

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

*CELESTIALES TESOROS FLORECIDOS EN LA TIERRA.\**

ANÁLISIS DEL MODELO NARRATIVO PARA RELATOS MARIANOS  
DE FRANCISCO DE FLORENCIA

Tesis que para optar por el grado de  
Maestra en Letras (Letras Mexicanas)

presenta

*Tania Jiménez Macedo*

Dra. María de los Dolores Josefina Bravo Arriaga  
Directora de tesis



MÉXICO, 2012

\* Este trabajo se realizó gracias al apoyo de la Coordinación de Estudios de Posgrado.



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 mis padres,  
por su apoyo y paciencia

☞ En memoria de Lole,  
que amaba tanto la vida

## ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i> .....	1
<i>CAPÍTULO I</i>	
EL RELATO MILAGROSO MARIANO EN ESPAÑA Y NUEVA ESPAÑA.....	9
<i>CAPÍTULO II</i>	
ANATOMÍA DE LO ETÉREO: ANÁLISIS MORFOLÓGICO DE LOS RELATOS DE MILAGRO ....	40
FUNCIONES DE LOS ACTORES: CONSTANTES Y VARIABLES .....	47
<i>CAPÍTULO III</i>	
AIRES DE FAMILIA: RAÍCES HISTÓRICAS DE LOS RELATOS DE MILAGRO.....	69
VERSIÓN NOVOHISPANA DEL MILAGRO MARIANO: VARIABLES EN LAS NARRACIONES FLORENTINAS..	90
RELATOS FUNDANTES: LAS APARICIONES DE REMEDIOS Y GUADALUPE, TRADICIÓN E INNOVACIÓN .	123
<i>CONCLUSIONES</i> .....	186
<i>BIBLIOGRAFÍA GENERAL</i> .....	191
FUENTES ANTIGUAS .....	191
FUENTES MODERNAS.....	193
<i>BIBLIOGRAFÍA</i> .....	193
<i>HEMEROGRAFÍA</i> .....	197
<i>FUENTES VIRTUALES</i> .....	198
<i>OTRAS FUENTES</i> .....	198

## INTRODUCCIÓN

Hace aproximadamente año y medio se presentó una exposición peculiar e interesante en el Museo Nacional de las Intervenciones, ubicado en el Exconvento de Churubusco.<sup>1</sup> Se trató de una muestra compuesta de diferentes colecciones, privadas e institucionales, de exvotos mexicanos datados entre el siglo XVII y nuestra era. Por las distintas salas pudieron apreciarse las más diversas ofrendas con las que los creyentes católicos han rendido homenaje y agradecido, a lo largo de las épocas, a la Divina Providencia –y a sus intercesores– por escuchar sus plegarias en momentos de apuro. Los objetos que integraban la exposición eran de las más diversas calidades y elaborados con materiales varios, desde lienzos de gran tamaño pintados al óleo y montados en marcos de maderas finas, hasta miniaturas hechas en tablillas de unos cuantos centímetros de superficie; rebozos, listones, ropa, fotografías, decenas de pequeñas joyas en plata o en oro que evocaban partes del cuerpo humano, y sobre todo pinturas en las que se recreaba el momento en que un devoto, o alguno de sus seres queridos, estuvieron en una situación peligrosa o crítica y necesitaron de la pronta ayuda celestial.

Gente de todos los estratos sociales y niveles económicos y culturales han encargado estos cuadros –o los han pintado ellos mismos–, con el propósito consciente de que sirvan de evidencia del beneficio personal que recibieron del cielo, por ello, a la escena retratada se agrega por lo regular una breve narración del evento sufrido y la manera en que Dios los ha socorrido. Las anécdotas asimismo son de lo más variadas: un caballero español que estuvo a punto de morir por el ataque de un grupo de indios rebeldes, en el norte de la Nueva España; unos niños que fueron rescatados antes de ahogarse en un río caudaloso; una dama que se salvó de morir en el parto; un revolucionario de la División del Norte que resultó ileso en la batalla de Celaya; un pasajero cuyo autobús cayó de un barranco; una mujer que engañaba a su marido y no fue descubierta; un hombre que fue secuestrado y regresó vivo con su familia, y otras tantas historias en que los devotos ponen de manifiesto los alcances de su fe. Manifestaciones de religiosidad popular como éstas se han conocido también como “milagros”, y han tapizado los muros de capillas, parroquias,

<sup>1</sup> Dicha exposición se llamó “Los relatos pintados. La otra historia. Exvotos mexicanos”, presentada en el Museo Nacional de las Intervenciones, Exconvento de Churubusco, México, junio a julio de 2010.

ermitas y catedrales de toda la nación desde hace centurias, como lo demostró la exposición evocada.

Desde el principio de los tiempos, la manera fundamental en que el hombre se ha relacionado con el mundo ha sido a través de los sentidos, y esa sensibilidad le ha permitido además acercarse a otros planos, como el supranatural y el sagrado. Para el común de los fieles, ha sido casi la única puerta por la que ha podido acceder al universo de lo invisible y lo trascendental, si nos referimos sobre todo a religiones de carácter místico, sostenidas por una elite sacerdotal que se ha ostentado como representante de Dios en la tierra y que ha dosificado entre los seculares las enseñanzas reveladas por la divinidad. El milagro ha sido una manera de estar en contacto con el Ser Supremo y participar de su poder, de ahí la necesidad del hombre común de expresar esas vivencias con los medios que ha tenido a su alcance, como el arte y el lenguaje escrito.

Podría deberse en parte a esa doble urgencia humana de saber de lo sagrado y narrar lo extraordinario que el milagro ha estado presente en la literatura religiosa cristiana en cada época de su desarrollo, pero también porque el cristianismo desde sus orígenes encontró en él un valioso instrumento didáctico y de reforzamiento de la fe, que se aprovechó con éxito a lo largo de la historia de la Iglesia. Por eso en plena era laicista y supertecnológica se abren portales y páginas de internet para ampliar la difusión, por ejemplo, de santuarios que de por sí reciben a cientos de miles o quizá millones de devotos cada año, como el de Santiago de Compostela en España, Fátima en Portugal, Lourdes en Francia y Guadalupe en México. En esos sitios virtuales se suele incluir la historia y las características arquitectónicas del recinto, aparte de algunos de los milagros que mayor fama han dado al icono patrono del lugar, e incluso se promueven foros de discusión –y últimamente enlaces con las redes sociales– en los que los participantes pueden referir, si lo desean, sus experiencias religiosas y plantear sus dudas morales y teológicas.<sup>2</sup>

En contraste, en tiempos pretecnológicos, para la divulgación de santuarios y otros lugares de culto se contaba con medios mucho más modestos (el púlpito, el arte, el manuscrito, la imprenta) pero igualmente eficaces, puesto que durante siglos lograron avivar la piedad por imágenes y reliquias sagradas que con frecuencia estaban resguardadas en recintos remotos y de difícil

<sup>2</sup> Vid., v. gr., *Santuario de Fátima. Página oficial*, Fátima, Portugal, 30 de diciembre de 2011, <http://www.santuario-fatima.pt/portal/index.php?id=1000>; *Lourdes-france.org. Site officiel des sanctuaires Notre-Dame de Lourdes*, Lourdes, Francia, 30 de diciembre de 2011, [http://www.lourdes-france.org/index.php?goto\\_centre=ru&contexte=es&id=1008&id\\_rubrique=1008](http://www.lourdes-france.org/index.php?goto_centre=ru&contexte=es&id=1008&id_rubrique=1008), e *Insigne y nacional basilica de Santa María de Guadalupe*, México, 30 de diciembre de 2011, <http://www.virgendeguadalupe.org.mx/index.htm>.

acceso para los peregrinos, además de mantener la ortodoxia religiosa en las masas creyentes y afianzar grandes y pequeños lugares de culto por toda Europa en el curso de la Edad Media.

En América, evidentemente, el proceso de fundación y multiplicación de santuarios se inició con la Conquista, y en el caso de Nueva España, el siglo XVII fue la época de consolidación de estos espacios sagrados, que al requerir de textos impresos para promoverse, propiciaron el florecimiento del milagro en la literatura; a éste se le podía encontrar como elemento integrante de toda una variedad de escritos: textos hagiográficos, poesía panegírica, piezas teatrales, sermones, tratados teológicos y filosóficos, etcétera, aunque en particular aparecía reunido en antologías incluidas en las relaciones de santuario.

Hace algunos años, en busca de un proyecto para la tesis de licenciatura, advertí que el milagro podía ser un campo fértil para la investigación de la literatura novohispana, al revelarse como un tema constante en la producción escrita de la época. Desde el principio de la búsqueda documental noté algo más: que no solamente era un terreno fértil sino prácticamente inexplorado por los estudiosos. Las investigaciones localizadas que se relacionaban con el milagro eran de corte histórico y la mayoría abordaba el problema como un asunto secundario. No obstante, resultó una base bibliográfica invaluable –junto con trabajos sobre el milagro medieval (en Berceo y Alfonso X, por ejemplo) y obras de consulta especializadas en religión, teología y espiritualidad–, que resultó lo suficientemente sólida para abordar el asunto desde un enfoque literario.<sup>3</sup> Con ese fundamento, y a falta de ensayos precedentes, lo que procedió hacer entonces fue un estudio a partir de fuentes directas.

En esa primera aproximación, me propuse examinar el milagro como tópico y me centré en un texto de Francisco de Florencia, uno de los eruditos más reconocidos de la segunda mitad del siglo XVII. El libro elegido para su análisis fue *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia* (1694), que trata la historia de los dos templos que atraparon la piedad popular en la zona de occidente: Zapopan y San Juan de los Lagos. La obra está dividida en dos partes y cada una contiene una antología de narraciones en las que uno o varios fieles viven una experiencia sobrenatural –benéfica o no– atribuida a las imágenes de Santa María. Al sumar en total 132 breves relatos, planteé una clasificación temática, ordenada en cuatro rubros, para su

<sup>3</sup> Vid. “Bibliografía general. Fuentes modernas”, en Tania Jiménez Macedo, *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*, México, Tesis de licenciatura en Letras Hispánicas, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 255-260.

mejor examen: milagros de vida y salud (resucitaciones, curaciones, partos, rescate en accidentes); resguardo de la fe católica (ayuda a los pecadores creyentes, castigo a los infieles); lo sobrenatural en el mundo cotidiano (animación de la imagen, desplazamiento de objetos), y respuesta a necesidades mundanas (ayuda económica o protección a bienes materiales).<sup>4</sup>

Después de averiguar de qué trataban los milagros y de ordenar los temas, continué con el análisis formal del conjunto. En esa labor me di cuenta que la estructura narrativa de los relatos era regular y repetitiva, por lo que pensé que tal vez obedecía a un modelo canónico impuesto por la tradición, como ocurría con otra literatura religiosa, por ejemplo, el sermón y el auto sacramental, que seguían con rigor la preceptiva del género correspondiente.

Si existía un modelo narrativo específico para el relato de milagro –sobre todo para su variante mariana–, había que comprobarlo, y con esa idea inicial preparé un nuevo proyecto de investigación, que desarrollé y que ahora pongo a consideración del lector. En esta ocasión, propongo el análisis comparativo de *La milagrosa invención de un tesoro escondido* y *La estrella del norte de México*, también obras del escritor jesuita Francisco de Florencia (1620-1695), reconocido en estudios historiográficos principalmente por su *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*,<sup>5</sup> a quien del mismo modo se le puede distinguir como uno de los escritores virreinales vinculados con el relato de milagro. Nacido de una familia española en la remota tierra de La Florida, hizo sus estudios medios y superiores en la ciudad de México. Fue profesor en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en el que impartió las cátedras de filosofía y teología. Después viajó a Europa para cumplir con el cargo de procurador de su provincia en Madrid y Roma de 1668 a 1675. En 1680, ya en Nueva España, ocupó el puesto de rector del Colegio del Espíritu Santo de Puebla, y en 1682, nuevamente en el Colegio Máximo de la Ciudad de México; asimismo, fungió como cronista oficial de la provincia y calificador del Santo Oficio.<sup>6</sup> Destacado como predicador y editor, publicó también veintidós textos propios, ocho de ellos consagrados a algunas de las imágenes más veneradas de la Virgen María en Nueva

<sup>4</sup> Vid. Jiménez Macedo, *Luceros novohispanos...*, pp. 95-134.

<sup>5</sup> Francisco de Florencia, *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Francisco González de Cossío (prólogo), 2ª ed. facsimilar, México, Academia Literaria, 1955.

<sup>6</sup> Vid. Juan Antonio de Oviedo, “Prólogo”, en Francisco de Florencia, *Zodiaco Mariano, en que el Sol de Justicia Cristo, con la salud en las alas, visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres los templos y lugares dedicados a los cultos de su SS. Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora, que se veneran en esta América Septentrional, y reinos de la Nueva España*, nueva edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995 (Sello bermejo), pp. 45-46, 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”, pp. 703-712.

España,<sup>7</sup> sus santuarios, su culto y, desde luego, las historias de milagros que llevaron a estos iconos a formar parte del panteón católico americano, apuntalado por una devoción popular necesitada de deidades emanadas de su propio entorno.

