemos que la luna ya era parte de la escultura desde hacía siglos, gracias a que se conservan los informes sobre revisiones y avalúos que se le han hecho a la pieza a lo largo del tiempo:

La materia [en que está elaborada la efigie de la Virgen] no se pudo precisar, aunque se deja ver en partes; su color es amarillito, su peso sumamente ligero, casi ninguno, se hiende con suma facilidad. En las manecitas parece ser de madera [...] En los cuernos de la luna constó cierto ser de madera. En lo demás parece corazón de caña de maíz no amasado [...]¹²⁹

Esto quiere decir que, en realidad, la imagen de Zapopan representa a la Inmaculada Concepción, de la misma forma que la Virgen de San Juan de los Lagos, que en la figura 2 exhibe claramente sus atributos. Dicha advocación es una de las más importantes para el mundo católico hispánico y, por cierto, una de las creencias que la Compañía de Jesús defendió con mayor tesón durante la Contrarreforma y que opuso a la postura ideológica de los protestantes.¹³⁰

El misterio mariano que sostiene esta designación es que María es y ha sido “la única criatura humana que siempre fue protegida de cualquier mancha del pecado original”.¹³¹ “La Inmaculada es la Virgen *elegida* [por Dios] *antes de su nacimiento*. Aquella que fue elegida antes de haber nacido concebida antes que Eva, en la eternidad. [...] Por esa razón se la representa

¹²⁸ Vid. Florencia, *Origen...*, p. 17; también *infra*, p. (73-74).

¹²⁹ Fray Luis del Refugio de Palacio, *Acta de reconocimiento de Nuestra Señora de Zapopan*, 10 de diciembre de 1904. Citado en *Santuario de Nuestra Señora de Zapopan. La santa imagen...*, <http://mexico.udg.mx/religion/zapopan/santa.html>.

¹³⁰ Warner, *op. cit.*, p. 321-322.

¹³¹ *Ibid.*, p. 308.

muy joven. Ella *desciende* del cielo a la tierra para redimir la falta de Eva.¹³² Esta idea convertida en dogma en 1854¹³³ fue durante siglos eje de controversias y posiciones encontradas incluso dentro de la misma Iglesia contrarreformista; así, en el siglo XVI, mientras los dominicos dudaban de la perfecta pureza de María y reunían argumentos para desechar esta creencia,¹³⁴ los jesuitas se esforzaban en difundir y extender esta idea, al mismo tiempo que convencer a los religiosos escépticos con la aportación de pruebas basadas en el análisis de las Escrituras.¹³⁵

¹³² Réau, *op. cit.*, p. 82.

¹³³ El 8 de diciembre de 1854, el papa Pío IX lanzó una proclama para convertir esta antigua creencia en dogma, acabando con las controversias que por siglos habían seguido a esta idea. *Vid.* Warner, *op. cit.*, p. 308.

¹³⁴ No obstante el entusiasta apoyo de algunos miembros de la orden de los dominicos a la creencia en la Inmaculada Concepción, como el de Santiago de la Vorágine (*vid.* “La inmaculada Concepción” en *op. cit.*, v. II, p. 857-861), esta orden llegó a formar parte de los “maculistas” que durante siglos se negaron a creer que María hubiera estado exenta del pecado original desde su concepción. Entre los escépticos –dominicos o no– más reconocidos se cuentan a san Agustín, san Bernardo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. Sobre los teólogos dominicos, explica Louis Réau: “Según Alberto Magno, la Virgen contrajo el pecado original porque fue concebida por generación sexual, que implica concupiscencia carnal.

“Un teólogo todavía más ilustre, santo Tomás de Aquino, el Doctor angélico, se sitúa sin rodeos entre los negadores de la Inmaculada Concepción. En su *Summa theologica* postula que María ha sido necesariamente concebida con el pecado original, puesto que lo fue por la unión de los sexos. Ahora bien, la unión sexual después del pecado de nuestros primeros padres no puede hacerse sin concupiscencia (*sine libidine*), transmite el pecado original al niño.

“Además, si María hubiese escapado a la mancha común, no habría tenido necesidad de ser redimida por Cristo. Así, Cristo ya no sería el Redentor universal.

“[...] De ese modo, el postulado de la Concepción Inmaculada de la Virgen aparece en contradicción con dos dogmas fundamentales de la doctrina cristiana: *la universalidad del pecado entre los descendientes de Adán y la universalidad de la redención por Cristo*. Si se quiere sustraer a María de la ley común del pecado, es necesario al mismo tiempo sustraerla de la redención universal de Cristo.” Louis Réau, *op. cit.*, p. 83. *Cfr.* Warner, *op. cit.*, p. 312-325.

¹³⁵ Warner, *op. cit.*, p. 322, 324-325. Antes de los jesuitas, la idea de la Inmaculada Concepción tuvo férreos y tenaces defensores, entre los que puede mencionarse a los franciscanos y a los carmelitas. Destacados pensadores de la Iglesia aportaron diversos argumentos para sustentar esta creencia: así, Denis el Cartujo dijo: “¿Cómo suponer que debiendo aplastar un día la cabeza de la serpiente, haya podido nunca ser hija del demonio?”, con lo cual, como explica Louis Réau, “la concepción virginal de Cristo comportaría la concepción inmaculada de su madre.”

Por otro lado, Duns Scoto sostuvo que “la Gloriosa Virgen María fue preservada del pecado original ‘*a primo instanti*’ y no a partir de su nacimiento o la Encarnación.” Y añade Louis Réau: “Pero la adhesión más eficaz a la campaña de los inmaculistas fue la de la Universidad de París, representada por sus cancilleres Pierre d’Ailly y Jean Gerson. La doctrina de la Inmaculada Concepción, [...] aprobada por el papa franciscano Sixto IV en 1477, fue aceptada por la Sorbona en 1496, que la formuló en estos términos: “*Mater Dei a peccato originali semper fuit preservata*.”

“En el siglo XVI los jesuitas, después de los franciscanos, se convirtieron en sus campeones. El concilio de Trento consagró su triunfo.

“La doctrina ganó a todos los países católicos antes de convertirse en dogma. [...] En 1644, la fiesta de la Inmaculada Concepción se introdujo en España en la jerarquía de las grandes y obligatorias (*de praecepto*). [...]

Hubo dos formas de representar a la Inmaculada Concepción: 1) mediante el abrazo de San Joaquín y Santa Ana, los padres de María, ante la puerta dorada de Jerusalén, con el que se quería explicar que la Virgen no había sido concebida de manera natural sino por un casto beso en los labios de sus padres; y 2), en la forma de la mujer del Apocalipsis, figura que aparece en la visión de San Juan vestida con el sol y pisando una luna creciente. La primera representación, utilizada desde la Edad Media, progresivamente cedió paso a la segunda, la cual alcanzó su perfección visual con artistas españoles del siglo XVII como Velázquez, Zurbarán, Ribera, y sobre todo Murillo.¹³⁶ Louis Réau explica que la Virgen Inmaculada suele aparecer en las obras de la siguiente forma:

[...] enviada desde el cielo por Dios que la había elegido para la obra de Redención, desciende a la tierra. De pie sobre la luna, coronada de estrellas, extiende los brazos como las *orantes*¹³⁷ de las catacumbas, o une las manos sobre el pecho.

Para distinguirla de la Virgen ascendente de la Asunción, se la representa *con los ojos dirigidos a la tierra*, al tiempo que aquélla los tiene *elevados al cielo* donde Cristo la espera.¹³⁸

Otros símbolos que puede incluir la iconografía de la Inmaculada son los de las Letanías, de los cuales María aparece rodeada, y que, como dice Réau, son su escudo de armas (*Armas Virginis*), “de la misma manera que los instrumentos de la Pasión constituyen el blasón de Cristo (*Arma Christi*)”: a la Virgen se le considera un “Jardín cerrado” (*Hortus conclusus*); “Fuente de los jardines” (*Fons hortorum*); “Pozo de agua viva” (*Puteus aquarum viventium*); “Espejo sin mancha” (*Speculum sine macula*); “Torre de David” (*Turris Davidica cum*); “Puerta del cielo” (*Porta coeli*), etcétera;¹³⁹ metáforas y símiles concebidos por el poeta del Cantar de

“[...] En 1708 la creencia, resistida durante largo tiempo, se convirtió en obligatoria para el conjunto de la Iglesia. Y en virtud de la encíclica *Ineffabilis Deus*, publicada por el papa Pío IX el 8 de diciembre de 1854, se transformó en un dogma de la Iglesia romana. Los maculistas habían sido derrotados.” *Vid.* Réau, *op. cit.*, p. 84-85.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 88-89.

¹³⁷ Sobre este tipo de Vírgenes, dice los investigadores Gaston Duchet-Suchaux y Michel Pastoreau: “Históricamente, María está presente en el arte de las catacumbas. Aparece representada como orante, de pie, con los brazos extendidos. Figura también como Virgen nutricia del Niño Dios (Catacumba de Priscila de Roma, siglo II), prototipo llamado a tener una larga descendencia.” Gaston Duchet-Suchaux y Michel Pastoreau, *Guía iconográfica de la Biblia y los santos*, 1ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 261.

¹³⁸ Réau, *op. cit.*, p. 85-86.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 86.

los cantares para halagar la belleza de su amada, se han trasladado a la Nueva Sulamita de quien se enaltece su perfecta pureza.

Como bien lo pudimos comprobar, una de las dos fuentes bíblicas que alimentan el simbolismo que rodea a la iconografía de la Inmaculada Concepción es el Cantar de los Cantares; la otra es el Apocalipsis, particularmente el capítulo 12: “Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas.”¹⁴⁰ Según los exegetas marianos, esta mujer rodeada de elementos estelares es María, madre de Jesús, y a partir de esto, tal composición alegórica ha despertado toda una serie de interpretaciones teológicas y místicas en torno a la figura de la Virgen. Así, Warner señala que la mujer embarazada del Libro de las Revelaciones prefiguraba la Asunción de María, “pero también representaba la participación de [Ella] en las victorias de Cristo sobre Satanás, su aparición anunciaba la lucha entre Miguel y ‘el dragón con todos sus ángeles’, [Apocalipsis, 12-14] en la cual el dragón es capturado, atado y arrojado al abismo, mientras la mujer huye al desierto poniéndose a salvo y su hijo es arrebatado al cielo.”¹⁴¹

En la pintura italiana renacentista se mostraba a la Virgen Inmaculada como la antítesis y la redención del pecado original: “la idea que se quiere poner en evidencia es que la gracia de María redime la falta de Eva.”¹⁴² En el Barroco, los artistas, para evocar su triunfo sobre el pecado original, a veces representaban a la Inmaculada con los pies apoyados sobre el globo terráqueo y aplastando la cabeza de la serpiente traicionera que perdió a la primera mujer.¹⁴³

Pero definitivamente el atributo que define e identifica a la Inmaculada de otras Vírgenes es la luna a los pies, que debe aparecer en su etapa creciente, a diferencia de las representaciones de la Crucifixión –dice Louis Réau– en las cuales tiene que ser llena.¹⁴⁴ La luna, en realidad, ha guardado un vínculo muy estrecho con las diosas madres de las culturas más antiguas desde el principio de la humanidad, y el cristianismo, heredero de un complejo acervo de creencias ancestrales que alimentaron el pensamiento atávico de Occidente,

¹⁴⁰ *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569)*, 9ª ed., Dalton, Estados Unidos, Publicaciones españolas, 1975, p. 1297.

¹⁴¹ Warner, *op. cit.*, p. 322.

¹⁴² Réau, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

deposító en la figura de María la función y el papel de madre cosmogónica desempeñados antes por arcaicas divinidades. Así, los cuernos de la luna que pisa María evocan la castidad de la diosa Diana y, al mismo tiempo, hablan también de fertilidad y vida, cualidades siempre atribuidas al astro y a la misma deidad romana.¹⁴⁵ Por eso la asociación de la luna con una de las advocaciones más importantes de la Virgen no es de ninguna manera casual. La imagen de la criatura humana que Dios concibió en su pensamiento desde el principio del mundo, cuya pureza de cuerpo y alma la hacía la única mujer capaz de engendrar al Redentor, y así contribuir a la salvación de la humanidad, tenía que asimilar símbolos culturales como la luna que siempre se relacionó con la creación, la madre y el origen de la vida.

La devoción a la Inmaculada Concepción en verdad echó raíces en el mundo hispánico, baste recordar que algunas de las imágenes más amadas en Nueva España, como la Virgen de Guadalupe, además de la de San Juan y de Zapopan, corresponden a esta advocación. De acuerdo con el sitio y la circunstancia histórica en que las representaciones de la Inmaculada Concepción han sido acogidas, se ha enriquecido su simbolismo y se ha adaptado su interpretación. De esta forma, en España, por ejemplo, después de la batalla de Lepanto, se creía que la Virgen Inmaculada con la luna bajo los pies simbolizaba el triunfo de la Cruz sobre la Media Luna turca;¹⁴⁶ en tanto, en Nueva España, la imagen de la Virgen de Guadalupe, una advocación más de la Inmaculada, que eclipsa por un lado la luz del sol y por otro pisa la luna, significaba la victoria del cristianismo y la derrota de los dioses paganos mexicas¹⁴⁷, en las representaciones de dos de las máximas deidades: Huitzilopochtli, dios solar y de la guerra, y Tláloc, dios de la lluvia y padre de la luna.¹⁴⁸

Como representaciones de la Inmaculada Concepción, ambas tendrían que ostentar los mismos atributos, escindidos y metaforizados en la interpretación de Florencia por las constelaciones de Virgo y Leo, vecinas en el cinturón zodiacal: las de la doncella de las

¹⁴⁵ *Vid. idem*, también Warner, *op. cit.*, p. 333-338.

¹⁴⁶ *Vid. Réau, op. cit.*, p. 87.

¹⁴⁷ *Vid. Alberto Davidoff Misrachi (director), Tula: Espejo del cielo, Anders Ehmsberg, Ray Sinatra y Mario Mandujano (productores), México, Gobierno del estado de Hidalgo, ProTula A. C., Habanero Films, Canal 22, Calabazitaz Tiernaz, 2003, 47 minutos, documental.*

¹⁴⁸ *Vid. Chevalier, op. cit.*, voces “luna”, p. 659, y “sol”, p. 952.

espigas serían bondad, sumisión y humildad, como la de una madre; y las del león, arrojo, pujanza, exaltación de las emociones, majestad y la soberanía de una reina.

De cualquier forma no dejan de ser dos imágenes que ejercen su dominio sobre dos áreas geográficas específicas y vecinas; cada una tiene sus propias legiones de devotos y recibe toda una diversidad de ofrendas y muestras de agradecimiento por favores recibidos. Las dos tienen un poder y una influencia independientes y, sin embargo, son una misma, porque finalmente ambas son representaciones de María; son como extensiones de sus brazos que la Verdadera, la Única, utiliza para alcanzar aun a las criaturas más pequeñas y protegerlas y abrugarlas:

Entiendo aquellas celebres palabras de S. Pedro Crisólogo: *Venit MARIA, et altera MARIA*. Vino MARIA y vino otra Maria: Assi habla de una MARIA Imagen de la Madre de Dios, y dice; que vino otra, y la misma, *eadem, et altera*. La misma en su Original, y otra en la representacion. Luego falta la dificultad. Si es la misma, cómo es otra, *eadem et altera*? Y respondo que era la misma, porque la Imagen y el Original son una misma cosa, en quanto al poder, aunque distintas en quanto al ser: Es la misma, porque la Religion Catholica nos enseña, que para no errar, la Imagen ha de tener el mismo culto y veneracion que su Original.¹⁴⁹

María está presente, entonces, en cada una de sus imágenes, con todas posee una estrecha relación, pero en ocasiones en el culto popular se descubren vínculos entre las efigies de la Virgen; se reconocen paralelismos entre ciertos iconos, tal vez por la fama que los rodea o los tipos de milagros que realizan y en que se especializan; se buscan diferencias y afinidades.

Así, en Nueva España se establecieron correlaciones entre determinadas advocaciones marianas, como la Virgen de los Remedios y la de Guadalupe, o la de Zapopan y la de San Juan. Los devotos hacían comparaciones entre unas y otras y hasta imaginaban rivalidades entre ellas.¹⁵⁰ Esta tendencia de organizar e interrelacionar los iconos de la Madre de Dios en parejas podría conducirnos a especular en una concepción dual de la Virgen dentro del pensamiento novohispano (“*Venit MARIA, et altera MARIA*”, como cita Florencia). Esto trae a la memoria la forma dualista en que se miraba y se organizaba el mundo en el Medievo,

¹⁴⁹ Florencia, *Origen...*, p. 48-49.

por lo que esta María “doble” podría provenir del pensamiento medieval, todavía palpitante en la cultura hispánica de la época:

El dualismo de las representaciones medievales, que dividía tajantemente en parejas de oposiciones radicales, organizaba estas categorías contradictorias siguiendo un eje vertical: lo celeste se oponía a lo terrestre, Dios al diablo (dueño del infierno), el concepto “alto” se vinculaba a la noción de nobleza, pureza, bondad, mientras que el concepto “bajo” se asociaba a la idea de carencia de nobleza, grosería, pureza y maldad. La oposición entre la materia y el espíritu, entre el cuerpo y el alma, incluía también la tesis de alto y bajo.¹⁵¹

Pero el binomio icónico de las Vírgenes de San Juan y de Zapopan no está formado de elementos, o en este caso de figuras tan polarizadas como se planteaba en la Edad Media; no obstante, al compararlas y descubrir ciertas características que de alguna manera las antagonizan y otras que las acercan, se extraen dos rostros distintos y complementarios de María, como si dividida fuera otra(s) y simultáneamente una y la misma.

Ahora, si consideramos a la Virgen como personaje de una narración, tendremos que reconocer que esta colección de milagros la protagoniza, en vez de dos figuras independientes –las Señoras de Zapopan y San Juan–, un personaje doble, o dicho de otro modo, un personaje que tiene la capacidad de escindirse pero en esencia siempre es el mismo: María, la Madre de Dios. De cualquier manera, es conveniente observar los rasgos correlativos considerados en estas dos imágenes para llegar a tomar una conclusión definitiva en este sentido.¹⁵² Comencemos por su origen.

A diferencia de otras imágenes novohispanas –como la Guadalupana y la Virgen de Ocotlán que *se aparecieron*,¹⁵³ y la de los Remedios que fue encontrada en circunstancias misteriosas–,¹⁵⁴ la historia de la Señora de Zapopan tuvo un inicio por demás ordinario que

¹⁵⁰ Vid. Bravo Arriaga, “Los Remedios y Guadalupe; dos imágenes rivales y una sola virgen verdadera”, en *La excepción y la regla...*, p. 167-172.

¹⁵¹ Aarón J. Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 94-95.

¹⁵² Para recordar la semejanza que hay entre ambas en su aspecto físico, *vid. supra*, p. 137-139 y figs. 1 y 2.

¹⁵³ Sobre la Virgen de Guadalupe, *vid. Florencia, Zodíaco mariano...*, 1995, p. 85-91; y *La estrella del norte de México*. Sobre la Señora de Ocotlán, *vid. Florencia, Zodíaco mariano...*, 1995, p. 256-261.

¹⁵⁴ A la Virgen de los Remedios se le halló dentro del tronco de un árbol, en un cerro debajo de un maguey. *Vid. Florencia, Zodíaco mariano...*, 1995, p. 116-119. Consúltese también la obra que el autor jesuita

comenzó con la fundación del pueblo del mismo nombre y que, de acuerdo con la versión de Florencia, fue erigido en 1541 por los indios encomendados al español Nicolás de Bobadilla, quien deseaba que residieran en una zona próxima a la ciudad de Guadalajara. Con la edificación de la primera ermita, el fraile franciscano Antonio de Segovia, el primer misionero del pueblo, donó la efigie de María a la comunidad y, a partir de entonces, comenzó a construirse su fama.¹⁵⁵ Según Florencia, el poder milagroso de esta Virgen sólo se conocía al principio entre los indígenas, y no fue sino hasta 1641 que se descubrió el secreto que los indios guardaban y que no deseaban compartir. Muchos fueron los portentos que la imagen realizó en esos cien años, pero debido a que no se hicieron registros de esa época, la mayoría de ellos se perdió en el olvido. El primer milagro conocido lo hizo en el pueblo de Xochitlán, a donde el mayordomo del templo la había llevado a pedir limosna. Un ciego, que había oído de la fama de esta imagen, fue a visitarla al templo donde la tenían alojada y allí se entrevistó con el mayordomo, inquiriendo si era verdadero el poder que la gente decía que tenía la efigie. Como le aseguraron que cuanto se decía de los milagros de la Virgen era cierto, el invidente rogó a la Señora que usara su clemencia con él. “Tomó [entonces] el Mayordomo la Imagen, y con ella tocò lo ojos del ciego, y al instante sin mas diligencia cobrò la vista que la naturaleza le había negado.”¹⁵⁶

Por otra parte, el origen de la Virgen de San Juan es tan poco espectacular como el de su vecina, aunque, como el de ella, también cuenta con tintes de misterio. Nuestro autor jesuita no precisa ni cuándo ni cómo llegó la efigie al pueblo, pero dice que estuvo mucho tiempo arrumbada en la sacristía de la primera capilla que se edificó en el sitio que después fue el santuario. Como tenía el rostro carcomido por la polilla, los indígenas que cuidaban el lugar la habían desechado. No obstante su triste condición, un día cualquiera saltó a la celebridad al realizar su primer milagro público. Se dice que en una ocasión, un malabarista y su familia pasaron por San Juan de camino a Guadalajara y se quedaron unos días. Ellos hacían peligrosas suertes con cuchillos y espadas pero entrenaban constantemente para no perder el

dedicó a la imagen de los Remedios: *Milagroso hallazgo del Tesoro Escondido. Historia de la imagen de Nuestra Señora de los Remedios*, México, María de Benavides, 1685, [9 s. p. +] 80 p. [+ 2 s. p.].

¹⁵⁵ Florencia, *Origen...*, p. 12-13.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

dominio sobre los filos. Sin embargo, durante un ensayo, una de las hijas resbaló y se encajó una de las espadas. Murió de inmediato. El entierro de la niña reunió a mucha gente que trataba de consolar a los padres. Entre tantas muestras de aliento, una anciana indígena se acercó a los deudos y les dijo que “se consolassen, que la *Cihuapilli* le daría vida a la niña”. Una vez que aseguró esto, la mujer fue a la sacristía y trajo la imagen y la colocó sobre el cuerpo yerto de la niña. Al poco rato, la pequeña comenzó a moverse.¹⁵⁷

Ambas imágenes saltan de lo ordinario a lo extraordinario. De un destino trivial como el que acompaña a casi todas las efigies de culto alojadas en templos, catedrales y altares domésticos –que cumplen, digamos, con una vida funcional (servir de representación de una figura sagrada) y que después son desechadas al desgastarse o romperse–, pasan a formar parte del panteón católico mexicano dedicado a iconos locales. Un suceso admirable, misterioso y milagroso –a los ojos de los testigos– atribuido a ellas sirve de disparador para que la situación de las efigies cambie radicalmente, y de la indiferencia y el olvido pasen a la notoriedad. En este cambio de fortuna las protagonistas devienen en objeto de veneración, respeto y amor, cumpliendo ahora con el papel y las funciones adjudicadas a Santa María por la colectividad, porque, como ya lo hemos mencionado anteriormente, para los creyentes, las representaciones de la deidad son de hecho la deidad misma; cumplen la función no sólo de hacer visible lo invisible sino de (a)traer al dios a la circunstancia del creyente; el hombre lo tiene cerca, puede hablar con él, puede verlo. Y si el aspecto atribuido a la deidad es materializado por la efigie, las cualidades y los poderes de esta misma pasarán también a sus representaciones.¹⁵⁸ Por eso no debe extrañar, en el caso de imágenes de la Madre de Dios, que se les venere como si fueran Ella misma manifiesta y se les transfieran características físicas y hasta ciertos rasgos de su temperamento (*personalidad*, digamos, creada y deducida en realidad a partir de leyendas, textos no autorizados por la Iglesia cristiana, como los Evangelios apócrifos, canciones y relatos marianos medievales –es decir del imaginario popular–, ya que, como es sabido, muy poco puede extraerse de las fuentes directas, o sea de los Evangelios canónicos, sobre la vida de la María histórica).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 53-54.

¹⁵⁸ *Vid. Warner, op. cit.*, p. 377-378. *Cfr. supra*, p. 122.

Al revelarse su naturaleza excepcional y prodigiosa, las imágenes de Xallixco no sólo se transforman en objeto de veneración sino –y lo que es más importante, narrativamente hablando– se convierten en sujetos activos, en los agentes que conducen la acción en las narraciones, no obstante su apariencia inanimada. Así, entre otros muchos casos, tenemos el ejemplo del milagro 25:

En los Pueblos de Acatlan, y Amatlan, del Beneficio de Guachinango, se hallaban sin consuelo dos Indios, por tener dos hijos moribundos, y sin remedio humano: avia venido esta Santa Imagen à pedir limosna: La necesidad y la confianza les persuadiò à que acudiessen â ella, pidiendole las vidas con fé, y la Virgen se las concedió con efecto, quedando sus Padres consolados, y sanos los hijos.¹⁵⁹

Según lo planteado en el argumento, una pareja indígena tiene a sus hijos moribundos y no existe remedio humano que los salve. Estos personajes están inermes ante una situación dolorosa, nada pueden hacer por solucionarla, así que de inmediato podemos percibir la función pasiva que ellos cumplen en el relato. Contrapuesta a los indios se presenta a la Virgen de Zapopan, el agente que toma la iniciativa de la acción, quien “avia venido a pedir limosna” a la población donde estaban los infortunados. *Ella* había llegado a las comunidades mencionadas ¿por determinación propia? Al menos eso es lo que gramaticalmente nos indica que la efigie sea sujeto de la oración (aunque, por otro lado, podamos inferir que en realidad algún representante de su templo y otros voluntarios la hubieran llevado en procesión a Acatlán y Amatlán a pedir donativos). Lo que sigue lleva al clímax de la historia y a su inmediato desenlace: la pareja lleva a sus hijos ante la imagen y pide por sus vidas; la Virgen de Zapopan los escucha y devuelve la vida a los vástagos; como consecuencia del acto prodigioso producido por la efigie quedan los “padres consolados, y sanos los hijos”.

Como dijera Juan Manuel Rozas sobre la función de la Virgen María en *Los milagros* de Berceo: el papel de las imágenes de Xallixco en estas narraciones es “central y estático”: “girando en torno a [ellas], dinámica, existencial, argumentalmente, están los protagonistas

¹⁵⁹ Florencia, *Origen...*, p. 19.

humanos [...]”¹⁶⁰ Los iconos son el eje en torno al cual los personajes humanos, los agonistas, se mueven y organizan sus vidas; como son la panacea para todos los problemas, hombres y mujeres acuden a éstas en todo momento. Por su parte, los agonistas realizan siempre las mismas acciones en relación con el personaje eje: *invocan* a la Virgen, *piden* favores, *suplican* ayuda, *rezan* y *se afianzan* a su fe; lo que sucede a partir de estos actos se debe a las imágenes marianas, aunque a veces no lo lleven a cabo ellas directamente.

Si bien las efigies no aparecen *siempre* en todos los relatos, sin duda están permanentemente en el pensamiento y en la palabra de quien las invoca; en el dolor del enfermo; en la alegría del sanado, en el miedo del moribundo. Se siente su presencia en la casa y en el templo; se les percibe en el campo y en la plaza, en la barranca y en el río caudaloso; de ahí la impresión de que las imágenes, como la misma Madre de Dios, están en todas partes. Por eso no debe extrañar que, aunque inmóviles, María de San Juan y María de Zapopan son personajes que ejecutan acciones contundentes que modifican el curso de cualquier historia:

Aviendo cogido á Christoval Vasquez de Lara una carreta contra una cerca de piedra, invocò à la Virgen de San Juan, y trabajando mucho para sacarle, y desviar la carreta, cuya rueda le tenia oprimido, contra la cerca, quando juzgaron estar muy maltratado, ò quebrada alguna costilla, le hallaron bueno, y sin lesion alguna [...] (171).

Aviendosele acancerado una pierna à un mulato esclavo de Joseph Ramirez, vecino de Xaloztotitlan, y estando para cortarsela, le pusieron unos cabellos de esta Santa Imagen [San Juan], y quedó bueno, con admiracion de todos [...] (172).¹⁶¹

Aunque específicamente se refieren a la imagen de San Juan, éstos son ejemplos típicos que muestran el desempeño de ambas Vírgenes. Como se puede observar, en ninguna de las dos narraciones aparece la imagen propiamente, sin embargo, su presencia parece conjurarse de alguna manera a partir de la sola mención de su nombre o la exhibición de un objeto que le pertenece: el manto, un listón, el aceite de su lámpara, la tierra de su templo, o, como en el

¹⁶⁰ Juan Manuel Rozas, “Para una clasificación funcional de *Los milagros de Nuestra Señora*: los milagros de la crisis”, en Francisco Rico (director general), *Historia y crítica de la literatura española*, Alan Deyermond, *Volumen I, Edad Media*, 8 v., Barcelona, Editorial Crítica, 1980, p. 155.

¹⁶¹ Florencia, *Origen...*, p. 127.

caso 172, sus cabellos. Cualquiera de estos elementos, o la invocación mencionada, basta para desencadenar el poder de la efigie y cambiar la situación de los protagonistas humanos, que siempre están a la espera de que sus problemas desaparezcan gracias a la intervención mariana. Así, en el milagro 171, la Virgen de San Juan evita las terribles consecuencias que se esperan de un accidente donde interviene un vehículo: la muerte de la víctima, o al menos fracturas múltiples; como nos lo indica el narrador, al hombre que había sido aplastado por una carreta, luego de ser rescatado, se le encuentra ileso. En cuanto al 172, nos enteramos de un suceso aún más asombroso: un individuo tiene una pierna “acancerada” –entendamos necrosada–, y se le debe amputar para no poner en peligro su vida; los tejidos de la pierna están muertos, no obstante, cuando alguien le coloca cabellos de la Virgen, la extremidad parece limpiarse de todo signo de descomposición y queda eliminada –incluso– la posibilidad de cáncer en el hombre. De esto se deduce que la presencia de las estatuas marianas permanece implícita en cada relato milagroso.

Pero estas imágenes, como explicaremos más adelante, además actúan a través de otros personajes. Así como ocurre en el milagro 172, hay historias en que voluntarios espontáneos acuden prontamente a ayudar y consolar a un enfermo o a quien sufre un accidente; ellos les brindan los primeros auxilios y algunas veces, incluso, es mediante su intervención que la ayuda sobrenatural se produce. En esos casos a las efigies no las llegamos a ver en los momentos climáticos en que se suscita la curación o el rescate milagrosos, pero tanto los personajes testigo como los lectores sabemos que ellas han sido las autoras, y han trabajado para salvar a sus fieles sirviéndose de las manos compasivas de algún mortal. Observemos esta otra narración:

[Un testigo] viò à Juan del Portillo, muchacho de la misma edad, echarse incauto tras un perro, à un Rio, que passa por la Villa de los Lagos, el qual tenia un profundo remanso, en que cayó sin salir mas. [...] Cansado de aguardarlo se fue, y avisò â una India que lo avia criado. La qual asustada empezó â invocar à la Virgen de San Juan, y con este declarante, para que le mostrasse el sitio donde se sumiò, fue al Rio. [...] Arrojóse la India al remanso, y despues de media hora que lo estuvo buscando, lo hallò, y sacó ahogado. [...] y que despues de mas de quatro horas que estuvo debajo del agua, por beneficio de la Virgen diò señas de vida, y con los fomentos y diligencias que

hicieron volvió en sí, sanò y quedò bueno, y que aquel día se fue por su pie a su casa, vivió mucho tiempo despues [...] ¹⁶²(129).

Es conveniente recordar que textos como éstos son elaborados para la exaltación de la fe de los creyentes, y que bajo una visión devota lo imposible se hace posible, y lo trivial se vuelve –inusitadamente– prodigioso. De esta forma, lo que para el razonamiento lógico puede ser un relato ingenuo y ordinario, para el pensamiento religioso es una historia admirable y ejemplar, un aliciente a las convicciones del devoto. Viéndolo desde estos dos ángulos, no resisto hacer un breve ejercicio con el milagro antes anotado.

El pensamiento lógico nos diría que este supuesto milagro, en el que un niño ahogado revive, seguramente puede explicarse por otra serie de causas comprobables, muy lejanas a una intervención sobrenatural: por ejemplo, tomemos el factor del tiempo. El narrador enfatiza en que el muchacho accidentado fue sacado del fondo del río después de varias horas; eso según los testimonios de la aya y la gente que presencia el rescate, pero en realidad no se indica que alguno de ellos hubiera calculado de alguna forma el lapso que pasó la víctima dentro del río, como la marcha del sol sobre el cielo, o el alargamiento de las sombras; por lo tanto, es una apreciación subjetiva. Por otro lado, cuando alguien sufre momentos de angustia, como le sucede a la nana del niño, en que la vida de un ser querido está en peligro y que depende de uno para salvarse, los minutos y las horas parecen alargarse indefinidamente. En conclusión, es admisible pensar que el tiempo que estuvo el chico del relato bajo el agua pudiera haber sido mucho menos, y que su rescate se hubiera hecho oportunamente antes de que el agua colapsara sus pulmones. Con los primeros auxilios que se le proporcionaron, pudieron haberle sacado el líquido que había tragado y así pudo haber reaccionado y vuelto a respirar. Pero en el terreno de la fe, el ordinario rescate de alguien que se ahoga tiene una explicación mucho más directa y contundente: es un milagro. El hecho de que la aya sondeara el río en busca de la víctima y que finalmente la hallara, la sacara y otras personas la auxiliaran para revivirla, es circunstancial –porque la Virgen sería finalmente quien le salvaría la vida: sólo demuestra las limitaciones del ser humano para controlar y resolver situaciones críticas. Un mensaje aleccionador parece brillar con el desenlace: la vida

¹⁶² *Ibid.*, p. 101.

humana es muy frágil y vulnerable y el hombre debe apoyarse en su Creador para protegerla y preservarla; de ahí que se considere –bajo la visión de la fe y la devoción– que solamente la Virgen podría haber salvado la vida del pequeño.