Como puede observarse, el padre Florencia fue un importante hombre de cultura de su tiempo. Perteneció a la institución que en gran medida controlaba la producción, la distribución y el financiamiento del arte y la literatura de la época, y, debido a su situación favorecida en una de las órdenes más poderosas del mundo católico, la Compañía de Jesús, tuvo la oportunidad de relacionarse con numerosos eruditos y creadores, sobre todo pertenecientes al clero.<sup>8</sup> En pocas palabras, formó parte de la elite intelectual novohispana que compartió propuestas estéticas, influencias culturales, posición política y una ambigua y antitética visión del mundo que la llevó a construir un movimiento que marcó el camino seguido en el arte, la cultura y las letras virreinales de los siglos XVII y XVIII: el criollismo, en el que se forjó una conciencia identitaria al revalorar la tierra natal, exaltando las cualidades que se juzgaban las más trascendentes: la belleza y fertilidad de la naturaleza, el pasado prehispánico, la religiosidad de la población y la descomunal manifestación de milagros producidos por intervención de venerables locales e imágenes marianas regionales.<sup>9</sup>

Justo es en estos dos últimos tópicos que Francisco de Florencia concentró sus esfuerzos para desarrollar su tarea de extensión y revaloración cultural. De esta manera, su abundante obra se convierte en una gran apología de la Nueva España, en la cual realiza una alabanza de la *excepcional* pureza espiritual de la población y el *categorico* amor que Dios ha demostrado por los habitantes de estas tierras; para decirlo de otra forma, Florencia, junto con otros de sus contemporáneos, transformaron su tierra en un verdadero “paraíso terrestre”, al concebirlo en sus textos como el hogar en que el Señor y su Santa Madre eligieron para vivir en *perfecta armonía*, rodeados de una belleza natural única y de la paz y la bondad espiritual de sus habitantes.<sup>10</sup> Por

<sup>7</sup> Cfr. Jiménez Macedo, “Bibliografía de Florencia”, en *Luceros novohispanos...*, pp. 236-247.

<sup>8</sup> Cfr. la correspondencia del autor recopilada por 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”, pp. 703-767.

<sup>9</sup> Vid. Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM / Fondo de Cultura Económica, 2001 (Sección de Obras de Historia), pp. 61-64.

<sup>10</sup> “Es en general, uno de los rasgos del criollismo del siglo XVII, que designa al paisaje material y espiritual de su patria como un auténtico remedo y trasunto del cielo.” Vid., María Dolores Bravo Arriaga, “Las glorias de Querétaro como ‘relación’ de fiesta y su percepción del paraíso”, en Alicia Mayer (coordinadora), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje (1700-2000)*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 2000 (Serie Historia Novohispana, 65), p. 32.

eso, a lo largo de su trayectoria libresca, se dedicó a escribir tanto acerca de los iconos –especialmente marianos– como de los venerables novohispanos.

Sin duda Nuestra Señora de Guadalupe y de los Remedios son dos de las imágenes virreinales más trascendentales, no sólo por el fervor que despertaron en la sociedad novohispana desde épocas tempranas sino porque el desarrollo de su culto resultó paralelo al proceso histórico de la Nueva España. *La estrella del norte* y *La milagrosa invención* son trabajos que Florencia destina a estos iconos, ambas relaciones de santuario en las cuales el padre jesuita escribe en torno de las leyendas que dieron origen a las imágenes, la fundación de sus primeras capillas, los milagros atribuidos y la historia de su respectivo culto.

Estos textos destacan en el legado florentino porque abordan dos de los cultos más antiguos del catolicismo novohispano, pero además se refieren a la “relación” antagónica que popularmente unió desde tempranas épocas a las Vírgenes metropolitanas más veneradas. Cronistas que se ocuparon del asunto, como nuestro autor, se afanaron en buscar correspondencias en las leyendas de aparición, atributos y potencialidades de las imágenes, alentando con ello un vínculo mítico y de culto que se fijó en el imaginario colectivo. Personalmente Florencia intentó conciliar las imágenes, puesto que ambas son advocaciones de Santa María, sin embargo, no pudo ocultar su preferencia por Guadalupe. De este modo, vemos que fue uno de los más vehementes difusores del culto guadalupano, tanto en Nueva España como en Europa, específicamente en Madrid y Roma, ciudades donde residió por varios años, como ya se mencionó; inclusive, varios de sus biógrafos coinciden en afirmar que la emblemática frase con la que se identifica a la Virgen morena, “*non fecit taliter omni nationi* (‘no hizo tal cosa con otra nación’)”, él la hizo acuñar por primera vez en una medalla guadalupana.<sup>11</sup> Asimismo, hay que señalar que el tema de la Virgen del Tepeyac fue constante y principal a lo largo de toda la vida del padre jesuita, puesto que dedicó a este icono dos libros completos y un capítulo especial en su libro *Zodiaco mariano*;<sup>12</sup> tal perseverancia ofrecida a esta devoción propició que el historiador Francisco de la Maza lo considerara como uno de los cuatro “evangelistas guadalupanos” de Nueva España.<sup>13</sup> *La milagrosa invención* sería el complemento necesario para

<sup>11</sup> Vid. Zambrano, *op. cit.*, p. 706.

<sup>12</sup> Vid. *infra*, capítulo I, nota 118, p. 37. también, Florencia, “De la prodigiosa imagen de N. Sra. de Guadalupe”, en *Zodiaco mariano...*, pp. 31-67.

<sup>13</sup> Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco y Francisco de Florencia fueron los cuatro primeros cronistas que se preocuparon por recopilar historias orales y documentos en torno a las apariciones del cerro del Tepeyac para divulgarlas en sus textos. Con mayor o menor pericia historiográfica pero con un innegable

que el autor cubriera los dos cultos más célebres de la región centro de Nueva España y con mayor influencia en el resto del territorio virreinal, y aun más allá de sus fronteras.<sup>14</sup>

Por todo lo dicho anteriormente, creo que las obras propuestas son dignas de convertirse en objetos centrales de una investigación literaria, sobre todo porque, por paradójico que parezca, no parece que hallan llamado mucho la atención de los estudiosos literarios de los últimos tiempos, al menos en lo que he podido observar en publicaciones y tesis.<sup>15</sup> Dividida en tres capítulos, esta tesis pretende el examen del modelo narrativo de los relatos de milagro contenidos en las obras en cuestión, a partir del análisis de su estructura morfológico-funcional, con el doble propósito de comprobar que, por un lado, las narraciones están construidas siguiendo un paradigma literario europeo y, por otro, que muestran particularidades en la trama que responden a la singular visión del mundo del criollo novohispano, su perspectiva estética, sus obsesiones espirituales y religiosas e incluso su necesidad ontológica de crearse una identidad propia.

Conviene advertir que el estudio se ha hecho en fuentes directas, valiéndose de otras obras de Florencia y otros autores contemporáneos, que fungen como referentes en el análisis comparativo principal de nuestros textos elegidos.

En el primer capítulo se establece el marco histórico de la investigación, en el cual se presenta un breve panorama del relato milagroso en España durante los siglos XVI y XVII –ahora contemplado bajo la perspectiva de subgénero narrativo– y se intenta esbozar la situación de éste en Nueva España. Este segmento termina con una somera revisión de los milagros marianos en

afán de piadosa difusión, los “evangelistas guadalupanos”, según Francisco de la Maza, contribuyeron de manera definitiva en la consolidación de esta imagen mariana como uno de los máximos símbolos culturales en torno de los cuales se tejerían con el paso de los siglos, lenta pero inexorablemente, el sentimiento nacionalista del México independiente. Vid., Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1992 (Lecturas mexicanas, 37), pp. 54-97. Vid., *infra*, capítulo III, pp. 129-130.

<sup>14</sup> Además de la obra en cuestión, Florencia también dedicó un capítulo completo a los milagros realizados por la Virgen de los Remedios en su *Zodiaco mariano*. Vid. Florencia, “De la milagrosa imagen de N. Sra. de los Remedios”, en *Zodiaco mariano...*, pp. 67-81.

<sup>15</sup> Éstas, como algunas otras obras de Florencia, desde el siglo XVIII han servido de referencia obligada para investigadores que han tratado temas novohispanos, sean de historia, literatura o cualquier otra disciplina humanística (*vid.*, por ejemplo, la crítica de Francisco Javier Alegre a la historia de la Compañía que escribe nuestro autor: Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús, de Nueva España*, 4 t., Roma, Institutum Historicum, 1956, t. 1, p. 40.), sin embargo, he advertido la ausencia de estudios dedicados expresamente a los textos, aunque no dejan de ser valiosos trabajos como los de David Brading y de Francisco Miranda, que ofrecen una mirada crítica y aguda sobre sus fuentes revisadas –entre ellas los libros de Florencia en cuestión– en el proceso de investigar acerca de los mitos y los cultos de las imágenes de Guadalupe y Remedios en México. Vid. David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002, pp. 166-180 y 605; Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. *Historia documental*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 2001, (sobre *La maravillosa invención*) pp. 21, 24-25, 27, 30, 51 y ss., (sobre *La estrella del norte*) pp. 234, 317, 346, 370, 419 y ss.

los libros de relación de distintos escritores, sus características comunes y peculiaridades estructurales. El segundo apartado comprende el análisis comparativo de los relatos escritos por Florencia en *La estrella del norte* y *La milagrosa invención*, de las que se reúne un corpus de cuarenta y tres narraciones. Se eligió por metodología los estudios que Vladimir Propp hiciera acerca del cuento folclórico ruso, debido a que los textos novohispanos se caracterizan por una estructura narrativa uniforme –como los examinados por el formalista– y pueden ser sometidos a los lineamientos de análisis morfológico-funcionalista y a una descripción hasta cierto punto predecible.

El tercer capítulo, el más extenso de todos, presenta el análisis complementario a la exposición de las constantes y variables de las funciones narrativas halladas en los relatos, es decir, la interpretación crítica de los datos puros obtenidos en la etapa anterior, que, como lo hiciera Propp en su trabajo, se realiza bajo una perspectiva sociohistórica. De este modo, en el primer segmento se indaga sobre las condiciones sociales y culturales de la historia humana que pudieron haber dado origen a la trama arquetípica del milagro mariano, así como la particular situación histórica de Nueva España que pudo haber influido en las variantes novohispanas. En el segundo apartado se revisan cuidadosamente los elementos que componen esas variables y se observa la adaptación del subgénero literario al contexto cultural virreinal y a la visión criolla acerca de su entorno. En el tercer y último segmento se analizan los relatos que refieren el origen sobrenatural de las imágenes marianas. Se han separado del resto porque en el curso de la investigación se comprobó que poseen una estructura distinta de los milagros y que posiblemente pertenezcan a un subgénero diferente, el cual, como se verá en su momento, también logró asimilarse a la circunstancia americana y se convirtió en expresión del complicado y paradójico pensamiento novohispano. Comencemos, pues, con el desglose de este trabajo, que como podrá corroborar el lector, está salpicado de hallazgos que no se previeron en el proyecto, pero que sin duda han arrojado luz en el tema del milagro literario, el cual, más que antes, promete ser materia prima para futuras pesquisas intelectuales.

Agradezco la ayuda de amigos, compañeros y profesores de la maestría que con sus opiniones, sugerencias y préstamos de material bibliográfico contribuyeron al feliz término de esta tesis. En especial destaco la generosa y sabia orientación de mi tutora, la doctora Dolores Bravo, así como los puntuales comentarios de las doctoras Eugenia Revueltas y María Águeda Méndez, que sin duda allanaron el camino en la investigación sobre los milagros de Florencia.

## CAPÍTULO I

### EL RELATO MILAGROSO MARIANO EN ESPAÑA Y NUEVA ESPAÑA

*En todas las provincias y reinos de esta América Septentrional se ha mostrado la gran Madre de Dios y Señora Nuestra, propicia y liberal en sus favores. Porque al paso que la religión verdadera se ha ido dilatando en ellas, ha ido creciendo las misericordias de esta Soberana Reina, en que muestra cuánto le agrada el ver extendida la fe de su Hijo en este Nuevo Mundo. De lo cual serán prueba manifiesta los muchos santuarios milagrosos que en él tiene, que son como patentes oficinas de su piedad.*

Francisco de Florencia<sup>16</sup>

Un joven que estaba próximo a casarse fue invitado a jugar a la pelota; como no quería que se maltratase su anillo de compromiso, se lo quitó y lo colocó en el dedo de una estatua de Santa María que estaba en la plaza donde se divertía, al tiempo que decía que no amaría nunca a nadie como a ella. Cuando trató de recuperar la joya, no logró quitarla a la escultura. A pesar del incidente, continuó con los preparativos de su boda. Mas una noche, la Señora se le apareció en sueños y, como novia celosa, le reprochó su traición y la ruptura de su compromiso con ella. Debido a la culpa y el temor a “una mortal angustia” con la cual lo amenazara la celestial prometida, canceló sus desposorios y se retiró a vivir en un monasterio.<sup>17</sup>

El beato novohispano Sebastián de Aparicio, quien por años estuvo encargado de recoger la limosna para su convento, conducía varias carretas con bueyes por los caminos de Puebla y Tlaxcala. Una vez se encontró con un gran barranco, lo atravesó volando con todo y su carga de leña, “que si es milagro ver volar vn buey, bolando diez con una carreta cargada y vn caballo seràn mucho milagro [...]”<sup>18</sup>

En Burgos, una monja del Convento de la Purísima Concepción de Señoras Descalzas era muy pobre y carecía de ropa de abrigo para protegerse del frío, así que suplicó a la Virgen de los

<sup>16</sup> Florencia, *Zodiaco Mariano...*, p. 51.

<sup>17</sup> Alfonso X, el Sabio, “Cantiga 42”, en *Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial*, José Filgueira Valverde (introducción, versión castellana y comentarios), Madrid, Castalia, 1992 (Odres nuevos. Clásicos medievales en castellano actual), pp. 80-82.

<sup>18</sup> Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano de los varones mas señalados, que con sus vidas ejemplares, perfeccion Religiosa, ciencia, predicación Evangélica, en su vida y muerte ilustraron la Provincia de el Santo Evangelio de Mexico*, en *Theatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, historicos, políticos, militares, y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*, 5 t. en 1 v., México, María Benavides, 1698, t. 4., f. 19.

Milagros que la ayudara en su necesidad, y antes de cuatro horas llegó un conocido de la religiosa, a quien hacía años no veía, a dejarle como caridad justamente las prendas que ella había menester.<sup>19</sup>

Los anteriores son ejemplos de un tipo de literatura muy abundante y extendida en occidente, que durante siglos se mantuvo en la preferencia de toda clase de públicos: el relato de milagro. En España –como en el resto del mundo cristiano– se cultivó profusamente, lo que no es de extrañar desde el ángulo de la religiosidad popular, puesto que tenía como tema una de las formas más “accesibles” para el común de los creyentes –de todos los tiempos– que ha acercado a sus vidas la experiencia de lo sagrado y ha participado de ella.

“Milagro” proviene del verbo latino *mirari*, “quedar admirado”, que a su vez se origina de la voz griega *θαυμάσιον*, “admirable”, “maravilloso”. Según la teología y los estudios de la religión católica, es un hecho sensible y extraordinario por medio del cual Dios interviene en la tierra para transmitir alguna verdad a los hombres. Se explica como una señal o un signo que, a causa de su carácter excepcional, se produce por motivos específicos que pueden ser: acreditar la santidad de los siervos del Señor, poner de manifiesto su omnipotencia, o bien otorgar algún beneficio a los hombres.<sup>20</sup> De cualquier modo, el milagro implica la introducción de un orden superior en el ámbito ordinario, al que el natural queda sometido.<sup>21</sup>

En una lectura rápida podemos advertir que los relatos antes citados corresponden a esta definición general. En efecto, podemos notar que en el primero, por ejemplo, ocurren sucesos que oscilan entre lo anómalo y lo sobrenatural: un anillo de compromiso se queda atascado en la mano de una figura de piedra y luego un hombre sueña que la Virgen María –nada menos– lo increpa por su deslealtad; en el segundo, un beato logra que el Todopoderoso realice un prodigio

<sup>19</sup> Pablo de Écija, *Verdadera compendiosa relacion de la portentosa sagrada imagen de Nuestra Señora de los Milagros, y Misericordias, que se venera en el coro de el exemplarissimo Convento de la Purísima Concepción de Señoras Descalzas, que prodigiosamente fundò su ilustradísima Abadesa la V. Madre Maria de Jesús en la insigne Villa de Agreda, y acertada direccion de la Serafica Provincia de Burgos, de la regular observancia de nuestro Serafico Padre San Francisco*, Madrid, Causa de la V. Madre, 1743, p. 38.

<sup>20</sup> *Enciclopedia de la religión católica*, t. V, *Malthus-Pío VIII*, 8 t., Barcelona, Dalmau y Jover, 1953, voz “Milagro”, pp. 394-400.

<sup>21</sup> Esta especificación teológica sobre la noción de milagro debe quedar clara para después comprender el modo en que el término ha sido utilizado para denominar cierto tipo de texto literario. A veces se piensa que la revelación de un milagro implica la ruptura del orden natural en el mundo, lo que parecería sugerir que la intervención divina atraería el caos, en vez de una suerte de recomposición de las cosas por el propio Organizador de ese orden. Cfr. Françoise Crémoux, “La relación de milagro en los siglos XVI y XVII: ¿un micro género?”, en Beatriz Mariscal (editora), *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas “Las dos orillas”. II. Literatura española y novohispana, siglos XVI, XVII y XVIII. Arte y literatura*, México, Fondo de Cultura Económica / AIH / Tecnológico de Monterrey / El Colegio de México, 2007, p. 105.

por medios más que extravagantes: que las carretas y los animales crucen una cañada por el aire, y en el tercero, que a una monja le proporcionen el ropaje abrigador que necesita sin que hubiera dicho a nadie –salvo a una imagen sagrada– sobre su urgencia. No cabe duda que los tres textos tratan sobre sucesos extraordinarios, admirables e incluso inexplicables, que se pueden interpretar como lecciones ilustrativas sobre el poder y la voluntad divinos para transformar las vidas humanas, o para exponer la soberanía de Santa María como intercesora entre el plano celeste y el terrenal, o para señalar el carácter venerable de uno de los individuos elegidos por sus virtudes y perfección espiritual.

Pero más allá del tema y de la intención teológica de los textos, ¿podemos en realidad reconocer semejanzas en ellos?, ¿qué semejanza tiene una cantiga compuesta por el rey Alfonso X en el siglo XIII con una narración del XVII, que forma parte de un menologio dedicado a venerables virreinales, y con un relato peninsular del XVIII, incluido en una relación sobre un convento de monjas?, ¿poseen elementos y características que compartan entre sí? Hace apenas unos cincuenta años los estudiosos de la literatura empezaron a hacerse preguntas parecidas y comenzaron a considerar la posibilidad de que en verdad hubiera rasgos comunes en la narrativa que trataba el tema del milagro y que ello implicara el reconocimiento de un verdadero y antiguo subgénero.

Como lo expone Françoise Crémoux –una de las investigadoras que se han avocado en la exploración de este problema–, no fue sino hasta tiempos recientes que la crítica literaria empezó a prestar atención a cierto tipo de material literario que había sido desdeñado durante siglos. En la Edad Media, pequeñas formas como el mismo relato de milagro –que no lograban encajar en ninguno de los géneros establecidos desde los preceptistas clásicos, y que además carecían de estatuto poético– eran catalogadas como “especies”, textos difíciles de reducir a alguna sistematización conocida y “determinado[s] esencialmente por el objeto de su discurso”. En la actualidad –como dice Crémoux– corresponderían a un subgénero o –como ella lo define– un microgénero narrativo.<sup>22</sup>

Sin embargo, la noción de género no resultó una prioridad para la investigación de vanguardia en la primera mitad del siglo XX. La determinante influencia que tuvieron movimientos como el formalismo y el estructuralismo en el área lingüístico-literaria, propició que los estudios especializados tuvieran el texto como materia única y la “literaturidad” (o sea, lo que hace

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 102.

literaria a una obra)<sup>23</sup> como objeto de análisis, y consideraran improcedente, por ejemplo, el estudio de los géneros.<sup>24</sup> Sin embargo, hacia los años sesenta y setenta, debido al apoyo que empezaron a tener teorías como la estética de la recepción –que no solamente contemplaba la parte lingüística y formal de una obra sino que ampliaba su campo de trabajo hacia un componente esencial del proceso literario: el lector, y la manera en que éste recibía un texto, a partir de un horizonte de expectativas construido no sólo de su experiencia acumulada en lecturas y obras previas sino como miembro de una sociedad y una cultura determinadas–,<sup>25</sup> se retomó el concepto de género y se examinaron problemas como la relevancia de un texto al pertenecer a cierto sistema genérico, la historicidad de éste y, con ello, sus posibilidades de mutación.<sup>26</sup>

Pero la investigación diacrónica del relato de milagro también ha estado plagada de divergencias, cuando no de controversias. El debate para determinar su pertinencia como género, su función y su permanencia ha sido largo, muy discutido e incluso polarizado, tanto que aún en tiempos recientes no se ha logrado un consenso total. Para algunos investigadores, como Wolfram Kromer, esta forma y otras como el *exemplum*, el *lai* y el *fabliau*,<sup>27</sup> corresponden a expresiones de la narración corta propias de la Edad Media, aunque tuvieron sus antecedentes en la Antigüedad y algunas prolongaron su desarrollo aún en la Edad Moderna.<sup>28</sup> Otros críticos, más ceñidos y estrictos, han sostenido de manera categórica que el relato de milagro floreció y murió durante el periodo medieval (entre el siglo VI y el XV aproximadamente), y que en el caso de España, la obra de Gonzalo de Berceo se convirtió en modelo referencial que orientó la producción peninsular, así como lo fue Gautier de Coincy en Francia.<sup>29</sup>

Otro grupo más de investigadores, con una perspectiva más abierta y flexible –como la misma Françoise Crémoux– han abordado el problema partiendo de la idea de que el género literario es

<sup>23</sup> Vid. *infra*, capítulo II, p. 40.

<sup>24</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 102.

<sup>25</sup> Vid. Hans Robert Jauss, “El lector como instancia de una nueva historia de la literatura”, en José Antonio Mayoral (compilador), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco Libros, 1987, pp. 245-280, y Jauss, “Experiencia estética y hermenéutica literaria”, en Dietrich Rall (compilador), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Sociales, 1987, pp. 73-87.

<sup>26</sup> Vid. Jauss, *idem*, y Crémoux, “La relación del milagro...”, pp. 102-103.

<sup>27</sup> El “*lai*” es una composición en verso cantada en francés antiguo que relata por lo general una historia de amor de carácter cortesano, siempre cercana a temas artúricos y bretones. Lo maravilloso es uno de los elementos infaltables en los “*lais*”. El “*fabliau*” también está escrito en verso y se dedica solamente a las narraciones amorosas pero contadas con humor. No tiene más fin que el entretenimiento. Vid. Wolfram Kromer, *Formas de la narración breve en las literaturas románicas hasta 1700*, Madrid, Gredos, 1979, (Biblioteca románica hispánica. Estudios y ensayos; 293), pp. 47-48 y 64-65, respectivamente.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 26-29.

<sup>29</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 104.

un modelo de recepción cuya característica definitoria es su dinamismo. Debido a su capacidad de producir variantes, presenta periodos de fijación o de mutación, lo que lo puede llevar a transformarse en un nuevo modelo, debido a que –según el planteamiento de Jauss– un género puede ser comprendido como el proceso de “creación y de modificación de un horizonte”, el de los lectores.<sup>30</sup> Desde este enfoque se puede suponer que la línea cronológica del milagro es mucho más amplia de lo que se creía: comienza desde la Antigüedad, continúa por la Edad Media y se extiende fácilmente a través de los siglos XVI y XVII,<sup>31</sup> e incluso puede prolongarse por épocas posteriores y llegar hasta la actualidad.<sup>32</sup>

Sustentar la categoría del subgénero narrativo –o del microgénero– no ha sido un asunto sencillo, ya que el milagro funcionaba como una literatura “comodín”, que frecuentemente era incluida en toda una diversidad de obras religiosas, pero también podía agruparse en colecciones o en pliegos sueltos; por otro lado, aparecía en verso o en prosa y la complejidad y riqueza de sus tramas podía ser asimismo muy variable: por ejemplo, los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo y los sencillos relatos del códice del monasterio de Guadalupe (Extremadura) pertenecerían al mismo conjunto genérico, según este enfoque. No obstante, más allá de las diferencias estilísticas obvias entre autores cultos y populares, prosistas y versificadores, el predominio de ciertos tópicos en algún periodo o la modificación estructural de los relatos con el paso de las épocas, los especialistas reconocen la continuidad formal y de contenido de los milagros en ciertos aspectos: la extensión limitada, el tema –que además es “elemento dinámico de la narración”– el personaje, que suele ser “un pecador abierto a la operación de la gracia”,<sup>33</sup> y el desarrollo de una diégesis única. Crémoux apunta que

[...] estos textos comparten la misma posición: se sitúan claramente en el marco de la literatura cristiana, dentro de este discurso cristiano hablan a partir de una definición colectivamente asumida –y por lo tanto generalmente implícita– de lo que es un milagro, y sus límites textuales le están impuestos por su propio tema: las dimensiones generalmente modestas de cada relato corresponden a la narración de un suceso único.<sup>34</sup>

La crítica especializada también coincide en que los relatos mantienen una estructura básica tradicional, independientemente de que pertenezcan a un *flos sanctorum*, un códice manuscrito,

<sup>30</sup> Citado en *Ibid.*, p. 103.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>32</sup> Acerca de la religiosidad popular en la España conquistadora y sus sobrevivencias en la devoción contemporánea, en especial los milagros, consúltese la investigación de William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

<sup>33</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 104.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 105.

una antología de milagros o un pliego suelto, o que hayan sido escritos en el siglo XIII o en el XVI:

[...] todos comienzan por un retrato breve del futuro beneficiario del milagro [...] luego se explicita su situación y el problema que le lleva a pedir ayuda divina; se desarrolla esta situación para obtener el efecto de suspenso deseado [...] para poder finalmente introducir la resolución de la crisis de manera tan brutal como breve, y se concluye generalmente el texto con algún intento de pedagogía piadosa: una reflexión teológica, una moraleja o una afirmación propagandística de la excelencia de tal o cual intercesor.<sup>35</sup>

Sin embargo, los trabajos de investigación consultados dejan aún puntos oscuros. Por ejemplo, Crémoux ha aseverado que la estructura narrativa del milagro en los Evangelios se convirtió en un arquetipo que continuó fielmente la literatura cristiana a través de los siglos, desafortunadamente no pudimos localizar ensayos de análisis que comprobaran este dicho.<sup>36</sup> Este problema pone en evidencia la necesidad de continuar explorando las investigaciones que se han hecho sobre el asunto, además de hacer un llamado de atención sobre lo conveniente que sería un examen diacrónico sobre el aspecto formal del milagro, que a su vez contribuiría a llenar algunos vacíos que la historia de estos textos nos presenta. Por lo pronto, el esquema expuesto nos sirve para confrontarlo con algunas obras que los propios investigadores nos presentan, y que nos servirán de antecedente para compararlos con nuestro propio material de análisis.

Antes de continuar es oportuno advertir que, como el objetivo de esta tesis nos orienta hacia otra dirección, solamente ofrecemos una breve noticia de las tendencias que han seguido los estudios sobre el relato de milagro, por eso no es nuestra intención abundar en la polémica sobre los aciertos o errores que han mostrado las investigaciones contemporáneas sobre los géneros literarios. Este tema, evidentemente, exigiría una profundización adecuada que rebasa los propósitos del actual trabajo. Lo que pretendemos hacer en este capítulo es una somera revisión de la historia del relato milagroso sobre todo en España y Nueva España. El examen cuidadoso del milagro como género y sus posibilidades de análisis a través de cierta teoría y procedimiento

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> Vid. Françoise Crémoux, “Los estilos de la relación de milagro: algunos ejemplos de la escritura diferenciada de los milagros de la Virgen de Guadalupe de los siglos XV a XVII”, en Marc Vitse, (editor), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre la historia y la literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Universidad de Navarra / Iberoamericana, 2005, pp. 421-422, y *cfr.* Kromer, *op. cit.*, pp. 41-47; Gerardo Rodríguez, “Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)”, en *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre* [en línea], Auxerre, Francia, fuera de serie, *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, n. 21, 2008, [puesto en línea el 13 de enero de 2009], <http://cem.revues.org/index9002.html>; Françoise Crémoux, “De l'original au recyclage: le récit de miracle, un micro-genre contradictoire”, en *Pandora. Revue d'études hispaniques*, Université Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, París, n. 3, 2003, pp. 133-144, y Crémoux, “La relación de milagro...”, pp. 99-111.

metodológico se podrá plantear en un proyecto futuro.<sup>37</sup> Así pues, comencemos nuestro recorrido histórico.