En efecto, los personajes de María de San Juan y María de Zapopan son muy poderosos, pero no debemos olvidar de quién proviene su poder: de la Madre de Dios, la figura que se oculta detrás de estas dos modestas estatuillas de pasta de Michoacán. Ella es quien hace acto de presencia entre los moradores de la provincia de Nueva Galicia, y a través de sus efigies proyecta deseos, afectos y un inagotable afán protector en las acciones (todas ellas milagrosas) que lleva a cabo. En los relatos que conforman *Origen*, las efigies realizan una serie de diligencias y transmiten ciertos comportamientos de la Señora y un registro de emociones ya reconocidos en las historias marianas del Medievo.¹⁶³ Esto es, en ellas como en los textos medievales, la Virgen puede parecer preocupada y compasiva, atenta a la pronta recuperación de algún enfermo; otras veces, dulce y paciente –una verdadera madre que anima a su hijo pequeño en sus primeros pasos– cuando ha de guiar al pecador y enseñarle el verdadero camino por el que un buen cristiano debe conducir su vida; en otras ocasiones, en cambio, puede vérselo colérica, severísima, e implacable, dispuesta a castigar las faltas (en cuanto a fe se refiere) de sus devotos y de algunos incrédulos.

Hemos afirmado en este trabajo que de hecho existe una correlación (cualitativa, simbólica) entre las Vírgenes de San Juan y de Zapopan; otro de los aspectos que habría que considerar es justamente el del comportamiento que, a partir de los relatos milagrosos escritos por Florencia, parecen mostrar las imágenes en tanto fungen como personajes en estas narraciones.

Al comenzar esta sección del capítulo, habíamos señalado que el autor empezaba su obra con una alegoría celeste en la cual identificaba a las imágenes de Xallixco con un par de constelaciones vecinas entre sí en el cinto zodiacal: a la Virgen de Zapopan la comparaba con Virgo, y a la de San Juan, con Leo. Según Florencia, cada Virgen-constelación responde a

¹⁶³ Sobre el papel de la Virgen María en la obra de Alfonso X, véase, por ejemplo, a Callcott, *op. cit.*, p. 77-80; y en la de Berceo, a Pedraza, *op. cit.*, p. 273-274, y Rozas, *Los Milagros de Berceo, como libro y como género...*, p. 30-32, y “Para una clasificación funcional de *Los milagros de Nuestra Señora*: los milagros de la crisis”..., p. 155-158.

ciertos rasgos de carácter: Zapopan-Virgo es “Signo apacible y benigno”; y San Juan-Leo, “Signo ardiente y fogoso”.¹⁶⁴ De acuerdo con lo observado en los relatos, la calificación inicial que le otorga el jesuita a sus protagonistas es en realidad atinada. Pero veámoslo con más detenimiento.

En la tabla 1, que expone la clasificación temática de los milagros realizados por las dos Vírgenes, podemos además encontrar un resumen de las acciones y el comportamiento de las mismas.¹⁶⁵ En cada columna comprobamos los tipos de prodigios efectuados por cada una e incluso el motivo que las impulsa a hacerlos. Así observamos que ambas Vírgenes se muestran bondadosas y protectoras en casi toda ocasión, indulgentes ante casi todas las faltas de los pecadores, excepto en las que corresponden a la fe y a la preservación de la institución eclesiástica. De esta forma, descubrimos que en las historias en las que peligra la salud o la vida de los fieles, las dos imágenes sin duda se muestran amorosas y misericordiosas, pero cuando la situación involucra la traición a las creencias, al menos una de ellas reacciona de forma muy diferente.

Observando la tabla 1 podemos notar que las dos Vírgenes cuentan con casi los mismos tipos de milagros reconocidos en nuestra clasificación: los de *vida y salud*, *alteración del mundo concreto*, y los que dan *respuesta a necesidades mundanas*; mas, para la Virgen de Zapopan, es clara la ausencia de ellos en el rubro de *resguardo a la fe católica y resguardo de su Iglesia*. Hay que subrayar que aquí están ubicadas las únicas historias en las que el pecador llega a ser castigado, y a veces ejemplarmente. A partir de esto podríamos pensar que la Virgen de San Juan es mucho más estricta e inflexible que su vecina de Zapopan; pero veamos con más claridad sus reacciones con algunos ejemplos.

El milagro 164 cuenta la historia de una mujer que llegó como peregrina al santuario de San Juan, y al ver las magníficas joyas de la Virgen, quiso llevarse una como reliquia. Ya de regreso a su casa, y cuando atravesaba el río del pueblo, el caballo sobre el que montaba se detuvo y se negó a caminar. El animal era muy dócil, así que la devota pensó que la falta que ella había cometido lo obligaba a detenerse. De este modo, dio media vuelta y fue a

¹⁶⁴ *Vid. supra*, p. 135-136.

¹⁶⁵ *Vid. supra*, p. 95-96.

confesarle al capellán del templo su robo, por el cual recibió una leve reprimenda y algunas reliquias de las que se acostumbraba obsequiar.¹⁶⁶ La mujer se había arrepentido y por eso la Virgen fue indulgente, pero cuando el arrepentimiento no llega o tarda en llegar y la falta queda impune, la Señora muestra el aspecto más áspero de su carácter, como sucede en el citado milagro 76, en que María de San Juan deja morir (¿o quizá mata?) de un “susto” a una devota que ella misma había curado de hidropesía meses antes, y quien le había prometido servirle durante dos años consecutivos.¹⁶⁷

Entre las historias antologadas por Florencia en esta obra no encontramos ninguna en que se vea a la Virgen de Zapopan en franca actitud severa ante un pecador, y menos infringiéndole algún castigo, a diferencia de su vecina de San Juan de Los Lagos que sí exhibe su determinación de no perdonar las faltas más graves para Dios y su Iglesia, como se ha expuesto en los pasados ejemplos. Esto nos lleva a concluir que, como bien lo había afirmado el autor en las primeras páginas de *Origen*, María de Zapopan, simbolizada por el signo zodiacal de Virgo, efectivamente tiende más a manifestar un carácter humilde, templado y dulce, mientras que María de San Juan, representada por Leo, se muestra más estricta, exaltada y señorial.

De este modo, Zapopan es humilde y San Juan, señorial. Estos rasgos de personalidad, que no son gratuitos, nos llevan a pensar en los carismas o atributos encarnados en la Virgen María a lo largo de la historia del cristianismo. En el espléndido libro *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, su autora, Marina Warner, hace una revisión de estas funciones cumplidas por la madre de Jesús de Nazaret y sumadas a su culto en el curso de los siglos, desde que su imagen comenzó a venerarse hace unos 1800 años.¹⁶⁸ La Iglesia cristiana y los creyentes la han considerado la figura que encarna el ideal femenino y el símbolo perfecto de la institución. Simultáneamente se ha convertido en *virgen, madre, reina, novia* y *mediadora*, y de estos diferentes papeles que ha desempeñado –o que en su culto se le ha hecho desempeñar para consagrarla como una de las figuras máximas de la compleja jerarquía de divinidades que componen el panteón cristiano-católico– creemos que al menos

¹⁶⁶ Vid. Florencia, *Origen...*, p. 124.

¹⁶⁷ Vid. *supra*, p. 117-118.

los de *madre, novia y reina* están claramente manifiestos en una o en ambas advocaciones novohispanas.

Para cualquier persona originaria de un país —como el nuestro— cuya población en su mayoría ha sido educada bajo las creencias católicas, no le parecerá extraña la llamada “Letanía de Nuestra Señora”, larga oración que se reza durante el rosario, y que describe de forma muy clara los atributos y los símbolos con los que se identifica a María:

[...] Santa María, <i>ruega por nosotros</i>	Rosa mística, <i>ruega por nosotros</i> [...]
Santa Madre de Dios, <i>ruega por nosotros</i>	Torre de David, <i>ruega por nosotros</i>
Santa Virgen, <i>ruega por nosotros</i>	Torre de marfil, <i>ruega por nosotros</i>
Madre de Cristo, <i>ruega por nosotros</i>	Casa de oro, <i>ruega por nosotros</i>
Madre de la Iglesia, <i>ruega por nosotros</i> [...]	Arca de la alianza, <i>ruega por nosotros</i>
Madre Purísima, <i>ruega por nosotros</i>	Puerta del cielo, <i>ruega por nosotros</i>
Madre castísima, <i>ruega por nosotros</i>	Estrella de la mañana, <i>ruega por nosotros</i>
Madre y virgen, <i>ruega por nosotros</i> [...]	Salud de los enfermos, <i>ruega por nosotros</i>
Madre Inmaculada, <i>ruega por nosotros</i>	Refugio de los pecadores, <i>ruega por nosotros</i>
Madre amable, <i>ruega por nosotros</i>	Consuelo de los afligidos, <i>ruega por nosotros</i>
Madre admirable, <i>ruega por nosotros</i>	Auxilio de los cristianos, <i>ruega por nosotros</i>
Madre del buen consejo, <i>ruega por nosotros</i> [...]	Reina de los ángeles, <i>ruega por nosotros</i> [...]
Virgen prudentísima, <i>ruega por nosotros</i> [...]	Reina de los que viven su fe, <i>ruega por nosotros</i>
Virgen poderosa, <i>ruega por nosotros</i>	Reina de los que se conservan castos, <i>ruega por nosotros</i> [...]
Virgen clemente, <i>ruega por nosotros</i> [...]	Reina de la familia, <i>ruega por nosotros</i>
Espejo de justicia, <i>ruega por nosotros</i> [...]	Reina de la paz, <i>ruega por nosotros</i> [...] ¹⁶⁹
Causa de nuestra alegría, <i>ruega por nosotros</i> [...]	

Esta letanía nos puede servir como guía para explicar las funciones que llegan a cumplir nuestras imágenes novohispanas y que definitivamente influyen en el comportamiento —en

¹⁶⁸ *Vid. Warner, op. cit., passim.*

¹⁶⁹ “Letanías y alabanzas a la Santísima Virgen María”, en *Templo Mayor Trinitario Mariano. Cómo rezar el Santo Rosario*, México, 4 de marzo de 2005, <http://deanton.tripod.com.mx/plegarias/id6.html>.

apariencia errático y contradictorio por momentos— expuesto en los relatos de *Origen*. De este modo, continuemos.

Madre del buen consejo, ruega por nosotros. El papel de *madre* es el que con más generosidad han desempeñado las imágenes de Xallixco, como bien lo hemos comprobado a lo largo de este análisis. Así como la letanía enumera calificativos alusivos a la bondad materna, María de San Juan y María de Zapopan han mostrado pródigamente su naturaleza *amable, admirable* y *sabia* al ayudar, sanar y proteger las vidas de los seres humanos, aun en las circunstancias más difíciles e inauditas. El lector, por ejemplo, ha sido testigo de numerosos rescates en que niños o adultos han estado a punto de caer de un barranco (93, 99, 103, 11, 116, 165, 208) o de ahogarse en un río (94, 108), en un pozo (166) o en el mar (167); que han sanado de enfermedades mortales (51, 26, 176, 149, 120); y —lo más sorprendente aún— que han vuelto a la vida después de que los médicos los habían declarado fallecidos (24, 29, 55, 67, 119, 74, etcétera). Las Vírgenes misericordiosas han escuchado los clamores de poblaciones sedientas que suplican el agua del cielo (78, 141); o bien, han calmado el ímpetu de algún río caudaloso para que los devotos puedan cruzarlo sin peligro (23). Conocedoras de los asuntos humanos, y prestas a encontrar la mejor solución a los problemas de sus hijos mortales, las Señoras de Xallixco han aliviado incluso necesidades mundanas: han dado dinero al hambriento para que compre comida o han ayudado a pagar una deuda (33).

Madres que aman a todos sus hijos sin distinción, ellas demuestran particular dulzura y compasión al proteger a las criaturas más débiles, inocentes o simples; por eso, no son pocos los milagros dedicados a aliviar el sufrimiento de los minusválidos (ciegos, 18, 52, 104, 123, 148; tullidos, 26, 83, 91, 104; y otros inválidos, 31, 162, 152), los niños (24, 29, 34, 55, 67, 74, 99, 119, 125, 143, 110, etcétera), e incluso los animales, como la paloma que fue asustada por una multitud (105) o los perros lastimados (105, 113), de los cuales ya hemos hablado con anterioridad.

Mas a pesar del indiscutible amor que prodigan a todos los seres humanos —finalmente vástagos de Dios— las Señoras favorecen en especial a sus devotos (de hecho, la mayoría de los milagros citados los protagonizan practicantes directos del culto a alguna de ellas). Los humildes, los de conducta intachable, y sobre todo, los de gran fervor por su imagen, estarán

primero en los cuidados que otorgan las Vírgenes, como lo demuestra el milagro 81: en el relato se cuenta que, cierta noche, un vicario del templo de San Juan estaba inquieto sin poder dormir en su aposento, cuando sintió que se abría la puerta de su habitación. Como llamó y no le respondieron, se levantó a averiguar lo que sucedía. Se asomó por una ventana que daba a la plaza y distinguió claramente a tres figuras iluminadas por la luz de la luna, que se agazapaban al lado de la iglesia. Entonces llamó a su criado y convocó a la gente para que atraparan a los acechantes, quienes, a su juicio, eran ladrones. Con el alboroto de los feligreses, los individuos huyeron pero uno de ellos se escondió, y cuando el vicario pasó en su busca, saltó sobre él con una lanza. El vicario traía un arcabuz y con él esquivó el golpe; el arma, aunque desgarró jubón y camisa, no le había hecho el menor daño. El delincuente finalmente escapó y el vicario resultó ileso, atribuyéndole su buena fortuna a la Virgen, a quien se había encomendado durante el ataque.¹⁷⁰ Si bien los fieles servidores de María son favoritos, las ovejas descarriadas también son amadas por Ella, de ahí que se muestre paciente y benévola con sujetos que desafían las leyes humanas, como los ladrones. Ésta es la situación que se presenta en el milagro 71, en la que un cuatrero es perdonado por la Virgen de San Juan y le permite que huya para eludir la justicia de los hombres.¹⁷¹

Está visto que las Señoras de Xalixco al ejercer su papel maternal son gentiles, piadosas e indulgentes, ¿pero cuál es su relación con las madres humanas? Antes de contestar a esto, habría que tomar en cuenta lo que Marina Warner explica acerca de la Virgen y la fecundidad femenina: la figura de María en el cristianismo, aclara la investigadora, es heredera y depositaria de las más antiguas tradiciones religiosas que rindieron culto a la diosa Madre, la Tierra; Ella estuvo asociada con los ritos agrícolas y, por lo tanto, con los de fertilidad, de ahí que desde la temprana Edad Media se hubiera convertido en imagen de veneración para las mujeres, particularmente en asuntos relativos a la maternidad. Así, entre los pueblos mediterráneos del Medievo –y aun en el Renacimiento–, la Virgen, entre otras funciones, llegó a presidir el matrimonio, el embarazo y el parto. Como antaño se recurriera a las imágenes paganas de Démeter (personificación de la tierra), Ceres (diosa de la agricultura),

¹⁷⁰ Florencia, *Origen...*, p. 66-67.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 58-59. *Vid. supra*, p. 115-116.

Hera (diosa del matrimonio) o Perséfone (personificación de la primavera), María vino a suplirlas al asimilar las funciones que ellas cumplían para las creyentes, absorbiendo de paso algunos de los símbolos que las caracterizaban: espigas de trigo, vides (elementos, por otro lado, eucarísticos), plantas de maíz y granadas; todos ellos evocaban e invocaban la regeneración del mundo y la celebración del ciclo de la vida. Por eso, las mujeres, que en el pasado se encomendaban a las divinidades paganas, con la imposición del cristianismo eligieron a María como la figura que las habría de ayudar a asegurar su casamiento, pero, sobre todo, a cumplir con el papel determinante de su condición femenina: la concepción y el parto de un hijo, fruto que, como los nacidos de la tierra, garantizaría la perpetuación de la vida.¹⁷²

Por paradójico que parezca –puesto que en el cristianismo es símbolo y ejemplo máximo de pureza y castidad–, Santa María fungió en un momento dado como protectora de la unión conyugal y de la fecundidad femenina. Para las mujeres era consejera y auxiliadora; tenían en ella a una obstetra milagrosa y a una cómplice celestial a quien confiar *secretos femeninos*. Baste mencionar como ejemplo de esta complicidad con las devotas, las historias y creencias que alimentaron ciertas leyendas esparcidas a lo largo de los pueblos europeos, entre ellas el conocido relato de “La abadesa encinta”: como se recordará, la Virgen ayuda a adelantar el parto de una monja superiora –sin cuestionarle, por cierto, el abandono de su castidad a la que estaba obligada– para que sus celosas hermanas no la descubran ante el obispo; la asiste en el alumbramiento y entrega al bebé a un par de ángeles que han de dejarlo en manos de otro devoto que lo ha de cuidar temporalmente, en tanto la madre confiesa su pecado ante su superior.¹⁷³

Comparada con este vínculo tan familiar y doméstico que llega a establecerse entre la Señora y sus creyentes femeninas durante el Medievo, la relación presentada por Florencia entre las Vírgenes novohispanas y sus devotas es algo menos que distante y, especialmente, jerárquica. En todo el libro solamente encontramos un milagro (el 19) con el tema del parto, y éste lo realiza la Virgen de Zapopan: “Hallábase à riesgo de la vida en un parto rebezado,

¹⁷² Vid. Warner, *op. cit.*, p. 354-358.

¹⁷³ Berceo, “La abadesa encinta”, en *op. cit.*, p. 99-115.

despues de quatro dias una India, sin que le aprovechásse remedio alguno; pidió le llevassen la Santa Imagen confiada; llevaronsela, y en llegando â la puerta de su casa, antes de entrar en ella parió muy bien; quedó sana y salva, y agradecida à la Virgen [...]”.¹⁷⁴

Otra narración donde aparece una mujer embarazada es la 56. En ella nuevamente es la Señora de Zapopan la que auxilia a la madre, pero no directamente por un problema relacionado con su estado sino por el ataque de una bestia. Como se ha contado páginas atrás,¹⁷⁵ una indígena es embestida por un toro, y la cornada que le acomete le deja expuestos los intestinos. No obstante, gracias a la Virgen, la mujer no muere, ni pierde al bebé y ni siquiera siente dolor por la enorme herida; espera pacientemente todo un día a que su marido la lleve con algún médico que la atienda.¹⁷⁶

Si bien es cierto que la Virgen (la de Zapopan, de hecho) no abandona a las mujeres encinta ni deja de asistirles en los momentos de urgencia, definitivamente no encontramos esa proximidad y solidaridad femeninas reconocidas entre las creyentes y la Madre celestial durante el Medievo. El trato de las Señoras de Xallico hacia sus devotas no es ni más cordial ni más cercano que el procurado a los hombres. Las Vírgenes no son “amigas” de las mujeres: son sus Madres (así, con mayúsculas), sus superiores, sus soberanas. Ellas están por encima de toda la población femenina. Y es que hay que tomar en cuenta la posición única y altísima en que la Iglesia cristiana ha colocado a María, madre del Nazareno, en contraste con la vilipendiada imagen que la institución ha mantenido del género femenino: Los iconos marianos, copias fieles de la original, son también modelo de perfección y pureza como la Virgen misma, por lo tanto, no es concebible que guarden esa relación de confianza e igualdad con criaturas tan imperfectas como las hembras humanas, descendientes de Eva, encarnación del pecado y la traición, y causante de la caída del hombre y su expulsión del Paraíso. Como puede verse, Florencia se adhiere a la posición estigmatizadora de la mujer que ha sostenido por tradición el cristianismo, y, aunque no lo hace abiertamente, no se priva de ofrecernos cierta imagen de inferioridad de sus personajes femeninos, sobre todo de las madres. El embarazo y el parto, aun de una mujer casada, en el pensamiento cristiano no

¹⁷⁴ Florencia, *Origen...*, p. 15.

¹⁷⁵ *Vid. supra*, p. 103.

dejan de ser condenados, puesto que son consecuencia de la corrupción del cuerpo y de la ruptura del único estado perfecto del ser humano: la castidad. Y he aquí el carácter excepcional de María, que dio a luz sin cometer pecado y conservando la pureza de su espíritu, lo que la honra, la separa y la aísla de todas las mujeres.

Observemos, por ejemplo, que en *Origen* algunas de las madres retratadas por el autor no se caracterizan ni por su habilidad ni por su perspicacia para cuidar a sus hijos: son negligentes, olvidadizas y torpes para ayudarlos cuando éstos, por ejemplo, se accidentan o enferman. Las vemos quedar paralizadas sin saber cómo actuar, llorosas e implorantes. Un ejemplo que ilustra esta imagen negativa de la madre es la narración 143: una sirvienta indígena tenía a una bebé que agonizaba; la mujer veía que su hija se moría y sólo le administraba “remedios con yerbas”, aunque éstos no la mejoraban. Su patrón le recomendó que en vez de dar pócimas inútiles a la niña, la llevara ante la Virgen de San Juan y le pagara una misa. El hombre le dio dinero para el caso y ella se fue con su hija al santuario. Al poco tiempo de pedirle a la Señora por la niña, ésta se empezó a mover y gradualmente fue restableciéndose.¹⁷⁷

Las ocasiones en que las madres actúan con inteligencia e intuición para ayudar a sus hijos parecen estar inspiradas por María misma, como en el milagro 129, en el que una nana india se sumerge en busca del niño que tenía a su cuidado y que había desaparecido en un río, encontrándolo y sacándolo del agua;¹⁷⁸ o el 118, en que una mujer golpea la espalda de su bebé al notar que se había tragado una moneda, logrando que la expulse.¹⁷⁹ Y es que en tanto se menoscaba la conducta de las progenitoras humanas, crece y brilla aún más la actuación de las Señoras de Xallixco. Parecería entonces que el autor, nuevamente, lo que busca con esto es enfatizar en la naturaleza admirable y milagrosa de sus personajes principales –las Madres perfectas– al acentuar los defectos y errores de las criaturas humanas.

¹⁷⁶ Florencia, *Origen...*, p. 42-43.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹⁷⁸ *Vid. supra*, p. 150-151.

¹⁷⁹ *Vid. infra*, p. 175.

Rosa mística..., *torre de David...*, *puerta del cielo, ruega por nosotros*. En la letanía del rosario estos emblemas marianos hacen clara alusión al *Cantar de los cantares*.¹⁸⁰ Recordemos que la Virgen Inmaculada ha sido identificada con la Sulamita del Pseudo Salomón. María es la Nueva Sulamita, la novia mística ante quien el amante divino se rinde, deslumbrado por su pulcra belleza y virtud sin mácula y le dedica su amor.¹⁸¹ La Virgen es la más bella y pura de las mujeres, por eso Dios la ha elegido para hacerla su consorte. Este cortejo celestial a la hermosa Dama se recrea en el culto y las oraciones de los creyentes: se le halaga, se le colma de palabras tiernas y amorosas, se le ofrecen regalos y promesas de amor leal y eterno. Un ejemplo literario muy ilustrativo en el que el trato entre el devoto y María parece más el de una pareja de enamorados, es el de “La boda y la Virgen” de Gonzalo de Berceo. Se recordará que un joven clérigo, que amaba con devoción a la Virgen y a quien siempre rezaba, fue obligado por sus padres a casarse para que su estirpe no desapareciera y heredara su patrimonio. El día de la boda, María se le apareció y lo amenazó: “no me dejarás a mí por otra mujer, / y, si lo haces, tendrás que traer la leña a costas.” Esa noche, y antes de que consumara el matrimonio, la Virgen hizo desaparecer al joven y la esposa nunca más volvió a verlo.¹⁸²

Cierto es que un comportamiento tal de “mujer de armas tomar” no lo encontramos en la obra de Florencia, pero sí puede reconocerse que la Señora de San Juan, al menos una vez, ha llegado a verse como una muchacha celosa y altiva que exige a sus creyentes-admiradores una completa rendición a su belleza: el caso que ilustra esta situación es el 151, en el que el alcalde de la villa de Los Lagos, antes de tomar posesión de su cargo en la ciudad, va a visitar por primera vez el santuario. Al contemplar la imagen de la Virgen, comenta que no es tan hermosa como se la habían descrito. Al instante, el funcionario queda ciego y por largo rato tiene que orar y pedir perdón a la Virgen por su osadía. Finalmente, ella se condeule y le devuelve la vista.¹⁸³

¹⁸⁰ *Cantar de los cantares*, en *La Santa Biblia...*, p. 681-682.

¹⁸¹ Réau, *op. cit.*, p. 17-18. *Vid. supra*, p. 141-142.

¹⁸² Berceo, *op. cit.*, p. 67-71.

¹⁸³ Florencia, *Origen...*, p. 118-119. Sobre esta narración, también se hablará más adelante. *Infra*, p. 164.

Reina de los que viven su fe, ruega por nosotros. En el apartado anterior logramos descubrir un rasgo poco advertido en el carácter de una de nuestras protagonistas, y que no por ello es menos revelador: la altivez, cualidad impropia en el ideal de una madre amorosa y abnegada (es decir, la función que con más frecuencia desempeña la Virgen en las narraciones florentinas), pero en cambio característica lógica en una soberana, una reina. La doctrina católica nos dice que, en la Asunción, María se convierte en Reina de los Cielos,¹⁸⁴ de ahí que muchas de sus advocaciones estén coronadas y posean emblemas propios de una monarca. La Virgen vista como reina simboliza el poder y la autoridad de la Iglesia en la tierra, y con frecuencia, a lo largo de los siglos, la institución ha utilizado este símbolo para asegurar su permanencia. Marina Warner abunda y explica: “[...] con la proyección de la jerarquía del mundo hacia los Cielos, esta jerarquía, ya sea eclesiástica o laica, parece que está ratificada por una aprobación divinamente reflejada; y las lecciones del Evangelio acerca de que los pobres heredarán la tierra son totalmente ignorados. [...] El culto de María como reina sirvió durante centurias para mantener el *status quo* que da la ventaja a los escalones más elevados del poder.”¹⁸⁵ Así como se organizan las sociedades humanas bajo un riguroso sistema jerárquico que distribuye discrecionalmente prerrogativas, privilegios y obligaciones a sus miembros, se imagina una estructura similar en el Cielo, donde la Santísima Trinidad y la Virgen ocupan el pináculo de la pirámide, desde la cual gobiernan a los súbditos etéreos (santos, ángeles) y a los terrenales.

Ya habíamos destacado en otro momento que las imágenes de Nueva Galicia están ataviadas con una corona y joyas diversas, además de un vestuario que pretende reflejar la alcurnia y la majestuosidad de la figura representada; pero más allá de estos signos visuales, Florencia llama la atención sobre el papel de jerarca de la Virgen en el contenido de algunos relatos. Las historias en cuestión son las ya conocidas y citadas 76, 151, 117, 163 y 164, en las cuales, como ya se sabe, la Virgen castiga –y no ayuda o premia como en la mayoría de los milagros– a sus feligreses.

¹⁸⁴ La Asunción es el dogma católico que dicta que la madre de Jesús de Nazaret no murió, como el resto de los seres humanos, sino que, al llegar el fin de su vida terrena, ascendió en cuerpo y alma a los Cielos donde fue coronada Reina (*Regina Caeli*), para compartir el trono con su Hijo. *Vid.* Warner, *op. cit.*, p. 150.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 151.

De nuevo la protagonista es María de San Juan y es en ella en quien reconocemos la función de *reina* en los referidos textos florentinos. Como se recordará, en los tres últimos ella impone sanciones a ladronas sacrílegas que intentaban robar objetos sagrados; en los dos primeros, aplica duras penas a un par de infieles que por distintas razones traicionan su culto. En todos estos casos la Virgen muda la misericordia por la inclemencia; la humildad por la altivez; la ternura por la rigidez, y, cual ama frente a siervos rebeldes, reprende sus faltas con escarmientos ejemplares. Y es que María en estos textos sigue un patrón de conducta específico y acorde al contexto sociohistórico de la época: en una región como Nueva España, que al igual que el resto de los virreinos españoles y la Península misma, continuaba en funciones el régimen feudal –protegido por el Estado y la Iglesia– el trato entre patrones y empleados, autoridades y gobernados, clero y feligresía, seguía siendo como en el Medievo: una relación entre señores y vasallos.¹⁸⁶ El llamado “pacto vasallático” establecido antiguamente –en el que el caballero noble prometía proteger al campesino de invasiones y saqueos de otros señores, a cambio de que éste labrara su tierra– queda de alguna manera adaptado en la cuestión religiosa desde tiempos medievales, y se prolonga aún en el pensamiento del hombre novohispano y en la manera en como concibe su relación con sus divinidades. Así pues, a Nuestra Señora (y en verdad no se le nombra así por azar) se le asume como una autoridad noble y como tal debe actuar: dirigiendo, guardando, recompensando y castigando a sus vasallos, que son todos los que se adhieren a su culto.

“Reina de los que viven su fe”, dice la letanía del rosario. Y es cierto, porque el que ingresa en el culto mariano, y se acoge a cualquiera de sus advocaciones, debe creer en sus principios y dogmas; establece un pacto de fe con la Virgen. Por eso, en las narraciones de Francisco de Florencia, observamos que la Señora de San Juan se muestra receptiva y preocupada por los problemas de los mortales, pero grave y distante (más todavía que la de Zapopan, quien tampoco es precisamente cercana ni de trato familiar con sus creyentes, como lo habíamos comentado páginas atrás), muy colocada en su posición de soberana, figura generosa y sabia, pero inaccesible al común de los mortales. *Maria Regina* ama a sus súbditos-creyentes, los protege y los sana, mas a cambio exige de ellos fidelidad absoluta a su culto e imagen, y no

¹⁸⁶ Vid. Leonard, *La época barroca...*, p. 57-58.

tolera ninguna insubordinación o desviación, so pena de humillación pública (117), enfermedad (151) o muerte (127).

En los milagros referidos nos encontramos con los casos en los que los devotos rompen el convenio de lealtad con María de San Juan, y presenciamos las consecuencias de esta conducta equivocada. Las ladronas de los relatos 163, 164 y 117 no sólo transgreden el mandamiento bíblico de “no robarás” sino que además se han atrevido a cometer delito en contra de los bienes de su Patrona, la Virgen, por lo que sus acciones se agravan. Hemos visto que la Señora perdona a los ladrones siempre y cuando sigan siendo creyentes (como el caso 71), mas si la ambición del pecador rebasa la devoción, ella sanciona.

Sin embargo, el peor crimen que se puede cometer contra la Soberana es el de la infidelidad, y eso queda muy claro en los milagros 151 y 127. En el primero, como se recordará, el pecador protagonista duda de la gran belleza de la Señora de San Juan, quien, aunque no conocía esta imagen patronal –puesto que acababa de llegar al pueblo–, se supone que era ya devoto de la Virgen María; de tal suerte este individuo estaba pecando de incredulidad y soberbia al no postrarse ante el encanto de la efigie ni al aceptar, finalmente, que ésta, como todas las imágenes de *Maria Regina* son hermosas, porque reflejan la Belleza de la original. Por eso, la efigie deja ciego al que se ha negado a verla con humildad y amor.

El milagro 127 también ilustra con claridad el proceder de la Virgen con los devotos ingratos. En esta historia la imagen de San Juan, a la que traían en procesión desde Guadalajara, pasó por cierto poblado, y toda la gente salió a recibirla. Los jornaleros de la hacienda vecina también dejaron sus labores para acudir a la piadosa reunión, a excepción de uno, quien continuó trabajando la tierra. Cuando la imagen ya se retiraba, salieron al paso de la procesión dos hijos del campesino que no había querido dejar de arar, y avisaron consternados que a su padre lo había mordido una serpiente y que había muerto. La gente llegó al lugar del accidente y colocó la efigie de María encima del cadáver, el cual “al punto se levantò bueno y sano; y lo que mas es, luego al mismo punto la Vivora [*sic*] malhechora quedó alli muerta.” La gente dio gracias a la Virgen y el infiel reconoció su culpa.¹⁸⁷ Aunque

¹⁸⁷ Vid. Florencia, *Origen...*, p. 99.

la misericordia de la Señora prevalece al final y logra perdonar al traidor, la deslealtad es una falta que llega a pagarse con la vida, como lo vimos en el milagro 76, varias veces citado.¹⁸⁸

Hemos visto que, como personajes, las dos imágenes de Xallixco poseen ciertas características y atributos que las distinguen; no siempre llegan a cumplir las mismas funciones, y se les pueden adjudicar títulos diferentes (Zapopan, “protectora” de las parturientas; San Juan, *novia, reina*); asimismo, hemos reconocido que cada una de ellas ha alcanzado cierto grado de especialización en los milagros que realiza. Pero los devotos son también otro factor que las separa y que de alguna manera las coloca en posiciones rivales: en la región de Nueva Galicia, María de Zapopan resulta ser la “Protectora de los indios” y María de San Juan, la “Patrona de los españoles”. Aunque esta inclinación racial no es absoluta, como puede comprobarse en las narraciones revisadas de cada una, hay que admitir que existe cierta preferencia de una por los naturales, y otra por los hispanos.