Como ya se ha advertido, el relato de milagro nació en la cuna misma de la literatura cristiana: la Biblia. Insertos en los libros que componen el Antiguo y el Nuevo Testamentos, que incluyen obras de diversos géneros (narraciones épicas, textos poéticos, códigos legales, escritos proféticos, epístolas) se encuentran numerosas historias que cuentan los prodigios con que Dios hace acto de presencia en el mundo, así como los milagros que Cristo realiza en nombre de su Padre divino. En tiempos recientes, la investigación especializada en las Sagradas Escrituras no sólo ha constatado el carácter tradicional del milagro en la literatura judeocristiana, sino que ha demostrado con análisis rigurosos que el arcaico relato ya se presentaba como una forma literaria definida y constante tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos,<sup>38</sup> y que de hecho los Evangelios bebieron de las fuentes de las Antiguas Escrituras para la composición de sus narraciones, por ejemplo, en la disposición de los hechos contados, en una gama de motivos recurrentes y aun en el vocabulario utilizado.<sup>39</sup> Podemos inferir entonces que el Antiguo Testamento fue modelo directo para los Evangelios, pero también indirecto en los relatos cristianos, aun cuando los segundos hayan sido “su medio de instauración” en las letras.<sup>40</sup> “Las narraciones de milagro, inscritas en el campo de la literatura religiosa, revelarían luego esta dinámica [...] de lo continuado, de la repetición.”<sup>41</sup>

El milagro ocupaba un sitio importante en los textos sagrados, debido a su versatilidad para aclarar, reforzar y aligerar los contenidos doctrinarios, moralistas, legales y teológicos de los escritos. Por eso siguió cumpliendo esas mismas funciones en la literatura que fue produciéndose para la fundamentación teológico-filosófica, la construcción litúrgica y la divulgación de la reciente religión. Desde una época temprana, jerarcas y teólogos empezaron a incluirlos en sus obras. En el siglo V, San Agustín recogía unos veinte acontecimientos milagrosos en *La ciudad*

<sup>37</sup> El examen del relato de milagro como género en Nueva España es uno de los temas que pueden ser propuestos para el proyecto de doctorado. Por el momento queda como una idea abierta que podría ser redondeada en un ensayo posterior.

<sup>38</sup> Para revisar el relato de milagro en el Nuevo Testamento y sus vínculos formales y de contenido con el Antiguo, consúltese el interesante libro dirigido por Xavier Leon-Dufour, *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986, en especial el capítulo de Maurice Carrez, “La herencia del Antiguo Testamento”, pp. 49-60.

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Vid.* Crémoux, “De l’original au recyclage...”, p. 134.

<sup>41</sup> En el original: “Le récits de miracles, inscrits dans le champ de la littérature religieuse, relèveraient donc également de cette dynamique [...] de la reprise, de la répétition.” *Idem.*

*de Dios*, y en el VI, el papa Gregorio Magno les concedía la formalidad oficial al integrarlos como elementos fundamentales de las composiciones hagiográficas, a partir de su trabajo *De vita et miraculis Patrum italicorum*; posteriormente, Grégoire de Tours procedió de la misma manera en su volumen *Virtutis sancti Martini et sancti Juliani*.<sup>42</sup>

La propia evolución de la hagiografía resultó benéfica para los relatos de milagro, ya que en la temprana Edad Media se convirtió en el difusor principal, gracias al cual una gran cantidad de historias se dieron a conocer y fueron acogidas por diferentes públicos. Géneros como la hagiografía y el propio milagro se desarrollaron como consecuencia del proceder de la primitiva Iglesia cristiana que buscaba divulgar su religión y expandir su gobierno por las regiones del fracturado imperio romano. En los siglos IV y V, los obispos comenzaron a trasladar los restos de los mártires –asesinados durante la persecución imperial de los cristianos– hacia los monumentos que habían sido edificadas para su preservación y homenaje. En la misma época, los cuerpos de los ermitaños de los desiertos orientales –que habían renunciado al mundo por amor a Cristo y se habían retirado a una vida austera y de meditación– y los obispos que se habían distinguido por su sabiduría y su caridad con los feligreses empezaron también a ser motivo de culto popular. Las reliquias de los santos se volvieron sagradas y las tumbas erigidas en su honor se transformaron en santuarios, que comenzaron a atraer peregrinos que podían recorrer extensas distancias desde su lugar de origen, en busca del consuelo y la protección de una figura a la que se le consideraba como un elegido de Dios y por tanto un intermediario entre lo celestial y lo mundano.<sup>43</sup>

En el culto a los santos se había descubierto una táctica eficaz para cristianizar a los pueblos paganos y uno de los medios utilizados como testimonio y memoria del triunfo de la Iglesia sobre la gentilidad fue la palabra escrita. La literatura hagiográfica había nacido en las actas que daban cuenta de las cruentas muertes de los mártires y en las obras que hablaban de la vida, virtudes y milagros de eremitas y obispos.<sup>44</sup>

La participación básica que tuvieron los milagros en los textos que recogían las leyendas o las gestas de los santos, y su contribución en la promoción de devociones a reliquias, figuras sagradas y santuarios, fueron motivos suficientes para que estos relatos iniciaran su independencia formal y comenzaran a institucionalizarse: “[...] están destinados a lecturas públicas durante los oficios religiosos, o después de ellos, razón por la cual los van recopilando

<sup>42</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 100.

<sup>43</sup> Vid. Antonio Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 21.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 22.

eclesiásticos curiosos –primero en latín, y luego también en lenguas vernáculas– para elaborar antologías manuscritas; con el tiempo, tales antologías se multiplican.”<sup>45</sup>

En efecto, la literatura latina de este microgénero comenzó con los relatos en prosa (desde el siglo XI), aunque a partir del XII se escribió también en verso. Wolfram Kromer especifica que del XIII al XIV se retomó la producción en prosa.<sup>46</sup> Por otro lado, los textos en lengua vernácula no se elaboraron hasta la segunda mitad del siglo XII y se prefirieron nuevamente en verso. El primer autor conocido fue el anglonormando Adgar (*ca.* 1165-1170 y 1175-1180), quien anunciaría un periodo de auge para las narraciones de milagro en la centuria siguiente.<sup>47</sup>

En la Europa del siglo XIII se suscitaron importantes cambios en la institución eclesiástica y eso tuvo como efecto la transformación y el crecimiento de la literatura religiosa. Se fundaron las órdenes mendicantes de los franciscanos y de los dominicos, las que junto con otras –como la cisterciense– promovieron una nueva religiosidad: “La predicación de la pobreza como virtud cristiana destacada, en contraste con la avaricia del comercio y la usura [en la vida económica burguesa], permitió el acceso a la santidad de los grupos urbanos.”<sup>48</sup> Los nuevos tipos de santos fueron los laicos (elegidos sobre todo de los nobles y los monarcas) y las mujeres (reflejo de la influencia que ya tenían los conventos femeninos y de un interés de la Iglesia por fomentar un mayor acercamiento y compromiso de éstas en la vida religiosa).<sup>49</sup>

Antes de esa época se había mantenido un desprecio institucional por la mujer, que el cristianismo había heredado del ascetismo oriental, el cual juzgaba que las hembras no eran dignas de confianza, porque, como hijas de Eva, su naturaleza las impulsaba al engaño y a la perdición del hombre.<sup>50</sup> Pero esta situación se modificó de algún modo entre los siglos XII y XIII cuando el concepto de “eterna seductora”, de “lira de Satán”, fue desplazado por el de “dama y señora” a través del ideal del amor cortés. El trato galante y reverente de los caballeros por las jóvenes de los círculos nobles trasladaba la relación vasallática establecida con los señores feudales al terreno erótico-amoroso. La dama se convertía para el cortejante en dueña y señora de su afecto y de su vida, y él se comprometía a obedecer ciegamente su voluntad. Esta mudanza de actitud ante las féminas medió para que disminuyeran los ataques de algunos grupos clericales

<sup>45</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 101.

<sup>46</sup> Kromer, *op. cit.*, p. 42.

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 26.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>50</sup> Vid. Louis Réau, “El culto mariano”, en *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, pp. 62-63.

contra las mujeres, gracias a lo cual se fundaron nuevas órdenes femeninas (como las de las clarisas y las benedictinas) y los conventos para ellas se multiplicaron como nunca antes.<sup>51</sup>

Pero una consecuencia aún más significativa del amor cortés fue que favoreció la consolidación del culto a la Virgen María. Justamente fue hacia el siglo XIII cuando se popularizó el título feudal de “Nuestra Señora”, que revelaba los sentimientos traspuestos de la nueva relación que los fieles establecían con la Madre de Dios: como servidores suyos debían respeto y lealtad a la que desde entonces sería el Ama celestial.<sup>52</sup>

La veneración por María se confundía en el lenguaje de los trovadores franceses con los requiebros más dulces y suplicantes que se podía dedicar a una altiva amada:

Uno de los *trouvères* primeros y más encantadores de *Notre Dame* fue Gautier de Coincy (m. 1236), el prior benedictino de San Médard que coleccionó milagros realizados por su intercesión y escribió canciones a la Virgen en un estilo ligero, verbalmente intrincado, que se apropia lo mismo de la música popular que del amor cortés. Sus *Chansons de la Vierge* hicieron las delicias de su generación e influenciaron al *trouvère* Rutebeuf [...] y más tarde hasta al rey Alfonso X el Sabio, que convirtió los milagros de Gautier en canciones españolas.<sup>53</sup>

De cualquier modo, esta explosión de santificaciones y la promoción decidida de la devoción mariana también tenían un trasfondo político. En el Concilio Lateranense de 1215 se había acordado impulsar la catequización del pueblo a la vez que se buscaba una vigilancia más cuidadosa de la piedad popular; esto permitió la diversificación y el crecimiento sustancial de la literatura religiosa de divulgación en lengua vernácula.<sup>54</sup> Las recopilaciones se habían convertido en una tendencia y tanto los materiales hagiográficos como los propiamente milagrosos pudieron darse a conocer por toda Europa debido a ellas. Los *flos sanctorum*, los *libelli miraculorum* (colecciones de prodigios atribuidos a las reliquias, utilizados como auxiliares en la predicación y en la liturgia),<sup>55</sup> coexistieron con los grandes autores surgidos en este periodo de apogeo: Santiago de la Vorágine, con el más extraordinario y copioso *flos sanctorum*: la *Leyenda dorada*; el ya mencionado Coincy (*Les miracles de Notre Dame*); Rutebeuf (quien escribió la primera versión del *Milagro de Teófilo*); Alfonso X (con su profusa antología poética, *Cantigas de Santa*

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 62-64.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>53</sup> Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 (Humanidades/Historia, 328), pp. 210-211.

<sup>54</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 101.

<sup>55</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 31.

María); Pero Marín (*Miráculos romançados*), y desde luego el célebre monje riojano Gonzalo de Berceo (*Milagros de Nuestra Señora*).<sup>56</sup>

El relato de milagro era un componente indispensable para otros géneros de las letras religiosas (sermones, piezas teatrales, materiales hagiográficos), pero también había cobrado la suficiente importancia en las funciones pedagógicas, doctrinales y litúrgicas –y además se había ganado la preferencia del público– como para poseer su propio soporte: los *miracula*, libros –como los mencionados– que reunían historias prodigiosas de uno o varios santos o de la Virgen, que aunque se produjeron desde el siglo V, fue a partir de los siglos XII y XIII cuando se distribuyeron como nunca antes. Asimismo, el pliego suelto (que podía contener una o más narraciones) fue otro de los medios probados que ayudaron en ese tiempo a hacer accesible el material milagroso a un mayor número de públicos.<sup>57</sup> Fuera por escritores desconocidos o célebres, las historias milagrosas se retomaron, se tradujeron, se transcribieron y se enriquecieron cientos de veces durante siglos,<sup>58</sup> y esa estrategia de la repetición –propia de la literatura religiosa– contribuyó a la construcción de un *habitus catholicus* común (una perspectiva cristiana de ver y comprender el mundo), que, no obstante, en cierta medida permitió la introducción de la imaginería popular regional.<sup>59</sup>

No es producto de la casualidad que en la Alta Edad Media los relatos de milagro hubieran alcanzado una categoría propia, y que de esa creación global se distinguieran las historias en torno a Santa María para hacerlas circular en colecciones o en hojas sueltas. El culto a la Virgen estaba en una de sus cúspides y la Iglesia necesitaba promoverlo y dirigirlo tanto para erradicar creencias y rituales paganos sobrevivientes como para evitar desviaciones heréticas, tan comunes en la devoción popular. Además de los cistercienses, los premonstratenses, los servites y los carmelitas, las recientemente fundadas órdenes franciscana y de predicadores acogieron con fervor el culto mariano: los franciscanos defendieron la creencia en la Inmaculada Concepción y los dominicos impulsaron la devoción del *rosario*.<sup>60</sup>

La veneración de la Virgen se distinguía de la de los santos por la ausencia de reliquias corporales, explicada por la creencia de que al finalizar su vida terrenal había sido elevada a los cielos en cuerpo y alma (misterio de la Asunción). Sin embargo, en ese afán tan humano de

<sup>56</sup> Warner, *op. cit.*, 211-212, y Kromer, *op. cit.*, pp. 41-47.

<sup>57</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 101.

<sup>58</sup> Crémoux, “De l’original au recyclage...”, p. 133.

<sup>59</sup> Rodríguez, *op. cit.*, p. 2.

<sup>60</sup> Réau, *op. cit.*, t. 1, v. 2, pp. 64-65.

poseer pruebas sensibles de lo sagrado –como dice Louis Réau– algunos templos en Francia se vanagloriaban de atesorar algunos cabellos de la Señora, e incluso gotas de la leche con la que alimentó al pequeño Jesús.<sup>61</sup> Las reliquias de los santos habían motivado la erección de santuarios por toda Europa, y aunque el clero se había esforzado por encontrar objetos que hubieran pertenecido a la Madre de Dios (túnicas, camisón, cinturón, la casa de Nazaret),<sup>62</sup> muchos de los templos y lugares consagrados a Santa María se santificaron a partir de leyendas de *apariciones* de la propia Madre bendita.

El caso de la península ibérica es particularmente ilustrativo en materia de santuarios, apariciones y otros milagros marianos. Recordemos que esta zona de Europa estuvo marcada por una prolongada guerra santa en la que los cristianos autóctonos combatieron a las fuerzas musulmanas invasoras (que se habían establecido desde el siglo VIII) hasta lograr su derrota definitiva en el año de 1492, durante el reinado unificador de los reyes católicos. Esto sin duda propició que la religión ahondara en la conciencia colectiva de los nativos y se convirtiera en un factor identitario que ayudaría a la integración del reino español.

Gerardo Rodríguez señala que, entre los siglos XIII y XVI, la Península “manifestó una viva presencia del hecho milagroso en la realidad cotidiana: esta presencia se expresó en la religiosidad popular y quedó registrada en las diferentes plasmaciones escritas de lo milagroso [...]”<sup>63</sup> –de las que ya hemos hecho mención–. Importantes autores cultivaron este tipo de textos, pero el microgénero se vio enriquecido también por los volúmenes manuscritos elaborados en monasterios y santuarios que registraban las historias testimoniales que los peregrinos contaban a los monjes escribanos. Hacia el siglo XIV, ya se habían fundado en España sus recintos marianos más importantes (el santuario de la Virgen de Montserrat en Cataluña, el de la Virgen del Pilar en Zaragoza, el de Nuestra Señora de Atocha en Madrid y Nuestra Señora de Guadalupe en Extremadura),<sup>64</sup> y a mayor gloria y fama de las imágenes veneradas, mayor número de feligreses y nuevas rutas de peregrinación; por consecuencia, nuevos milagros y nuevo material para consignar y difundir.<sup>65</sup>

Esta efervescencia piadosa no disminuyó en la España imperial sino al contrario: entre los siglos XVI y XVII, además de la copiosa producción de *flos sanctorum* (de autores como fray

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 65-67.

<sup>63</sup> Rodríguez, *op. cit.*, p. 2.

<sup>64</sup> Réau, *op. cit.*, t. 1, v. 2, p. 70.

<sup>65</sup> Crémoux, “De l’original au recyclage...”, pp. 135-136.

Gonzalo de Ocaña, Pedro de la Vega, Alonso de Villegas y Pedro de Ribadeneyra), se escribieron numerosas relaciones de santuarios –que incluían una antología de narraciones milagrosas– y extensas recopilaciones sólo de relatos aportados por los romeros. Estas últimas dieron origen a grandes *corpus* preservados en los monasterios y santuarios, y algunos de ellos pudieron pasar del manuscrito a la imprenta.<sup>66</sup>

Al respecto, el monasterio de Guadalupe en Extremadura ha sido objeto de interés entre los estudiosos debido principalmente a que es uno de los pocos recintos que conservan las colecciones manuscritas completas. Los nueve códices elaborados entre los siglos XV y XVII suman uno de los *corpus* más grandes: 1800 relatos en total, que para los investigadores representan un material invaluable no sólo para el análisis del discurso o la modificación estructural narrativa del relato de milagro, o para indagar sobre la continuidad de la tradición de las antologías de este tipo de textos,<sup>67</sup> sino también –en el campo de las mentalidades– para averiguar sobre las creencias y prácticas populares y sus vínculos con el contexto político, social y cultural de la época.<sup>68</sup>

Crémoux y Gerardo Rodríguez, por ejemplo, han examinado varios problemas del milagro que nos ponen en perspectiva de lo que pudo ser el propio desarrollo histórico de esta literatura en Nueva España. La primera ha insistido en que el elemento tradicional –que ha marcado este relato desde su nacimiento en los Evangelios– ha sido la repetición, y esto ha sido comprobado tanto en la constitución interna del texto como en la composición de las recopilaciones.<sup>69</sup> Y aunque esto pone en contradicción la naturaleza esencial del milagro, es decir, su originalidad,<sup>70</sup> es uno de los aspectos que otorga cohesión al microgénero.

El caso particular del monasterio de Guadalupe nos sirve de lección para entender que estas narraciones surgen a partir de las relaciones establecidas entre la literatura oral y la escrita, la religiosidad popular y la ortodoxia doctrinal.<sup>71</sup> Los fieles contaban sus testimonios a los monjes escribanos de la orden de San Jerónimo, que eran los que custodiaban el santuario. En efecto, parte de su labor radicaba en consignar las experiencias prodigiosas de los creyentes con su imagen venerada, por eso antes de narrar propiamente la historia del milagro, se detenían en

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> *Vid.* Crémoux, “Los estilos de la relación...”, pp. 421-434; también de Crémoux, “La relación de milagro...”, pp. 99-111, y “De l’original au recyclage...”, pp. 133-144.

<sup>68</sup> *Vid.* Rodríguez, *op. cit.*, pp. 2-10.

<sup>69</sup> *Vid.* Crémoux, “La relación de milagro...”, pp. 106-109.

<sup>70</sup> Recordemos que se trata de un hecho único y extraordinario realizado por Dios. *Vid. supra*, pp. 2-3.

<sup>71</sup> *Vid.* Rodríguez, *op. cit.*, p. 4.

apuntar los antecedentes y una descripción del protagonista, y aunque con frecuencia la clase de favor que la Virgen hacía al peregrino se repetía hasta la saciedad (si era curado de una enfermedad o le salvaba la vida en un asalto), la relación volvía a anotarse, porque –como afirma Crémoux– cada relato implicaba la recuperación de una vivencia sagrada individual –y por tanto, irrepetible– que era experimentada por un sujeto común y no por un dechado de virtudes, como los santos;<sup>72</sup> por eso, siguiendo esa lógica, cada milagro era único y debía registrarse como una prueba más de la presencia del Señor entre los hombres y del poder intercesor de Santa María. Desgraciadamente, la primera versión que se escribía ante el narrador-autor-protagonista del milagro no solía conservarse; tal material habría sido muy valioso como fuente directa de la visión popular sobre lo sagrado y su manera de relacionarse con él.<sup>73</sup>

La transición del relato primario oral al texto manuscrito no era un proceso sencillo. Los monjes también eran conductores de la doctrina cristiana y su misión, en ese sentido, era “expurgar de los relatos de devotos y peregrinos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época.”<sup>74</sup> Antes de incluirlos en una compilación y otorgarles la categoría de “oficiales”, los religiosos tenían que asegurarse de la autenticidad de lo milagroso, por lo que cada uno era revisado y confrontado dogmáticamente; también era copiado varias veces para corregir la estructura y el estilo originales. Así, haciendo uso de una serie de estrategias y prácticas discursivas y siguiendo los moldes narrativos tradicionales para estos textos, los escribanos pasaban por el tamiz de la ortodoxia las historias de feligreses de procedencia diversa y distinta cultura, pero que a través del criterio conservador del amanuense (y re-creador de textos, para efectos prácticos) entraban en el modelo preestablecido, revestido de fórmulas pedagógico-devocionales.<sup>75</sup>

Pero el manuscrito era solamente una de las etapas de la reescritura y de las posibilidades de la repetición. El uso de la imprenta permitió que los textos piadosos, dedicados a los grandes públicos, se masificaran en verdad y aumentaran su capacidad de penetración. De este modo, en el monasterio de Guadalupe se aprovecharon las ventajas del nuevo medio y, a finales del siglo XVI, se publicó una primera antología de milagros marianos que formaban parte de su acervo, y una segunda en el curso del XVII, que fue completada por la impresión tardía de breves

<sup>72</sup> Vid. Crémoux, “De l’original au recyclage...”, pp. 136-137.

<sup>73</sup> Vid. Rodríguez, *op. cit.*, p. 4.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 2

<sup>75</sup> Vid. Crémoux, “De l’original au recyclage...”, p. 137.

recopilaciones en formato de pliego suelto.<sup>76</sup> Se reciclaban los mismos textos, las mismas historias, pero había importantes diferencias en las colecciones impresas y en la constitución formal de los relatos mismos, lo que permitió la transformación del microgénero y su adaptación a los tiempos modernos.

Las obras impresas dejaban de ser anónimas, contaban con un título y, lo que es más importante, tenían detrás de ellas un trabajo de selección mucho más riguroso y atento a las limitaciones y ventajas del medio de difusión y las estrategias didácticas renovadas de la Iglesia tridentina. Otra diferencia era que la antología se agregaba a la historia del santuario y del culto guadalupano, a la que complementaba e ilustraba. La primera fue del erudito jerónimo Gabriel de Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* (1597) y la segunda de otro miembro de la orden: Diego de Montalvo, *Venida de la soberana Virgen de Guadalupe* (1631). De los 1800 textos contenidos en los códices, en la obra de Talavera apenas se recogieron 300, y en la de Montalvo, 350. Las compilaciones impresas seguían teniendo el propósito de ofrecerse como pruebas del poder milagroso de la advocación guadalupana, por eso eran abundantes, pero el número de relatos debía ser mucho más reducido por el alto costo que implicaba imprimir.<sup>77</sup>

En los códices, la intervención de varios copistas había provocado que una cantidad importante de textos se repitiera varias veces;<sup>78</sup> en los impresos, los autores dejaron de lado esa labor y, a partir del material existente, se convirtieron en re-escritores de los milagros.<sup>79</sup> Lo veremos brevemente.

No obstante que había una continuidad en los temas (curaciones, resucitaciones, salvamentos en el mar, escapes de cautivos, conversiones, exorcismos, etcétera) y en los motivos recurrentes (como el del ahorcado que se salva de morir por causa celestial),<sup>80</sup> en los impresos la estructura narrativa perdía componentes y se simplificaba. En los manuscritos, cada relato estaba precedido por un largo título que funcionaba como guión de la historia, en la versión de Talavera queda eliminado y las narraciones únicamente se identifican y ordenan por un número, estableciendo de alguna manera “una especie de *continuum* narrativo” en el que el autor parece afirmar que “todos

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>77</sup> Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 107.

<sup>78</sup> Crémoux calcula que 40% de los relatos de los manuscritos está repetido, lo cual reduce la cantidad de relatos originales del *corpus* de 1800 a unos 1000. *Ibid.*, p. 109.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>80</sup> Crémoux, “De l’original au recyclage...”, pp. 137-143.

los milagros no son más que la repetición de un mismo contenido sagrado.”<sup>81</sup> Asimismo, la introducción donde se presenta al peregrino y se cuenta sobre su llegada al santuario también desaparece. Y es que lo que importaba era el núcleo narrativo y doctrinal del relato: el milagro mismo, por lo que era necesario no distraer la atención de los receptores con información accesoria.<sup>82</sup>

El trabajo de Talavera respondía a los requerimientos de la Iglesia contrarreformista, de la que España era la principal defensora. Ante la reforma luterana que promovía sociedades sin sacerdocio ni sacramentos, es decir, en las que los creyentes tuvieran una relación directa con el Creador, se dispuso como medidas de defensa “una mayor jerarquización dentro de la comunidad de los fieles, una preeminencia de los clérigos sobre los laicos [...] y un alejamiento entre los simples mortales y los santos”,<sup>83</sup> a los que difícilmente se podía imitar por su pureza espiritual y perfección religiosa, pero que eran mediadores necesarios cuando se buscaba el favor divino o el perdón de Dios por los pecados cometidos. En el Concilio de Trento (1545-1563) se acordó precisamente reforzar la figura del intercesor y del tránsito a la salvación, por eso se reafirmó la existencia del purgatorio y se proclamó la legitimidad del culto a la Virgen y a los santos.<sup>84</sup> Además, se endurecieron las medidas de vigilancia de la piedad popular a través de los confesores y de los funcionarios del Santo Oficio, a la vez que se fomentaba “en tal forma el ritualismo y la veneración a las imágenes y las reliquias, que se facilitó el fortalecimiento de un cristianismo mágico lleno de prácticas externas.”<sup>85</sup>

En ese contexto, Talavera quiso hacer del relato de milagro –que ya de por sí lo era– un medio formativo y de difusión de la devoción mariana local y, al mismo tiempo, un instrumento de propaganda para el catolicismo. Eso explica la ruptura con el estilo dilatado y descriptivo de los códices y su intento por crear un discurso directo y sencillo, de fácil comprensión, que buscara poner en relieve, como dice Crémoux, el acontecimiento del milagro, “desnudo y libre de contextualizaciones”,<sup>86</sup> porque lo que debía asimilar el receptor era el acto divino a través de la Virgen, sin importar la identidad del beneficiario ni su origen.

<sup>81</sup> Crémoux, “Los estilos de la relación...”, p. 425.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>83</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 34.

<sup>84</sup> *Vid.* Henri-Charles Puech, “El catolicismo postridentino”, en *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes, II, Historia de las religiones*, 4ª ed., México, Siglo XXI, 1989, v. 8, pp. 3-7.

<sup>85</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 35. *Cfr.* Puech, *op. cit.*, pp. 41-45.

<sup>86</sup> Crémoux, “Los estilos de la relación...”, pp. 425-426.