A lo largo de la obra, el autor se encarga de subrayar estas tendencias. Desde su primer milagro conocido, cada imagen se orienta hacia aquellos a quienes han de dirigirse sus mayores esfuerzos. La Virgen de Zapopan, antes de que su poder curativo se hiciera célebre en todo el virreinato, durante cien años favoreció exclusivamente a los indígenas de los alrededores;¹⁸⁹ por otro lado, la Virgen de San Juan realizó su primer prodigio al resucitar a una niña “española”, hija de una pareja de acróbatas, que se encajó por accidente una espada con la que realizaba un acto circense.¹⁹⁰

A partir de su correspondiente revelación milagrosa, las imágenes –asevera constantemente Florencia– han realizado numerosas acciones extraordinarias en beneficio de sus protegidos. Tómense como ejemplos ilustrativos el siguiente par de milagros en los que cada Virgen demuestra que, aunque siempre misericordiosa ante cualquier necesitado, su poder se dirige preferentemente a cierta etnia específica. En el 55 se cuenta el caso de un indígena que bajaba de un monte con su carreta llena de carga; su pequeño hijo, quien lo acompañaba, viajaba encima de la carga. En un momento dado, la carreta tropezó y el niño cayó al suelo. Casi de inmediato sobrevino el accidente: una rueda del pesado transporte pasó

¹⁸⁸ *Vid. supra*, p. 117-118.

¹⁸⁹ *Vid. supra*, p. 146.

encima de la cabeza del infante, triturándosela y matándolo –aparentemente– al instante. El hombre llevó al pequeño con los clérigos de Zapopan para pedirles orientación. Uno de ellos le dijo que no lo moviera de donde estaba, porque la Virgen ayudaría al “indizuelo”, si era grande la fe del padre, en cualquier lugar donde estuviera. No obstante, el hombre lo llevó hasta el altar de la Señora, y ahí estuvo rogando, junto con la madre del pequeño, por un milagro. Dos horas más tarde, mandaron llamar a los clérigos y les enseñaron al chico, quien, aunque con múltiples fracturas en cuerpo y cráneo, estaba vivo y consciente. Después de ser atendido médicamente, se restableció del todo.¹⁹¹

En el siguiente relato la Virgen de San Juan salva la vida de un sujeto a quien se le cayera una enorme roca:

En el pueblo de Xaloztotitlan, ante el mismo Juez de Comission, [...] [com]pareció un hombre Español, dueño de estancia en esta Jurisdicción, que dijo llamarse Estevan Gomez [...] [Dijo] que estando con tres criados suyos sacando piedra para una cerca, estando acuñando una gran piedra para ella, se metió debajo, para poner bien las cuñas, y derepente [sic] se desgajò y cayó sobre él; y era tan grande [...] que le parece tenía mas de 60 arrobas [...] Invocò á la Virgen de San Juan, y por beneficio suyo no le matò, aviendole quebrado tres costillas, y desencajandole el pecho, para mostrar mas su manutención, en breve tiempo sanò del golpe y las heridas. Prometiò hacer Novena, y de hecho tiene ya la cera [...] para cumplirla. [...] (98)¹⁹²

A partir del protagonista de esta historia, que es español, cabría comentar aquí un detalle curioso de *Origen*. Y es que mientras los personajes indígenas quedan plenamente identificados en las narraciones florentinas (por lo general se antepone a su nombre su origen étnico), los personajes catalogados como “españoles” –grupo en estas historias más numeroso, por cierto, que el de los indios–, parecen componer un conjunto más heterogéneo y ambiguo cuya pureza de raza es francamente dudosa. Hemos de recordar que en la sociedad novohispana, en la categoría de “español” entraban no sólo peninsulares sino criollos, y por diversas circunstancias llegaban a filtrarse en ella incluso mestizos y otras castas, que se asimilaban al grupo dominante para huir de la discriminación y conseguir así un

¹⁹⁰ *Vid. supra*, p. 146-147.

¹⁹¹ Florencia, *Origen...*, p. 42-43.

determinado ascenso socioeconómico que les permitiera alcanzar un mejor nivel de vida, en una sociedad estratificada y profundamente racista que toleraba, sin embargo, una temporal o permanente ascensión de sus miembros, a través de la sola simulación o la compra-venta de orígenes prestigiosos.¹⁹³ Entonces, esta aspiración de pureza de sangre y la consecuente tendencia a adquirir disfraces sociales –costumbre arraigada en las sociedades hispánicas de la época– podría estar presente en el texto de Florencia,¹⁹⁴ aunque también, de alguna manera, la diversidad de etnias y sus mezclas en los numerosos personajes que protagonizan los relatos de *Origen*, lo que permite crearnos una imagen más completa del multicolor espectro social que debió de componer la provincia de Nueva Galicia. Y si no, veamos la diversidad de oficios que llegan a desempeñar los personajes “españoles” de estas historias, y que prácticamente cubren todas las clases sociales: volatinero (67), zapatero (132), vaquero (82), estudiante (75), hacendado (140), militar (115), cura (68, 70, 79), capellán (174), alcalde (151), etcétera. En tanto, los indios, como es de esperarse, quedan colocados únicamente como personajes del pueblo llano y sus ocupaciones son más bien modestas, como criado (143), campesino (33), albañil (58); o dignatarias, como prioste o mayordomo (43).

De este modo, la pareja de imágenes marianas se reparte, digamos, la población de Nueva Galicia para que ningún sector quede desamparado. Pero veamos cómo lo aclara el propio Florencia en su libro:

Observan algunos piadosos contemplativos, que se hubo la Santissima Virgen con el Reyno de Xallixco, como con el Imperio de Mexico en las celeberrimas de Guadalupe y los Remedios, que

¹⁹² *Ibid.*, p. 79-80.

¹⁹³ Cfr. Rubial, *La plaza...*, p. 32-33, y 124.

¹⁹⁴ No quisiera dejar de mencionar el significativo hecho de que en esta obra Florencia no se refiere a personajes mestizos ni de otra casta, salvo a los mulatos. Esta omisión de individuos mezclados en las narraciones del jesuita está acorde con lo observado en documentos de la época, en los que, según investigadores como Jonathan I. Israel, “se les menciona tan rara vez, que casi se olvida de su existencia. En comparación con los indios, los negros o los españoles, no tienen importancia, y cuando aparecen, generalmente no son más que el remate de la expresión tan repetida ‘negros, mulatos y mestizos.’” (p. 68). Esto puede deberse, como el mismo historiador dice, a que todavía en el siglo XVII una buena parte de la población mestiza se incorporaba o a “la república española” o a “la república india” y vivía bajo las costumbres y leyes de una o de otra; es decir, “llevaba una vida social disfrazada. La verdadera población ‘mestiza’, o sea, la que en la sociedad mexicana del siglo XVI era calificada como tal, crecía y se desarrollaba al margen de ‘la república española’ y a la sombra de los negros.” Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial [1610-1670]*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (Sección de obras de historia), p. 71.

la una dio para los Naturales, como ella misma se lo dijo â Juan Diego; y la de los Remedios que dio para los Españoles y Naturales, como la devocion acredita: La de Guadalupe dio â los Prelados de la Iglesia; la de los Remedios â la Ciudad, y â su Cabildo. La de Tzapopan â los Señores Obispos, y â los Indios, y assi gozaron de sus favores â solas casi cien años: la de San Juan â los Españoles, con quienes hizo el primer milagro, y se ha esmerado con todos ellos, especialmente con los de Zacatecas, y su Comarca [...] ¹⁹⁵

Tal como lo asevera el padre jesuita, Remedios y Guadalupe son imágenes que, como San Juan y Zapopan, comparten la misma zona de influencia –la región centro del virreinato– pero cada una “atiende” a ciertos grupos sociales y a una etnia determinada. Esto se explica en buena medida –según los exegetas novohispanos– a través de la propia leyenda de cada una de ellas, que cuenta su origen opuesto: se dice que Remedios llegó a México con las huestes de Hernán Cortés; en cambio, Guadalupe “se apareció” en estas tierras, y además a un indígena, a quien eligió como su vocero para darse a conocer al clero local y al resto de la población. Por eso era costumbre llamar a la primera “la gachupina” y a la segunda “la criolla”. ¹⁹⁶

Con respecto a nuestras imágenes, no podríamos denominarlas a una *gachupina* y a otra *criolla*, porque ambas fueron elaboradas por manos indígenas, es decir, *nacieron* aquí, y ni siquiera tuvieron un origen esotérico ni legendario como las otras: Zapopan fue un regalo para la comunidad que fundó el pueblo homónimo y San Juan fue rescatada de entre otras efigies de desecho. Esto quiere decir que las dos comparten un origen en parte español y en parte indígena y que, en todo caso, serían “mestizas”. Sin embargo, no puede negarse que estas Vírgenes “adoptaron” a sus feligreses, y una en cierta forma se ha “aindiado” –a pesar de su aspecto caucásico–, y la otra, se ha “hispanizado”.

De cualquier forma, lo que estas correlaciones entre estos dos personajes nos sugieren es que son las dos mitades de una unidad, dos caracteres en ocasiones contrastantes que al vincularse integran un personaje dual: una deidad, la Virgen María, quien, por la diversidad de sus poderes, atributos y funciones se convierte en una autoridad casi autónoma de su propio

¹⁹⁵ Florencia, *Origen...*, p. 50.

¹⁹⁶ *Vid.* Bravo Arriaga, “Los Remedios y Guadalupe; dos imágenes rivales y una sola virgen verdadera”, en *La excepción y la regla...*, p. 167-168.

Creador. La Madre de Dios, *Ella* misma, según la insistente aseveración de Florencia, ha mandado dos de sus más poderosas imágenes para cuidar el “reyno de Xallixco” y garantizar la protección de los feligreses que en él habitan.¹⁹⁷ Ella observa desde el Cielo, pero al mismo tiempo *vive* en la tierra dentro de sus efigies. Y en esas dos figuras María, diosa Virgen y Madre, majestad omnipresente, refugio de los pecadores, consuelo de los desventurados, castigo de los infieles, expone su doble esencia, un principio masculino y femenino, como las más antiguas divinidades concebidas por el hombre: es lo activo y lo pasivo, el sol y la tierra, la fuerza y la paciencia, la fecundidad y el vigor: el león y la virgen. Y esta magnífica deidad es la que se establece en la privilegiada tierra de Nueva Galicia, favorecida aún más entre la bendecida Nueva España.

ESTRUCTURA

Otro de los aspectos necesarios para descubrir el funcionamiento de lo maravilloso en los milagros narrativos de Francisco de Florencia es sin duda la estructura de los textos, por lo que en las próximas páginas nos abocaremos al análisis de las partes que componen los relatos y la manera en que están organizadas. Después de esto, nos ocuparemos del gran armazón que constituye la obra *Origen*, de la secuencia que siguen las partes del libro y de cómo están ordenadas las narraciones en los capítulos.

LOS RELATOS

Antes de comenzar el desglose, conviene anotar un ejemplo representativo para que la explicación sea más clara:

[...] En Xaloztotitlan [...] un Español, que dijo llamarse Clemente de la Torre y Ledesma, Vicario de esta Jurisdiccion de 22 años a esta parte; [dijo que] aviendo padecido èl por mas de dos meses un mal de ojos, que con el dolor vehemente le hacia decir cosas que parecia estaba sin juicio; viendole sin alivio en los medicamentos, prometió y fue â la Virgen de San Juan, en compañía de

¹⁹⁷ *Vid. supra*, p. 165-166.

su Esposa Beatriz Ramirez; y puesto delante de la Imagen de nuestra Señora, pidiendole misericordia, la dicha su muger le ungió con aceyte de la Lampara de la Señora alrededor de los ojos; y con la vehemencia del dolor se acostò ante la peana del Altar, y quiso Dios que se quedasse dormido; y despues de poco tiempo despertò bueno y sano, sin dolor en los ojos; de que èl y su muger dieron gracias â la Virgen, á quien atribuyeron la sanidad; y ahora mucho mas, viendo que en quince años que han passado, no ha vuelto tal dolor, ni otro accidente semejante en los ojos. (Milagro 92.)¹⁹⁸

El milagro 92, perteneciente a las historias protagonizadas por la Virgen de San Juan, es un relato típico de *Origen de los dos célebres santuarios*, porque, de la misma forma que la gran mayoría de los textos de este libro, presenta una estructura lineal y terminada, es decir en la que los acontecimientos se suceden en orden cronológico y en la que, no obstante su brevedad, cuenta con un inicio, un desarrollo –con todo y su momento climático– y un desenlace. La intriga de esta historia la podríamos separar en seis partes fundamentales:

- A) Hay un individuo en situación problemática.
- B) En busca de ayuda, invoca a la Virgen.
- C) Persona, objeto, sustancia o entidad funge como transmisor de los poderes milagrosos de María.
- D) El milagro se concreta.
- E) Reacción del receptor del prodigio.
- F) Mención de los testigos (en este caso aparece al principio de la historia).

De acuerdo con el esquema, el milagro citado puede desglosarse de esta forma: A) el vicario de Xaloztotitlán, Clemente de la Torre, había padecido un terrible dolor en los ojos y, B) en busca de alivio, fue con su mujer al santuario de San Juan a pedirle a la Virgen que lo curara. C) Mientras él pedía por su salud, la esposa le untó aceite de la lámpara de la Virgen en el área de los ojos y, poco después, el hombre se quedó dormido. D) Cuando despertó, ya no sentía ningún dolor, E) por lo que agradeció mucho a la Señora de San Juan. F) Testigo y declarante del portento fue el mismo vicario.

¹⁹⁸ Florencia, *Origen...*, p. 75-76.

Este patrón que parecen seguir los relatos de *Origen*, en ocasiones con pequeñas modificaciones, pero que prácticamente se mantiene en gran parte de los prodigios narrados, podría constituir en realidad un modelo preestablecido para la escritura de milagros narrativos. Es sólo una conjetura, pero tomando en cuenta que en el siglo XVII seguía siendo común, como desde la Edad Media, el uso de cánones para la elaboración de toda clase de textos de contenido religioso, como las hagiografías,¹⁹⁹ y que, como sus homólogos europeos, los intelectuales novohispanos se sujetaban a ellos en la planeación de sus trabajos,²⁰⁰ tal creencia no sería tan insólita. Una circunstancia que podría dar más fundamento a esta propuesta es que, al parecer, Florencia pudo haber utilizado este mismo esquema en otras colecciones de milagros además de *Origen*, pero sería necesario realizar un extenso estudio comparativo para verificarlo. Por ahora, quiero dejar esta cuestión abierta y proponer al lector un pequeño ejercicio con un par de milagros que más tarde identificaré. A continuación transcribo dos relatos que tendrán que observarse con detenimiento:

Vino al santuario una india trayendo consigo una niña hija suya de pocos años, la cual mientras su madre rezaba y se encomendaba a la Santísima Virgen, se salió a jugar cerca de un jagüey, en el cual miserablemente cayó: y porque estaba muy hondo y lleno de agua se fue luego a fondo sin que hubiera persona alguna que la socorriera, salió la madre en su busca, y llegando al jagüey la halló ahogada, y abalanzándose desalada [*sic*] al agua, la tomó muerta en sus brazos: y dando gritos como madre se entró con ella en la iglesia y arrojó el cadáver de la niña a los pies de la Santísima Virgen y [...] pidió a la Virgen le diese vida, pues por venir ella a visitarla se había ahogado su hija. Al cabo de una hora que estuvo orando, conoció que la niña comenzaba a moverse. Abrióla entre sus brazos la madre y entonces abrió los ojos: y clamando a voces regocijada la madre: ¡Milagro!, ¡milagro! Acudieron muchas personas, y los indios subieron a repicar las campanas. Fueron muchos los testigos de ese prodigio, y entre ellos dos religiosos de San Francisco.

Vna niña pequeña, llamada Maria cayò en un pozo de la casa que [...] està en el barrio detràs de la cerca de S. Juan llamado Tlaxipam. La madre afligida, que la vio agonizar en sus aguas, assida de vna Imagen, invocando a gritos el favor de Maria Santissima la colgò del brocal del pozo como

¹⁹⁹ Vid. Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 39-42; también Michel de Certeau, “Una variante: la edificación hagio-gráfica”, en *La escritura de la historia*, 3ª ed., México, Universidad Iberoamericana - Departamento de Historia, 1993 (El oficio de la historia), p. 266-267.

²⁰⁰ Vid. Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 74-75.

Escala de Iacob para que le sirviese de gradas a la niña; à la presencia del Sagrado bulto subieron la aguas, y alargando la Imagen el brazo sacò de la mano à la niña viva, quedando desde aquel punto (como oy se ve) inclinado el rostro, y el derecho hombro alargando el brazo, de cuya piadosa mano pende oy vn trassumpto de la niña para credito del milagro, quita la vista del Niño Iesus, que en izquierdo tiene; que no es nuevo volver los ojos de su misericordia para el remedio de los hombres [...]

Ambos milagros tienen una historia de contenido semejante, con personajes sometidos a circunstancias similares; los dos textos también muestran una estructura lineal, formada por el mismo tipo de elementos argumentales. Pero verifiquémoslo: El primer relato quedaría descompuesto en sus partes de esta manera: A) Una niña que estaba jugando cerca de un jagüey,²⁰¹ próximo al templo donde rezaba su madre, cayó en él accidentalmente y se ahogó. B) La madre de la pequeña, dolida y desesperada, le exigió a la Virgen que le devolviera a su hija. D) Al cabo de un rato, la niña comenzó a dar signos de vida, E) y la madre gritó entusiasmada que había sido un milagro. F) Muchos fueron los testigos del hecho.

En cuanto al segundo: A) Una niña cayó a un pozo B) y su madre, que trataba de sacarla, invocaba a gritos la ayuda de la Virgen, C) al tiempo que amarraba una estatua de la Señora que ella traía para que la niña la usara como asidero y pudiera salir. D) Ante la presencia de la imagen, el nivel del agua del pozo subió. Entonces, la efigie de María alargó el brazo derecho, tomó la mano de la niña y logró sacarla. F) Desde entonces, esta imagen de bulto de la Virgen permanece con el brazo derecho extendido, con una reproducción de la niña colgando de su mano como testimonio y crédito del prodigio.

Es claro que los dos relatos tienen un desarrollo argumental parecido a la narración de Florencia ya expuesta, y que más o menos se ajustan al tipo de estructura reconocida en el texto del jesuita, de tal manera que no sería nada extraño que estos trabajos pertenecieran a la colección milagrosa de *Origen*. Sin embargo, el primer texto –el de la niña ahogada en el jagüey– corresponde a otro libro florentino, el del *Zodiaco mariano*, y la imagen aludida en esta historia es Nuestra Señora de Tecaxic, del valle de Toluca;²⁰² por otro lado, el segundo texto

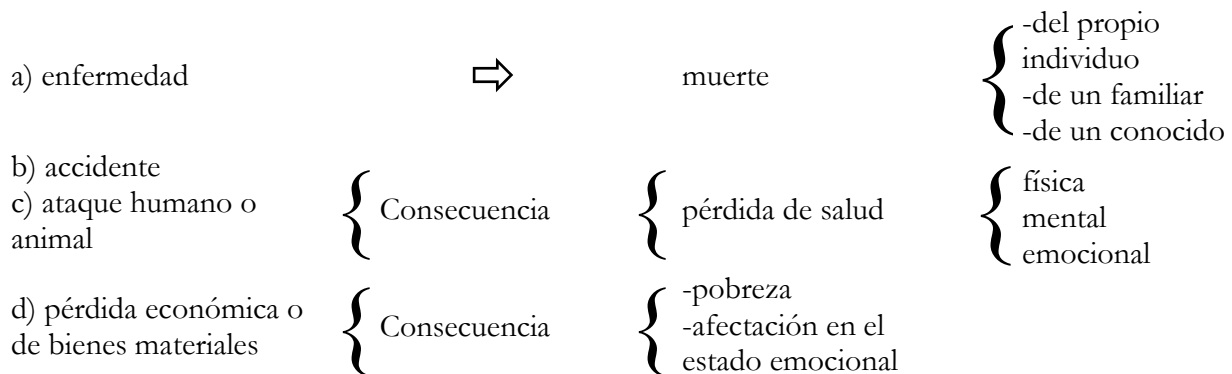
²⁰¹ Pozo sin brocal.

²⁰² *Vid.* Florencia, *Zodiaco mariano...*, 1995, p. 181.

—el de la niña que cayó al pozo— no es del cronista jesuita sino del franciscano Agustín de Vetancurt, y está incluido en su ya referida obra *Teatro mexicano*; en este otro caso, la Virgen autora del milagro es Nuestra Señora del Valle.²⁰³ Como puede verse, es viable la hipótesis de que existiera un modelo o tal vez una reglamentación para la redacción de milagros narrativos, que tal vez indicaría los elementos que debería incluir —por ejemplo, la petición de ayuda del devoto al personaje celestial o la mención de los testigos del hecho—, y que sería observado por los escritores de milagros en la relación de sus historias prodigiosas recopiladas. Por el momento dejemos este asunto como otra de las preguntas abiertas con las que nos hemos topado en esta investigación, pero que —esperamos— obtenga una respuesta satisfactoria en algún trabajo futuro.

Retornemos a la estructura de los relatos de *Origen* que, como ya dijimos, siguen un patrón común. A través del análisis hemos encontrado que suelen tener seis partes fundamentales, a las que nos referiremos a continuación:

A) Individuo en situación problemática. Esta parte señala el inicio de la narración y en ella se identifica al sujeto que ha de protagonizar el relato; por lo general es un devoto, quien necesitará y pedirá la ayuda de la Virgen. Asimismo, se plantea el conflicto de la historia, la situación difícil en la que el protagonista se ve envuelto. Las vicisitudes que enfrenta el sujeto son de muy diversa índole: desde no contar con dinero suficiente para pagar una deuda, estar a punto de perder el patrimonio de toda una vida, hasta enfrentar la muerte de un familiar o incluso la de sí mismo.



²⁰³ Vid. Vetancurt, *op. cit.*, p. 133.

Como lo indica el esquema de arriba, las causas principales por las que el protagonista llega a colocarse en una situación límite –o al menos complicada– son: enfermedad, accidente, ataque de un ser humano o de un animal, o por pérdida económica. Así, podemos encontrar los más diversos ejemplos: desde el terrible caso de un niño a quien la rueda de una carreta le pasa encima de la cabeza, dejándolo aparentemente muerto (55), hasta la trivial –y ya referida– historia de una mujer que rompe los anteojos que usaba para coser (170), pasando por alguna de las narraciones de hombres y mujeres tullidos que llevan buena parte de su vida padeciendo su limitación física (83, 91, 104).

B) Invocación a la Virgen (en sus advocaciones de Nueva Galicia). Es la reacción lógica del creyente al encontrarse en medio de un problema que supera sus capacidades. El sujeto de la narración, antes que recordar a sus seres queridos, de manera instantánea, casi inconsciente, evoca la imagen de su devoción, porque sabe que hasta en los momentos de peligro más repentinos (como el que está a punto de caer a un barranco) el amparo celestial de la Virgen lo protegerá oportunamente (por ejemplo, milagros 93, 99, 103, 111 y 116).



El sujeto no siempre pide para sí mismo la ayuda de alguna de las Señoras de Nueva Galicia; en ocasiones, cuando la vida, la salud o la seguridad de un niño está en peligro, la madre es quien llama a María, frecuentemente utilizando otros medios de solicitud, además del clamor espontáneo, para acelerar la llegada del auxilio divino: oraciones, promesas, ofrendas y penitencias: por ejemplo, en el milagro 24, una mujer indígena lleva el cuerpo yerto de su bebé al templo de Zapopan para rogarle a la Virgen, en medio de rezos y promesas, que le devuelva la vida. En otro ejemplo –milagro 74– la comunidad devota del templo de San Juan de los Lagos ruega por la vida de un pequeño esclavo, un niño mulato que había sido cruelmente matado por un perro mastín: “[...] le embistiò, y tan cruelmente un mastin, que de la herida vino â morir sin remedio; causóles â todos gran lastima, y ofrecieronlo á la

Virgen de San Juan; la qual fue servida de oír las plegarias de toda su Casa. Diòle vida y salud [...]”.²⁰⁴

Pocos son los casos donde no hay invocación, ya sea porque el sujeto se ve tan sorprendido por el problema que no alcanza a reaccionar (a causa de un accidente (35) o de la acometida de un animal feroz (142)), porque es demasiado joven para recordar alguna invocación a María (34), o porque, simplemente, el individuo no es creyente o duda del poder milagroso de las imágenes marianas (41).

C) Objetos, sustancias o entidades transmisores de los poderes milagrosos de María. Esta parte es esencial en los relatos florentinos. En ella se pone de manifiesto que la Virgen, como Madre de Dios, es también figura omnipresente en el mundo de los hombres. Su poder celestial es visible y está al alcance de sus hijos mortales a través de sus efigies sagradas y otros objetos y materias pertenecientes a las *moradas* donde habita en la tierra: sus santuarios. En San Juan o en Zapopan los iconos marianos pueden dar luz a un ciego o curar laceraciones, pero el aceite de las lámparas también puede aliviar el dolor (92) y la tierra del templo es el mejor antídoto contra un veneno (154). En la tabla 2 podemos observar con más detalle el tipo de objetos que funcionan como instrumentos a través de los cuales la Virgen interviene en el curso de la vida humana: velas, flores, aceite, listones, tierra, muebles, indumentaria de los iconos o los iconos mismos sirven para recordar a la feligresía que su Madre siempre está cerca de ellos.

Finalmente, conviene mencionar que, entre los instrumentos que María utiliza para hacer llegar sus milagros a los hombres, hemos incluido a ciertos personajes –algunos de origen angélico, otros no– que cumplen la misma función de transmisores del poder milagroso de la Señora. En esta situación encontramos a los ya conocidos *ángeles* indígenas que restauran la imagen de San Juan (72-73) o los que cantan en las ceremonias de Semana Santa (68); menos famosos son los cerdos que impiden que escape una ladrona que se había robado una campanilla de la Virgen (117), o la madre de familia que, inspirada por la Madre de Dios, golpea la espalda de su hijo tan atinadamente que logra que el niño escupa la moneda que se había tragado (118).

²⁰⁴ Florencia, *Origen...*, p. 62.

TRANSMISORES DE MILAGROS		ZAPOPAN	SAN JUAN
Presencia física del icono	Colocación de la efigie sobre el creyente	18, 29	67, 127, 131, 133, 169, 210
	Contemplación del icono	19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 43, 52	75, 76, 90, 91, 101, 102, 104, 106, 110, 119, 141, 143, 148, 151, 160, 162, 208
Aparición de la imagen		41	93 (luz guía); 121; 138; 168 (sueño)
Intervención directa de la Virgen		21, 22, 28, 35, 51, 54, 55, 56, 58	71, 74, 81, 82, 83, 88, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 107, 108, 109, 111, 114, 116, 120, 122, 124, 125, 129, 137, 140, 142, 165, 166, 167, 171, 176, 177, 178, 208
Representantes de la Virgen	Ángeles		68, 72-73
	Muchacha misteriosa		78
	Nana indígena		129
	Madre de familia		118
	Hato de puercos		117
	Caballo		164
Prenda u objeto perteneciente al icono	Velas	40	
	Tabernáculo	46, 47	
	Aceite de lámpara		79, 87, 92, 115, 153
	Flores y romero		123
	Listón con retrato del icono		132
	Manto de la imagen		136
	Tierra del santuario		139, 149, 152, 154
	Palia del altar mayor		150
	Campanillas de plata		163
	Cabellos		172
Lienzo, pintura y pincel		175	

Tabla 2. Instrumentos para la realización de los milagros.

D) Concreción del milagro. Es el momento climático del relato, donde la tensión dramática acumulada estalla y se revela el acto por el cual todos los hechos y acciones anteriores (el conflicto del devoto, la invocación a la Virgen, el uso de un instrumento canalizador del prodigio) estaban encaminados: la consumación del milagro, la develación de lo maravilloso. La respuesta celestial a los problemas humanos se ha materializado: la enfermedad se convierte en salud; el dolor en alivio; la carencia en abundancia; la angustia en consuelo; el sufrimiento en gozo; e incluso la duda en castigo.

El milagro es la parte medular de los textos de Florencia y por ello aparece resaltada con comentarios y frases de asombro (“cosa rara!”, “caso extraño!”)²⁰⁵ de parte del narrador-autor, y contiene en sí mismo una serie de mensajes que se trata de comunicar a los lectores: el teológico: el milagro es prueba y testimonio del poder y la presencia de Dios en la tierra; el piadoso: el milagro es una forma de reforzamiento del pacto espiritual entre la Virgen y sus devotos; el de contención social: de alguna manera el milagro también es la cristalización de los anhelos humanos, la compensación a una vida llena de esfuerzo y sacrificio: el enfermo que no podía comprar medicina por la fe volverá a sanar; el hambriento encontrará dinero para comprar comida; el endeudado pagará a sus acreedores, etcétera.

Sobre el milagro y sus muy diversas realizaciones en las narraciones de *Origen*, se ha hablado profusamente en la sección anterior de este capítulo; debido a esto quisiera evitar reiteraciones y remitir al lector a la tabla 1, si desea recordar los tipos de prodigios que se han descubierto en este libro.

E) Reacción del receptor del prodigio. Es el desenlace de la historia y cumple la función de señalar la lección piadosa y moral que como texto edificante guarda el relato y que debe comprender el lector. Tras el milagro, el sujeto a quien la Virgen dedica su acto portentoso previsiblemente reacciona admirado y emocionado, pero el comportamiento que muestra después de haber vivido tal experiencia puede seguir distintas vertientes, dependiendo de la actitud que haya tenido ante María y su poder milagroso antes del portento. Así, el creyente refuerza su fe y su amor por la imagen de su devoción (163); el incrédulo se convierte en su fervoroso seguidor (20); y el infiel llega a tratar —a veces demasiado tarde— de enmendar su

²⁰⁵ *Vid.*, por ejemplo, p. 18-19 y 32.

traición a la Virgen (76). Lo que finalmente queda reconocido es que el milagro es una experiencia coyuntural para el sujeto, luego de ésta, la vida se transforma y casi siempre mejora (ver esquema). Es el caso de un vicario del santuario de San Juan a quien la Virgen lo protege del ataque de un ladrón; a partir de entonces él consagra su vida al servicio de la Señora (81). También puede agregarse la historia del ladrón que había intentado robar el ganado de la Virgen. Al ayudarlo Ella a escapar, el delincuente se arrepiente de su conducta y jura recomponer su vida (71).

El creyente	<ul style="list-style-type: none"> -refuerza su fe por la Virgen -mejora su actitud como cristiano (es más humilde, piadoso y misericordioso) -lleva ofrendas y limosnas al Santuario
El no creyente	<ul style="list-style-type: none"> -se torna en el más fervoroso devoto -expía sus culpas -enmienda su forma errónea de vida
El infiel	<ul style="list-style-type: none"> -se avergüenza y arrepiente de su incredulidad y traición a la Virgen -enferma o muere

La lección que ofrece el relato milagroso no es muy difícil de dilucidar: la devoción es la virtud más importante que puede ostentar un ser humano, porque coloca a Dios como su única prioridad y razón de existencia. Por tanto, el creyente será una criatura privilegiada que ganará compensaciones a sus sufrimientos en la vida terrena y seguramente alcanzará la Gloria en la eterna. El incrédulo, en cambio, probará la angustia y la desazón de la duda; sufrirá hasta que se convenza de que la única forma de acercarse a Dios –y a su Madre– es a través de la confianza y la fe. Finalmente, el infiel padecerá el abandono del Creador al que ha negado; lo que podría haber sido gozo se volverá dolor, y aunque no sufra de un castigo físico, vivirá con la tortura de saber que ha perdido el perdón y la protección del Padre y la Madre. De esta forma, el modelo de conducta que marca el relato es muy claro: el individuo debe entregarse a su fe en la Virgen para seguir un camino virtuoso y recto en la vida y así

aspirar a alcanzar algún día la felicidad eterna y compartir el Paraíso con María y la Santísima Trinidad: “[...] en el [libro] les demuestra [el autor] â las dichosas ovejas de su Rebaño, la puerta mas amplia y mas segura de la felicidad, que es la tierna devocion con la Reyna de los Angeles [...] MARIA Santissima [...]”.²⁰⁶

F) Enumeración de testigos. Es frecuente encontrarla tras el final del relato, aunque a veces aparece como un elemento previo al inicio de la historia. La enumeración de testigos consiste justamente en mencionar los nombres de las personas que presenciaron el prodigio que se ha narrado, y cumple la importante función de otorgar veracidad a los textos milagrosos, respaldando con testimonios *reales* lo que el autor en el papel ha escrito: “[...] de todo lo sucedido da testimonio el mismo Juan Antonio de Chipre.” (55);²⁰⁷ “[...] dieron muchas gracias el Beneficiado, y Diego de Zamora Español, que se halló presente, y los indios de la obra. Y el mismo Beneficiado, que cuando se escribe esto es Secretario de su Ilustrissima, el Señor Obispo don Juan de Santiago, y Notario Mayor del Obispado, da fé y testimonio del caso.” (54);²⁰⁸ “De este milagro y de los referidos, dà testimonio dicho Juan Antonio de Chipre Secretario y Notario Mayor [...] y del tanto que del testimonio se sacò de los Archivos Obispales, dá también testimonio rubricado y firmado de su nombre, delante de quatro testigos, los dos Sacerdotes, y el uno Diacono, à veinte y nueve del mes de Noviembre de 1693.” (58).²⁰⁹ Al lector contemporáneo esto puede parecerle una suerte de coda inútil para un relato, pero hay que recordar que *Origen* es una obra escrita por un cronista, un investigador que recaba su información de archivos, actas declaratorias y otros documentos a través de los cuales obtiene los milagros que consigna en sus obras; de tal manera que aunque efectivamente se pueden tomar los milagros como textos narrativos, también guardan ciertos rasgos formales semejantes a documentos notariales, como la mención de los nombres de los declarantes y los testigos, la fecha de la declaración e incluso el juez ante quien comparecieron.