La versión de Gonzalo de Montalvo, aunque sigue la misma tendencia simplificadora de Talavera, es más seductora e impactante para los lectores. Menos radical en su propuesta, regresa a la narración detallada y vuelve a agregar títulos a los relatos, aunque más breves. Por otro lado, otorga algunos rasgos de identidad al protagonista al incluir su nombre, oficio y origen, así como algunas referencias geográficas que puedan ubicar al lector en un contexto espacial, todo esto con el fin de acercar los relatos a los receptores y hacerlos familiares, “lo que puede provocar en [éstos] reacciones de reconocimiento, de connivencia, incluso de identificación.”<sup>87</sup> Mientras Talavera prefiere la expresión elíptica, Montalvo relata pormenorizadamente una situación, utilizando el *suspense* en los momentos de mayor tensión; asimismo, busca el efectismo visual al introducir imágenes de gran plasticidad y enfatiza en el carácter maravilloso del milagro.<sup>88</sup>

Talavera y Montalvo exaltan el valor del milagro mariano en un momento en que era indispensable demostrar la fuerza de la Iglesia católica y su legitimidad como la institución representante del verdadero cristianismo. El primero, más cercano en el tiempo a las disposiciones tridentinas, a través de una economía pedagógica, trata de dar una versión clara y crítica del relato, construida desde un discurso claro y condensado, con la intención de “controlar las manifestaciones populares de la devoción”; en tanto que para el segundo “el eje del relato es lo espectacular. Elimina lo anecdótico para introducir arquitecturas visuales impactantes [...] su estrategia de convicción no se funda en la reflexión sino en la seducción.”<sup>89</sup>

Crémoux señala con puntualidad que las diferencias de escritura entre ambos autores marcan la transformación que va sufriendo el microgénero en las relaciones de milagro desde el final de la Edad Media (cuando se haya del todo ceñido al modelo atávico y tiende a la amplificación del texto), hasta estabilizarse en el siglo XVII, en que después de un breve periodo en que se pretendía hacer de estas narraciones una lección de “devoción crítica”, ya bajo el predominio de la Contrarreforma, se impuso la estrategia de lo espectacular como forma de persuasión del público creyente.<sup>90</sup>

Si ésta era la expresión dominante del relato de milagro en España hacia el siglo XVII, cabe la pregunta de cuál sería la situación del microgénero en la América hispánica en esa misma época. El problema es que no los sabemos con certeza. Como habíamos comentado en la introducción a

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 432-433.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>90</sup> *Idem.*

este trabajo,<sup>91</sup> apenas se están abriendo a la investigación los problemas en torno a esta literatura en la Nueva España y lo que más tenemos son preguntas y suposiciones que hipótesis comprobadas. Así que por ahora, partiendo de los estudios que se han hecho sobre el legado de la Metrópoli, la revisión directa de algunas obras de autores representativos y el desarrollo histórico de otros géneros cercanos –como la hagiografía–, podremos trazar un primer boceto concerniente a las condiciones históricas del relato virreinal de milagro en esta época.

A finales del siglo XV, España se había levantado como una nación victoriosa que había vencido a los moros y al Islam y los había expulsado de la península. Con esa imagen de reino poderoso llegó a las Indias, llevando un plan de conquista militar y espiritual y la ocupación inmediata de los territorios. En el proceso de colonización, los invasores –ya por la fuerza de las armas, ya por el poder de la palabra en la predicación– impusieron sus formas políticas, sociales y económicas, su sistema de creencias y prácticas religiosas, su cultura, en fin, su perspectiva del mundo; mientras el universo de los nativos, tal como había sido diseñado por ellos, fue en parte destruido y en parte desplazado.

Como ocurriera con la Roma imperial, la Península, a través de los frailes misioneros, utilizó su lengua y su religión como armas culturales de sometimiento, que, aunque con rechazo primero y resistencia después –sobre todo al principio de la Conquista–, gradualmente fueron asimiladas por cierta parte de la población indígena. Sin embargo, la religiosidad cristiana no pudo surgir ni desarrollarse en el Nuevo Mundo como lo hizo en Europa. En efecto, tanto la devoción como la misma institución eclesiástica habían sido trasladadas a otro ambiente y a otro contexto ajenos a las circunstancias del viejo continente. Aquí, por ejemplo, no murieron mártires locales por profesar una religión perseguida, ni una iglesia clandestina logró desarrollarse y convertirse en una institución oficial. En América, los sacrificados, los santos, las reliquias, fueron traídos de fuera y no lograron provocar ese sentido de apropiación que brotaba –allende el mar– cuando algún ser virtuoso moría en olor de santidad o era inmolado por defender su fe. Los mártires de la evangelización fueron más bien los mismos misioneros europeos, cuyo sacrificio fue reconocido por los colonos peninsulares pero del cual las comunidades autóctonas con frecuencia se sintieron al margen.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> *Vid. supra*, introducción, p. 3.

<sup>92</sup> *Vid. Solange Alberro, El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, 1999 (Serie Ensayos), pp. 17-21.

No fue sino con el ascenso de los criollos en la sociedad virreinal que el escenario comenzó a cambiar. En el siglo XVII, la población criolla había aumentado y ganado influencia en casi todos los rubros del sistema sociopolítico-económico: comercio, agricultura, ganadería, minería, milicia, burocracia, cultura, arte y educación. Eran una fuerza activa que se oponía a las restricciones que le asignaba el Estado para controlar su acumulación de poder y así evitar posibles rebeliones. Ante estas disposiciones que consideraban injustas, las élites novohispanas asumieron una actitud defensiva al tomar conciencia de las diferencias que los separaban de los peninsulares. Si en Europa se despreciaba lo americano, aquí se hacía una permanente exaltación de la tierra natal para reivindicarla pero también para hacerse de una identidad propia.

La misma Iglesia virreinal, que para ese entonces se había *acriollado*, contribuyó a la construcción de la apología novohispana al empeñarse en demostrar que América era “una parcela del paraíso” donde la población podía ser ejemplo de perfección espiritual en el mundo, porque éste había sido el sitio elegido por Dios para esparcir su gracia sobre la humanidad.<sup>93</sup> Los prodigios y los milagros se multiplicaban por todo el virreinato y eso convertía a Nueva España en “un nuevo pueblo elegido” como el antiguo Israel. “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.”<sup>94</sup> De este modo, promovió insistentemente la beatificación y la canonización de una serie de venerables locales –hombres y mujeres– ante Roma; sin embargo, no lo consiguió –como sabemos– más que con el mártir franciscano Felipe de Jesús, que fue beatificado en 1627 y canonizado mucho tiempo después, en 1862. Y es que Roma no tuvo la misma complacencia de llevar a los altares a los candidatos de su aliado, el reino español, que a los de sus virreinos, sobre todo –como dice Solange Alberro– por razones geopolíticas.<sup>95</sup>

No obstante que muchos de esos aspirantes a santidad eran considerados ya dignidades sagradas por la feligresía (aunque generalmente su zona de influencia era local), y que eran exaltados extraoficialmente en los textos hagiográficos virreinales, la figura que en realidad vino a cubrir el vacío de arraigo e identidad social, que no lograban completar los venerables de la región, fue la Virgen María.

Creada más de la leyenda que de las escasas referencias históricas y evangélicas, la representación de la madre de Cristo era lo suficientemente imprecisa como para que se adaptara

<sup>93</sup> Vid. Rubial, *La santidad controvertida...*, pp. 61-62.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>95</sup> Vid. Alberro, *El águila y la cruz...*, pp. 21-22.

a los pueblos y culturas por los cuales el cristianismo se fue difundiendo a lo largo de su historia.<sup>96</sup> Así como su mito y su culto nacieron y se enriquecieron al absorber las tradiciones religiosas relativas a las diosas paganas del mar Mediterráneo, en América también encontró terreno fértil para que su figura creciera y se multiplicara en advocaciones renovadas al entrar en contacto con las creencias y los rituales indígenas.

Las imágenes marianas llegaron tempranamente con los conquistadores y los frailes misioneros, quienes de inmediato mandaron erigir ermitas y capillas para albergarlas, las que con el tiempo fueron sustituidas por edificios más amplios que pudieran alojar a una comunidad devota en vías de crecimiento.

El proceso en que algunas ermitas, parroquias u otros monumentos llegaron a convertirse en santuarios marianos fue el mismo que en cualquier parte del mundo cristiano. Recordemos que “santuario” se le llama al lugar en que se venera la imagen o la reliquia de un santo o la Virgen, a los que se tiene especial devoción (*Diccionario de la Real Academia de la Lengua*). En el caso de los santos, a veces se han fundado en el sitio o la localidad de la muerte o el sacrificio del consagrado (como la basílica de San Pedro en Roma), pero en el de Santa María más bien se han instituido a causa de uno o varios milagros atribuidos a ella y sucedidos en un lugar específico: con frecuencia se trata de apariciones de la propia Señora (por ejemplo, en Chartres, Rocamadour y Zaragoza) o curaciones y resucitaciones de fieles, amén de prodigios diversos como voces y músicas celestiales, aromas exquisitos inexplicables y “revelaciones que sobrepasan los sentidos”.<sup>97</sup>

Como afirma Antonio Rubial, Nueva España era “una tierra necesitada de maravillas” con las que los criollos pretendían sacralizar el espacio y llenar de sentido (¿social, ontológico, teleológico?) un lugar que aún no lo tenía.<sup>98</sup> Los sucesos milagrosos brotaban como flores por todo el territorio, y, desde el siglo XVI, algunos de ellos dieron origen a numerosos santuarios marianos. Su fama fue variable, desde local (Nuestra Señora de la Bala en la ciudad de México, la de la Salud de Pátzcuaro), regional (la Virgen de la Soledad en Oaxaca, la de Zapopan, la de San Juan de los Lagos), hasta hemisférica (Nuestra Señora de Guadalupe en el cerro del

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 22-23 y 122.

<sup>97</sup> *Vid.* William A. Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990, pp. 15-21.

<sup>98</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, pp. 61-62.

Tepeyac); las peregrinaciones de los recintos más célebres estuvieron nutridas de creyentes que provenían de otros virreinos o incluso de más allá del Atlántico.<sup>99</sup>

Acorde con los designios tridentinos, la Iglesia novohispana promovía la veneración mariana y de los santos, sobre todo en sus expresiones locales, pero con las reformas del papa Urbano VIII, estas muestras de homenaje se vieron restringidas y tuvieron que cumplir con un protocolo más estricto. En 1623, el pontífice retiraba a los obispos la facultad de beatificar y la autorización sobre el culto a los santos descansaba de forma exclusiva en su persona. Además, para comprobar plenamente la santidad de un individuo, el proceso debería ser largo y minucioso, por tanto, lleno de requisitos y trámites. Pero esas modificaciones no serían las únicas.<sup>100</sup>

En 1625, promulgó otro decreto en el que prohibía la publicación de textos que trataran sobre milagros, revelaciones o santidades que no hubieran sido autenticadas en Roma, por lo cual las obras que se ocuparan de estos temas debían incluir una protesta expresa en que se aclaraba que los hechos maravillosos incluidos sólo se presentaban con fines de difusión y no como pruebas de santidad o incluso como señales divinas. Como asevera Antonio Rubial, su finalidad era “preservar la autoridad papal, frenar la divulgación de materias heterodoxas y limitar la infiltración de elementos de origen popular.”<sup>101</sup>

Pese a los controles oficiales, la literatura religiosa publicada en Nueva España no sufrió merma, y géneros populares como la hagiografía y el milagro tuvieron una época de auge en el siglo XVII. Si lo que estaba permitido era la divulgación de los portentos –aunque se aparentaba no tomarlos como tales–, pues entonces los criollos aprovecharían las ventajas de la imprenta para dar a conocer los motivos de su orgullo y demostrar la superioridad espiritual de los americanos.

Las relaciones de santuarios y las de milagros llegaron a ser géneros obligados debido a la abundancia de lugares de culto (de pequeña, mediana o gran importancia) que se habían erigido en esta región del continente; eran lecturas muy solicitadas y una parte significativa de la intelectualidad religiosa se dedicó a la producción de textos tan demandados. Así, doctos autores como Luis de Cisneros, Miguel Sánchez, Carlos de Sigüenza y Góngora, Agustín de Vetancurt,

<sup>99</sup> Vid. José Guadalupe Victoria, “Sobre algunos santuarios novohispanos”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2ª ed., edición corregida, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios de Historia de México / Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 284-289.

<sup>100</sup> Vid. Rubial, *La santidad controvertida...*, pp. 35-37.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

Luis Lasso de la Vega, Francisco de Florencia, Pedro Sarmiento, Manuel Castaño y muchos otros se esforzaron por demostrar que cada lugar sagrado y cada prodigio no era más que la confirmación de que América era la tierra prometida, la Nueva Jerusalén.

La relación era un género histórico-literario, cercano a la crónica, cultivado desde la Edad Media, que abordaba temas diversos además de milagros: por ejemplo, había relaciones de sucesos (que trataban prodigios y hechos extraordinarios), de fiestas (trabajos encomiásticos acerca de celebraciones públicas, en honor a un individuo notable o en ocasión de un acontecimiento religioso o civil significativo),<sup>102</sup> topográficas (que recopilaban los datos históricos de las poblaciones de un reino o una provincia –fundación, recursos naturales, composición social, iglesias, monasterios, reliquias, hospitales, etcétera– para elaborar los anales generales de esa entidad),<sup>103</sup> entre otras. La relación de santuarios, como las demás, también era una *relatio*, un informe que se rendía sobre la fundación de una capilla o templo levantados para la veneración de un icono o una reliquia; por lo general se componía de la historia natural de la zona (ubicación geográfica, clima, flora y fauna, ríos, lagunas); la historia moral de la población que alojaba el santuario (que podía remontarse más allá de la fundación de la comunidad cristiana, hasta los primeros habitantes prehispánicos); la narración del milagro primigenio que detonaba la fama del objeto sagrado, además de la descripción arquitectónica del edificio, un inventario de sus posesiones y la enumeración de los benefactores, entre otras noticias.

Como se había mencionado antes, estas obras asimismo solían contener una recopilación de relatos en los que la imagen o la reliquia aludidas intervenían en milagros a favor de los creyentes. Estas antologías son las que especialistas como Françoise Crémoux han llamado relaciones de milagro. También en Nueva España era costumbre que funcionaran como un apéndice de la historia del santuario, monasterio o convento, pero en ocasiones eran publicadas como textos independientes;<sup>104</sup> un ejemplo de ellas es el *Zodiaco mariano*, volumen al que regresaremos más adelante.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Vid. Dalmacio Rodríguez, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Bibliográficas / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1998 (Estudios de cultura literaria novohispana, 13), pp. 131-133.

<sup>103</sup> Vid. Christian, *Religiosidad local...*, pp. 17-20.

<sup>104</sup> Vid. Crémoux, “Los estilos de la relación...”, p. 421.

<sup>105</sup> Es pertinente preguntarse si hubo también una etapa manuscrita de las relaciones de milagro en Nueva España. Como en la Península, en el virreinato abundaron los centros de culto a los que acudían miles de peregrinos para solicitar o agradecer favores recibidos de Nuestra Señora o de algún otro intercesor. Cada sitio era una caja de resonancia de las voces y los testimonios de los creyentes ante lo sagrado, prueba de ello son los exvotos que los mismos beneficiados regalaron al santuario como ofrenda para la divinidad y evidencia de su experiencia

Hacia el siglo XVII, las compilaciones milagrosas virreinales se atenían al canon del microgénero, pero, al igual que en España, los lineamientos formales que se seguían estaban actualizados. De esta manera, las antologías impresas reunían un número limitado de textos y tenían también como rasgo característico la repetición: los temas de los relatos no variaban porque su materia eran los pequeños y los grandes dramas humanos, es decir, los problemas que han aquejado a los hombres en su devenir, y por los cuales han solicitado siempre la protección divina: guerras, enfermedades, accidentes, desastres naturales, hambre, frío, falta de bienestar, etcétera. Por otro lado, al parecer, los santuarios importantes requerían nuevas publicaciones cada cierto periodo, fuera para llamar la atención del público, alentar la donación de limosnas, hacerse de nuevos benefactores, o para renovar el contenido de las relaciones; de cualquier modo, en las colecciones se reciclaban las mismas historias, sobre todo si eran famosas o si se trataba de los milagros que distinguían a una imagen en especial. Por ejemplo, en el caso de la Virgen de los Remedios de Naucalpan, Francisco de Florencia, en su relación de 1685, repitió cada uno de los milagros de la colección incluida en la obra de Luis de Cisneros (de 1621), y sólo hizo crecer su propia compilación con unos cuantos textos más.<sup>106</sup>

sobrenatural. Es lógico suponer que en algunos de esos templos, capillas o basílicas existirían aún en sus archivos registros escritos de los milagros narrados por los testigos. Sin embargo, hasta el momento no se ha podido comprobar esta hipótesis. En la biblioteca Lorenzo Boturini de la basílica de Guadalupe se nos aseguró que no existían documentos como éstos en sus archivos, que el legado más antiguo que tenían respecto a milagros eran las ofrendas pictóricas. Por otro lado, Francisco de Florencia, en la relación que escribe para el santuario de Zapopan, indica que en ese recinto los relatos testimoniales se recopilaban *a posteriori* (en 1641), mucho tiempo después de que ocurrieron los hechos milagrosos (desde 1531). Como muchas de esas historias no eran más que relatos orales, fue iniciativa del entonces obispo de Guadalajara, Juan Ruiz Colmenero, que se recuperaran cuantos fueran posibles. Clérigos comisionados realizaron una investigación de campo en la que localizaron a los testigos sobrevivientes y les tomaron su declaración. Informes como los de Zapopan –según lo explica el mismo Florencia– fueron parte de las fuentes utilizadas para la elaboración de sus relaciones. (*Vid. Origen de los dos celebres Santuarios de la Nueva Galicia, Obispado de Guadalupe en la América Septentrional. Noticia cierta de los Milagrosos Favores, que hace la Virgen Santísima, 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*, Miguel Mathes (estudio introductorio), edición enumerada y facsimilar (de 1757), 4ª ed., Zapopan, México, El Colegio de Jalisco, 1998 (Colección Ann Mathes, Ediciones Facsimilares, I), pp. 12-13 y 25-26.). Es evidente que el o los procedimientos por los cuales se recopilaron las narraciones de milagro en Nueva España provoca nuevas preguntas y especulaciones. ¿El clero realizó registros sistematizados de los milagros como en la Península?, y de no haber sido así, ¿cuáles podrían haber sido las causas? Acaso la Iglesia del siglo XVI trató de no confundir a la feligresía neófito fomentando la preservación de fábulas maravillosas y por eso fue hasta el siguiente periodo –con el plan tridentino de promoción a la religiosidad popular– que se comenzaron a rescatar las narraciones piadosas. Son ideas sueltas que requieren concretarse en una investigación metódica. De cualquier modo, este asunto abre una veta más para la exploración del subgénero y múltiples posibilidades para seguir indagando sobre el desarrollo del milagro en la América septentrional y sus peculiaridades respecto de la literatura peninsular.

<sup>106</sup> Cfr. Luis de Cisneros, *Historia del principio, origen, progresos y venidas a México y milagros de la santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios extramuros de México*, Francisco Miranda (edición, introducción y notas), Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 221-238, y Francisco de Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo que se halló un venturoso Cazique, y escondió en su casa, para*

Si bien el modelo narrativo europeo se seguía con puntualidad, algunas ligeras modificaciones empezaron a hacer la diferencia en los relatos novohispanos. La tendencia de la época iba hacia la concisión y las colecciones virreinales fueron aún más reducidas: de las centenas de relatos que llegaba a haber en una obra peninsular, en las americanas se limitaban a unas cuantas decenas.<sup>107</sup> Podría haberse debido a las restricciones y la censura del Santo Oficio que cuidaba la ortodoxia ideológica en las publicaciones y a los costos de impresión, pero de cualquier modo esta propensión a la brevedad y la sencillez de los textos locales sugiere una intención distinta y un cambio de actitud hacia los receptores.

Esto puede percibirse incluso en la estructura narrativa de los relatos. Para empezar, los títulos individuales de los textos se sustituyen por uno general para cada apartado que compone la colección: “De los milagros que esta Imagen santa hizo con su devoto don Juan”, “De los milagros que esta santa Imagen ha hecho en la mar”, etcétera,<sup>108</sup> con lo cual los relatos pierden peso individual pero ganan sentido de conjunto: cada uno enfatiza en la figura de la Virgen y refrenda el poder intercesor de su advocación; la reiteración del mismo mensaje piadoso y moralista puede tomarse como una estrategia didáctica pero también de propaganda criolla. La trama se simplifica y el discurso se torna más claro y directo para que los textos sean comprensibles incluso a los públicos populares.

Después, las partes que articulan el cuerpo de la narración se presentan con una gran economía de recursos. De una manera vertiginosa, casi imperceptible, las acciones se van sucediendo una tras otra: de las circunstancias previas se pasa de inmediato al momento de crisis, luego se menciona la invocación hasta llegar al milagro donde, de forma brutal –como dice François Crémoux– llega al punto climático de la trama –con la resolución del conflicto– para finalmente reducir el ritmo de la narración en los agradecimientos y las ofrendas a la Virgen. Si en España ya se buscaba la creación de imágenes plásticas de gran impacto visual para las acciones importantes del relato, los criollos logran con sus textos condensados que las historias milagrosas aparezcan como exvotos, estampas con movimiento donde es retratado el momento más crítico de la trama.

*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, México, María de Benavides, 1685, f. 2-10 y 98-113.*

<sup>107</sup> Vid., v. gr., Cisneros, *op. cit.*, pp. 221-238, y Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios...*, p. 14 y ss.

<sup>108</sup> Cisneros, *op. cit.*, pp. 215, 225.

[En la fiesta por la dedicación de un templo a Nuestra Señora de Guadalupe, en un espectáculo de fuegos artificiales,] D. Feliz Cavallero, Presbytero [...] para gozar mejor [...] de las invenciones de fuego havia subido à vna de las torres de la nueva Iglesia, y queriendo al tiempo de bajarse el primero [...] cayò por el tubo de la torre con tan arrebatada violencia, quanta es la gravedad descuydada de vn cuerpo humano, no fue el descenso tan recto, que dexase de dar vna, y otra vez con la cabeça, y rostro por las paredes en distancia de casi ocho varas [...] [Por los escalones] rodò con circunstancia de formarse de piedras brutas [...]. A lo horroroso y desmesurado del golpe, quedò sin sentido, arrojando sangre por todos los orificios del cuerpo, y con quantos symtomas se reconocen mortales.<sup>109</sup>

Por eso, se combinan recursos narrativos para alterar la temporalidad, como la pausa en la parte de la crisis y el resumen y la elipsis en el resto de los elementos de la trama, a la vez que se crean secuencias que exaltan los sentidos de los receptores y apelan a sus emociones más básicas, con el objetivo efectista de estimular una respuesta emocional sobre una racional. De ahí que tanto lo maravilloso como lo violento sean recursos insustituibles en estas narraciones.

En cuanto al personaje, recordemos que para el siglo XVII se había eliminado de las obras peninsulares la historia del peregrino –que contaba las razones y los medios de su viaje al santuario y que servía de introducción al milagro–, pero en el caso de los relatos virreinales, además, la identidad del protagonista como pecador en busca de redención –esencial en los milagros de otras épocas– queda desdibujada, porque muy pocos personajes muestran por sí mismos su calidad moral o es expuesta por otros;<sup>110</sup> en cambio, no pierde su identidad como creyente, y ése es uno de los aspectos que a los criollos les interesa destacar.

El perfil de los personajes puede ser escueto y vago (apenas su nombre, procedencia, origen étnico u ocupación), pero se insiste en que son fieles devotos de María. Y esto marca una diferencia con los milagros europeos contemporáneos: en los textos autóctonos, los protagonistas suelen ser buenos cristianos, temerosos de Dios y seguidores de la religión, y salvo algunas ovejas descarriadas que son redimidas por la fuerza de su fe, los pecadores no aparecen con frecuencia. Hay que decir además que las faltas que cometen no son en extremo graves como las que se veían en las obras de Coincy, Alfonso X y Berceo (monjas embarazadas, asesinos, suicidas, adúlteros): apenas ladrones o idólatras engañados por falsos dioses. Y esto seguramente

<sup>109</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora, *Glorias de Queretaro en la nueva congregacion eclesiastica de Maria Santissima de Guadalupe, con que se ilustra: y en el sumptuoso templo*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1680, f. 52-53.

<sup>110</sup> Al carecer de antecedentes en general, queda en la incertidumbre si los protagonistas de los milagros novohispanos son buenos o malos. Aunque no son frecuentes en realidad, pueden mencionarse algunos personajes que tienden hacia el pecado. Por ejemplo, Francisco de Florencia recopila algunos casos, en *Origen de los dos célebres santuarios*, está la historia de una mulata que va a velar a la Virgen de San Juan de los Lagos y al marcharse se roba una campanilla del templo; también el relato de un hombre que es poseído por el diablo, y que, bajo su control, trata de cometer suicidio en tres ocasiones. Vid. *Origen de los dos célebres santuarios...*, pp. 93-94 y 23-24, respectivamente.

se relaciona con la imagen que los criollos deseaban proyectar de sí mismos. Desde la perspectiva de estas obras parecería que en Nueva España predominaban los católicos ejemplares. Aunque hubieran residido en un caserío en la sierra o en la ciudad de México, Puebla o Guadalajara; fueran indios, españoles o castas; labraran la tierra, sirvieran a Dios en un convento o fueran dueños de una hacienda, los beneficiarios –puesto que actuaban solamente en un contexto moralista-piadoso– no recibían la ayuda divina sólo por la bondad y misericordia que la Madre de Dios siente hacia los mortales, sino por sus propios méritos espirituales.

En la medida en que los relatores van construyendo una visión idealizada de los creyentes locales, introducen una tipología social con aspiraciones totalizadoras que, si bien desde la construcción del personaje es muy pobre –ya que los devotos funcionan narrativamente sólo como actantes–, trata de crear un universo representativo de la sociedad virreinal e integrarlo en el ámbito de los milagros, de ahí que los autores tengan el cuidado de mencionar la raza o la casta y el oficio de los favorecidos:

“[...] vn Comissario General, que se volviò à España, que según el tiempo sería el M. R. P. Fr. Rodrigo de Zequera [...]”, “Un indio manco y tullido por espacio de diez años acudió a la fiesta titular con la esperanza de conseguir la salud [...]”, “El licenciado Juan Vázquez de Acuña, vicario que fue de aquesta santa Ermita muchos años, subió al altar mayor a decir misa [...]”, “[...] el negro se llamaba Julián [...] andando pastoreando un poco de ganado de su amo, vio la visión referida [...]”<sup>111</sup>

De la misma manera, hay una intención consciente de incorporar los ambientes nativos en el espacio de los milagros. Los autores introducen los paisajes de su tierra: lagos, ríos, mares, montañas, bosques, desiertos, ciudades, calles, templos, plazas, palacios y chozas, pero no solamente como una referencia didáctica para los lectores externos que no conocen Nueva España, sino como elementos que interactúan con los personajes, cuerpos o fuerzas envueltos en un aura sobrenatural que los transforma, ya en enemigos del hombre, ya en acogedores refugios que lo protegen del peligro:

Reconocieron las nubes la milagrosa presencia de esta Imagen [Zapopan], quando peregrinando en demanda de la limosna, que suele pedirse, salió una mañana de las Minas de Xolapan, se armò una tempestad temerosa [...] pero con tal prodigio, que mojandose todos los alrededores, solo la Imagen, y á los que iban con ella no tocaba ni una gota [...] Continuose esta maravilla por legua y media, hasta el

<sup>111</sup> Vid., del primero al cuarto: Agustín de Vetancurt, *Chronica de la provincia del Santo Evangelio de Mexico. Quarta Parte del Teatro Mexicano de los sucessos religiosos. Descripcion breve de los sucessos exemplares, Historicos, Politicos, Militares, y Religiosos de nuevo mundo Occidental de las Indias*, 5 t. en 1 v., México, María Benavides, 1698, t. 4, f. 133r; Florencia, *Zodiaco mariano...*, p. 68; Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe (1648)*, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (compiladores, prólogo, notas e índice), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 278, y Cisneros, *op. cit.*, p. 224.

rio Zacatongo [...] Assi que entrò la Imagen en el rio, humillò su ímpetu al contacto de las sagradas plantas, y dio paso franco y seguro à todos los que llevaban la Imagen [...]<sup>112</sup>

Así como el espacio referencial americano invade el imaginario prodigioso católico, también quedan capturadas las expresiones de religiosidad popular, tanto las de origen español como las indígenas: procesiones rogativas, peregrinaciones, fiestas, danzas, carros alegóricos e incluso espectáculos mundanos como las corridas de toros, peleas de gallos y funciones teatrales.