²⁰⁶ *Vid.* Francisco del Río, [Palabras preliminares], en Florencia, *Origen...*, preliminares [s. p.].

²⁰⁷ Florencia, *Origen...*, p. 43.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 42.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 46.

De cualquier manera, todos estos elementos le otorgan gran peso a los textos y autoridad legal y veraz, y seguramente la aparición de ellos no es azarosa en las obras florentinas. Más adelante, cuando abordemos la técnica narrativa del autor, veremos la importancia que le otorga Florencia a la veracidad de sus escritos y los recursos de que se vale para que lo relatado en su obra, es decir los milagros narrados, sean tomados por auténticos.

EL LIBRO

Como se ha mencionado en varias ocasiones, dos grandes partes componen el libro *Origen de los dos célebres santuarios*: la crónica del santuario de Zapopan y la de San Juan de los Lagos, y aunque están estructuradas de tal manera que podrían leerse y estudiarse independientemente una de la otra, existen ciertos elementos que les otorgan unidad y cohesión como una sola obra. Cada una de ellas incluye su propio prólogo y su índice de materias; sin embargo, en el principio del volumen, Florencia agrega una suerte de proemio donde establece los vínculos (geográficos, mitológicos y de culto religioso) que existen entre estos dos templos marianos de Nueva Galicia, advirtiendo así de una estrecha relación y *apoyo* mutuo que representan las dos advocaciones de María, las que como dos faros iluminan y protegen a la población de esa provincia. Después del proemio, el autor comienza su obra con cuatro subcapítulos que, a modo de introducción, reseñan ciertos sucesos de la historia prehispánica y algunas leyendas *milagrosas* (previas a la conquista) de la región que llegaría a llamarse Nueva Galicia. Según Florencia, esta provincia desde tiempos indígenas manifestaba ser terreno proclive para los prodigios y la santidad; así, en el subcapítulo I, el jesuita nos pone en antecedentes sobre las raíces etimológicas de los topónimos de Xallixco, (“lugar de arenales”; de *xalli*, arena), nombre con el que los naturales conocían la zona; y de Guadalajara (*Quauhcallan*, “árboles entre agua y arena”), ciudad principal de la provincia; vocablos ambos pretendidamente indígenas, ¡incluso “Guadalajara”!, de acuerdo con lo argumentado por Florencia.²¹⁰ Más

²¹⁰ Florencia dice que, tal como ocurrió con otros topónimos indígenas que fueron mal entendidos por los exploradores españoles –como “Cuernavaca” por “Cuauhnáhuac”–, el verdadero nombre de la ciudad que después se nombró “Guadalajara” fue “Quauhcallan”, pero al conquistador Nuño de Guzmán tal nombre le sonó algo parecido a “Guadalajara” y así la bautizó. *Vid. ibid.*, p. 2.

adelante menciona el nombre del conquistador de Xallixco, Nuño de Guzmán, para posteriormente extenderse un poco más en la conquista espiritual y de cómo se establecieron las diversas órdenes religiosas y dividieron su influencia sobre las diferentes poblaciones indígenas del llamado “Reyno de Xallixco”, además de explicar *grosso modo* cómo están organizadas tanto las autoridades eclesiásticas locales como las civiles, y otras características propias de la región como los tipos de cultivos y el ganado que se acostumbra criar.²¹¹ El segundo subcapítulo trata de una leyenda local en la que se asegura que un santo varón llegó a cristianizar la zona en tiempos remotos, y que aún pueden hallarse antiguas cruces en la sierra de Chacala, con lo que se demuestra, de acuerdo con la postura de Florencia, el paso del cristianismo por estas inhóspitas tierras. El tercero habla sobre otra de las más importantes leyendas locales: la cruz de Tepic o Tepique, una especie de matorral, siempre verde y fresco, alzado en lo alto de una loma y que tiene la caprichosa forma de una cruz. Nadie sabe cómo llegó allí, pero se cree que nació de una cruz de madera que se pudrió y fue el alimento para la cruz “viva”. Para Florencia, “es prueba que esta provincia está señalada de Dios con vestigios admirables de la primitiva Christiandad.”²¹² Por último, el cuarto subcapítulo refiere un singular y cotidiano milagro que sucede en la catedral de Guadalajara: el sombrero de un virtuoso clérigo comienza a elevarse por el aire cuando comienza la misa de los sábados, dedicada a la Inmaculada Concepción; en el curso de la ceremonia el sombrero vuela en círculos hasta alcanzar la bóveda del templo, y después de la Eucaristía, comienza a descender.²¹³

Después del proemio, cada una de las crónicas sigue su propio curso, pero no faltan las referencias que en un texto se hace del otro, propiciando con esto la cohesión de la obra y reforzando la idea en el lector de que se trata de un solo libro.²¹⁴ Después de todo, ambos escritos son producto de una misma intención y los mismos propósitos: exaltar la devoción de la feligresía en torno a las imágenes marianas de Nueva Galicia y demostrar que esta región es terreno fértil para la realización de prodigios, en especial los producidos por Santa

²¹¹ *Vid. ibid.*, p. 1-4.

²¹² *Ibid.*, p. 6.

²¹³ *Vid. ibid.*, p. 9-10.

²¹⁴ *Cfr. ibid.*, p. 48, 50 y 51.

María, así como probar que Nueva España es un lugar *elegido* por Dios para obsequiar sus dones y su presencia a los hombres.

El hecho de que sean dos los santuarios y dos las imágenes de las que se pretende hablar repercute en el trazo estructural del libro: habíamos dicho que la primera gran división de *Origen* se debe precisamente a las dos crónicas de santuarios incluidas en la obra. Estas dos partes a su vez se dividen en capítulos, subcapítulos y, finalmente, en párrafos numerados en orden consecutivo. El párrafo es la unidad estructural menor, la cual es relevante en tanto delimita la extensión de los relatos milagrosos incluidos en el texto. Es conveniente destacarlo porque cada párrafo es, por lo general, una narración completa, lo cual si se piensa detenidamente representa una conveniente ventaja para el lector, debido a que puede localizarse un relato determinado con tan sólo memorizar el número que lo precede.

Por otro lado, debe señalarse también que el autor no ha dejado al azar la organización de los relatos que reúne en su obra, aunque hay que admitir que sigue un orden peculiar y complejo. De acuerdo con lo que se ha observado, los *milagros* están organizados en la obra siguiendo estos criterios lógicos:

☞ Por fuente. El autor organiza sus relatos por el documento o los informantes de los que se ha valido para alimentar su investigación.

☞ Temático. Los *milagros* se reúnen por el tipo de prodigio que la Virgen realiza o la clase de peligro que enfrenta el creyente.

☞ Cronológico. Si están fechados los relatos seleccionados, son ordenados por su antigüedad.

De acuerdo con lo observado en esta obra, el padre jesuita –de pensamiento e ideas rebuscadas hasta en la estructuración de su libro– debió de haberlo compuesto siguiendo un esquema semejante a lo siguiente: las fuentes debieron de ser el punto de partida para organizar su trabajo. Los registros de los que se documentó fueron, en el caso de Zapopan, del licenciado Diego de Herrera (1641), quien interrogó a testigos de algunos de los milagros recopilados más antiguos;²¹⁵ del licenciado Juan Gómez de Santiago (1668), que investigó

²¹⁵ Los relatos extraídos del registro de Herrera van de la página 14 a la 25 de la obra de *Origen de los dos célebres santuarios* de Francisco de Florencia.

otros más recientes;²¹⁶ y del obispo Juan de Santiago de León Garabito (1693),²¹⁷ cuyos sucesos fueron investigados y confirmados, además, por el propio Florencia. En cuanto a San Juan de los Lagos, el autor se basó en documentos también de Juan Gómez de Santiago (1668),²¹⁸ Nicolás de Arévalo (1693)²¹⁹ y Antonio de Almaraz (1694).²²⁰ De cada registro el padre jesuita seleccionó cierto número de testimonios, que reunió por los nombres de los informantes pero sin seguir un orden particular (alfabético, por ejemplo). Algunos de los testigos dan cuenta de más de un milagro y Florencia los coloca juntos. Así, por ejemplo, el mismo sujeto, Melchor González de Hermosillo, relata y certifica los milagros 119, 120, 121 y 122; más adelante, Juan Gutiérrez hace lo propio desde la narración 137 hasta la 141.

Otra línea que debió de seguir para organizar el libro fue la temática. De este modo, por ejemplo, entre los milagros de la Virgen de Zapopan encontramos, uno detrás de otro, los relatos dedicados a profecías de la efigie (43-47); después, una serie de milagros en torno a enfermedades (51-53), y finalmente, un grupo de historias en torno a accidentes (54-57).

Está más o menos claro que los distintos documentos consultados le sirvieron al autor para dividir sus capítulos, pero los subcapítulos los estableció tanto por la sucesión de testimonios como por la formación de bloques temáticos. En todo caso, lo que da coherencia interna a los apartados es el uso de un tercer criterio de organización: el cronológico. De esta forma, es frecuente que el lector se encuentre con subcapítulos de contenido variopinto, que incluya tanto una sucesión de narraciones con testigo identificado como grupos de relatos relacionados entre sí por el tema de su trama. Esto se lo permite Florencia porque el orden cronológico es el que dicta qué milagros aparecen primero y cuáles después dentro de un apartado, aunque las pautas temática y testimonial estén mezcladas. Con todo y eso, la organización por fechas se sigue rigurosamente.²²¹

²¹⁶ *Vid. ibid.*, p. 27-35.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 36-46.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 52-110.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 116-129.

²²⁰ *Ibid.*, p. 145-149.

²²¹ *Cfr. ibid., passim.*

TÉCNICA NARRATIVA

Francisco de la Maza aludía al “erudito candor de Florencia”²²² al referirse a su crónica realizada en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe y su culto en Nueva España: para él, *La estrella del norte* es “todo método, claridad, erudición, piedad y candor”, como diría Bartolache”,²²³ definición que sintetiza estupendamente el proceder literario del padre jesuita. Por un lado lo caracteriza la sencillez de su lenguaje, pero por otro, también el rigor y el método de su escritura.

Si bien espontáneo en apariencia, Florencia no es un improvisador y menos un ingenuo. Su ingenuidad figurada está al servicio de una técnica narrativa seguramente bien estudiada: la técnica de contar un milagro. ¿Pero de qué recursos se vale el jesuita para relatarlo? A través del análisis de las narraciones que componen *Origen de los dos célebres santuarios*, se ha reconocido que el escritor desarrolla su arte de la siguiente manera:

Francisco de Florencia, experimentado autor de crónicas, prefiere la narración en tercera persona para contar sus historias, técnica que coincide, por cierto, con la de sus contemporáneos que también escriben textos milagrosos:

Un Indio de hasta quince á diez y seis años, llamado Juan, vivia atormentado de unos espíritus malignos, que lo sacaban de juicio, y de sentidos, derrivandole en tierra, con horrendos visages que hacia, echando por la boca muchas espumas y salivas [...] (Florencia)²²⁴

Juan de Castellet hermano de la Religiosísima M. Inés de la Cruz cayò enfermo, y de tan no conocido achaque, que ignorando los Medicos su curación afirmaron uniformes el que se moria el pobre mancebo sin remedio alguno [...] (Sigüenza)²²⁵

A la falda de vn monte llamado Tecaxic, que quiere decir en el vaso de piedra, estaba una Hermita toda con el vaso destrozada, y que era habitación à vezes de las bestias, donde esta una Imagen de Nuestra Señora de los Angeles de la Assumpcion, y con ocasión de que saliendo

²²² De la Maza, *El guadalupanismo mexicano...*, p. 90.

²²³ *Ibid.*, p. 91.

²²⁴ Florencia, *Origen...*, p. 23.

²²⁵ Sigüenza, *op. cit.*, p. 127a.

vecinos desafiados oyeron vna musica celestial que los redujo a la paz, creció la devoción a esta desierta y olvidada Imagen [...] (Vetancurt)²²⁶

Estando S. Bernardo vna noche velando en oración vió â los Angeles, que con grande diligencia notaban los nombres que los de entonces oraban, y que con sus plumas escrebian [...] (Oviedo)²²⁷

No obstante, hay que destacar la presencia del autor en el texto que, aunque discreta, es persistente; de cuando en cuando, Florencia interviene, se mete en la narración para avalar algún caso milagroso que, como él mismo dice, le ha constado. Así, el autor se convierte en testigo de los hechos relatados, y se ofrece a sí mismo como fuente de veracidad que respalda el milagro en cuestión. Esto, a la vez crea un vínculo, cierta complicidad con el lector: ambos, autor y lector, de alguna manera comparten las mismas experiencias extraordinarias a través del texto. Por ejemplo, en el milagro 55, en el que un niño accidentalmente es aplastado por una carreta, el escritor es testigo de la mejoría que se produce en el pequeño lesionado después de que su padre lo lleva al santuario para rogarle a la Virgen de Zapopan que le salve la vida:

Fui a la Iglesia, y *lo hallè* en la grada del Altar mayor, y â su Madre del muchacho de rodillas rezando â la Virgen, y en esa misma grada al muchacho envuelto en unos pobres trapos [...] y llegando â verle con la luz de la lampara [...] *lo hallè* vivo,²²⁸ y con los ojos, que antes tenia fuera de los cascos, ya en su lugar, y solo con las crecidas roturas de su cuerpo, y de la cabeza [...]²²⁹

Florencia refuerza el peso que puede tener su propio testimonio inserto en el texto al agregar también los de algunos de los autores consultados para la composición de su crónica, como en el caso de Nicolás de Arévalo:

Ines Ortiz de Roda, vecina de este pueblo, trajo en una ocasión â este Santuario un mulatillo [...] por causa de haber comido un poco de soliman crudo, y estando ya casi muerto, respecto de que

²²⁶ Vetancurt, *op. cit.*, p. 134.

²²⁷ Juan Antonio de Oviedo, *Vida de Nuestra Señora, repartida en quinze principales mysterios, meditados en los quinze dias primeros de Agosto, para disponerse â celebrar con devocion, y fruto su triunfante Assuncion en cuerpo, y Alma â los Cielos, y su gloriosa Coronacion de Reyna del Vniverso*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1726, p. 72.

²²⁸ Las cursivas son mías.

²²⁹ Florencia, *Origen...*, p. 42-43.

con la fuerza del veneno, se arrojaba por el suelo [...] con un poco de tierra de la Virgen Santissima quedó bueno y sano. *Este caso lo vi yo.*²³⁰ (149)²³¹

Esta misma Angela de Madrid vino â este Santuario con el vientre demasidamente crecido; y haciendo oración se hizo una Cruz en el vientre con un poco de aceyte de la lampara, y aquella noche tuvo una grande evacuación de agua, que otro día se levantó buena. *Este caso lo vi yo.* (153)²³²

Como suele ocurrir en los textos cronísticos en general, Florencia prefiere el uso del estilo indirecto para escribir sus relatos. De hecho, esto queda claro en los ejemplos arriba anotados; sin embargo, a veces hace hablar a algunos de sus personajes, con lo cual rompe con la impresión de distancia y formalidad que llega a crearse con el estilo indirecto y le otorga vivacidad al texto:

Juan Thomas [...] dixo á quatro que asistian al trabajo: *Vosotros decis que esta Imagen hace milagros, y que algunos de vosotros los aveis visto, y así se lo oí contar â mis Padres.*²³³ *Yo no he visto ninguno, ni lo tengo que creer, sino es que este cantaro echa el agua que tiene dentro, fuera rebozando.* [...] (22)²³⁴

[...] La tercera vez les respondió el dicho [Francisco Hernández]: *Ya aveis visto que tres veces le he vuelto â vosotros el Rostro [a la imagen], y azia mis espaldas, y otras tres vezes hà vuelto azia vosotros las espaldas, y â mi el Rostro. Que quereis que haga! Yo soy suyo, haga de mi lo que quisiere: Yo me morirè, que esto me quiere avisar la Santissima Virgen con esta accion.* [...] (43)²³⁵

[...] aviendosele muerto á una India [...] una niña, pidiendo la Madre misericordia à la Virgen, por medio de su Imagen, le dijo a su Abuela: *Que la enterrasse: que la Imagen no era mas que un palo con fígura de muger: que qué milagro avia de hacer un palo? Y mas aviendola ella curado con sus yerbas, sin poderla sanar. Pero que la madre respondió: Yo quiero hacer lo que hacen los Españoles, y acudir â la Virgen que la rescite.* [...] (119)²³⁶

Como puede apreciarse en los ejemplos anteriores, Florencia permite que se escuche la voz de los personajes con el fin de resaltar una declaración determinante en la historia narrada:

²³⁰ Las cursivas son mías.

²³¹ Florencia, *Origen...*, p. 118.

²³² *Ibid.*, p. 119.

²³³ Las cursivas están en el texto original.

²³⁴ Florencia, *Origen...*, p. 16-17.

²³⁵ *Ibid.*, p. 30.

²³⁶ *Ibid.*, p. 94-95.

solicitar la ayuda de la Virgen, manifestar incredulidad ante la fama milagrosa de la imagen o agradecer su auxilio en momentos de crisis.²³⁷

Ya hemos dicho más de una vez que estas narraciones marianas son breves en su mayoría, y que esa brevedad provoca que gran parte de ellas se precipiten vertiginosamente hacia el final desde que comienzan. Esto explica que una de las estrategias características de la literatura barroca, el suspenso, sea poco empleada en esta obra. En su *Diccionario de retórica y poética*, Helena Beristáin aclara que “suspenso” es una “actitud tensa y expectante producida en el receptor por efecto de la estructura del relato narrado o representado. Recursos como la gradación, la anacronía y la anisocronía, suelen cumplir un importante papel en la agudización de la espera angustiosa de los hechos subsiguientes.”²³⁸ Por otro lado, José Antonio Maravall advierte que, en el siglo XVII, dicha técnica era equivalente al “*suspense*” utilizado en la narrativa contemporánea, en cuanto a la tensión emocional que provocaba en los receptores, y cuyo efecto final buscado en el público era el asombro, el maravillarse de lo leído o lo visto en el escenario.²³⁹

Para revisar el suspenso en Florencia, tomemos uno de los ejemplos más claros: el milagro 41, un relato relativamente largo y de los más complejos de *Origen*.²⁴⁰ Recordemos que este milagro es donde aparece un suicida a quien la Virgen de Zapopan le impide en tres ocasiones atentar contra sí mismo.²⁴¹ La narración comienza con una larga oración en la que se define la situación de la historia: “Un hombre de puesto y reputación se viò à pique de perderlo todo, y de perderse por un fracaso que le sobrevino [...]”; posteriormente, en una oración coordinada, se introduce una frase condicional que alude a un futuro hipotético para el personaje (prospección), que habría ocurrido –se asegura– de no haber sido por la intervención de la Virgen, la salvadora: “[...] y todo lo hubiera perdido con el alma, *sino [sic] fuera por la Virgen*”;²⁴² de entrada se nos advierte que se trata de un relato sobrenatural en que

²³⁷ Nótese que, a diferencia de los impresos modernos, en nuestro texto novohispano las intervenciones de los personajes no se señalan por comillas sino por cursivas. Probablemente son cuestiones tipográficas de la época y no es una decisión personal del autor.

²³⁸ Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1985, p. 475.

²³⁹ Maravall, *op. cit.*, p. 436-437.

²⁴⁰ Florencia, *Origen*..., p. 28-29.

²⁴¹ *Vid. supra*, p. 101-104.

²⁴² Las cursivas son mías.

las fuerzas del mal se habrán de enfrentar a los poderes del Cielo, con lo cual se atrapa la atención del lector: ésta es una historia que promete tensión y emoción, amén de un final edificante.

El personaje huye de su casa y vaga por las zonas despobladas, “sin saber à donde le llevaban sus designios”; se introduce entonces una segunda prospección que refuerza lo advertido por la primera: “Los del demonio eran perderlo eternamente”. El autor omite contarnos cuánto tiempo permanece el hombre vagando por el campo, y con una elipsis, sin mayores explicaciones, nos dice que “una noche” el individuo intenta matarse. Para ir aumentando la tensión en el relato, introduce una pausa descriptiva en la que detalla tanto el escenario donde ocurren las acciones como el estado emocional del sujeto: “*Hallóse una noche entre unas quebradas, vecinas á este pueblo de Tzapopan [...] el puesto era à proposito para despeñarse; y con una furia diabolica iba á arrojarse en una profunda barranca [...]*”. Viene el primer episodio climático con la aparición de la efigie de Zapopan, quien impide al hombre que se arroje al vacío. El ritmo de la narración, que hasta ahora iba *in crescendo*, baja momentáneamente: el milagro (la aparición mariana) ha ocurrido y lo sobrenatural se ha revelado, pero de inmediato comprobamos que el peligro sigue acechando al personaje; así pues, la tensión continúa.

Para el siguiente intento de suicidio, Florencia prefiere utilizar el resumen y narra en unas cuantas frases las acciones del personaje y la intervención de la Virgen: “[...] pero à poco volvió frenético à él. Y ya vecino al precipicio se le puso otra vez la misma Imagen, que le sossegó y estorvó su furia.” En el tercero y último intento del personaje por matarse, el autor retorna a la pausa descriptiva, que habla del estado de ánimo del hombre, para suspender momentáneamente el desarrollo de los acontecimientos, y aprovecha la ocasión para insertar, comenzando por una sinécdoque, una reflexión filosófica sobre la vida y la muerte: “[...] y *revolviendo en su imaginación sus desdichas, y aumentando el tedio de la vida, tratò por tercera vez dar fin con ella à sus melancolías, y hacer eternas con la muerte, las que con la vida aun eran temporales.*” La Virgen se aparece de nuevo y vuelve a estorbar el funesto plan del individuo. Después de esto, el ritmo de la narración desciende en intensidad otra vez, pero nuevamente se acelera cuando al suicida fallido —que, en su confusión, había llegado sin saberlo a Zapopan—, le es

mostrada la imagen de la Virgen y éste la identifica como aquella a la que le debe la vida. Ahora el recurso de que se vale el autor es hacer declarar al personaje para que en propia voz exprese su emoción y su sorpresa: “[...] y en viéndola dijo al punto: *Esta es la Santa Imagen que tres veces se me apareció, y estorvò el precipicio y la muerte: la misma es en el trage, semblanza y grandeza.*”

De este modo, el padre jesuita nos ha mantenido en este relato oscilando entre la duda y el anhelo, la especulación ansiosa y el alivio admirado, la angustia expectante y la certeza reconfortante de la presencia mariana: el miedo por la futura muerte del protagonista y la admiración por quien ha impedido que su destino inexorable se cumpla. Florencia ha utilizado una serie de recursos retóricos que inciden directamente en el ritmo narrativo y la tensión de la historia relatada, y en ello reconocemos el uso del suspenso; observamos también la innegable intención de nuestro autor de utilizarlo para reforzar el impacto que de por sí debe tener el milagro sobre las emociones de los creyentes. Así pues, el suspenso refuerza lo maravilloso, porque vemos que los recursos suspensorios (anacronías y anisocronías), están colocados justo antes de la manifestación del milagro, el momento climático en la narración.

Otro recurso constante de la técnica narrativa de Florencia es la peripecia, que él utiliza de hecho en cada relato; con ella, la historia da un giro completo y la situación del o los personajes protagonistas se transforma. Así, podemos ver que un hombre desequilibrado recupera la razón (32); un tullido vuelve a caminar (23, 83, 91, 104); un ciego, a ver (18, 52, 104, 123, 148); un hombre pobre y hambriento vuelve a tener dinero en la bolsa (33); un incrédulo encuentra la fe (20); un niño muerto retorna a la vida (24, 29, 55, 74) y una madre desesperada encuentra consuelo (108, 166) gracias a los milagros realizados por las imágenes marianas de Nueva Galicia, que transforman la vida de los seres humanos de forma radical: de las tinieblas a la luz, de la vida a la muerte, y, muy ocasionalmente, en sentido inverso.

ELEMENTOS DE LO MARAVILLOSO EN EL ESTILO DE FLORENCIA

El oficio de cronista de nuestro autor influye en más de un rasgo de su estilo como escritor de relatos milagrosos: intenta ser preciso y sencillo, y que su texto sea lo más claro y

comprensible. Con la visión de un investigador, también trata de ser objetivo, recopila historias milagrosas y las transcribe procurando no agregar más de lo indispensable, pero, como habíamos visto al compararlo con el estilo de otro jesuita, Francisco Xavier Alegre, sus escritos de cualquier forma pasan por el tamiz de la subjetividad.²⁴³ Hace sospechar que una buena parte de lo que escribe son interpretaciones suyas, y como hemos observado, ciertos relatos también podrían ser experiencias propias, por lo que puede decirse que el jesuita ya está involucrado desde dentro con el texto.²⁴⁴ Podemos suponer que el estilo de Florencia, si se me permite la presunción, es conceptual porque intenta explicar, aclarar asuntos metafísicos en lenguaje llano; conciso porque sólo narra lo indispensable de las historias milagrosas, casi no entra en detalles ni en descripciones de personajes –salvo las de las imágenes marianas– o de lugares; no obstante su intento de economizar recursos y narraciones demasiado largas, su estilo es por otro lado hiperbólico, debido al tema principal que trata (los milagros marianos) que exige que lo narrado necesariamente sea majestuoso, sorprendente y extraordinario, pero también por la intención manifiesta de elegir un vocabulario grandilocuente que refuerce el contenido de las historias milagrosas, que enfatice en la maravilla de lo narrado.

En efecto, Florencia oscila entre el cronista y el escritor –tal vez podríamos llamarle “creador imaginativo”–, y esta ambigüedad en su labor literaria se refleja sin duda en el estilo de *Origen*. Por su oficio de cronista, Florencia pretende ser objetivo e imparcial, pero en realidad resulta –a decir de algunos investigadores como Burrus y Zubillaga– “barroco y vago”.²⁴⁵ Esa vena de escritor que lo hace vago, impreciso y subjetivo, ha dotado su escritura, como lo hemos tratado de demostrar desde el capítulo I, de una intención estética consciente que lo lleva a considerar su obra no solamente como la exposición cronística de una serie de acontecimientos de carácter milagroso sucedidos en torno a un par de santuarios, sino como un texto en que, a través de la belleza del discurso, puede introducirse con más intensidad en las emociones y los sentimientos de los probables lectores, haciéndolos gozar tanto con el

²⁴³ *Vid. supra*, capítulo II, p. 76.

²⁴⁴ *Cfr. supra*, p. 185.

²⁴⁵ Burrus y Zubillaga, *op. cit.*, p. 14.

mensaje piadoso del libro como con la belleza y armonía del lenguaje mismo en el que el primero viene contenido.

Aunque siempre sujeto al lenguaje simple y llano, el padre Florencia no pierde de vista el tema milagroso de su obra y los personajes principales de ésta, las Vírgenes de Nueva Galicia, por lo que procura insertar un vocabulario adecuado que aluda al carácter extraordinario, sobrenatural del tema y resalte a sus personajes, sin permitir que el discurso se oscurezca o se complique, al grado de que a los lectores se les dificulte la lectura y comprensión de los mensajes devocional, religioso y propagandístico. De este modo encontramos aquí y allá, diseminados por los relatos, vocablos como “maravilla” y “maravillarse”²⁴⁶, “admiración” y “admirar”,²⁴⁷ “asombro”,²⁴⁸ “misterio”²⁴⁹ y frases que invocan lo enigmático de los sucesos narrados: “¡caso raro!,²⁵⁰ “el ultimo caso es raro” (47).²⁵¹

Y qué decir de la palabra “milagro”, que se repite innumerables veces a lo largo de toda la obra:

No fue menor *milagro* el que sucedió con el Organo de este Santuario [...] ²⁵²

Estos puntos son los *milagros* de que he podido tener noticia [...] ²⁵³

Milagros, cuya noticia se pone à parte por no estar ni en las informaciones, ni en la carta del Vicario al Señor Obispo. ²⁵⁴

Si por los *milagros* que en las Imágenes de MARIA se obran, se ha de colegir la asistencia de MARIA en ellas por replicación de su persona [...] ²⁵⁵

Y son sin numero los *milagros* que por ellos hà hecho, y hace la Soberana Madre [...] ²⁵⁶

En la última página de lo que correspondería a la versión original de *Origen de los dos célebres santuarios*, es decir la de 1694,²⁵⁷ Florencia declara:

²⁴⁶ *Vid.* Florencia, *Origen...*, por ejemplo, p. 18, 34, 36, 110 y 149.

²⁴⁷ *Vid. ibid.*, por ejemplo, p. 46, 116 y 117.

²⁴⁸ *Vid. ibid.*, por ejemplo, p. 32, 33, 44 y 45.

²⁴⁹ *Vid. ibid.*, por ejemplo, p. 55, 111, 117 y 146.

²⁵⁰ *Vid. ibid.*, por ejemplo, p. 18.

²⁵¹ *Vid. ibid.*, por ejemplo, p. 32.

²⁵² *Ibid.*, p. 128.

²⁵³ *Ibid.*, p. 129.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 149.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 150.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 56.

Mandó Urbano Octavo de feliz recordación por sus decretos expedidos á trece de Marzo de mil seiscientos veinte y cinco, y á cinco de Junio de mil seiscientos treinta y quatro, que los que escriben milagros, revelaciones, profecias, ú otros favores soberanos, al principio, ò fin de la obra, hagan protesta, *que aquestos dones del Cielo no tienen mas autoridad, que la que les dan las humanas letras &c. y que para tener la calificación legitima, se debe esperar á que la dè quien tiene autoridad por derecho, que es la Suprema Cabeza de la Iglesia,*²⁵⁸ â quien en todo me sujeto y rindo, y estoy â lo que ella declarare y dixere, &c.²⁵⁹

A pesar de esta protesta formularia con la que el autor concluye su texto, y con la cual se declara incompetente para elevar al rango de *milagro* a cualquier hecho o acontecimiento aparentemente extraordinario, atribuido en este caso a iconos religiosos, y que se sujeta a la autoridad de la Iglesia como la única institución capaz de determinar cuándo se puede hablar de un milagro verdadero, el padre jesuita no duda en calificar una y otra vez de “milagros” los sucesos narrados en su libro. “Oficialmente” Florencia no habría escrito sobre los mismos, pero los lectores que los han visto definidos como tales, no tendrán la menor duda de que los hechos relatados han sido obra divina, propiciados por la intervención nada menos que de Santa María.

En efecto, el lenguaje que utiliza nuestro autor en *Origen* es simple y terso, pero esto no impide que inserte con cierta frecuencia frases o sentencias en latín tomadas de fuentes eclesiásticas, seguramente como recurso para otorgarle autoridad a sus propios argumentos y, de paso, infundirle cierto tono místico a su discurso, ya que en los textos religiosos —o en los rituales— el misterio siempre ha funcionado con eficacia para desconcertar, fascinar y mantener la atención de los creyentes. Si bien el jesuita introduce sus citas en latín, procura glosarlas para que el lector común no se pierda parte del contenido de lo escrito:

²⁵⁷ Recordemos que hubo una edición posterior a la primera de 1694 (de 1757) a la que se aumentaron relatos. *Vid.* la versión con la que ha sido elaborado este trabajo, o sea la edición de El Colegio de Jalisco de 1998. *Infra*, bibliografía de Florencia, p. 244-245.

²⁵⁸ Las cursivas son mías.

²⁵⁹ *Vid.* Florencia, *Origen...*, p. 157.

Entiendo aquellas celebres palabras de S. Pedro Crysologo: *Venit MARLA, et altera MARLA*. Vino MARIA, y vino otra Maria: Assi habla de una Imagen de la Madre de Dios, y dice; que vino otra, y la misma, *eadem et altera*: La misma en su Original, y otra en la representacion [...]²⁶⁰

Parece que en su Santuario puso Dios, como en la casa de Zaqueo, estanco de la salud: *Huic domui à Deo salus facta est*. No ay enfermedad de que en esta casa no sanen los enfermos, *à quacunque infirmitate detinentur*, desde que el Angel turbò las aguas de esta Piscina de la Encarnación: *Turbata est Maria*. Tienen todos los enfermos hombre, ô por mejor decir, tienen aquella mujer enfermera, por quien dice el Espiritusanto [*sic*], que suspiran los enfermos: *Ubi non est mulier ingemiscit infirmus*. [...]²⁶¹

En contraste con el uso de sentencias en latín, propio del lenguaje culto y eclesiástico, logramos descubrir unas cuantas palabras y frases coloquiales, que en ciertos momentos disminuyen el tono solemne del texto y lo acercan al habla cotidiana de los lectores:

Murieron en espacio de quince dias, Juan de Rivera Piedra, Doña Maria de Herrera, y su hija casada: los demàs enfermos estuvieron muy apretados, algunos llegaron à lo ultimo; y se deshizo, y *desquadero*²⁶² toda la familia. [...]²⁶³

Viernes ocho de Abril año de 661, como à las nueve de la mañana llegaron unos *muchachones* Indios, de muy buenas caras, y que no temian los azotes [...]²⁶⁴

A su ardiente afecto y piadosa fê, *no se hizo del rogar* la piadossisima Señora, pues en poniéndole su Imagen encima del pecho, le volviò los alientos de vida, y la resucitò delante de todos los que estaban presentes [...]²⁶⁵

Parte de este acercamiento al habla coloquial está en el uso de los indigenismos que se localizan a lo largo de *Origen*. En su mayoría son topónimos, puesto que en el afán del autor por precisar la fecha y el lugar en que suceden las historias milagrosas, que se presumen verídicas, menciona el nombre de las poblaciones donde han ocurrido los hechos. Así se refieren nombres de poblados y de pequeñas ciudades localizadas por lo general en la provincia de Nueva Galicia, es decir, en el área de influencia milagrosa que se atribuye a las

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 48-49.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 110.

²⁶² Las cursivas son mías.

²⁶³ Florencia, *Origen...*, p. 34.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 59.

imágenes marianas; son derivados de vocablos nahuas u otras lenguas indígenas, como *Zapopan*, *Tepic*, *Xochitlán*, *Zacualpa*, *Acatlán*, *Amatlán*, *Tequila*, *Tecualtiche*, etcétera. Por otro lado, también pueden reconocerse unas cuantas palabras de uso familiar, que probablemente Florencia recuperó de las declaraciones de los testigos al documentarse para la elaboración del libro. Así encontramos voces como *tlacote* (“furúnculo o divieso”) o *cihuapilli* (“jovencita”) –apelativo cariñoso que utilizaban los indígenas para referirse a la Virgen de San Juan–, rescatadas por el autor acaso para darle color local a sus relatos.

Como lo hemos aseverado desde el principio de este trabajo, la religiosidad de nuestro autor no busca el camino de la elucubración abstracta, sino que discurre por la vía afectiva, en un intento de aproximarse a los humildes y suscitar su devoción; esto en buena parte orienta los recursos estilísticos de que se vale en esta obra, lo que explica la presencia discreta, por ejemplo, de diminutivos y del uso –oportuno y estrictamente indispensable– de adjetivos calificativos. Así, descubrimos que Florencia utiliza el diminutivo sólo como una forma cariñosa de referirse a niños y adolescentes: “una *mulatilla* hija de la dicha Pascuala [...]”;²⁶⁶ “aconteció que un *Indisuelo* de seis á siete años [...]”;²⁶⁷ “[...] paseándose el Licenciado Juan de Contreras [...] vio a una muchacha *Indisuela* [...]”.²⁶⁸ La adjetivación, por otro lado, es esporádica, de modo tal que podemos examinar relatos enteros y encontrar los sustantivos, incluidos en ellos, “limpios” de calificativos; esto ocasiona que la lectura se agilice y se facilite. No obstante, en los momentos en que los modificadores aparecen, se llega a producir –eso pensamos– un efecto calculado que puede otorgar a la narración una carga de dramatismo, de violencia, o en oposición, de calma y de sosiego definitivos:

[...] quando peregrinando en demanda de la limosna, que suele pedirse, [la imagen de Zapopan] saliò una mañana de las Minas de Solapan, se armò una tempestad *temerosa*; y empezó á disparar *espantosos* rayos con *formidables* truenos, y â desatarse en un *turbulento y copioso* aguazero [...]²⁶⁹

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 156.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 42.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 63.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 17.

Un Indio [...] vivía atormentado de unos espíritus *malignos*, que lo sacaban de juicio [...] derrivandole en tierra, con *horrendos* visages que hacia [...] y en volviendo en sus sentidos [...] y con semblante *espantoso*, echaba a correr [...].²⁷⁰

[...] el puesto era à proposito para despeñarse; y con una furia *diabólica* iba á arrojarse en una *profunda* barranca, quando de repente se le puso delante una Imagen de Nuestra Señora, que rodeada de mucha luz le estorvò su *mal* intento, mostrándosele con semblante *sereno* y *alegre*.²⁷¹

Como obra barroca, *Origen* proyecta un mundo de violentos contrastes en el que a cada paso encontramos oposición de personajes, elementos, ideas: la Virgen, el diablo; la luz del día, las tinieblas de la noche; el hombre, los animales; la salud, la enfermedad; el bien, el mal, etcétera; sin embargo, en el terreno de lo retórico, en este texto casi no hay presencia de figuras –como el oxímoron, la paradoja y la antítesis– con las que se suele jugar al establecer oposición semántica entre las palabras que componen una expresión. De esta manera, solamente se ha localizado algunos ejemplos de la segunda figura mencionada: “[...] Y poniendo la Imagen sobre el *cuerpo difunto*, empezó a *menearse* y à *quejarse* [...]”;²⁷² “[...] Admiráronse de vèr que llegaba *enjuta* la Imagen, y su compañía, habiendo precedido *tanta agua*, y no habiendo en todo el camino donde guarecerse [...]”;²⁷³ paradojas en las que la contradicción de las ideas manifestadas es evidente, tanto, que no requieren mayor explicación.

Otras figuras son mucho más socorridas por Florencia, como la metáfora, la alegoría y especialmente la hipérbole, así como el hipálage y la prosopopeya que también suele incluirlas en su discurso. Pero es necesario advertir que el uso de estos recursos es muy discreto, por lo que son escasos los relatos en donde logramos encontrar más de una o dos figuras retóricas.²⁷⁴ Así, por ejemplo, localizamos un puñado de sencillas y encantadoras metáforas que nuevamente exponen al autor más como un interlocutor del lector más simple y humilde que como un gran conocedor de retórica y poética, que, como sabemos, en verdad lo era:²⁷⁵

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 23.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 28.

²⁷² *Ibid.*, p. 73.

²⁷³ *Ibid.*, p. 18.

²⁷⁴ *Cfr. supra*, capítulo I, p. 41.

²⁷⁵ *Vid. supra*, capítulo II, p. 76-77.

[...] ya dicho mulato havia sacado al muchacho ahogado al parecer de todos, tendido en la arena, llenos los ojos y la cara de la del Rio. [...]²⁷⁶

[...] y *el reir del dia*, fue para la enferma verdadera risa y contento, porque se halló de repente buena y sana [...]²⁷⁷

Y aviendo querido medicarse en Zacatecas, por la proximidad del viage determinò hacerlo en llegando â México, pero como primero *llegàsse a la piscina de las misericordias, y salud de los acongojados* en nuestra Señora de San Juan [...]²⁷⁸

En los dos primeros ejemplos reconocemos metáforas de fácil interpretación: en el primero, alude a un muchacho que al sacarlo de un río tiene la apariencia de un ahogado: húmedo, flácido y con el rictus de alguien que se ha asfixiado con agua, que ha perdido el aspecto de un ser vivo y se ha llenado de “la cara del río”; en el segundo, “el reir del dia” es simplemente el amanecer, que se asoma diáfano y alegre (lo que por cierto, también es una prosopopeya) porque una mujer, que durante la noche estuvo enferma, ahora ha sanado. El tercer caso es un poco más complicado: Florencia llama al santuario de la Virgen de San Juan “la piscina de las misericordias y salud de los acongojados”; se entiende que lo segundo se debe seguramente a que en ese lugar los devotos son consolados, allí se “alivian” de sus penas, pero ¿“piscina de las misericordias”?

En una fuente casi contemporánea a Florencia, el *Diccionario de autoridades* (1747), se explica que “piscina” es un estanque que se acostumbra construir en los jardines, pero sirve para pescar,²⁷⁹ no para nadar, como es utilizado en la época actual. Esta acepción nos conduce a los vocablos “pesca” y “pez”, que, como sabemos, tienen importantes connotaciones simbólicas para el cristianismo: San Pedro en los Evangelios es llamado “el pescador de hombres”,²⁸⁰ y Jesús mismo es representado también como pescador, aunque otro de sus símbolos principales es el del pez.²⁸¹ Asimismo, los creyentes pueden convertirse en

²⁷⁶ Florencia, *Origen...*, p. 89.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 154.

²⁷⁹ *Vid.* Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, t. III, O-Z..., p. 283.

²⁸⁰ *Vid.* Chevalier, *op. cit.*, voz “Pesca”, p. 822.

²⁸¹ *Ibid.*, voz “Pez”, p. 824.

pescadores, según Florencia en su metáfora: “de misericordias”, de indulgencias, de la piedad de la Señora que los ha de salvar de sus congojas y los llenará de paz.

Por otro lado, las alegorías, aunque no frecuentes, son fundamentales en el discurso florentino; recordemos simplemente aquéllas con las que comienza *Origen de los dos célebres santuarios*, en las que el autor representa las imágenes de Nueva Galicia como dos constelaciones que en el cinturón zodiacal aparecen una al lado de la otra: Leo y Virgo;²⁸² de esta alusión astrológica se deriva una larga argumentación sobre su simbolismo, de la que ya hemos hablado en otro momento y que es innecesario repetir.²⁸³

A diferencia de otros recursos retóricos, las hipérboles son mucho más constantes, e incluso me atrevería a afirmar que es la figura fundamental a través de la cual el jesuita construye su visión de un mundo desmesurado, característico del artista y del escritor barrocos.²⁸⁴

Es tan milagrosa [la Virgen de San Juan], y para todos tan benefica, que como la Señora, cuya Imagen es, no estrecha sus influjos â un Reyno, y â una Provincia, sino que se estiende â toda la Iglesia, y aun â todo el Mundo [...]²⁸⁵

[...] ni las Indias que estaban debajo del andamio moliendo yeso, y sobre quienes cayò [éste], no recibieron mas daño, ni golpe, que si huvieran caido sobre ellas algunas plumas.²⁸⁶

Los milagros de la Santa Imagen de S. Juan, ellos son tantos, y tan grandes, que ningun Escriptor los agotarà, ni los comprehenderá ninguna persona [...]²⁸⁷

Sus milagros son tantos, que [...] mas facil sería contar las muchas estrellas del Cielo [...] pues solo de los que obra, ó se cuentan en el día de su fiesta en el Santuario, dice que pasan de dos ò tres mil [...]²⁸⁸

[...] Y bastar por milagro grande, lo que la divina providencia está obrando con el Santuario; que estando como en un desierto, sin finca ni renta, mas que las limosnas, sobra el vino y el

²⁸² Florencia, *Origen...*, [s. p.].

²⁸³ *Vid. supra*, p. 135-136.

²⁸⁴ *Vid. supra*, capítulo I, p. 40-41.

²⁸⁵ Florencia, *Origen...*, p. 47.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 48.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 151.

Imagen tocada al original á pedir limosna,

CD

2) [él] excusòse por no aver sembrado para sí, y para su muger, y un nieto que tenia.

S tácito V

CC

3) Ellos le dixeron, que le harian que todo el pueblo le sembrase una milpa, pues iba por

S CI

V

CD

CC

todos.

4) Con esso [él] se determinò y [él] se fue.

CC

S tácito

V

nexo

S tácito

V

5) [él] Volvió passados tres meses, y

S tácito

V

CC

nexo

[él] hallò, que en el tiempo de su ausencia no avian hecho nada de lo prometido [...]²⁹²

S tácito V

CD

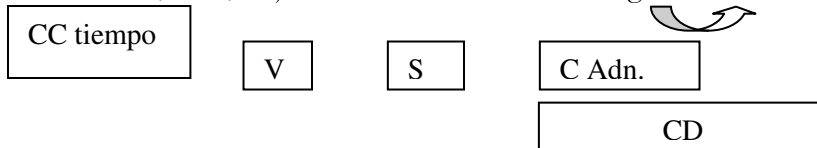
En el desglose del párrafo anterior, reconocemos cinco oraciones: las tres primeras compuestas y las últimas coordinadas. Podemos observar que todas son breves y que, si bien los complementos de algunas las forman oraciones subordinadas, éstas tampoco son demasiado extensas. Así, por ejemplo, encontramos que en la oración 1 hay un pequeño hipérbaton en el cual se invierte el orden entre el sujeto (S) y el verbo (V), e inmediatamente después se agregan los complementos, en este caso primero el indirecto (CI) y luego el directo (CD) formado por una oración subordinada, con lo cual podríamos decir que hay otro hipérbaton, puesto que el modelo sintáctico del español indica que la secuencia debería seguir de esta manera: complemento directo (CD) + complemento indirecto (CI) +

²⁹² Florencia, *Origen...*, p. 23-24.

complemento(s) circunstancial(es) (CC). Las otras oraciones, como bien puede apreciarse, continúan más o menos con este mismo tipo de estructura, incluyendo los hipérbatos leves.

Esto no quiere decir, desde luego, que no se localicen párrafos sintácticamente más complicados dentro del texto de Florencia, dignos de cualquier escritor barroco. Caso como éste es el siguiente fragmento, perteneciente al milagro 74.

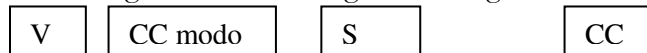
(OP): El año de 660, ô 61, trajo el Hermano Blas de la Virgen un mulatillo,



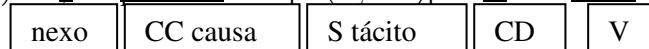
(OS Adj. relativa): que donò â la Santa Imagen un Fulano Ayllon,



(OS Adn.): á quien sanò milagrosamente la Virgen de una gravissima herida;



(OC copulativa): y por esso [él (Ayllon)] lo donó



(OS Adj.): [él (el niño)] siendo de hasta siete años.²⁹³



Se trata de una oración compleja cuya oración principal (OP) es fácilmente localizable porque está al principio, sin embargo, la estructura total se va complicando debido a la serie de oraciones subordinadas (OS) que surgen de los elementos que componen la primera, además de la esperada alteración sintáctica de cada oración. Así, en la principal logramos descubrir un hipérbaton un tanto más violento de los que habíamos observado anteriormente: “El año de 660, ô 61, trajo el Hermano Blas de la Virgen un mulatillo”, y la secuencia que sigue es: complemento circunstancial (CC) + verbo (V) + sujeto (S) + complemento directo (CD);

²⁹³ *Ibid.*, p. 61.

asimismo, la sintaxis de la frase que corresponde al complemento directo también está modificada: “de la Virgen”, complemento adnominal (C Adn.) que adjetiva al sustantivo “mulatillo” –núcleo del CD–, aparece antes que éste. Luego se suceden dos oraciones subordinadas, una adjetiva relativa y otra adnominal (“que donò â la Santa Imagen un Fulano Ayllon, á quien sanò milagrosamente la Virgen de una gravissima herida”); y una coordinada (OC) (“y por esso lo donó”) y, para terminar, otra subordinada –adjetiva– más (“siendo de hasta siete años”), desconcertante por estar colocada al final de la estructura aun cuando se refiere al sustantivo “mulatillo”, que, como ya sabemos, es el núcleo del complemento directo de la oración principal. Esto nos hace considerar que esta última oración es otro violento hipérbaton con el que el autor quiere cerrar este periodo. De cualquier modo, como ya dijimos, el discurso florentino se mantiene claro, comprensible y al alcance del lector común a pesar de los giros retóricos que dotan, no obstante lo anterior, de una dimensión literaria a este texto.

Es evidente que Florencia utiliza todos los recursos estilísticos de que dispone para estimular las emociones del lector; apela a nuestros sentimientos para poder moverlos y provocar fervor en los creyentes, pero no sólo eso: puede llegar a inducir miedo, culpa, esperanza, consuelo, alegría, e incluso risa. Y como muestra de los momentos humorísticos de que nos hace gozar el jesuita, mencionemos el milagro 101, en el que narra la curación prodigiosa de un hombre que sufría de hemorroides:

Y añade [...que] se hallaba èl con un achaque penoso de sangre de espaldas, que el vulgo llama *almorranas*, tan afligido, que ni dormía, que ni otra accion de alivio del cuerpo podía hacer. Alentado con el milagro de la niña se encomendò â la Virgen de San Juan, prometió una Novenas en su Santa Casa, y que su muger cumpliria las que la Madre del declarante, al morir, le encomendó hiciesse por ella. Unas y otras cumplio; y juntamente le llevò un vestido de seda de china; y sanó de dicho mal, y de otro mal de estomago que padecia, sin que en casi cincuenta años le ayan vuelto; y por todo dio gracias este declarante, y confiessa que fue beneficio de la Virgen.²⁹⁴

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 82.

Otro momento jocoso sucede cuando, en el milagro 117, una mujer, que trata de robar una campanilla perteneciente a la Señora de San Juan, es detenida por una legión de curiosos agentes de la divinidad:

Una mulata de unas Señoras, que vinieron â velar a la Virgen, al partirse hurtó una campanilla para llamar â Missa [...] llegando â la cañada de Arrona, le pareció que le acometía una piara de marranos; arrojóse de la bestia diciendo: *Cochi abí, cochi abí*. Juzgaron que avia perdido el juicio, porque ni avia marranos, ni otra cosa. Llegaron â tenerla, y le hallaron la dicha campanilla; volvieronla â la Virgen, y sossegóse la mulata, y confesso su culpa [...] ²⁹⁵

Hemos de admitir que, no obstante el tono solemne que presenta este libro de contenido piadoso –puesto que está concebido para despertar el fervor de los lectores–, el autor de *Origen* no oculta cierta inclinación por el juego y la diversión en medio de esta postura didáctica y moralizante que lo caracteriza. Y si no, ¿para qué podría incluir milagros en los que la Virgen cura enfermedades escatológicas o muestra otros en que los enviados celestiales son animales nada admirados como los cerdos?

En los muchos momentos dramáticos y angustiosos que el autor hace vivir a sus lectores, se entremezclan otros sorprendentes, vistosos, curiosos y hasta humorísticos, seguramente para aliviar la tensión y aligerar la lectura, pero sobre todo con el propósito consciente de Florencia de crear un texto ameno y divertido, porque, como lo habíamos visto en el capítulo I, “el entretenimiento (*delectare*) era una de las tres funciones que, según la retórica europea, debía cumplir la literatura religiosa”.²⁹⁶ Obras como ésta tenían que deleitar al mismo tiempo que educar y edificar, por eso no es extraño que el jesuita indujera la sonrisa, y por instantes la risa franca, en sus libros, pese al tema expuesto.

Para este punto habrá quedado claro que lo maravilloso es un recurso indispensable en Francisco de Florencia para los propósitos que su obra persigue, y que puede descubrirse su presencia y utilización incluso en el análisis de su estilo. No obstante la sencillez y lo mesurado de su lenguaje, el jesuita se sirve de herramientas retóricas suficientes para dotar a

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 94.

²⁹⁶ *Vid. supra*, capítulo I, p. 32.

Origen de relieve y color, haciendo de éste un texto interesante y atractivo para el común de los lectores, además de construir a partir de él un arma literaria para que no solamente el mensaje piadoso y el didáctico sean recibidos y asimilados sino también el propagandístico, que defiende, como se sabe, al estamento criollo como representante fundamental de la sociedad y la cultura de la Nueva España ante el mundo.



CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo nos hemos acercado a la figura de Francisco de Florencia, a través de su obra *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*. En el curso de los capítulos que componen este ensayo hemos reflexionado sobre un par de conceptos –milagro y maravilloso– que nos han servido para propiciar una forma de aproximación a una crónica novohispana de contenido religioso, y así tratar de observarla desde un ángulo un tanto descuidado por los investigadores: el literario. A partir de esto hemos conocido someramente la vida y la obra del autor jesuita; nos hemos enterado de sus labores académicas, de funcionario religioso, de cronista, pero sobre todo lo hemos descubierto como escritor, como autor de una literatura religiosa de gran presencia y popularidad en su época e, incluso, con vigencia en tiempos posteriores. Asimismo, hemos ratificado que el jesuita, como miembro del estamento criollo, aprovecha su labor intelectual, al igual que otros colegas suyos, para la defensa de los intereses económicos, políticos y sociales de su grupo –incluso con la intención de expandirlos–, a través de la manipulación de creaciones del imaginario popular, en este caso, las leyendas milagrosas en torno a iconos marianos regionales. En el análisis de *Origen de los dos célebres santuarios*, hemos verificado la utilización de lo maravilloso como un conjunto de recursos literarios que refuerzan y resaltan, además del explícito mensaje didáctico y moralizante, propio de los textos piadosos, el implícito mensaje propagandístico que se pretende hacer llegar a las conciencias de los lectores.

Florencia, siguiendo la tendencia criolla en el siglo XVII, proyecta en su obra una visión idealizada de Nueva España, una suerte de Nueva Jerusalén, si se me permite la comparación, un lugar en América consagrado desde el Cielo como residencia permanente de la divinidad para la protección y el cuidado de los seres humanos. Las *maravillas* de Nueva Galicia, esos gestos de magnanimidad y ternura que Santa María regala a los novohispanos, son muestra de la manera en que Dios distingue a los hijos de esta tierra por sobre el resto del mundo; los

milagros afloran en cualquier rincón de esta provincia, convirtiéndose lo sobrenatural en una circunstancia más del entorno cotidiano. Este enfoque claramente se opone a la muy negativa y desprestigiada imagen oficial mantenida por la Corona y los españoles peninsulares en el propio virreinato y que la intelectualidad criolla trata de combatir, no solamente por su enfrascada lucha por ganar poder y jerarquía en la sociedad, sino por hacerse de una imagen propia, respetable y prestigiosa ante Europa. La defensa de lo propio y la búsqueda de una identidad nacen de un interés si se quiere de un grupo reducido, pero no cabe duda que es entonces cuando el orgullo criollo, el orgullo por la “patria” novohispana empieza a consolidarse, que se comienza a tomar conciencia de las diferencias culturales que separaban ya a los nativos americanos de sus homólogos peninsulares y que motiva finalmente el afán de búsqueda y la exaltación de esas diferencias y de la apropiación de la cultura y la tierra que la ha visto surgir.

Pero si *Origen de los dos célebres santuarios* descubre con claridad la postura ideológica de un intelectual criollo como Francisco de Florencia, en el sentido literario tampoco deja de ser relevante; ésta es una obra que, sin dejar de observar cánones retóricos y de composición para textos piadosos, impuestos desde los tiempos de la Iglesia cristiana medieval, se reconocen pequeñas aportaciones que comprenden: la inclusión del paisaje del Occidente mexicano como escenario literario; la inserción de la forma de vida y las costumbres rurales en las historias relatadas; la transformación de imágenes marianas locales en personajes narrativos; la representación de la compleja sociedad novohispana en los personajes que funcionan como receptores y testigos de los milagros, así como el destacado y favorecido papel de los indígenas –pertenecientes a esta porción de la humanidad antes desconocida por Occidente– como ayudantes *angélicos* de la Virgen María, en su empresa de proteger y asistir a sus amados hijos mortales. Asimismo, otra forma de aportación es –tomando en cuenta el afán de los intelectuales criollos por rescatar aquellos elementos o expresiones culturales considerados originales del terruño– cierta recuperación del léxico y las construcciones morfosintácticas del habla coloquial, además de la inclusión de algunos indigenismos, como topónimos y palabras de uso familiar, quizá como formas para otorgar color local al texto.

Así, pues, estamos ante una obra inserta en la tradición de una literatura religiosa de corte piadoso, que desde la Edad Media se cultivó generalmente con fines didáctico-moralizantes, y que, sin embargo, en Nueva España llega a escribirse con intenciones propagandísticas y para defender a un sector de la sociedad virreinal que estaba adquiriendo conciencia de ser diferente por haber nacido en América y no en Europa; que volvía la vista hacia el terruño para descubrir en él los valores naturales, históricos indígenas, culturales, artísticos y hasta devotos para empezar a formarse una identidad propia y a abrigar un amor por esa “patria” que lo llevaría a buscar la independencia territorial unos cien años más tarde. *Origen de los dos célebres santuarios* es efectivamente un texto cultivado en los cánones de la tradición medieval pero imbuido del complejo y contradictorio pensamiento del hombre novohispano, que ama su ascendencia europea pero que anhela considerarse un ser original, americano.

Libro indispensable para el conocimiento de las ideas y la labor literaria y cronística de Francisco de Florencia –sin duda uno de los intelectuales novohispanos más importantes de la segunda mitad del siglo XVII–, *Origen*, así como el resto de la obra del jesuita, ameritaría nuevos y más profundos trabajos de investigación, que contribuirían seguramente a la ampliación y enriquecimiento de los estudios novohispanos.

APÉNDICE

EL PERRO: UN MILAGRO DE ÍNDOLE EXCEPCIONAL

A los callejeros

En el capítulo III, correspondiente al análisis del libro de Francisco de Florencia *Origen de los dos célebres santuarios*, se destacó el milagro 154, que relata el prodigioso caso de un perro envenenado que recuperó la salud por la intervención de la Virgen de San Juan de los Lagos. La peculiaridad de esta historia, en la que el beneficiario de la misericordia divina resulta ser un animal, ha propiciado una búsqueda independiente del tema y los objetivos de esta tesis, por lo que ha sido necesario dedicar un apartado especial para iniciar lo que en un trabajo posterior podría convertirse en una investigación más elaborada y profunda.

Es necesario recordar el relato al que se hace referencia, por lo que a continuación se transcribe nuevamente:

Aviendole dado yerba á un Perro, su dueño le diò â beber una bebida, que llaman Nesayote, y es el agua de Nextamal, y le añadiò un poco de tierra de la Virgen, con que quedó bueno y sano; y lo mas ponderable fue, que al otro dia siguiente se fue el Perro á la Iglesia, y se estuvo en ella todo el dia, sin querer salir, ni aun â buscar el sustento [...]¹

Como se decía en el capítulo mencionado, salta a la vista que este milagro es poco común entre el conjunto de relatos que componen el volumen de *Origen*, y, como se anotaba en ese mismo apartado, la narración también resalta en el contexto del milagro mariano hispánico. El hecho de que un perro sea el protagonista de la historia y el receptor directo del prodigio llama de por sí la atención, pero que además siendo sólo una bestia *actúe* como suelen hacerlo

¹ Florencia, *Origen...*, p. 119.

los personajes humanos que reciben el favor divino –es decir, con manifestaciones de agradecimiento y de homenaje hacia el agente de misericordia–, es motivo más que suficiente para preguntarnos cuál podría ser el origen de un relato tan peculiar como éste.

Como también se anotaba en el capítulo III, hemos querido actuar con cautela al hablar del “descubrimiento” de una clase de milagro literario –el dedicado a los animales–, que al parecer no se ha localizado al menos en el acervo de la literatura religiosa española consultada, salvo el milagro anotado acerca de una mula resucitada, consignado por Alfonso X en sus *Cantigas de Santa María*, ejemplo que más bien demuestra que la Virgen puede atender y favorecer a un feligrés aun a través de la ayuda a un animal,² caso distinto del relato del autor jesuita en el que el bruto es beneficiario directo del poder de María.

Aunque éste es un esbozo para un trabajo a profundizar, y en las circunstancias actuales de esta investigación, se puede adelantar que, si bien en la literatura religiosa occidental no parecen reconocerse ejemplos de milagros tales como el del *perro “devoto”* de Florencia –salvo dos más que hemos localizado y que más adelante consignaremos–, sí podría encontrarse en la tradición oriental, por un lado, y en la indígena prehispánica, por otro, la tendencia de colocar a algunos animales –entre ellos los perros– como seres puros, benéficos y aun sagrados, depositarios de atributos sobrenaturales, cercanos colaboradores de los dioses y dignos del aprecio y protección divinos.³

Es justo empezar mencionando el carácter simbólico-místico de ciertas criaturas –mitológicas o reales– de las que el cristianismo, desde el Medievo, se ha valido para representar, principalmente, los misterios que envolvieron al nacimiento, la Pasión, la muerte y la Resurrección de Jesucristo. Así, en los bestiarios y los tratados de teología se reconocen animales como el pelícano, que sugiere la Eucaristía y la Cruz;⁴ la pantera, no nos referimos al felino depredador originario de África, sino a una criatura legendaria cuyo comportamiento

² *Vid. supra*, capítulo III, p. 106-107.

³ *Vid.*, por ejemplo, el significado de ciertos animales, que pueblos y culturas de Oriente y América prehispánica han elevado a símbolos sagrados. Chevalier, *Diccionario de los símbolos...*, voces “cóndor”, p. 333; “gato”, p. 523-525; “perro”, 817-821; y “serpiente”, p. 925-938.

⁴ *Vid.* Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero, *Manual de zoología fantástica*, 6ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 118.

sereno y encantador representa, en las creencias sajonas, la Resurrección del Señor;⁵ el cordero e, incluso, el unicornio, los cuales encarnan la figura misma de Cristo (el segundo, además, simboliza al Espíritu Santo, así como lo hace la paloma blanca).⁶

Hemos de advertir que, de cualquier modo, tal distinción simbólica no mejoraba en realidad la posición ni el trato cotidiano hacia las criaturas naturales por parte de las sociedades cristianas, ni siquiera entre el clero en general. No quiero hacer aseveraciones absolutas –las que, por cierto, son difíciles de sustentar y defender al momento de que alguien las cuestiona–, pero el caso excepcional de san Francisco de Asís⁷ –en su reformadora visión del cristianismo y dentro de su doctrina de fraternidad universal, reivindicaba a los animales como parte de la creación divina y los elevaba a la misma altura de los hombres como “hijos de Dios”⁸– es un indicador de que las bestias eran útiles y apreciadas en las sociedades cristianas en tanto cumplieran funciones de beneficio humano como servir de alimento, de ayuda en el trabajo, como transporte, protección y aun como diversión u ornato.⁹ Este pasaje del Génesis es más que elocuente en cuanto a la posición del pensamiento judeocristiano ante la relación del hombre con la fauna: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra.” (1:26).

En contraste, además de las labores que pudieran cumplir en la economía de las sociedades, desde la Antigüedad, algunas especies en Oriente eran figuras capitales del parnaso mitológico y personajes sagrados que las masas humanas veneraban y, por tanto,

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁷ San Antonio Abad también se distinguió por su acercamiento y protección a los animales, por lo que ha sido considerado patrono de las bestias. El 17 de enero, día dedicado en el calendario religioso católico a este santo, en el México contemporáneo se acostumbra llevar a bendecir a los animales a los templos. Hay una ceremonia parecida en la fiesta de san Francisco de Asís, que es el 4 de octubre.

⁸ *Vid. Enciclopedia de la religión católica, t. V, Maltbus-Pío VIII...*, voz “Francisco de Asís, san”, p. 1167-1169. Sobre la obra poética de san Francisco, *El cántico de las criaturas*, donde hace palabra escrita su concepción religiosa, consúltese M. Casella, “*El cántico de las criaturas*”, en *Bompiani. Diccionario literario...*, t. II, p. 871-872.

⁹ *Cfr.* Bernardo García Martínez, “Conquistadores de cuatro patas”, en *Arqueología mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, v. VI, n. 35 (*Animales en el México antiguo*), enero-febrero de 1999, p. 62-67. En el artículo su autor aborda la

cuidaban y halagaban en espera de obtener los favores derivados de sus facultades sagradas. Así, por ejemplo, es conocido que en el Egipto antiguo el gato era el representante en la tierra de la diosa Bastet, bienhechora y protectora de los hombres. Bastet entregaba la astucia y la agilidad de la fierecilla a sus creyentes para ayudarlos a protegerse de sus enemigos.¹⁰

En la América precolombina, por otro lado, toda una diversidad de criaturas también era apreciada y enaltecida,¹¹ como el cóndor entre los pueblos que habitaban la cordillera de los Andes, donde le consideraba como un *avatar* del sol.¹² La serpiente no sólo era sagrada y prestigiosa en las culturas indoamericanas sino una figura omnipresente en las mitologías del mundo antiguo: “es un viejo dios primero que encontramos al comienzo de todas las cosmogénesis, antes de que las religiones del espíritu lo destronen”,¹³ dicen Jean Chevalier y Alain Gheerbrant en su *Diccionario de los símbolos*. En religiones como el tantrismo simboliza el principio de la vida; en el plano universal es lo que anima y mantiene, en el aspecto humano es el alma y la sexualidad. Para la representación del orden macrocósmico, por otro lado, la serpiente es la figura más sugestiva: enroscada y mordiendo su propia cola, es la imagen de la eternidad, como el *ouroboros*, monstruo mitológico de la Grecia antigua, símbolo del ciclo vital, el movimiento del cosmos y del tiempo. El agua, elemento vivificante, también está relacionada con la serpiente en diversas civilizaciones, como la griega, la japonesa, la china y las amerindias. En estas últimas, desde México hasta Perú, el mito del pájaro-serpiente —o la “serpiente emplumada”, como se le conoce en México— está asociado con el agua y con el cielo.¹⁴

Como la serpiente, el perro es otra de las grandes figuras en las mitologías del mundo. Compañero del hombre desde el principio de la humanidad, está presente en prácticamente todas las culturas del planeta, y como símbolo se le han atribuido propiedades tanto benéficas como maléficas. Se le ha amado y reverenciado, pero también se le ha despreciado y temido; se le ha colocado en la elevada posición del dios y en el abyecto papel de devorador de

introducción de la ganadería en tierras novohispanas y sus consecuencias sociales, económicas y ambientales en la región.

¹⁰ Chevalier, *op. cit.*, p. 524-525.

¹¹ *Vid. Arqueología mexicana...*, v. VI, n. 35 (*Animales en el México antiguo*), p. 4 y ss.

¹² Chevalier, *op. cit.*, p. 333.

¹³ *Ibid.*, p. 926.

cadáveres, pasando por el de héroe guerrero.¹⁵ Dotado de inalcanzables poderes divinos o de *reprobables vicios* humanos, el perro muchas veces ha saltado del ordinario papel de servidor del hombre a convertirse –creo yo– en una suerte de espejo distorsionado en donde la criatura humana se ha mirado, y proyectado los más sublimes ideales que ha concebido en el animal reflejante, así como los más oscuros defectos y profundos temores que ha reconocido en sí misma. De ahí que se explique que el cánido haya estado presente en los mitos primitivos de la humanidad. Es universal su asociación con la muerte y el inframundo, por un lado, y con la sexualidad, la fertilidad y la vida, por otro.¹⁶

Es conveniente destacar que la concepción simbólica del can suele ser favorable en las culturas precolombinas y en algunas otras, como la egipcia, la india y la celta, donde, por tradición, las bestias ocupan un lugar privilegiado en la religión y la sociedad. Como criatura relacionada con la noche, la oscuridad y las fuerzas ultraterrenas, una de sus funciones fundamentales es la de psicopompo entre los pueblos mencionados. Guía principal de las almas hacia el mundo de los muertos, ha prestado sus rasgos a los dioses que han presidido el imperio de las sombras, designados de distinta manera según el pueblo que los ha imaginado: Anubis, Xólotl, Tien-K’uan, Hécate, etcétera. Entre las familias aztecas era costumbre criar cierto tipo de perro que habría de servir para acompañar a los fallecidos en el viaje al Mictlan. El can, de pelaje color leonado, dorado como el sol, era sacrificado y enterrado en la misma fosa del difunto, con la intención de que lo guiara e impidiera, de este modo, que el muerto perdiera el rumbo antes de llegar a su destino final. Este rito funerario hacía alusión al viaje al inframundo que emprende el sol cuando se oculta en la tierra en cada atardecer, momento en el que el dios Xólotl, el dios perro –también llamado el “gemelo divino” de Quetzalcóatl–, se coloca a su lado para acompañarlo a lo largo de este recorrido subterráneo y llevarlo de vuelta, otra vez, a la superficie y asegurar así el renacimiento de la luz, al comenzar cíclica y eternamente su viaje matutino a través del cielo.¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, p. 928.

¹⁵ *Ibid.*, p. 816-821.

¹⁶ *Ibid.*, p. 816 y ss.

¹⁷ *Vid. ibid.*, p. 816; también Mercedes de la Garza, “Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México antiguo”, en *Arqueología mexicana...*, v. VI, n. 35 (*Animales en el México antiguo*), p. 28-30.

Enlace entre los dioses y los hombres, conocedor del mundo de las sombras, el perro también ha estado relacionado con la fuente de la luz y el calor, de la vida, y más aun, con el inicio de la civilización: el descubrimiento del fuego. En ocasiones, la primera chispa ígnea se confunde con la chispa de vida, de ahí que no sea extraño encontrar asociados los signos *fuego-perro-sexualidad* en alguna primitiva leyenda. En América del norte, para los siá y los navajo de Nuevo México, y los karok, los achomawi y los maidu de California, el coyote, cánido del desierto norteamericano, es un héroe pirogénico porque crea el fuego por fricción o, en otras historias, lo roba a los dioses y lo esconde en las orejas para entregárselo al hombre.¹⁸

Entre los celtas, tanto continentales como insulares, al can se le asocia con el mundo de la guerra. Chevalier y Gheerbrant explican que el nombre de Cúchulainn, el más importante de sus héroes épicos, significa “perro de Culann”¹⁹ y que, de hecho, a ciertas variedades de estos animales se les entrenaba para el combate y la cacería. Los investigadores agregan: “Comparar un héroe a un perro era honrarlo, rendir homenaje a su valor guerrero. Toda idea peyorativa [en el vocablo “perro”] está ausente. El perro maléfico no existe más que en el folklore, probablemente por la influencia del cristianismo [...]”²⁰

En otras regiones del mundo, en cambio, la consideración hacia el can es ambivalente; es el caso de China, Japón, y la Grecia y la Roma clásicas. En China, T’ien-K’uan, el Perro Celeste, tiene el poder del trueno y del rayo; es el enemigo del búho demoniaco, criatura de la cual el cánido defiende a los hombres; pero también cuenta con significaciones aciagas, porque, en determinadas circunstancias, es el anunciador de la guerra. En Japón, las efigies de perro son benéficas en el hogar, pues protegen a los niños y facilitan el trabajo de parto entre las embarazadas; sin embargo, relacionado con el chacal o el lobo, el animal puede ser maléfico, ya que se le ve como una fuente de corrupción.²¹ En la mitología griega se le llegan a atribuir facultades curativas, debido a que aparece entre las representaciones de Asclepios,

¹⁸ Chevalier, *op. cit.*, p. 818.

¹⁹ *Vid.* también Marie Haney, “El lebril de Culann. Cúchulainn recibe su nombre”, en *Sobre las nueve olas. Leyendas irlandesas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (Sello bermejo), p. 92-95.

²⁰ Chevalier, *op. cit.*, p. 819.

²¹ *Ibid.*, p. 820.

deidad que preside la medicina;²² pero también está la figura terrible del perro en la imaginación grecolatina: Cerbero, el guardián de los infiernos, monstruo de abominable aspecto, cuya ferocidad sin par vigila el acceso a la casa de su amo Hades (o Plutón, entre los romanos).²³

Excepcionales son, por último, los pueblos que tienden a una idea negativa de esta bestia. El ejemplo extremo son las sociedades musulmanas, para las que el cánido es una criatura repulsiva por su impureza y su conducta reprobable, debido al cúmulo de vicios que prodiga y contagia, como la lujuria, la glotonería y su habitual desaseo.²⁴

Ante posturas tan diversas de las culturas antiguas por el fiel compañero del hombre, el cristianismo parece adoptar una posición más o menos equilibrada, aunque no del todo favorable para esta especie animal. Si bien no es condenado como en el islamismo, ni tampoco enaltecido como entre los pueblos amerindios, el perro ostentaría en el cristianismo, en términos generales, dos rostros opuestos: el de guardián de la fe y el de portero del infierno, reproduciendo con esto el papel que el hombre tradicionalmente le ha asignado al can como protector de la familia y de sus bienes. Así, por un lado, un perro que porta una antorcha encendida es el emblema de santo Domingo y, de hecho, los monjes dominicos —o *dominicanes*, en latín “los perros del Señor”— son aquellos “que protegen la Casa por la voz”;²⁵ por otro lado, el monstruo canino, el Cancerbero, herencia grecolatina, continúa guardando el infierno, según la imaginación cristiana. Esta infame bestia de tres cabezas ha crecido en fealdad y crueldad: Dante lo concibe con “caracteres humanos que agravan su índole infernal: barba mugrienta y lenta, manos uñosas que desgarran, entre la lluvia, las almas de los réprobos.”²⁶ Pero ésta no es la única imagen maligna del can entre los cristianos. Desde el Medievo es frecuente relacionarlo con el Diablo, la magia negra, las artes adivinatorias y el mundo del *más allá*. De esta forma, en el folklore tanto de la Europa continental como de la insular se han escuchado las leyendas de perros espectrales que anuncian o causan la desgracia de aquellos que los han visto: por ejemplo, en las islas británicas, es muy conocida,

²² *Ibid.*, p. 818.

²³ Borges, *op. cit.*, p. 47.

²⁴ Chevalier, *op. cit.*, p. 819-820.

²⁵ *Ibid.*, p. 820.

²⁶ *Vid.* Borges, *op. cit.*, p. 47.

aun en la actualidad, la historia del perro negro que arroja fuego por la boca y que deambula por los caminos solitarios, sobre todo en los cruceros; se dice que verlo o escuchar su maléfico ladrido es un presagio de muerte.²⁷ Chevalier precisa que dicha leyenda se circunscribe a la región de los montes de Arrea y que el perro representa las almas de los condenados.²⁸ Las bestias de pelaje oscuro han sido asociadas a las historias de muertos vivientes, también llamados vampiros. Así, en Europa oriental, se han contado desde hace siglos relatos de fallecidos que se introducían en la casa de sus parientes en forma de lobos, perros negros o ratas. Asimismo, y según las consejas populares, las brujas tenían a su servicio “familiares”, es decir, tragos o demonios de menor jerarquía que les ayudaban en sus conjuros y realizaban toda clase de encargos; éstos tomaban la forma de animales pequeños como gatos, perros, hurones o sapos.²⁹

Estos ejemplos podrían hacernos suponer que, para la imaginación cristiana, el can se vería más como una criatura maléfica, peligrosa, que daña o castiga a los hombres, que como un guía, un colaborador que ayuda al ser humano a continuar por los caminos de la vida y de la muerte, a diferencia de otras culturas del mundo. Sin embargo, y aunque en lo personal yo me inclinaría a creer que este animal es poco apreciado en las culturas cristianas, quiero destacar el papel que desempeña como emblema de una de las órdenes fundamentales que han sostenido la estructura de la Iglesia y defendido la fe católica: los dominicos, hecho ya mencionado líneas arriba.

El can como figura simbólica está íntimamente vinculado con la vida y la obra de santo Domingo, fundador y padre de la Orden de los Predicadores. De hecho, forma parte de un sueño profético que la madre del santo tuvo antes de darlo a luz, y que Santiago de la Vorágine consigna en su *Leyenda dorada*, al dar comienzo a la narración de esta hagiografía, llena de visiones proféticas y de historias fabulosas protagonizadas por el santo. “Esta señora [la madre de Domingo], antes de que naciera la criatura concebida en sus entrañas, soñó que llevaba en su vientre un perrillo, que éste sostenía entre sus dientes una tea encendida, y que,

²⁷ Vid. Katharine M. Briggs (editora), “Perros negros”, en *Cuentos populares británicos*, Madrid, Siruela, 1996, p. 139-140.

²⁸ Chevalier, *op. cit.*, p. 819.

²⁹ Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, *passim*.

una vez nacido, con la luz y la lumbre de aquella tea iluminaba e inflamaba en todas las regiones del mundo.”³⁰ Ésta es justamente la imagen que identifica a la orden que fundara santo Domingo hacia el siglo XIII, un can con un hachón en la boca, y que representa, como es de suponerse, la doble misión que le confirió la Iglesia a la orden religiosa para la defensa de su integridad: dedicarse “por oficio a predicar en el mundo entero la verdad y a defender la fe católica de los ataques de los herejes.”³¹ Los dominicos son, entonces, los guardianes de la hegemonía eclesiástica, “los perros de Dios”; y los divulgadores de la verdadera fe, predicadores por cuya voz y palabra se habrán de *iluminar* las mentes confundidas de heréticos y no creyentes.

No puedo dejar de resaltar dos circunstancias distintas de la representación alegórica del perro de santo Domingo: por un lado, en cuanto a la enigmática anécdota previa a su nacimiento –en la que su madre sueña que dará a luz a un can– sorprendentemente recuerda a los antiguos mitos genealógicos de tribus africanas y de los Mares del Sur, en los que el perro resulta una suerte de protohombre, un antecesor de la especie humana. Así, por ejemplo, en una leyenda del pueblo murut, habitante del norte de Borneo, se habla del renacimiento de la civilización después del diluvio universal: de los incestuosos amores de una pareja de hermanos, los únicos seres humanos sobrevivientes luego de la catástrofe, nace un perro, el que estará encargado de enseñar a los nuevos hombres todas las técnicas antiguas de la cultura humana, incluyendo el uso del fuego y el cultivo de la tierra.³² Pero, por otro lado, no sólo la idea del nacimiento de un ser extraordinario, transformador de la humanidad, vincula a santo Domingo con el símbolo canino, también lo hace el fuego. El can emblemático sostiene una antorcha entre los dientes y con ella ilumina el mundo entero; recuérdese, entonces, el papel que este animal ha cumplido como héroe pirogénico en las más antiguas tradiciones de todo el planeta.³³ Santo Domingo, al predicar la fe católica, abre las conciencias a la verdad y cambia la forma de vida de las comunidades; el perro de las

³⁰ De la Vorágine, “Santo Domingo”, en *op. cit.*, v. I, p. 441.

³¹ *Ibid.*, p. 443.

³² Chevalier, *op. cit.*, p. 819.

³³ *Vid. supra*, p. 214.

leyendas ancestrales, al entregar el fuego a los hombres, ilumina literalmente la vida humana, la transforma al colaborar en el surgimiento de la civilización.

No cabe duda que la historia humana es una sola, y que las creencias y los símbolos que nacieron con el hombre, al iniciar su camino por la tierra como un ser cultural, han prevalecido a lo largo de los siglos y los milenios, a pesar del proceso de transformación y diversificación social, religiosa y cultural que han sufrido los grupos humanos desde entonces. Por eso podemos explicar la presencia de una representación atávica como la del perro en el cristianismo católico y su semejanza de significación con las figuras caninas utilizadas en las más distantes y antiguas culturas del planeta. El can bien puede ser el emblema de un santo, uno de los defensores principales de la institución eclesiástica, pero mucho tiempo antes ya era una figura cuya representación revelaba la esencia de la cultura humana: el saber y la capacidad de transformar el mundo.

Hemos reconocido que el animal en cuestión forma parte de las imágenes emblemáticas del cristianismo, pero esto no explica aún —puesto que el perro en sí no es sagrado en el catolicismo— por qué esta criatura, al parecer privilegiada en el reino animal, aparece como beneficiaria de los milagros marianos, justamente en un libro novohispano. Para averiguarlo tendremos que revisar otras posibilidades; pero retomemos antes el milagro de Francisco de Florencia que dio origen a esta búsqueda. Se había visto que, en el relato 154 de *Origen*, el perro resucitado por la Virgen de San Juan, en cuanto se sintió con fuerza, se dirigió al Santuario de la Señora, se metió en el templo y se quedó allí todo el día sin querer salir, “ni aun ir â buscar el sustento”. Se había sugerido también que esta acción podría parecer una muestra de agradecimiento, una manera del can de corresponder al gran regalo de la Virgen de devolverle la vida; está de más decir que este acto es en sí mismo insólito y excepcional como para calificar a esta historia de milagrosa y *maravillosa*. Maravilloso es este hecho efectivamente, y no se puede dejar de relacionar con la tradición de las fábulas y de los cuentos de hadas de Oriente y Occidente, cuyos personajes suelen ser animales dotados con talentos humanos, por ejemplo, el habla, el razonamiento o algunas emociones y sentimientos. El perro de este milagro parece contar con ciertas características de este tipo, de tal suerte que *sabe* o *intuye* quién es el responsable de su curación, por lo que, al igual que

los individuos favorecidos por la Virgen, realiza una acción de gratitud hacia la Madre Santa; desde luego, de acuerdo con sus facultades y limitaciones animales. En este relato milagroso poco frecuente, el autor hasta parecería sugerir —esa es mi impresión— que el can sucumbe ante la magnanimidad de la Virgen y de alguna manera se torna en su devoto; tan grande y prodigioso es su amor como para tocar el corazón de una bestia.

¿Un perro devoto? Difícil es ubicar esta historia en el contexto de la literatura religiosa occidental y, más, tratar de darle una explicación, por eso he pensado que su presencia en este libro quizá se deba a cierta influencia de la tradición literaria oriental —y sobre todo de la prehispánica— que haya logrado permear en la imaginación y, por consecuencia, en la narrativa de los novohispanos. En cuanto a la primera influencia, se ha podido apreciar en páginas anteriores que la figura del perro era notable en las mitologías orientales, y en algunos casos cumplía un papel fundamental en la composición de su cosmogénesis. Es posible creer —y sólo creer por ahora, puesto que sería necesaria una investigación profunda para demostrarlo— que esa tradición cultural oriental en torno al perro como criatura fabulosa, maléfica o benéfica, sagrada o mágica, se hubiera introducido al Occidente cristiano por vía oral, a través de leyendas y fábulas; tal vez su acceso fuera más remoto y pudiera descubrirse en la Biblia misma,³⁴ debido al vínculo de la cultura hebrea con el pensamiento y la imaginación de otras sociedades de Oriente, como la egipcia, la persa, la india, etcétera. Esto, como dije, ha de quedarse como una propuesta abierta, a la espera de una documentación oportuna para confirmarse.

Por otra parte, quiero revisar someramente la segunda probable influencia cultural que pudiera haber dado origen a un relato milagroso dedicado a un perro: la tradición indígena.

³⁴ En la Biblia, el perro, en realidad, es un animal de connotaciones negativas: por su actitud servil es despreciado, hasta el grado de alimentársele con carne impura, corrompida. Por un lado, es el símbolo del hombre abyecto —como el prostituido—, por otro, de los paganos, a quienes los judíos consideran rústicos e ignorantes por desconocer la Ley. Sin embargo, el perro también puede funcionar como instrumento de la implacable justicia divina, como sucede en el pasaje de 1 Reyes, capítulo 21, en el que el profeta Elías anuncia un cruel castigo al rey de Israel, Acab, quien había provocado la muerte de su vasallo Nabot para apropiarse de su viña; “Así ha dicho Jehová: En el mismo lugar donde lamieron los perros la sangre de Nabot, los perros lamerán también tu sangre, tu misma sangre” (21:19). Más adelante Elías se refiere a Jezabel, esposa de Acab, también culpable por la muerte de Nabot: “De Jezabel también ha hablado Jehová, diciendo: Los perros comerán a Jezabel en el muro de Jezreel.” (21:23). *Vid. Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1993, voz “Perro”, p. 1213.

Hay que resaltar nuevamente que no parecen existir antecedentes, al menos entre las colecciones hispánicas de milagros marianos, en que los animales sean directamente beneficiados con el favor divino³⁵ (ni siquiera en Alfonso X, a pesar del mencionado caso de una mula resucitada),³⁶ y que, por lo que puede apreciarse, la literatura novohispana resultaría ser *única* en este sentido. Quiero decir con esto que la peculiaridad no sería exclusiva de un libro escrito en Nueva España –la obra en cuestión de Francisco de Florencia– sino que podría tratarse de una característica propia de la narrativa de la región. En efecto, en un sermón del padre Francisco de Aguilera, reconocido autor jesuita y contemporáneo de Florencia, también se incluyen dos milagros dedicados a la especie canina, pero realizados no por la Virgen María sino por la beata novohispana Catarina de San Juan, mejor conocida como “la China poblana”.

En este trabajo, publicado en 1688, Aguilera da cuenta de la vida ejemplar y obra milagrosa de Catarina de San Juan, sin duda una de las historias hagiográficas más interesantes y singulares de la época. Conforme narra la peculiar historia de “la China poblana”, llena de peripecias y vicisitudes, el autor introduce algunos de sus *milagros* más notables. Entre ellos están los que hiciera para devolver la vida a dos pequeñas bestias. En el primero, un perrito que vivía en la propia casa de Catarina fue matado a palos “por algún perjuicio que daba”. Al animal se le sacrificó en el campo para que la dueña no se enterara; pero ella, echándolo de menos, intuyó que le había ocurrido algo malo, por lo que pidió a Dios que se lo devolviera “como quiera que estuviera, que ella lo curaría”. La santa oró por él durante ocho días, y al cabo de ese tiempo, el chucho entró en la casa “bueno, y sano, haziendole mil fiestas, como en agradecimiento del beneficio.”³⁷

³⁵ Para refrendar esta postura destaquemos el caso de Gonzalo de Berceo, quien, según la investigación de Joaquín Artilles, *Los recursos literarios de Berceo*, llega a mencionar todo un zoológico en su obra, pero ningún animal llega a ser ni beneficiario directo ni indirecto de algún prodigio divino. De hecho, el tratamiento otorgado a animales domésticos como gatos o perros es muy negativo. Así, para el poeta, “el gato y el perro no son animales de placer ni de mimo. Ni siquiera son animales útiles. El único gato que aparece en Berceo está “sarnoso” y los perros son “famnientos”, y “fediondos”, “carniceros”, y se alude a ellos en forma despectiva: ‘Non me da mayor honrra que si fuesse un can’ (S. D., 158)”. *Vid.* Joaquín Artilles, *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid, Gredos, 1964 (Biblioteca románica hispánica), p. 170.

³⁶ *Vid. supra*, nota 2, p. 210.

³⁷ Francisco de Aguilera, *Sermon, en que se da noticia de la vida admirable, Virtudes heroicas, y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan, que floreció en perfeccion de Vida, y murió con aclamacion de Santidad en la Ciudad*

En el segundo milagro, Catarina resucita a un perro decapitado: “Otra vez encontrò en essa calle vn perro muerto, dividida la cabeça del cuerpo, por averle passado vna carreta por encima; y movida â compassion, hizo que se lo llevaran á su cassa, y puesta en oracion por la vida del perro, se levantó este, con asombro de todos, viuo, y sin señal de su tragedia passada.”³⁸

Quiero resaltar un par de características comunes entre la narración de Florencia y las de Aguilera. Por un lado, en estas tres historias, los personajes humanos que atestiguan el sufrimiento y/o la muerte de los perros, se compadecen de ellos y actúan en consecuencia para verlos vivos de nuevo: en la historia de Florencia, el dueño del perro le da a comer a éste tierra del templo de la Virgen; en los relatos de Aguilera, Catarina de San Juan reza por la vida de los animales. Por otro lado, el tono mismo que utilizan los autores en estas narraciones mueve también a compasión al propio lector, de tal modo que se comparte el dolor por la pérdida de estas vidas, aunque éstas sean de unas pequeñas bestias (dice Florencia: “lo mas ponderable fue, que [...] *se fue el Perro á la Iglesia*, y se estuvo en ella *todo el dia*”; dice Aguilera: “Era *forçoso matar vn perrito* de cassa por algun perjuicio que daba; y sabiendo quante [*sic*] *sentia* la Sierva de Dios, que hizieran *mal aun à los animales*, lo sacaron al campo [...]”).³⁹

Hay que notar, además, que Aguilera, a diferencia de Florencia –mucho más escueto–, pone énfasis en la muerte violenta de los animales, propiciando que el lector imagine el sufrimiento de las criaturas antes de su deceso. En el capítulo I habíamos visto que lo violento, al igual que lo maravilloso, era un recurso muy útil del arte barroco para mover las emociones del público.⁴⁰ Pues bien, hemos de corroborar con estos ejemplos que dicho recurso es muy efectivo, puesto que uno no puede menos que conmoverse –cuando no horrorizarse– ante una escena tan espantosa como la de la primera historia, la del indefenso perro muerto a palos.

El recurso extra de la violencia logra, en el caso de Aguilera, que el lector se coloque indudablemente del lado del animal, la criatura sufriente; pero tanto Florencia como su

de la Puebla de los Angeles à cinco de Enero de este año de 1688, Puebla, Imprenta Nueva de Diego Fernández de León, 1688, f. 17r.

³⁸ *Ibid.*, f. 17r-17v.

³⁹ Las cursivas son mías.

⁴⁰ *Vid. supra*, capítulo I, p. 40.

contemporáneo, con el sólo hecho de presentar al perro como un ser mortal y de frágil constitución, proclive al sufrimiento pero capaz de reconocer y agradecer la protección y el auxilio divinos, ya le están otorgando un tratamiento diferente de cualquier otro que le pudieran dar a otra bestia dentro de su literatura: al mostrar que Dios, a través de sus emisarios, ama a esta especie animal, al parecer por sobre todos los otros animales –puesto que la cuida y la favorece– y que además este amor es *reconocido* y *valorado* por la propia criatura, se establece una relación estrecha entre Dios y el can. Como el hombre, el perro tendría un firme vínculo con el mundo celestial; tal vez poseyera una parte etérea, inmortal, en su constitución, un alma quizá.

Aguilera y Florencia, de alguna manera, aceptan que el can es un animal singular cuya vida es valiosa y merece ser preservada. ¿Acaso porque es una criatura *superior* que, además de una naturaleza orgánica, posee un alma? Hay que admitir que esta idea parece implícita en estas historias. Pero ¿por qué el perro debería tener un alma?, ¿y por qué sería justamente este animal el favorito de Dios? Posiblemente sea el pensamiento indígena prehispánico el que nos proporcione las respuestas a estas preguntas.

El cristianismo, de la misma manera que otras religiones del mundo, considera que el hombre está dotado de un alma que trasciende al cuerpo, cuya naturaleza es mortal. Santiago de la Vorágine, en *La leyenda dorada*, sobre la necesidad de realizar un rito de purificación a los niños recién nacidos, recuerda que el cuerpo humano, a los cuarenta días de su concepción, recibe el alma que le corresponde: “Sobre esto debemos advertir que, si bien la *Historia Escolástica* suscribe la teoría de la animación a los cuarenta días, algunos físicos opinan que la animación no se produce hasta los cuarenta y seis días, que es cuando el cuerpo está ya perfectamente formado.”⁴¹

⁴¹ De la Vorágine, “La purificación de la bienaventurada Virgen María”, en *op. cit.*, v. I, p. 157. De la Vorágine recuerda también que, cuando la criatura que se ha concebido es de sexo femenino, el alma se retrasa en entrar al cuerpo 40 días más, debido “a que así lo dispuso Dios, habida cuenta que el Verbo, cuando se encarnara, se encarnaría como varón. Con ello, a la par que dignificaba el sexo masculino concediéndole la gracia de que Cristo perteneciera a él, de alguna manera también honraba a todos los varones haciendo que sus cuerpos se formaran más rápidamente que los de las hembras, y premiaba a las madres que engendraran niños reduciendo el tiempo de su impureza a la mitad del que tendrían que soportar si engendraban niñas.” *Idem.*

Todos los hombres, entonces, tenemos un alma al nacer, somos seres animados, ¿pero podrán serlo los animales, y específicamente los perros? La filosofía cristiana ha adoptado una definición de Aristóteles sobre el concepto: el alma “es el principio por el cual vivimos, sentimos y entendemos”.⁴² Siguiendo esta tesis, en un sentido general, el alma es el principio que anima a todos los seres vivos (en latín, *anima* se deriva del vocablo griego *anemos*, “soplo”, “viento”), pero en un sentido específico es el germen propio de “los dotados de vida sensitiva y racional”.⁴³ Basada en esta idea aristotélica, la tradición escolástica establece la siguiente clasificación anímica: hay tres tipos diferentes de almas que corresponden a tres clases de seres vivientes: la vegetativa, que es la que proporciona el *aliento* de vida a los organismos; la sensitiva, que como su nombre lo indica, dota de sensibilidad a los cuerpos; y la intelectual, gracias a la cual los entes que la poseen tienen la facultad *racional*.⁴⁴ Las plantas tienen un alma vegetativa; los animales, un alma sensitiva, que además está dotada de la facultad vegetativa; y *sólo* el hombre, un alma intelectual, de naturaleza mucho más compleja, que además de contener las potencias vegetativa y sensitiva, ostenta las capacidades de generar pensamientos y apetitos. “Por la potencia racional el hombre se distingue de los otros animales y se dice creado a imagen y semejanza de Dios”, dice Chevalier respecto de la idea tomista,⁴⁵ y es justamente esta naturaleza pensante del alma humana la que le concede una característica única: su inmortalidad.⁴⁶

A partir de estos argumentos, debemos dejar en claro varias cuestiones: hay que admitir que el cristianismo, y específicamente la filosofía escolástica, acepta que los animales poseen un alma, pero que ésta es mucho más simple y no tiene los atributos preeminentes que Dios le ha concedido al alma humana. El perro, como cualquier otro animal, tiene un alma, pero no es intelectual, así que difícilmente podría considerársele –según el cristianismo– una criatura *superior*, favorita o privilegiada por Dios, como parece que lo es en los citados relatos de Florencia y de Aguilera. Desde la perspectiva cristiana, entonces, el perro es una bestia

⁴² Citado en *Enciclopedia de la religión, t. I...*, voz “Alma”, p. 455.

⁴³ *Ibid.*, p. 454.

⁴⁴ *Vid.* José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, A-D*, 3 v., 6ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1980 (Alianza Dictionarios), v. I, voz “Alma de los brutos”, p. 110.

⁴⁵ Chevalier, *op. cit.*, voz “Alma”, p. 80.

⁴⁶ Ferrater, *op. cit.*, p. 111.

más en el mundo de los animales irracionales, mundo que se opone al hombre, único ser de naturaleza pensante, creado a imagen y semejanza de Dios.

Esto quiere decir, finalmente, que los brutos no comparten con el ser humano el privilegio de la inmortalidad, pero en el pensamiento prehispánico la situación es diferente. Dice la investigadora Mercedes de la Garza:

[...] para los hombres antiguos, así como para muchos de los pueblos actuales que no forman parte de la cultura occidental, la vivencia del mundo natural es por lo general una vivencia religiosa, en tanto que consideran que voluntades y poderes sobrenaturales, así como energías sagradas invisibles e impalpables –que se manifiestan en astros, fenómenos naturales, piedras, plantas y animales–, se despliegan sobre el mundo, determinando su existencia.

Entre todas las epifanías de las fuerzas sagradas, destacan los animales porque poseen cualidades físicas que sobrepasan a las humanas, como las de volar, sobrevivir bajo el agua, tener garras y colmillos [...] Los animales son deidades, epifanías de dioses, mensajeros de éstos o símbolos de diversas ideas y ámbitos del universo.⁴⁷

Los animales ostentan un papel central en el pensamiento religioso-mágico-artístico de Mesoamérica, y el del perro es uno de los más destacados de entre la rica fauna simbólica que develan las culturas de la región. Lo grande y lo pequeño, lo feroz y lo delicado, lo vistoso y lo parduzco queda capturado en los cientos de muestras artísticas que se han conservado hasta nuestros días, y que habla, por un lado, de la fascinación y la reverencia que los animales despertaban en los antiguos pueblos americanos, y, por otro lado, de los estrechos lazos que guardaban estas sociedades con el mundo natural. En construcciones, esculturas, pinturas, códices, utensilios y ornamentos pueden apreciarse representaciones de coloridas aves como la guacamaya, el loro y el quetzal; efigies de poderosas fieras como el jaguar y el ocelote; peligrosas especies como el cocodrilo y la serpiente; pequeñísimas criaturas como mariposas, arañas, hormigas y abejas.⁴⁸ De este abigarrado y superpoblado universo simbólico, se distingue el perro como una de las figuras más complejas por sus diversos

⁴⁷ De la Garza, “Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México antiguo”, en *op. cit.*, p. 26.

⁴⁸ *Vid. Arqueología mexicana...*, v. VI, n. 35 (*Animales en el México antiguo*), p. 4 y ss; también *Arqueología mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, edición especial, n. 4., (*Fauna. Imágenes de ayer y hoy*), noviembre de 1999, p. 8 y ss.

atributos y numerosas significaciones. Aunque no es el único animal doméstico que ha sido elevado a la categoría de lo simbólico –se cuenta en esta lista, por ejemplo, al guajolote, la guacamaya, el conejo y las abejas–, sí es uno de los que con más frecuencia ha trascendido al ámbito de lo sobrenatural, de lo mágico y, lo que es más importante, se ha colocado en el pináculo de lo sagrado.⁴⁹

Páginas atrás habíamos observado que entre otras regiones del planeta, en las creencias de los pueblos mesoamericanos, el perro es un intermediario esencial entre los hombres y los dioses, entre el plano de lo concreto y el de lo invisible.⁵⁰ De este modo, el perro es compañero y guardián del ser humano durante la vida física, pero también, entre otras funciones, es su *espíritu guía* en el largo e intrincado camino hacia la muerte.⁵¹ Está claro que, en el pensamiento precolombino, el can posee tanto carne como espíritu; es un animal poderoso cuyos atributos sobrenaturales y capacidad única de vincularse con el reino de las sombras lo colocan como el *medio* idóneo para que los vivos mantengan lazos permanentes con los muertos; de ahí que se crea que el perro, al tener hábitos nocturnos, conozca “los caminos de la oscuridad” y pueda ver los espíritus de los fallecidos.⁵²

Compañero fiel e inseparable del hombre, el perro es una de las especies preferidas para ser sacrificada a los dioses; su carne también es comida en algunas celebraciones rituales, además de ser el sustituto de las víctimas humanas en el caso de ciertos sacrificios sagrados.⁵³

Si bien es un servidor del hombre más allá de la vida y su carne un bocado para obsequiar el paladar de los dioses, el can, él mismo, puede ser un dios, asumiendo la representación de Xólotl, deidad que, como ya dijimos, evoca las tinieblas, el inframundo, el reino de la muerte. Xólotl, vocablo que en náhuatl significa “monstruo”, simboliza lo anormal, por eso es el dios de los gemelos (recuérdese que es el gemelo de Quetzalcóatl), “y por tanto, de todo lo relacionado con lo doble, como la doble mata de maíz y el molcajete, de doble extremo. Es patrón del decimoséptimo signo de los días: *ollin*, movimiento, formado por dos bandas entrelazadas. Según [fray Bernardino de] Sahagún, es también dios del juego de pelota, que

⁴⁹ De la Garza, *op. cit.*, p. 27-28.

⁵⁰ *Vid. supra*, p. 213.

⁵¹ *Vid. supra*, p. 213-214.

⁵² *Vid.* De la Garza, *op. cit.*, p. 30.

⁵³ *Vid. idem.*

implicaba dos contendientes, y obviamente, movimiento.”⁵⁴ Como símbolo relacionado con el tiempo y el desplazamiento de los astros, el can también preside un mes del calendario ritual mexica: el decimocuarto, *itzcuintli*; de hecho, está presente en todos los calendarios nahuas y mayas. Asimismo, es nombre calendárico de varios dioses: Mictlantecuhtli, dios del inframundo; Xiuhtecuhtli, dios del fuego; Itzpapalótec, “Mariposa de obsidiana”;⁵⁵ y Xipe Tótec, “Nuestro Señor el Desollado”.⁵⁶

En el pensamiento mesoamericano, el mundo animal es el plano “por excelencia” de lo sagrado y, a pesar de los estrechos lazos que se mantienen con las criaturas de este mundo, el ser humano es ajeno a él. El ámbito de lo humano se opone a lo sagrado, pero su acceso a éste y a sus misterios no está vedado del todo gracias a la relación del hombre con los animales, quienes “participan de ambos mundos y permiten al hombre una comunión con las energías sagradas del ámbito natural.”⁵⁷ El simbolismo animal se diversifica en varias concepciones que enriquecen y complican las creencias religiosas mesoamericanas; y el perro, nuevamente, parece ocupar una posición fundamental. Como habíamos observado en otras regiones del orbe, entre los tzotziles, se piensa –aún hoy– que el can es un antepasado ancestral de los hombres.⁵⁸ Esto hace recordar otra leyenda de Xólotl: la tradición cuenta que en un tiempo remoto, antes de que el hombre deambulara por la tierra, el dios perro se introdujo en el inframundo y robó los huesos con los que los dioses habían de dar origen a la humanidad.⁵⁹

Decíamos que los lazos entre hombre y animales son muy fuertes, y dos formas de demostrar estos vínculos son el *tonalismo* y el *nabualismo*, manifestaciones de simbolismo animal que aparecen con frecuencia en el pensamiento religioso mesoamericano. *Tonalismo* viene de la palabra náhuatl *tonalli* (que significa “sol”, “día”, o “tiempo”), término con que los estudiosos han dado en llamar a la creencia indígena en la que el espíritu de cada ser humano

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Asociado con Xochipilli, Señor de las flores, Xipe Tótec es símbolo de transformación, de renovación de la vida, “de liberación”, como afirma Laurette Sejourné. *Vid.* Laurette Sejourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas mexicanas, 30), p. 163-176.

⁵⁷ De la Garza, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁸ *Idem.*

sostiene un nexo inalienable y permanente con un *alter ego* o doble animal –aunque ocasionalmente el doble puede ser también una planta o un elemento de la naturaleza–, que, “con base en sus características específicas, determina el carácter, la resistencia física y espiritual, y, en última instancia, el destino de la persona.”⁶⁰ Así, por ejemplo, según el calendario adivinatorio mexicana, el *tonalpobualli*, los individuos que nacen en los días que están presididos por un animal, quedan influidos por las cualidades y los vicios de la propia bestia en su carácter y su destino. De esta manera, aquellos que nacen en un día perro se distinguirán por su comportamiento lujurioso y desenfrenado; de la misma forma que los que vienen al mundo en un día zopilote tendrán una larga vida; y los de un día conejo serán dipsómanos y juerguistas.⁶¹

Por otra parte, el *nahualismo*, término derivado de la palabra náhuatl *nabualli*, “bruja”, refiere la idea de que algunos individuos de espíritu *superior* tienen la facultad de transfigurarse en un animal, con los atributos y poderes que de éste se derivan. Esto sucede solamente con personajes de alta jerarquía religiosa, militar o política, y se transmutan por lo general en animales fuertes como grandes felinos o aves de alto vuelo o vistoso plumaje.⁶² Hay que admitir que entre las especies elegidas para contener el espíritu de los hombres más poderosos no está la canina; sin embargo, es conveniente recordar que Xólotl –el doble de Quetzalcóatl, uno de los dioses más importantes de la cosmogonía mesoamericana– asume la forma del perro como *segunda naturaleza*.

Hemos podido reconocer que el perro es un animal muy valioso en el mundo indígena: inestimable entre los hombres por sus facultades sobrenaturales y por su relación con el ámbito de la muerte; favorito también de los dioses, es una criatura *necesaria* para perpetuar los vínculos entre los seres humanos y la divinidad. Si volvemos a las narraciones milagrosas de Francisco de Florencia y Francisco de Aguilera, podremos advertir que la forma en que están contruidos los personajes caninos en estos relatos novohispanos, es más cercana a la imagen del perro que proyecta el pensamiento prehispánico y, por el contrario, se aleja de

⁵⁹ Vid. Chevalier, *op. cit.*, p. 818.

⁶⁰ Vid. Alessandro Lupo, “Nahualismo y tonalismo”, en *Arqueología mexicana...*, v. VI, n. 35, p. 17.

⁶¹ Vid. Guilhem Olivier, “Los animales en el mundo prehispánico”, en *Arqueología mexicana...*, v. VI, n. 35, p. 8.

⁶² Vid. Alessandro Lupo, “Nahualismo y tonalismo”, *op. cit.*, p. 17-20.

aquella que se deduce de la filosofía escolástica, que, como recordaremos, considera a *todos* los animales como organismos *sensibles* –es decir, que pueden percibir el mundo a través de los órganos de los sentidos–, pero carentes de intelecto.

Sin pretender comenzar una discusión metafísica –lo que ocasionaría una larga digresión que prolongaría innecesariamente este apartado–, me gustaría finalizar retomando únicamente al personaje canino de Florencia –el objeto central de esta investigación– para reflexionar acerca de algunos puntos que lo involucran con la figura del perro prehispánico, en oposición con lo que sobre los animales se ha rescatado en este trabajo de la tradición cristiana eclesiástica.

Está claro que, desde el ángulo de la tradición eclesiástica, la mencionada narración milagrosa de Florencia se distancia del pensamiento escolástico, que era el modelo que regía en los textos religiosos novohispanos. Revisemos cómo sucede esto. En la concepción escolástica, los animales, a diferencia de las plantas, poseen un alma *sensitiva* que no sólo los dota de vida –tal como ocurre con las plantas– sino que además les da movimiento y sensaciones. Sin embargo, esta alma animal no es *racional*, debido a que el hombre es el único poseedor de un alma que otorga inteligencia. A fines del siglo XVII en Europa, entre los círculos filosóficos, era importante la discusión sobre el alma de los brutos, y en buena medida la concepción escolástica se seguía manteniendo, aunque se sumaban otras aportaciones. René Descartes, por ejemplo, sostenía que los animales sólo realizaban movimientos corporales automáticos, en los que no intervenía el razonamiento, o como explica José Ferrater Mora, los animales son “autómatas, es decir, sus movimientos pueden explicarse mediante principios mecánicos”.⁶³ Ante esto debemos entender que una criatura animal, de cualquier especie, sería incapaz de realizar una acción, digamos, “previamente razonada” (por ejemplo, mirar a ambos lados de una calle antes de cruzarla, como precaución para evitar la embestida de un automóvil). Hemos reiterado repetidamente que no son comunes –y menos “automáticas”– las acciones que realiza y las actitudes que toma el personaje canino de Francisco de Florencia. Después de revivir por vía milagrosa, el mencionado perro se marcha hacia el templo de la Virgen de San Juan y se queda allí todo el

⁶³ Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 111.

día, aparentemente por “voluntad” propia, porque en el relato el narrador no nos informa que alguien lo haya llevado o acompañado. Entonces, esto nos indica que el animal lleva a cabo actos que van más allá de los que haría un organismo *sensitivo* carente de intelecto: la criatura *sensible* sería susceptible al dolor, sufriría, como en este caso, con los síntomas de envenenamiento— recordemos que se había intoxicado con una hierba—; pero una vez curada, regresaría a su rutina cotidiana, sin sentir jamás la necesidad de partir en busca de quien creyera el responsable de su bienestar. En todo caso, al que le correspondería ofrecer agradecimiento sería al dueño del animal, puesto que es quien ostenta la inteligencia para reconocer la causa y el causante de la repentina salud de la bestia: el bebedizo que tomó el animal y que contenía un ingrediente milagroso, tierra del templo de la Señora de San Juan.

Siguiendo este orden de ideas, si el citado perro realiza movimientos “razonados”, y de ellos resultan actos “inteligentes”, podría deducirse que de alguna manera es un animal “racional”, por lo tanto, el alma que lo anima es más compleja de lo que se cree. El pensamiento cristiano difícilmente podría aceptar este silogismo, pero, por curioso que parezca, en algunas creencias de otras culturas del mundo quizá pasaría como propio. Por ejemplo, los balubas y los lulúas, dos pueblos africanos, semejantes al planteamiento escolástico, consideran que tres “vehículos sutiles” alimentan el impulso vital del ser humano: el *mujanji*, el más elemental, guía la vida animal; el *mukishi* es el doble, vehículo de los sentimientos y de la inteligencia inferior; y el *m’vidi*, que controla la inteligencia superior y la intuición. Los animales no están dotados más que del *mujanji*, a excepción del perro que posee también un *mukishi*, por lo que cumple un papel definitivo en los ritos.⁶⁴ El can de la narración florentina demuestra sentimientos y emociones que responden a su experiencia milagrosa —por cierto las mismas reacciones emotivas que suelen invadir en este tipo de relatos a los seres humanos tocados por el prodigio—: agradecimiento, conmoción e —incluso— devoción.

La cualidad final que separa el alma humana de la de los brutos, según la visión escolástica y la cartesiana, es su inmortalidad. Así, para Descartes y para otros filósofos de su época, la naturaleza pensante del hombre era el principal argumento para distinguir el carácter único e

⁶⁴ Vid. Chevalier, *op. cit.*, p. 77-78.

inmortal de su alma, a diferencia de la del resto de los seres vivos.⁶⁵ Por otro lado, ya hemos dicho que, para los pueblos prehispánicos, los perros poseían un espíritu poderoso que trascendía a la muerte, y que era necesario servirse de él para acceder al mundo de las tinieblas y al plano divino. Comparemos ahora estas dos visiones con el referido relato de Florencia.

En el milagro 154 de *Origen de los célebres santuarios* se ha propuesto que si la vida del perro protagonista es salvada y preservada, es porque Dios y la Virgen guardan por este animal particular aprecio. La existencia del bruto es valiosa, pero no sólo a causa de la piedad divina sino tal vez por un motivo menos evidente: un vínculo *espiritual* entre la Virgen, Madre misericordiosa y primera representante de Dios en la tierra, y la bestia. Debe recordarse nuevamente que el animal del relato *sabe* quién es el responsable de su curación y actúa en consecuencia, haciendo una suerte de homenaje a la Virgen de San Juan al pasar todo el día en su templo. Hay una sabiduría misteriosa en el animal, de alguna manera *sabe* de la Madre de Dios y su poder, lo que lo une a Ella de manera definitiva. ¿Pero por qué una criatura simple habría de acercarse a María? Podría ser por esta razón: con su actuación, el can demuestra agradecimiento y hasta devoción, es decir que demuestra sentimientos, atributos propiamente humanos. El supuesto fervor religioso de la criatura ha llevado a pensar, por consecuencia, que hay en ella cierta “elevación espiritual” que, por supuesto, una bestia no podría alcanzar en la concepción cristiana tradicional. Se ha llegado entonces a la conclusión de que el alma de este perro es más compleja de lo que el pensamiento cristiano considera, incluso, podría aventurarse la idea de que ésta es inmortal (suposición que no deja de ser peligrosa de sustentar porque colocaría al perro en el mismo nivel anímico que el hombre). En suma, al considerar cierto grado de racionalidad (la presencia de sentimientos y acciones “razonadas”) y el consecuente carácter inmortal del alma del can, se establece una distinción de esta criatura con todo el reino animal, y se explicaría, por un lado, por qué María se apiada de una pequeña bestia como ésta y salva su vida; y por el otro, por qué el perro, sin que nada se lo indique, “sepa” que es a la Virgen de San Juan a la que debe la vida.

⁶⁵ Vid. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 111.

Tal interpretación del relato resultaría absurda e inadmisible bajo una visión cristiana europea, pero si consideramos que, en el territorio americano, las creencias religiosas –como cualquier otra expresión cultural hispánica– se vieron influidas por todo un universo de ideas, posturas y prácticas religiosas de las culturas nativas, es razonable pensar, por tanto, que ciertos mitos, leyendas, consejas y supersticiones indígenas se hubieran filtrado en la imaginería católica. Una cultura ecléctica como la novohispana, en la que lo indígena sobrevivía en el corazón de la tradición española, bien pudo haber admitido una idea tan pintoresca, pero con verdaderas raíces mitológicas, como la que finalmente nos revela el tan citado relato milagroso escrito por el autor jesuita: los perros son animales nobles, capaces de sentir en su alma el amor de Dios, su Creador, y el de su Madre Santa y de apreciar el don de la vida.

Francisco de Florencia, eminente intelectual criollo, siempre en la búsqueda de lo propio, de la esencia de la región novohispana, encontró en las creencias populares y las leyendas marianas locales una veta que exploraría a lo largo de su vida como investigador y escritor. Un buen ejemplo de este afán por atrapar la singularidad novohispana es justamente este curioso milagro del perro devoto, con el que, además de probar una vez más el incomparable poder milagroso de las imágenes locales, ha demostrado que en esta tierra americana aun los animales responden al Amor de Dios.

GLOSARIO*

BENEFICIADO. “Usada esta voz como sustantivo es el que goza y posee beneficio eclesiástico [...] También se suele llamar el canónigo o prebendado de alguna catedral o colegial: y con este nombre o distintivo no sólo antiguamente sino el día de hoy se hallan así declarados y expresados los canónigos y prebendados en los estatutos de dichas Iglesias.” (*Dicc.*, v. I, p. 593.)

BENEFICIO ECLESIAÍSTICO. “Es el derecho y título para recibir y gozar las rentas y bienes eclesiásticos: y las rentas mismas destinadas para dotación se llaman beneficios: éstos son en dos maneras, o curados, esto es con obligación y cura de almas, o simples, así dichos, porque no tienen anexa semejante obligación. Llámense beneficios, porque son gracias hechas y conferidas por los pontífices o prelados eclesiásticos [...]” (*idem.*)

*CAPELLÁN. “Eclesiástico que posee alguna capellanía o que celebra misa en capillas u oratorios particulares. Los hay de distintas clases, según el lugar en donde presten sus servicios.” (*Enciclopedia...*, t. II, p. 409.)

*CAPELLANÍA. “Fundación de carácter perpetuo. El que la posee tiene la obligación de celebrar cualquier acto religioso como misas, aniversarios, procesiones, etc., o bien de levantar ciertas cargas espirituales como dotación de doncellas para contraer matrimonio y becas para seminaristas pobres.

“La capellanía puede ser colativa o laical. Las colativas son erigidas por decreto del obispo y conferidas, entonces, por éste. Los bienes pasan al dominio de la Iglesia, y cuando se adjudican a perpetuidad, constituyen grandes beneficios.

“La capellanía es laical cuando no ha sido erigida por la autoridad eclesiástica, o bien si sus bienes no se han espiritualizado, o sea que no han pasado a la Iglesia, o si no

* Definiciones obtenidas de la Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, edición facsimilar (Madrid, 1737), 3 v., 3ª reimp., Madrid, Gredos, 1976 (Biblioteca Románica Hispánica, V. Diccionarios). Algunas también son de la *Enciclopedia de la religión católica*, 8 v., Barcelona, Dalmau y Jover, 1953; estas últimas están marcadas por un asterisco para distinguirlas.

constituyen beneficio, aunque se haya dispuesto que sea el Ordinario quien las confiera.”
(*Ibid.*, p. 411.)

CONTURBATIVO. Se deriva del latín *conturbare*, turbar, desordenar, quebrar, intranquilizar, angustiar. (*Dicc.*, v. I, p. 573.)

ENFISTOLARSE. Llagarse alguna parte del cuerpo y hacerse una fístola. (*Ibid.*, v. II, p. 464.)

FÍSTOLA. Término utilizado en cirugía. Llaga angosta, honda y callosa que no se llega a cerrar y que siempre supura. Suele proceder de contusiones o apostemas. Se origina del vocablo latino *fistula* por lo que también se decía también *fistula*. (*Ibid.*, p. 759).

FLUJO DE SANGRE. Enfermedad muy peligrosa, que consiste en salir la sangre en abundancia por la boca, nariz u otra parte del cuerpo (*Ibid.*, p. 772).

GORGUZ. Arma arrojadiza en forma de dardo (*Ibid.*, v. III, p. 62).

LIQUEFÁCTICO. Se refiere al verbo latino *liquefacere*, que significa liquidar, hacer líquido (*Ibid.*, p. 414).

LOBANILLO. “Tumor o bulto que se va haciendo poco a poco en la cabeza y otra parte del cuerpo, el cual viene de humores crasos y viscosos por congestión, por hallarse la facultad concutriz débil y no tener la expultriz fuerza para expelerlos, por cuya razón se van aumentando con el tiempo infinitamente. Son de dificultosa curación.” (*Ibid.*, p. 427).

*PRESBÍTERO. Del latín *presbyter*, “anciano”, “sacerdote”, que, a su vez, procede del griego *presbyteros*, “más anciano”. “Es el título oficial de los simples sacerdotes, en contraposición a los obispos, que tienen la plenitud del sacerdocio. En la liturgia dicese del sacerdote que celebra misa solemne asistido del diácono y subdiácono; o bien del que preside los divinos oficios revestido con capa pluvial.” (*Enciclopedia...*, t. VI, p. 209.)

PRIOSTE. “El mayordomo de alguna hermandad o cofradía.” (*Dicc.*, v. III, p. 384.)

VICARIO. “El que tiene las veces, poder, y autoridad de otro para obrar en su lugar [...] Vicario llaman a aquellos oficiales, que fincan por adelantado en lugar de los emperadores, de los reyes y de los grandes señores.”

“En las religiones el que tiene las veces, y autoridad de alguno de los superiores mayores por su ausencia.” (*Ibid.*, p. 475.)

*BIBLIOGRAFÍA DE
FRANCISCO DE FLORENCIA*

En este apartado presento la bibliografía de Francisco de Florencia que he logrado reunir luego de la revisión y el cotejo de diversos estudios e índices especializados. La búsqueda, desde luego, no ha concluido ya que, en el curso de este proyecto, nuevas aportaciones se han sumado. Como prueba de ello, baste mencionar la inesperada ayuda cibernética que llegó a esta investigación luego de navegar por Internet en recientes fechas: dentro del extenso catálogo de la colección Nettie Lee Benson —perteneciente a la Universidad de Texas—, localicé trece de los veintitrés títulos firmados por el jesuita novohispano.¹ Lo más destacado de este hallazgo fue confirmar la existencia de varios textos florentinos no ubicados aún en México y cuya información bibliográfica era incompleta.

Aunque hubo aportaciones valiosas de los acervos de la Biblioteca de México, la del Instituto Nacional de Antropología e Historia y la de El Colegio de México, la Biblioteca Nacional se convirtió en la fuente esencial de esta pesquisa. En su Fondo Reservado pude encontrar, como ya lo mencioné en otro momento,² doce diferentes trabajos. A partir de la inspección física de éstos, comparé y completé datos con los registros previos de Francisco González de Cossío, Francisco Zambrano, José Mariano Beristáin de Souza, José Simón Díaz y Miguel Mathes. De esta actividad resultó un catálogo cronológico que intenta compilar, en un solo documento, los antecedentes descriptivos de las obras de Florencia que a la fecha se le han comprobado o atribuido.

No obstante la ayuda de investigaciones especializadas y acervos representativos, algunas obras todavía carecen de cierta información bibliográfica o ésta es dudosa. Por eso, no debe

¹ *Vid. Nettie Lee Benson Collection*, Austin, The University of Texas at Austin, 28 de junio de 2005, voz “Florencia, Francisco de”, <http://utdirect.utexas.edu/lib/utnetcat>.

² *Vid. supra*, capítulo II, p. 63.

extrañar la ausencia de elementos que de origen no están anotados en el volumen o que ningún estudioso –aún– ha declarado. En esos casos, me he concretado en transcribir la referencia parcial, tal como fue encontrada en la fuente donante.

Por razones de organización, he dividido este apartado en tres segmentos: en el primero, se enumeran los libros publicados; en el segundo, las ediciones especiales que recuperan sólo una parte de los textos; en el último, los escritos de Florencia en su cargo como censor del Santo Oficio.

Los títulos se hallan, como ya dije, en orden cronológico, tomando en cuenta el año de la primera edición. Las entradas de la primera parte, sobre todo, ostentan tres componentes: en primer lugar, se muestra la ficha con los datos que identifican el libro, incluyendo las subsecuentes ediciones. Más adelante, aparece el texto literal de la portada que, como se sabe, es generalmente extenso en los tomos antiguos. En esta sección, he procurado respetar la ortografía, puntuación y erratas originales, con la intención de posibilitar material fiel para consultas de índole diversa, por ejemplo, histórica, lingüística, antropológica, etcétera. Por último, cierra el espacio un breve comentario alusivo al ejemplar en cuestión.

Cabe explicar al lector que la elaboración de las fichas se realizó tomando en cuenta la información de varios autores, por tanto, no es posible afirmar que alguno de esos registros haya funcionado como modelo único. Sin embargo, hay que aclarar que, salvo excepciones que se anotarán en su oportunidad, se han utilizado los títulos sintetizados de Beristáin de Souza, y no los originales, para facilitar el uso de los datos bibliográficos.

Sólo resta advertir que las fichas de los ejemplares ubicados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional están precedidos por el símbolo ☞, con el fin de que sean reconocibles en caso de que se desee consultarlos.

TEXTOS PUBLICADOS

- *Historia de la Virgen de Zapopan*, [s. l.] [s. e.], 1653.

La única referencia a este relato, según lo que anota Zambrano en su *Diccionario*, se tiene por lo escrito en el *Zodiaco mariano* en la página 294: “La historia de esta imagen de Tzapopan escribió y dio a luz pública el P. Francisco de Florencia, habiéndola concluido el 11 de noviembre de 1653.”³

⌘ *Menologio de los varones más señalados en perfección religiosa de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva España*, Barcelona, Jacinto Andrés, 1661, 37 p. + [1 s. p.]; Juan Antonio de Oviedo, edición y prólogo, [2ª ed.], [s. l.] [s. e.], 1747 [4 s. p.] + 228 p.; Gérard Décorme (editor), [¿3ª ed.¿], Socorro, Texas, [s. e.], 1934.⁴

En la portada original: *Menologio. de los varones mas señalados en perfección Religiosa; de la provincia de la Compañía de Jesus, de la Provincia de la Nueva España*, presentado de orden de la Congregacion Provincial, que se juntò en Mexico, por Noviembre del año de 1669. Al M. R. P. general Iuan Pavlo Oliva, por el Padre Francisco de Florencia, su Procurador á Roma, y por su Paternidad M. R. Mandado rever, y aprobado en ella. Año de 1671. Con licencia. Impreso en Barcelona, por Jacinto Andreu, en dicho año.

En la portada de la primera edición se lee 1671 como año de publicación, pero en el *Diccionario* de Zambrano, este título aparece ubicado en 1661.⁵ Como dato anexo, en el ejemplar que se encuentra el Fondo Reservado se distingue la primera fecha mencionada.

- *Historia del Santuario de Chalma*, Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús, Cristóbal de Requena, [1667].
- *Historia de la milagrosa aparición de la santa imagen de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe* [...], México, [s. e.], 1668.

En los registros de la Colección Nettie Lee Benson, acervo de la Universidad de Texas, el año de publicación de este libro es 1688, pero Zambrano lo tiene ubicado en 1668.⁶

³ Zambrano, *op. cit.*, p. 715.

⁴ Edición reportada por The National Union Catalog Pre-1956 Imprints. Citada en Mathes, “Obras impresas del padre Francisco de Florencia, S. J.”, en Florencia, *Origen...*, p. XXIV.

⁵ Zambrano, *op. cit.*, p. 715-716.

⁶ *Cfr. ibid.*, p. 728.

- *Vida ejemplar y gloriosa muerte del venerable padre Luis de Medina, muerto en odio de la fe por los gentiles de la Isla de los Ladrones*, Sevilla, Juan Francisco Blas, 1673, [2 s. f.] + 54 fojas + [2 s. f.].

En la portada original: *Exemplar vida, y gloriosa muerte por Christo del fervoroso P. Luis de Medina de la Compañía de Jesus; Que de la Religiosa Provincia de Andaluzia passó a la conquista espiritual de las Islas de los Ladrones, que oy se llaman Marianas, el Año de 1667. Y en ellas coronó su predicacion con su Martirio el Año de 1670.* Sacada de las noticias que el Padre Diego Luis de Sanvitores, Superior de las Misiones Marianas, dio al R. P. Provincial de las Filipinas. Dala á la publica luz para comun edificacion el Padre Francisco de Florencia, Professo de la misma Compañía, y Procurador de las Provincias de Indias en Sevilla. Dedicada al Real Patrocinio de la Reina nuestra Señora Doña Mariana de Austria, Governador de España, y Tutora del Rey nuestro señor D. Carlos II. SU Augustissimo Hijo. Con licencia en Sevilla. Por Juan Francisco de Blas, Impresor Mayor. Año de 1673.

El documento no se localizó en el Fondo Reservado, a pesar de existir la ficha bibliográfica en el catálogo general.

- ⌘ *Panegírico del Apóstol San Pedro, predicado en la catedral de Puebla*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1680 [17 s. f.]; [1ª reimp.], México, Rodríguez Lupercio, 1680.

En la portada original: *Sermón, que predico el P. Francisco de Florencia de la Compañía de Iesus en la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de los Angeles. A la solemne festividad del Principe de los Apostoles N. P. S. Pedro* a quien lo dedica y consagra, como a su milagroso bien hechor, y Patron antiguo de su Casa y Antepasados el Capitan D. Gabriel Carrillo de Aranda Alcalde Ordinario de primer Voto la segunda vez, de la Cessarea, Augusta Ciudad de la Puebla. Con licencia de nuestros Superiores: En Mexico, por Francisco Rodriguez Lupercio. Año de 1680.

González de Cossío reporta una reedición de este volumen, la cual se considera elaborada en España, debido a la tipografía y el tipo de impresión, aun cuando muestra el mismo pie de imprenta.⁷

- ⌘ *Sermón en la solemne dedicación del templo de Tepotzotlán*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1682, [8 s. f.] + 14 fojas.

En la portada original: *Sermón, en la solemne dedicación del templo que costeó, y erigió el P. Pedro de Medina y Picazo de la Compañía de Jesus en el Colegio, y Casa de Probacion del Pueblo de Tepotzotlan à 9. de Septiembre de este Año de 1682.* Predicalo el P. Francisco de Florencia de la misma Compañía de Jesus. Dedicalo al Sargento Mayor Capitan D. Francisco Antonio de Medina y Picazo, Cavallero del Orden de Santiago Thesorero de la Real Casa de la Moneda en Mexico, Patron de dicho templo. Con licencia de la Moneda en Mexico: Por Francisco Rodriguez Lupercio Año de 1682.

- ⌘ *Panegírico del bienaventurado Luis Gonzaga*, México, Juan de Ribera, 1683, [6 s. f.] + 14 fojas.

En la portada original: *Sermon a la festividad del bienaventurado San Luis Gonzaga de la Compañía de Jesus, Marques de Castellon, Principe del Imperio; predicado en el Colegio Maximo de San Pedro y San Pablo de Mexico.* Por el P. Francisco de Florencia de la misma Compañía, Rector de èl, y Calificador de el Santo Officio de la Inquisicion, en su día 21. de Junio, quarto de la Octava de el Santissimo Sacramento, en que estuvo patente. Dedicado al mismo Colegio de Estudios de Philosophia. y Theologia. con licencia en Mexico Por Juan de Rivera, en el Empedradillo. Año de 1683.

- *Sermón en la dedicación de la iglesia de religiosas carmelitas de San José de México*, México, Juan de Ribera, 1684.
- *Relación de la ejemplar vida del padre Nicolás de Guadalajara*, México, Juan de Ribera, 1684, [4 s. f.] + 32 + 23 fojas + [1 s. f.].

En la portada original: *Relacion de la exemplar, y Religiosa vida del Padre Nicolas de Guadalaxara, Professo de nuestra Compañía de Jesus, a los reverendos Padres, y charissimos Hermanos de la V. y Religiosa Provincia de Nueva España.* A quienes la dirige, y dedica el P. Francisco de Florencia

⁷ Vid. González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XXXIX.

de la misma Compañía de Jesús. Con quatro breves tratados espirituales, para las almas, que tratan de virtud, compuestos por el mesmo Padre Nicolas de Guadaluara. J H S. con licencia de los Superiores. Por Juan de Ribera, Impresor, y Mercader de Libros en el Empedradillo. Año de 1684.

- ✚ *Milagroso hallazgo del Tesoro Escondido. Historia de la imagen de Nuestra Señora de los Remedios*, México, María de Benavides, 1685, [9 s. p. +] 80 p. [+ 2 s. p.]; [2ª ed.], Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1741, 160 p. + [20 s. p.]; Sevilla, Juan Leonardo Malo Manrique, 1745, [16 s. p.] + 160 p. [4 s. p.].

En la portada original: *La milagrosa invencion de vn tesoro escondido en vn campo que se hallò vn venturoso Cazique, y escondiò en su casa, para gozarlo à sus solas: patente ya en el Santuario de los Remedios en su admirable Imagen de N. Señora; señalada en milagros; invocada por Patrona de las lluvias y temporales; Defensora de los Españoles, abogada de los indios, Conquistadora de Mexico, Erario Vniversal de las misericordias de Dios, Ciudad de refugio para todos los que à ella se acogen. Noticias de su origen, Y venidas á Mexico; maravillas que ha obrado con los que la invocan; descripcion de su Casa, y meditaciones para sus Novenas.* Por el P. Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesús. Dadas a la Estampa El Br. D. Lorenzo de Mendoza, Capellan, y Vicario de la Santa Imagen, y Comissario del Santo Officio. Dedicadas al Señor D. Gonzalo Suarez de San Martin, Oydor mas antiguo de la Real Chancilleria de Mexico, y Presidente de la Audiencia, Comissario General de la Santa Cruzada en la Nueva España, y Provincias adyacentes, Consultor del Santo Officio, &c. Con licencia de los Superiores: Por Doña Maria de Benavides, Viuda de Juan de Ribera. Año de 1685.

- ✚ *Sermón predicado en el concurso del octavario de la dedicación del suntuoso templo de la gloriosa Madre Santa Teresa*, México, Juan de Ribera, [1684], [4 s. f.] + 14 fojas.

En la portada original: *Sermon, que predico el Padre Francisco de Florencia de la Compañía de Jesús en el concurso del Octavario de la Dedicacion del sumptuoso Templo de la gloriosa Madre Santa Teresa, que con el titulo, y advocacion de N. Señora de la Antigua, fabricò, y dedicò el Capitan Estevan de Molina Moxquera. El septimo dia 17. de Septiembre de 1684.* Dado à la estampa la devocion del Señor Doctor D. Lope Cornejo, Canonigo de esta Santa Iglesia Metropolitana de Mexico.

Con licencia en Mexico: por Juan de Ribera, Impressor, y Mercader de libros en el Empedradillo.

Me he tomado la libertad de sintetizar el título de este sermón, al no encontrar que otro autor lo haya hecho antes.

- *Felicidad de Mexico en el principio y milagroso origen del Santuario de la Virgen de Guadalupe*, Sevilla, [s. e.], 1685.

Este título lo presenta Miguel Mathes en su índice.⁸ Como no lo he localizado en otra fuente ni revisado físicamente, no he podido averiguar si es el fragmento de otro libro o de un volumen diferente. Es relevante mencionar que un trabajo florentino anterior a éste aborda también el tema guadalupano: *Historia de la milagrosa aparición de la santa imagen de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe* [...] (1668).⁹ Cabría la posibilidad de que se tratara del mismo texto pero con distinto título —en la historia bibliográfica de Florencia no sería el único caso. Revísese, por ejemplo, la situación de *La casa peregrina*—.¹⁰ Por otro lado, podría ser que el primero resultara un documento consecuente del segundo y que ambos, a su vez, hubieran dado origen a *La estrella del norte*. Esto ameritaría un estudio comparativo de los tres volúmenes para comprobarlo. Desde luego, el desafío inicial sería la localización de los materiales. Por lo tanto, cualquier cosa que se escriba antes de dar este paso, permanece en el terreno de la especulación.

- ⌘ *La estrella del norte de México. Historia de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, María de Benavides, 1688, [20 s. f.] + 241 h. [+ 3 s. f.], ils.; [2ª ed.], Barcelona, Antonio Velázquez, 1741, [10 s. p.] + 260 p. + [2 s. p.]; [3ª ed.], Madrid, Lorenzo de San Martín, 1785, 829 p. + [5 s. p.]; prólogo de Agustín de la Rosa, [4ª ed.], Guadalajara, México, J. Cabrera, 1895, 194 p.

En la portada original: *La estrella de el Norte de Mexico, aparecida al rayar el dia de la luz Evangelica de este Nuevo-Mundo, en la cumbre de el cerro de Tepeyacac orilla del mar Tezcucano, à vn Natural recien convertido; pintado tres dias despues milagrosamente en su tilma, ò capa de lienço, delante del Obispo, y de su familia en su Casa Obispal: Para luz en la Fè à los Indios; para rumbo cierto a los*

⁸ Mathes, *op. cit.*, p. XIX.

⁹ *Vid. supra*, p. 237.

Españoles en la virtud; para serenidad de las tempestuosas inundaciones de la Laguna. En la Historia de la Milagrosa Imagen de N. Señora Guadalupe de Mexico, que se apareció en la manta de Juan Diego. Compvsola el P. Francisco de Florencia de la Compañía de Iesvs. Dedicada al Ilustrissimo Señor D. Francisco de Aguiar, y Seixas, Arçobispo de Mexico el Br. Geronimo de Valladolid, Mayordomo de el Santuario. Con las novenas propias de la Aparicion de la Santa Imagen. Con licencia de los Superiores: En Mexico: por Doña Maria de Benavides, Viuda de Juan de Ribera[.] En el Empedradillo. Año de 1688.

Los especialistas han preferido la metáfora con la que Florencia titula este libro a la perífrasis de Beristáin de Souza,¹¹ por eso también la conservo.

- *Vida admirable del padre Jerónimo de Figueroa*, México, María de Benavides, 1689, [5 s. f.] + 40 fojas + [1 s. f.].

En la portada original: *Vida admirable, y muerte dichosa del Religioso P. Gerónimo Figueroa, Professo de la Compañía de Jevs en la Provincia de Nueva-España, Missionero de quarenta años entre los Indios Tarahumares, y Tepehuanes de la Sierra Madre: y despues Rector del Colegio Maximo, y Preposito de la Casa professa de México [...]* Imp. en Mexico por Doña Maria de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, 1689.

Esta obra puede localizarse en la Colección Benson, dentro de los acervos bibliográficos de la Universidad de Texas.

- ⌘ *La casa peregrina. Historia de Nuestra Señora de Loreto*, México, herederos de la viuda de Calderón, 1689, [8 s. f.] + 123 h. + [5 s. f.]; [1ª reimp.], México, Imprenta del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de María de Ribera, 1738;¹² [¿2ª reimp.?], México, Herederos de Joseph Jáuregui, 1784, 51 p., il.¹³

¹⁰ *Vid. infra*, p. 242-243.

¹¹ El bibliógrafo bautiza esta obra como “*La Estrella del Polo Artico de Méjico: ó Historia de Ntrá. Srá. de Guadalupe*”. *Vid.* Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507.

¹² Esta reimpression aparece en el registro de José Toribio Medina con el título de *Meditaciones de los principales Mysterios de N. S. Fe, que obro el Poder de Dios en la Santa Casa de Su Madre, y suya, en Nazareth, oy de Loreto*. Peculiar por no haberse encontrado en otro índice. *Vid.* José Toribio Medina, *La imprenta en México*. Citado en Mathes, *op. cit.*, p. XXI.

¹³ *Vid.* Zambrano, *op. cit.*, p. 757.

En la portada original: *La casa peregrina, solar ilustre, en que nació la Reyna de los Angeles; albergue soberano, en que se hospedó el Rey Eterno hecho hombre en tiempo: cielo abreviado, en que el sol de justicia puso su thalamo, para desposarse con la humana naturaleza. La Casa de Nazareth, oy de Loreto, trasladada por ministerio de Angeles, primero a Dalmacia, después a Italia.* Copiada y sacada a luz de los escritores antiguos de ella por el P. Francisco de Florencia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva-España. A devoción de la piadosa esclavitud de Maria Santissima en su Santuario de Loreto, erigido en el Colegio de S. Gregorio de Mexico. En México, en la Imprenta de Antuerpia de los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón. Año de 1689.

- *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas y hallazgo milagroso del Santo Cristo de Chalma, Cádiz, Requena, 1690, [6 s. p.] + 295 p.*

En la portada original: *Descripcion historica y moral del yermo de S. Miguel de las Cuevas en el Reyno de Nueva-España, y Invencion de la Milagrosa Imagen de Christo nuestro Sr. Crucificado, que se venera en ella. Con un breve compendio de la admirable vida del V. Anachoreta Fray Bartholome de Jesus Maria; y algunas noticias del Santo Fray Juan de S. Joseph su compañero.* Por Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesus. Impresso en Cadiz en la Imprenta de la Compañía de Jesus, por Christoval de Requena.

Aunque Beristáin de Souza data este trabajo como del año 1690, en la ficha bibliográfica de la Colección Benson, sitio donde se halla físicamente el documento, aparece como de 1689.¹⁴

- ⌘ *Narración de la maravillosa aparición que hizo el Arcángel S. Miguel a Diego Lázaro, indio feligrés del pueblo de San Bernardo... provincia de Tlaxcala, Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1690, 198 p. + [20 s. p.]; Sevilla, Tomás López de Haro, 1692, 194 p. + [4 s. p.], il.; Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1740;¹⁵ 2ª ed., Puebla, México, [s. e.], 1898;¹⁶ Luis Nava*

¹⁴ Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507.

¹⁵ *Vid.* Mathes, *op. cit.*, p. XXI.

¹⁶ Es posible que quienes prepararon las ediciones modernas de este volumen no hubieran conocido las de 1690 y 1740, por eso no se toman en cuenta en la secuencia de reimpresión. *Cfr.* página legal de Florencia, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el Arcángel San Miguel...*, 1974.

Rodríguez (editor), 3ª ed., Tlaxcala, México, [La Prensa], 1969;¹⁷ Luis Nava Rodríguez (introducción y notas), 4ª ed., Tlaxcala, México, La Prensa, 1974, 270 p., ils.¹⁸

En la portada original: *Narración de la maravillosa aparición, que hizo el Arcangel S. Miguel a Diego Lazaro de S. Francisco, Indio feligres del Pueblo de S. Bernardo, de la jurisdiccion de Santa Maria Nativitas. Frvndacion del Santuario, que llaman S. Miguel del Milagro; de la fvente milagrosa, que debaxo de una peña mostrò el Principe de los Angeles; de los milagros, que ha hecho el agua bendita, y el barro amasado de dicha Fuente en los que con Fè, y devocion han vsado de ellos para remedio de sus males. Dala a luz por orden del Ilustrissimo, y Reverendissimo señor D. Manuel Fernandez de Santa Cruz, Obispo dignissimo de la Puebla de los Angeles, el Padre Francisco de Florencia, Professo de la Compañía de Jesus. Dedicada a Su Ilustrissima. Con las novenas propias del Santuario, y una practica de ofrecerse a Dios por medio del Santo Arcangel S. Miguel en dichas Novenas. Con licencia, en Sevilla, en la Impta. de las Siete Revueltas. A costa de D. Thomas Lopez de Haro. Año de 1692.*

Para su identificación bibliográfica, he decidido conservar abreviado el título original de este texto, debido a que en ninguna reedición se utiliza el nombre con que Beristáin de Souza lo bautizó: *Historia admirable de la Aparición del s. Miguel al indio Diego Lázaro en la Barranca de los xopilotes de la privincia de Tlaxcala, y fundación de su magnífico santuario.*¹⁹

Por otro lado, Beristáin de Souza, González de Cossío y Zambrano consignan 1692 como el año de la primera edición de este libro; sin embargo, en la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, se encontró un ejemplar fechado en 1690.

⌘ *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia. Obispado de Guadalajara en la América septentrional*, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1694, [20 s. p.] + 154 p. + [8 s. p.], ils.; México, Phelipe de Zuñiga y Ontiveros, 1706, [14 s. p.] + 206 p. + [13 s. p.], ils.; [2ª ed.], [México], Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757, [11 s. p.] + 206 p. + [14 s. p.], ils.; [3ª ed.], México, Felipe de Zúñiga, 1766, [7 s. p.] + 206 p. + [13 s. p.]; Miguel Mathes

¹⁷ *Vid.* Mathes, *op. cit.*, p. XXI.

¹⁸ Esta edición, no reportada por ningún estudioso, se halló en el acervo de la biblioteca “Samuel Ramos” de la Facultad de Filosofía y Letras.

¹⁹ Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507.

(estudio introductorio), edición enumerada y facsimilar (de 1757), 4ª ed., Zapopan, México, El Colegio de Jalisco, 1998 (Colección Ann Mathes, Ediciones Facsimilares, 1), XXVII + [26 s. p.] + 206 p. + [13 s. p.]; edición facsimilar (de 1757), 5ª ed., Zapopan, México, Amate, 2004 (Colección De occidente, 2), 206 p., il.²⁰

En la portada original: *Origen de los dos celebres Santuarios de la Nueva Galicia[,] Obispado de Guadaluaxara en la America Septentrional. Noticia cierta de los Milagrosos Favores, que hace la Virgen Santissima, à los que en ellos, y en sus dos Imágenes la invocan. Sacada de los procesos authenticos, que se guardan en los dos Archivos del Obispado: de Orden de el Ilustrissimo, y Reverendissimo Señor Dr. Don Juan de Santiago, Leon Garabito[,] Por el Padre Francisco de Florencia de la Compañía de Jesvs. Dedicada la obra a la misma Santissima Señora, de orden de Su Ilustrissima. Con licencia en Mexico en la Imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso. Año de 1694.*

Se ha preferido soslayar el título que dio Beristáin de Souza a este libro y utilizar mejor el de la última edición, la producida por el Colegio de Jalisco, ya que el segundo ayuda a la memoria y facilita su manejo bibliográfico.²¹

⌘ *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1694, [11 s. p.] + 408 + [18 s. p.], ils.; Francisco González de Cossío (prólogo), 2ª ed. facsimilar, México, Academia Literaria, 1955, LII + 558 p.

En la portada original: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesvs. De Nueva España, Dividida en ocho Libros. Dedicada a S. Francisco de Borja[,] Fundador de la Provincia, y tercero General de la Compañía. Dispuesta Por el P. Francisco de Florencia de la misma Compañía, Qualificador de el S. Officio de la Inquisicion, y Prefecto de Estudios Mayores en el Colegio de S. Pedro, y S. Pablo de Mexico. Tomo primero con licencia en Mexico por Ivan Ioseph Gvillena Carrascoso. Año de M. DC. XCIV.*

²⁰ Datos obtenidos del catálogo general en línea de la Biblioteca Daniel Cossío Villegas, de El Colegio de México, México, 13 de septiembre de 2005, <http://codex3.colmex.mx>.

²¹ *Cfr.* Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507.

Aunque con registro en el catálogo del Fondo Reservado, la primera edición de este trabajo no está disponible actualmente para el público. Fue necesario, entonces, auxiliarme de la magnífica emisión facsimilar de 1955 para complementar los datos bibliográficos y de contenido.

Previa a la edición referida, aparece en el *Diccionario* de Zambrano otra de 1806, también realizada en México. Como este dato no lo he hallado en otro autor, he preferido dejarlo al margen del presente inventario.²²

- ⌘ *Zodiaco mariano. Historia general de las imágenes de la Virgen María, que se veneran insignes en la América septentrional*, Juan Antonio de Oviedo (edición y prólogo), México, Nueva Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1755,²³ [12 s. p.] + 328 p.; Antonio Rubial García (introducción), nueva edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, 376 p.

En la portada original: *Zodiaco Mariano, en que el Sol de Justicia Christo Con la salud en las alas visita como Signos, y Casas propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados à los cultos de su SS. Madre por medio de, y milagrosas imágenes de la misma Señora, que se veneran en esta America Septentrional, y Reynos de la Nueva España*. Obra posthuma de el padre Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesus, reducida à compendio, y en gran parte añadida por el P. Ivan Antonio de Oviedo de la misma Compañía, Calificador del Sto. Oficio, y Prefecto de la Ilustre Congregacion de la Purissima en el Colegio Maximo de S. Pedro, y San Pablo de Mexico. Quien la dedica al Sacrosanto, y dulcissimo nombre de Maria. JHS. Con licencia. En Mexico en la nueva imprenta Real, y mas Antiguo Colegio de San Ildefonso[,] 1755.

Se merece aclarar que, aunque este libro sólo se reeditó en recientes fechas, sí se publicaron extractos de éste en épocas pasadas. Así lo demuestran los datos que el imprescindible *Diccionario* de Zambrano proporciona.²⁴ Búsquense las referencias en el siguiente apartado.

²² Zambrano, *op. cit.*, p. 757.

²³ Para información acerca de la primera edición de este título, *vid.* capítulo II, p. 67-68.

²⁴ Zambrano, *op. cit.*, p. 757-758.

- *Historia de la imagen del Santo Cristo de Ixmiquilpan, antes y después de su milagrosa renovación*, [s. p. i.].

Como lo mencioné anteriormente,²⁵ este documento quizá pudo pertenecer al acervo del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional –recuerdo haberlo hojeado alguna vez–, pero en la actual pesquisa no he encontrado registro alguno de éste. La única referencia viene de Beristáin de Souza.²⁶

EDICIONES ESPECIALES TOMADAS DE LIBROS ÍNTEGROS

En obras religiosas novohispanas que se distinguieron por su popularidad, es común encontrar ediciones singulares que reproducen en parte el contenido de volúmenes completos. He aquí las que se han localizado de textos florentinos.

- *Origen del célebre Santuario de Nuestra Señora de San Juan en la Nueva Galicia*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1783, [4 s. p.] + 282 p. + [4 s. p.]; [1ª reimp.], México, Felipe de Zúñiga, 1787, [8 s. p.] 230 p.; [2ª reimp.], México, Mariano de Zúñiga, 1796, [6 s. p.] + 230 p., il.; [3ª reimp.], México, Mariano de Zúñiga, 1801, [6 s. p.] + 220 p.; [2ª ed.], Guadalajara, México, Tipografía del Orfanatorio del Santo Corazón de Jesús, 1905;²⁷ [¿3ª ed.?], San Juan de los Lagos, México, Alborada, [1966], 48 p., il.²⁸

En la portada original: *Origen del celebre Santuario de Nuestra Señora de San Juan en la Nueva Galicia: y noticia cierta De los milagrosos favores que hace la Santísima Virgen a los que la invocan en esta Santa Imagen*. Sacada de los Procesos auténticos que se guardan en los Archivos del Obispado, de orden del Illmo. y Rmo. Señor D. Juan de Santiago Leon Garavito. Por el P.

²⁵ *Vid.*, capítulo II, nota 68, p. 64.

²⁶ Beristáin de Souza, *op. cit.*, p. 507.

²⁷ *Vid.*, González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. XXXVII-LII.

²⁸ En el acervo de El Colegio de México, encontré un ejemplar publicado en 1966. Por desgracia, el volumen no proporciona noticias sobre su número de edición o reimpresión, ni siquiera de aquélla en la que se fundamenta. Por eso, prefiero dejar la referencia como dudosa.

Francisco de Florencia de la Compañía de Jesús. Reimpreso en México, por D. Felipe de Zúñiga de Ontiveros, calle del Espíritu Santo, año de 1783.

Este título aparece en el índice de González de Cossío como una obra distinta e independiente de *Origen de los dos célebres santuarios*,²⁹ volumen del cual procede. Luego de cuidadoso cotejo, he verificado que el primero es una reimpression parcial del segundo mencionado. En *Origen del célebre Santuario de Nuestra Señora de San Juan* se reprodujo solamente la sección que correspondía a la historia y milagros de este templo; por lo tanto, es más acertado colocarla en este apartado ya que no ofrece el menor cambio en el contenido ni en la organización del texto que en el original.³⁰

- *Compendio histórico de la milagrosa imagen de nuestra Señora del Refugio...*, [1^{ap} reimp.], [s. l.], J. M. del Valle, 1861, 23 p.

En la portada: *Compendio histórico de la milagrosa imagen de nuestra Señora del Refugio que se venera en su santuario de los suburbios de Puebla, por la parte que mira al norte y se dirige al camino de Tlaxcala*, sacada del *Sodiaco Mariano* que escribió el P. Francisco de Florencia, de la C. de J. Puebla 1851.

- *Historia de la milagrosa imagen de nuestra Señora de los Dolores...*, Puebla, Imprenta de J. María Rivera, 1861, 8 p.

En la portada: *Historia de la milagrosa imagen de nuestra Señora de los Dolores que se venera en una capilla de la santa iglesia parroquial de San E [sic] Acatzingo*, tomada de la que se imprimió en el *Zodiaco Mariano* el año de 1755, por el P. Juan Antonio de Oviedo de la C. de la J. [...] Se reimprime hoy con las licencias necesarias, a solicitud del Sr. D. Luis González Gámez, cura propio y vicario foráneo de S. Inés Zacatelco y párroco actual de Acatzingo, la dedica a sus actuales feligreses.

- *Novenas de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, nueva edición facsimilar y de lujo, México, Editorial Cultura, 1945, 117 p., ils.

En la portada: *Las novenas del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de México: que se apareció en la Manta de Juan Diego [.]* compusola el padre Francisco de Florencia.

²⁹ González de Cossío, “Prólogo”, en Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía...*, p. LI-LII.

³⁰ Ambos ejemplares pueden consultarse en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

El título de arriba se obtuvo de *La estrella del norte*, edición madrileña de 1785. Según lo citado por Zambrano, la publicación se realizó con motivo de la coronación de la Virgen de Guadalupe en 1945.³¹

TRABAJOS DE FLORENCIA COMO CENSOR

Salvo las referencias señaladas más adelante, las de esta sección se obtuvieron de la *Bibliografía de la literatura hispánica* de Simón Díaz y del trabajo introductorio de Miguel Mathes en *Origen de los dos célebres santuarios*.³²

- “Censura”, en Antonio de Ribadeneira, *Discursus apologeticus sapientiae vindex habitus in scholis Societatis Iesu fundatis in Collegio S. S. Apostolorum Petri & Pauli*, México, Juan Ruiz, 1653, preliminares [s. p.].
- “Sentir”, en Francisco Pareja, *Crónica de la provincia de la Merced*, [s. l.], [s. e.], 1680.
- “Aprobación”, en Francisco Pareja, *Crónica de la provincia de la Merced*, [s. l.], [s. e.], 1680.

Las noticias acerca de esta colaboración y el anterior *sentir* se encontraron en el mencionado libro de Zambrano.³³

- “Aprobación. 24 de septiembre”, en Eusebio Francisco Kino, *Exposición astronómica del cometa [...]*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1681, preliminares [s. p.].
- “Sentir. México, 20 de marzo de 1682”, en Juan de Robles, *Sermón que predicó [...] en la ciudad de Santiago de Querétaro [...]*, México, Juan de Ribera, 1682, preliminares [s. p.].
- “Aprobación. 19 de marzo de 1683”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Triunfo parténico [...] en glorias de María Santísima [...]*, México, Juan de Ribera, 1683, preliminares [s. p.].
- “Sentir. 9 de abril de 1683”, en Joseph de Olivares, *Oración panegírica [...] de la nueva capilla [...] a Nuestra Señora de Guadalupe [...]*, México, [s. e.], 1683, preliminares [s. p.].

³¹ Zambrano, *op. cit.*, p. 756.

³² Simón Díaz, *op. cit.*, p. 267-271; Mathes, *op. cit.*, p. XXV-XXVII.

³³ Zambrano, *op. cit.*, p. 742.

- “Aprobación. 15 de julio de 1684”, en Joseph López de Avilés, *Debido recuerdo de agradecimiento leal a los beneficios hechos en México, por su [...] prelado [...] fray Payo Enríquez*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1684, preliminares [s. p.].
- “Censura. México, 18 de julio de 1684”, en Joseph de Herrera, *Sermón funeral en las honras de [...] Doña Agustina Picaço de Hinojosa, viuda del capitán Luis Vázquez de Medina [...]*, México, [s. e.], 1684, preliminares [s. p.].
- “Censura. 19 de marzo de 1685”, en Francisco Antonio Ortiz, *Sermón [...] en la fiesta de la Purificación de la [...] Virgen María [...]*, México, Juan de Ribera, [s. a.], preliminares [s. p.].
- “Parecer. México, 4 de agosto de 1685”, en Joseph Montero, *Sermón [...] en la dedicación de la [...] capilla de la Tercera Orden Sita en el Convento de Nuestro Patrón de San Francisco de [...] Oaxaca*, México, [s. e.], 1685, preliminares [s. p.].
- “Aprobación. 15 de septiembre de 1685”, en Juan de Mendoza Ayala, *Sermón de la milagrosa aparición de la imagen santa de Aranzançu [sic] [...]*, México, viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1685, preliminares [s. p.].
- “Aprobación. 8 de octubre de 1685”, en Antonio de Vieyra, *Heráclito defendido [...]*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1685, preliminares [s. p.].
- “Sentir. 9 de mayo de 1687”, en Juan de Robles, *Sermón del gloriosísimo patriarca [...] San José [...]*, México, [s. e.], 1687, preliminares [s. p.].
- “Parecer. 15 de diciembre”, en Isidro de Sariñana y Cuenca, *Sermón de nuestro santísimo padre San Francisco, que en su día, y convento de la Descalza Seráfica [...]*, México, María de Benavides, viuda de Ribera, 1687, preliminares [s. p.].
- “Aprobación. 30 de enero de 1688”, en Alonso Alberto de Velasco, *Renovación por sí misma de la [...] imagen de Cristo [...] crucificado, que llaman Itzmiquilpan [...]*, México, viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1688, preliminares [s. p.].
- “Sentir. 6 de mayo”, en Juan de Robles, *Sermón de la Purísima Concepción de María*, México, [s. e.], 1689, preliminares [s. p.].

- “Sentir. 1 de junio de 1689”, en Manuel Valtierra, *Sermón de los cinco señores [...]*, México, [s. e.], 1689, preliminares [s. p.].

Los antecedentes de este escrito también se recogieron de Zambrano.³⁴

- “Parecer. 17 de octubre de 1690”, en Alonso Ramírez de Vargas, *Sagrado padrón[.] Panegíricos [y] sermones a la memoria debida al templo, y curiosa basílica del Convento de [...] San Bernardo [...]*, México, [s. e.], 1691, preliminares [s. p.].
- “Parecer. 10 de mayo de 1692”, en José de Tapia, *La mina rica de Dios en un sermón [...]*, México, María Benavides, viuda de Ribera, 1692, preliminares [s. p.].
- “Parecer. México, 28 de noviembre”, en Juan Millán de Poblete, *Patrocinio de María Santísima [...]*, México, herederos de Bernardo Calderón, 1693, preliminares [s. p.]

³⁴ *Ibid.*, p. 748.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

FUENTES ANTIGUAS

AGUILERA, Francisco de, *Sermon, en que se da noticia de la vida admirable, Virtudes heroicas, y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan, que floreció en perfeccion de Vida, y murió con aclamacion de Santidad en la Ciudad de la Puebla de los Angeles à cinco de Enero de este año de 1688*, Puebla, Imprenta Nueva de Diego Fernández de León, 1688, 22 f. r-v.

ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús, de Nueva España*, Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga (edición e introducción), 4 t., Roma, Institutum Historicum, 1956, t. 1, 640 p.

ALFONSO X, el Sabio, *Cantigas de Santa María (cantigas 101 a 260), t. II*, Walter Mettmann (edición, introducción y notas), 3 t., Madrid, Castalia, 1988 (Clásicos Castalia, 172), 386 p.

_____, *Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial*, José FilgueiraValverde (introducción, versión castellana y comentarios), Madrid, Castalia, 1992 (Otres nuevos. Clásicos medievales en castellano actual), 400 p.

BERCEO, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo*, 3ª ed., México, Porrúa, 1965 (Sepan cuántos..., 35), 488 p.

COLÓN, Cristóbal, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, 10ª ed., México, Espasa-Calpe, 1984 (Austral, 633), 222 p.

DE LA CRUZ, sor Juana Inés, “Loa para el auto sacramental de *El Divino Narciso*”, en *Obras completas*, 4ª ed., México, Porrúa, 1977 (Sepan cuántos..., 100), p. 383-390.

DE LA VORÁGINE, Santiago, *La leyenda dorada*, 1, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1982 (Alianza Forma, 29), 498 p.

[ENRÍQUEZ DE] RIBERA, Payo, *Avto, en que el Ilustrissimo y Excelentissimo Señor M. D. Fr. Payo de Ribera, del Orden de San Augustin, Arçobispo de Mexico, del Consejo de su Majestad, y Virrey Lugarteniente, Gobernador, y Capitan General de esta Nueva-España, y Presidente de la Real*

Audiencia de ella, &c. Declara por milagro la reintegracion de los Panecitos de la Gloriosa Virgen Santa Theresa de Jesus, México, viuda de Bernardo Calderon, 1677, [8 s. p.], il.

NÚÑEZ DE MIRANDA, Antonio, *Sermon de Santa Teresa de Iesus. En la fiesta que sv muy observante Convento de San Joseph, de Carmelitas Descalças de esta Corte celebrò por authentica declaracion del Milagro de la prodigiosa reintegracion de sus Panecitos. Domingo 23 de Enero, deste Año de 1678*, México, viuda de Bernardo Calderón [1678], [3 s. f.] + 11 f. r-v.

OVIEDO, Juan Antonio de, *Vida de Nuestra Señora, repartida en quinze principales mysterios, meditados en los quinze dias primeros de Agosto, para disponerse á celebrar con devocion, y fruto su triunfante Assuncion en cuerpo, y Alma á los Cielos, y su gloriosa Coronacion de Reyna del Vniverso*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1726, [22 s. p.] + 112 p.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de autoridades*, edición facsimilar (Madrid, 1737), 3 v., 3ª reimp., Madrid, Gredos, 1976 (Biblioteca Románica Hispánica, V. Dictionarios).

ROBLES, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, Antonio Castro Leal (prólogo), 2a. ed., 3 t., México, Porrúa, 1972, (Escritores Mexicanos, 32), t. III, 316 p.

Santa Biblia, La. Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), 9ª ed., Dalton, Estados Unidos, Publicaciones españolas, 1975, 1310 p.

SARIÑANA Y CUENCA, Isidro, *Sermon, que a la declaracion del Milagro de los Panecitos de Santa Theresa de Jesus, predicò en la Iglesia de Carmelitas Descalços de Mexico, en 2 de Enero, de 1678. El Doctor D. Isidro Sariñana, Y Cuenca, Canonigo Lectoral de la Santa Iglesia Metropolitana de Mexico, Cathedratico propietario de Prima de Sagrada Escritura, en la Real Vniversidad, y Examinador Sinodal del Arçobispado*, México, viuda de Bernardo Calderón, [1678], [6 s.f.] + 13 f. r-v.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy cathólicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnífico Real Convento de Jesús María de México*, facsímil de la primera edición (México, 1684), Manuel Ramos (presentación), Margo Glantz (introducción), México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios de Historia de México, 1995, XLVI p. + 207 f. a-b.

VETANCURT, Agustín de, *Chronica de la provincia del Santo Evangelio de Mexico. Quarta Parte del Teatro Mexicano de los sucessos religiosos*, en *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos*

ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias, 5 t. en 1 v., México, María Benavides, 1698, t. 4.

FUENTES MODERNAS

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Vladimir, “Introducción” en *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, 2 t., Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, Universidad Central de Venezuela - Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 1996, t. I, p. 11-41.

ÁLVAREZ, José Rogelio, *Enciclopedia de México*, edición especial, México, Enciclopedia de México, Secretaría de Educación Pública, 1987, voz “Florencia, Francisco de”, t. V, p. 2895.

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1985.

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca Hispano-americana Septentrional*, edición facsimilar, 2ª ed., 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Claustro de Sor Juana, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980 (Biblioteca del Claustro, Serie Facsimilar) (1ª ed., 1816), voz “Florencia, Francisco”, v. I, p. 506-507.

BLEIBERG, Germán, y Julián Marías, *Diccionario de literatura española*, 3ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1964.

Bompiani. Diccionario literario de obras y personajes de todos los tiempos y de todos los países, 12 v., Barcelona, Hora, 1988.

BORGES, Jorge Luis, y Margarita Guerrero, *Manual de zoología fantástica*, 6ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 160 p.

BOUYER, L., *Diccionario de teología*, 6ª ed., Barcelona, Herder, 1990.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores, *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Investigaciones Bibliográficas - Seminario de Cultura Literaria Novohispana, 1997 (Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 8), 212 p.

- CALVO, Tomás, “El zodiaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, edición corregida, 2ª ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios de Historia de México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 267-282.
- CALLCOTT, Frank, *The Supernatural in early Spanish Literature. Studied in the Works of the Court of Alfonso X, el Sabio*, Nueva York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1923, 151 p.
- CHEVALIER, Jean, y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 5ª ed., Barcelona, Herder, 1995.
- DE LA MAZA, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, 1992 (Lecturas Mexicanas, 37), 214 p.
- Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1993.
- Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, edición corregida y aumentada, 5ª ed., México, Porrúa, 1986, voz “Florencia, Francisco de”, v. I, p. 1092.
- DUCHET-SUCHAUX, Gaston, y Michel Pastoreau, *Guía iconográfica de la Biblia y los santos*, 1ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 1999, 414 p.
- ECO, Umberto, *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de investigación, estudio y escritura*, 22ª ed., Barcelona, Gedisa, 1998 (Colección Libertad y Cambio, serie Práctica), 267 p.
- Enciclopedia de la religión católica*, 8 v., Barcelona, Dalmau y Jover, 1953.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía, A-D*, 3 v., 6ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1980 (Alianza Diccionarios), v. I, voz “Alma de los brutos”, p. 110-112.
- GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco, “Prólogo”, en Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 2ª ed., México, Academia Literaria, 1955, p. XIII-LII.

- _____, “Prólogo”, en Francisco González de Cossío (editor), *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957 (Biblioteca de Estudiante Universitario, 73), p. VII-XXIII, ils.
- GURIÉVICH, Aarón J., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, 371 p.
- ISRAEL, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial [1610-1670]*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (Sección de obras de historia), 309 p.
- LE GOFF, Jacques, “Lo maravilloso y en el Occidente medieval”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1986 (Hombre y Sociedad, serie Mediaciones, 12), p. 9-24.
- LEONARD, Irving A., *La época barroca en el México colonial*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (Colección Popular, 129), 334 p.
- _____, *Los libros del Conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (Lengua y Estudios Literarios), 406 p.
- LIRA, Andrés, y Luis Muro, “El siglo de la integración”, en *Historia general de México*, 2, 4 v., México, Secretaría de Educación Pública, El Colegio de México, 1981, v. 2, p. 83-181.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *Los colegios jesuitas en Nueva España*, México, Tesis de maestría en Ciencias Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Estudios Superiores, 1941, 88 p.
- MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, 5ª ed., Barcelona, Ariel, 1990, 544 p.
- MOTOLIU, Manuel de, “España romance (siglos XII al XIV). La poesía heroica popular castellana y el mester de clerecía”, en Guillermo Díaz-Plaja, director, *Historia General de las Literaturas Hispánicas, v. I, Desde los orígenes hasta 1400*, 5 v. Barcelona, Barna, 1949, p. 372-384.
- NAVA RODRÍGUEZ, Luis, “Introducción”, en Francisco de Florencia, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el Arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé, de la jurisdicción de Santa María Nativitas*, Luis Nava Rodríguez, introducción y notas, 4ª ed., México, La Prensa, 1974, p. 9-23., ils.

- OSORES [Y SOTOMAYOR], Félix de, *Historia de todos los colegios de la Ciudad de México desde la Conquista hasta 1780*, en *Nuevos documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, Tomo II, Carlos E. Castañeda (editor), México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929, 216 p.
- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la Fe*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 676 p.
- PEDRAZA, Felipe, y Milagros Rodríguez, *Manual de literatura española*, v. I. *Edad media*, 3ª ed., Navarra, España, Cenlit Ediciones, 1981, 892 p.
- PFANDL, Ludwig, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro*, Madrid, Visor 1994 (Biblioteca Filológica Hispánica, 16), 315 p.
- QUENEAU, Raymond, *Encyclopédie de la pléiade*, v. II, *Histoire des littératures occidentales*, t. II, 2 v., Brujas, Bélgica, Gallimard, 1956, 1976 p.
- RÉAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia - Nuevo testamento*, 1 t., 2 v., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000 (Cultura artística, 5), t. 1, v. 2, 782 p.
- RIQUER, Martín de, y José María Valverde (editores), *Historia de la literatura universal con textos antológicos y resúmenes argumentales*, Martín de Riquer, *Literaturas medievales de transmisión escrita*, v. 3, 10 v., Barcelona, Barsa Planeta, 1984, 584 p.
- RIVA PALACIO, Vicente, coordinador, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, 1ª ed. de 16 tomos, México, Cumbre, 1984, t. VI, 232 p.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, Dalmacio, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Bibliográficas – Seminario de Cultura Literaria Novohispana, 1998 (Estudios de cultura literaria novohispana, 13), 280 p.
- ROZAS, Juan Manuel, *Los Milagros de Berceo, como libro y como género*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Cádiz, España, 1976.
- _____, “Para una clasificación funcional de *los milagros de Nuestra Señora*: Los milagros de la crisis”, en Francisco Rico (director), *Historia y crítica de la literatura española*, I, Alan Deyermond, *Edad Media*, 8 v., Barcelona, Editorial Crítica, 1980, v. I, p. 155-158.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Introducción”, en Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Dirección General de Publicaciones, 1995 (Sello Bermejo), p. 13-31.

_____, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Dirección General de Publicaciones, 1998 (Sello Bermejo), 168 p.

_____, *La santidad controvertida, Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 1ª reimp., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 324 p.

SEJOURNÉ, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas mexicanas, 30), 220 p.

SHAW, Harry, *Dictionary of Literary Terms*, Nueva York, Mc Graw-Hill, 1972, voz “miracle play”, p. 241.

SIMÓN DÍAZ, José, *Bibliografía de la literatura hispánica, t. X, siglos XVI-XVII*, 16 v., Madrid, Instituto Miguel de Cervantes de Filología Hispánica - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, voz “Florencia, Francisco de”, p. 267-271.

TODOROV, Tzvetan, “Lo extraño y lo maravilloso”, en *Introducción a la literatura fantástica*, 2ª ed., México, Ediciones Coyoacán, 1995 (Diálogo abierto, Literatura, 16), p. 37-49.

WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 (Humanidades/Historia, 328), 515 p.

ZAMBRANO, Francisco, *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México, t. VI siglo XVII (1600-1699)*, 16 v., México, Jus, 1966, voz “Florencia, Francisco de”, p. 703-767.

HEMEROGRAFÍA

Arqueología mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, v. VI, n. 35 (*Animales en el México antiguo*), enero-febrero de 1999, 88 p.

Arqueología mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, edición especial, n. 4., (*Fauna. Imágenes de ayer y hoy*), noviembre de 1999, 78 p.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores, “El *Zodiaco mariano* en la irradiación de nuevas luces”, en *Historias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, n. 57, 1995, p. 172-174.

DE LA MAZA, Francisco, “Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano”, en *Cuadernos Americanos*, año VIII, v. XVIII, n. 6, noviembre-diciembre de 1949, p. 163-188.

FROST, Elsa Cecilia, “La crónica general jesuita”, en *Novahispania*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, México, n. 4, 1998, p. 183-193.

OTRAS FUENTES DOCUMENTALES

Catholic Encyclopedia, The, v. V, Nueva York, agosto-septiembre de 2000, <http://www.newadvent.org/cathen/05146a.htm>.

DAVIDOFF MISRACHI, Alberto, (director), *Tula: Espejo del cielo*, Anders Ehmsberg, Ray Sinatra y Mario Mandujano (productores), México, Gobierno del estado de Hidalgo, ProTula A. C., Habanero Films, Canal 22, Calabazitaz Tiernaz, 2003, 47 minutos, documental.

Encyclopædia Britannica CD 99. Multimedia edition, versión en CD-ROM, 2 discos, Chicago, Microsoft, 1999.

“Letanías y alabanzas a la Santísima Virgen María”, en *Templo Mayor Trinitario Mariano. Cómo rezar el Santo Rosario*, México, 4 de marzo de 2005, <http://deanton.tripod.com.mx/plegarias/id6.html>.

Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, México, 6 de junio de 2003, <http://www.redial.com.mx/sanjuan/Virgen.htm>.

Santuario de Nuestra Señora de Zapopan. La santa imagen, México, Universidad de Guadalajara, 6 de junio de 2003, <http://mexico.udg.mx/religion/zapopan/santa.html>.