A la falda de vn monte llamado Tecaxic, que quiere dezir en el vaso de piedra, estaba una Hermita toda con el vaso destrozada, y que era habitacion à vezes de las bestias, donde esta vna Imagen de Nuestra Señora de los Angeles de la Assumpcion, y con ocassion de que saliendonos vecinos desafiados oyeron vna musica celestial que los redujo à la paz, creció la devocion à esta desierta y olvidada Imagen con repetidas musicas que se oyeron celestiales, assiste Religioso, y compañero, porque con la limosna de los bienhechores de aquel Valle, se hizieron celdas, y casas de novenas, y se continua la fabrica de su Templo, acuden de distintas provincias agradecidos à sus beneficios; los Naturales la celebran con danzas, que vienen en quadrillas ofreciendo de sus sementeras, y aunque el colorido del pincel con el tiempo ha desmayado, la hermosura de la Imagen no ha faltado. Dista de la Villa de Toluca azia el Poniente vna legua à donde reconocia la Hermita por cabezera. [...]<sup>113</sup>

Orgullosos de sus raíces ibéricas y de la imagen de la España imperial y victoriosa –vencedora de los moros y combatiente de la herejía protestante– los autores no pierden oportunidad de exaltar su historia reciente en las relaciones y en los relatos mismos: la Conquista de la América septentrional, la Evangelización indígena y la fundación del virreinato, hazañas generalmente interpretadas –justificando la intervención militar– como el triunfo del catolicismo sobre la idolatría.

Y fue que entre las obras grandiosas que de su magnanimidad se cuentan [...] que como Dios lo tenía escogido para que fuese caudillo de tan santa obra, considerando que no se podía sufrir que estando él vivo gozase el demonio de la majestad que gozaba, y se llevase tantas almas como se llevaba que allí se sacrificaban [...] Determinó [Hernán] Cortés subir al Templo [Mayor] con sus soldados. Con ese ánimo [...] asieron [las efigies de los dioses], los derribaron por los suelos, quitándolos de sus altares y haciéndolos pedazos, con que dejaron pasmada aquella infinidad de idólatras. Y apenas hubieron derrocádoslos, cuando en el más eminente lugar del Templo colocaron el estandarte real de la fe, la bandera imperial del amor, el pendón triunfante de la esperanza, María [...] que era la santísima imagen de nuestra Señora de los Remedios.<sup>114</sup>

Sin embargo –contradictoriamente–, en ese afán de inventarse un pasado distinto y prestigioso y de tratar de legitimarlo, recurren a los anales indígenas para elevar la cultura prehispánica al mismo nivel de las grandes civilizaciones de occidente. No por azar los escritores incluyen una revisión histórica sobre los antiguos pueblos que residieron en una zona donde después se fundaría un santuario, estableciendo una línea de continuidad entre la ferviente religiosidad

<sup>112</sup> Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios...*, pp. 17-18.

<sup>113</sup> Vetancurt, *op. cit.*, f. 134r.

<sup>114</sup> Cisneros, *op. cit.*, pp. 216-217.

–aunque engañada– de los gentiles y la de los cristianos.<sup>115</sup> Con mayor osadía llegan a sostener la idea de un cristianismo primitivo difundido por el apóstol santo Tomás o por algún otro oscuro predicador.<sup>116</sup> Según esta idea que se esfuerzan en demostrar, habría estado implantada la semilla de la verdadera fe en los naturales siglos antes de la Conquista, lo que en principio reduciría los méritos de la labor evangelizadora de los españoles, pero también probaría que América siempre habría sido una tierra providencial y los herederos de esta parte del mundo, el pueblo elegido de Dios.

El argumento culminante de esta tesis es justamente la presencia permanente de la Virgen María en Nueva España, que se hace patente por los innumerables milagros y prodigios que ha operado en todos los rincones del virreinato. Si el Ser Supremo ha enviado a su sagrada Madre para iluminar a los hombres desde el Nuevo Mundo, es porque es un lugar predestinado, libre de idolatrías y herejías, donde se habrá de restaurar el catolicismo como la verdadera religión en la tierra.<sup>117</sup>

Uno de los eruditos que con mayor entusiasmo convirtieron la literatura en tribuna para defender la postura del criollo y su peculiar visión del mundo fue el padre Francisco de Florencia. Autor mariano por excelencia, a lo largo de su vida intelectual el jesuita dedicó la tercera parte de sus escritos a las imágenes más veneradas de Nuestra Señora en Nueva España, y en 1695 terminó la que sería considerada su obra culminante respecto a los santuarios: el *Zodiaco mariano* (publicado póstumamente en 1755), relación de milagros en la que intentó reunir los relatos más relevantes de los santuarios más célebres del territorio virreinal, desde el de Izamal en Yucatán hasta el de San Juan en la Nueva Galicia, pasando por los de Guatemala, Nicaragua, Oaxaca, Puebla y el valle de México. Pero no menos significativos fueron los escritos anteriores, como la historia de los cultos de Zapopan y de San Juan de los Lagos (en *Origen de los dos*

<sup>115</sup> Vid., v. gr., Francisco de Florencia, *La Estrella de el Norte de Mexico, aparecida al rayar el dia de la luz Evangelica en este Nuevo-Mundo, en la cumbre de el cerro de Tepeyacac[,] orilla del mar Tezcucano, à un Natural recién convertido; pintada tres dias después 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 à los Españoles en la virtud; para serenidad de las tempestuosas inundaciones de la Laguna. En la Historia de la Milagrosa Imagen de N. Señora de Guadalupe de Mexico, que se apareció en la manta de Juan Diego*, México, María de Benavides, 1688, f. 1r-4v.

<sup>116</sup> Vid. Sigüenza, “Prólogo al lector”, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy católicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnífico y Real Convento de Jesús Maria de Mexico*, edición facsimilar (de 1684), México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras / Centro de Estudios de Historia de México, 1995, [s. f.], y Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios...*, pp. 5-6.

<sup>117</sup> Cfr. Cisneros: “[...] Como se prueba, con ejemplo de todas la naciones, que la Virgen es la defensora en las cosas más graves, y por esto todas tienen dedicados templos milagrosos a la Virgen”, *op. cit.*, pp. 19-23.

*célebres santuarios de la Nueva Galicia*, 1694), de los Remedios (en *La milagrosa invención de un tesoro escondido*, 1685) y del Tepeyac, al que –por cierto– distinguió con dos trabajos:<sup>118</sup> *Historia de la milagrosa aparición de la santa imagen de Nuestra Señora Santa María de Guadalupe* (1668), y *La estrella de el Norte de Mexico* (1688).<sup>119</sup>

Florencia tuvo el acierto de resaltar el carácter dual que parece seguir a las imágenes marianas novohispanas. Así señaló las correlaciones que podían reconocerse entre dos Vírgenes rivales de la zona occidente, las correspondencias y las diferencias en los cultos, los creyentes, los santuarios y, desde luego, los iconos de Zapopan y de San Juan de los Lagos.<sup>120</sup> Del mismo modo –y quizá con más cuidado– se detuvo en las advocaciones que ya para su época se habían convertido en las más amadas e influyentes de todo el virreinato, y cuya devoción despertó pasiones populares y exégesis eruditas: Guadalupe y Remedios. *La milagrosa invención* y *La estrella del norte* son dos obras paralelas en las que el autor establece vasos comunicantes que denotan los profundos vínculos que existieron entre estos cultos desde su origen, y que van más allá de la liturgia católica y de las fuentes mariológicas.

Seguramente no es producto de la casualidad que sean los dos santuarios más antiguos, y que a la postre resultaran los más importantes de Nueva España, los que se hubieran establecido en las proximidades de la ciudad de México, el corazón político, económico y cultural del virreinato. Remedios y Guadalupe fueron desde su fundación centros de culto y evangelización que con el

<sup>118</sup> El investigador Miguel Mathes consigna una relación más dedicada a Guadalupe, referencia tomada del catálogo del bibliógrafo Antonio Palau y Dulcet (*Manual del librero hispanoamericano*): *Felicidad de México en el principio y milagroso origen del Santuario de la Virgen de Guadalupe* (Sevilla, 1685); sin embargo, es muy probable de que se trate de un error y que Palau haya confundido el escrito de Luis Becerra y Tanco, cuyo título justamente es ése y que tiene una reimpression en 1685, publicada en Sevilla, y que lo haya atribuido a Florencia. Cfr. Miguel Mathes, “Francisco de Florencia, S. J. Vida y obra”, en Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios...*, p. XIX, y Luis Becerra Tanco, *Origen milagroso de nuestra Señora de Guadalupe (1666)*, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (compiladores, prólogo, notas e índice), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 309-310.

<sup>119</sup> En la tesis de licenciatura realicé un cotejo de distintos registros en bibliotecas y obras de investigadores que consignaron la bibliografía del jesuita, como Francisco Zambrano, Francisco González de Cossío, José Mariano Beristáin de Souza y Miguel Mathes. El resultado se encuentra en un apartado especial al final de la investigación. Vid. Jiménez Macedo, “Bibliografía de Florencia”, en *Luceros novohispanos...*, pp. 236-247. Cfr. 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, pp. 506-507; Francisco González de Cossío, “Prólogo”, en Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 2ª ed., México, Academia Literaria, 1955, pp. XXXVII-LII; 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”, pp. 715-762, y Miguel Mathes, *op. cit.*, pp. XVII-XXIV.

<sup>120</sup> Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios...*, *passim*.

tiempo también se convirtieron en lugares de reunión de la sociedad novohispana, catalizadores de la fe colectiva y sedes constituyentes de la religiosidad mariana mexicana.<sup>121</sup>

La investigación especializada contemporánea también ha reconocido un paralelismo histórico y una interrelación mitológica y simbólica entre estas advocaciones y sus santuarios.<sup>122</sup> Ambas ermitas fueron construidas desde el principio de la evangelización; la de los Remedios encargada por el mismo Hernán Cortés y la de Guadalupe por los primeros frailes franciscanos. Como señala Francisco Miranda, “la imagen venerada de los Remedios tiene relación con la Conquista y honra la maternidad divina de María, mientras que la de Guadalupe es la interpretación indígena del misterio de la Inmaculada Concepción.”<sup>123</sup>

Las leyendas mariofánicas que supuestamente motivan la erección de los santuarios muestran varios puntos de correlación en los que enfatizaron los propios exegetas virreinales, como Francisco de Siles y Francisco de Florencia:<sup>124</sup> Guadalupe se apareció en un cerro agreste e inhóspito, Remedios fue descubierta también en una loma árida; ambas se comunicaron con un indígena recién evangelizado llamado Juan, a quien le manifestaron su deseo de que se les edificara un templo; finalmente, las dos imágenes operaron un milagro de curación a favor de su emisario.<sup>125</sup>

Desde el inicio favorece tanto la piedad española como la indígena a las dos advocaciones; tienen una especialización complementaria relacionada con el agua (Guadalupe protege de las inundaciones y Remedios de las sequías) y sus cultos e iconografía muestran elementos sincréticos con las culturas indígenas del valle de Anáhuac. Miranda considera que Remedios está relacionada con el pueblo otomí, mientras que Guadalupe con el nahua, aunque hay investigadores como Solange Alberro que sostienen que ambos cultos compartían el mismo sustrato chichimeca-otomí y formaban parte del mismo complejo geo-cósmico que los hacía complementarios.<sup>126</sup> Esto lo examinaremos con más cuidado en el capítulo III, pero baste por el

<sup>121</sup> Vid. Miranda, *Dos cultos fundantes...*, pp. 20-22, y Victoria, *op.cit.*, pp. 284-285.

<sup>122</sup> Vid., v. gr., Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 21 y ss; Alberro, *El águila y la cruz...*, pp. 120-169, y Dolores Bravo, “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), pp. 167-172.

<sup>123</sup> Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 21.

<sup>124</sup> Vid. Bravo, *op. cit.*, pp. 171-172, y Francisco de Florencia, *La Estrella del norte...*, f. 115r-116v.

<sup>125</sup> La revisión cuidadosa de los relatos fundadores de los cultos de Guadalupe y Remedios se realizará en el tercer capítulo de la tesis.

<sup>126</sup> Vid. Alberro, *El águila y la cruz...*, pp. 122-136.

momento comprender que del contacto que hubo entre la religiosidad hispánica y ciertas mitologías y rituales nativos se crearon conjuntos simbólicos sincréticos; éstos llegaron a integrarse a las devociones marianas novohispanas y, al madurar la conciencia criolla, sirvieron como signos identitarios que se incorporaron a su cultura y a su propia visión del mundo.<sup>127</sup>

Luego de establecer este primer bosquejo histórico sobre el relato de milagro, su presencia en España y su importación a Nueva España, ahora corresponde concentrar nuestra atención en las obras que son objeto de esta tesis. Como está planteado en nuestro proyecto, en el siguiente capítulo someteremos a un examen las narraciones de *La estrella del norte* y *La milagrosa invención* con el auxilio metodológico del formalismo funcionalista de Vladimir Propp, a fin de estudiar un aspecto eminentemente literario de los textos narrativos: su estructura. Analizaremos y descompondremos en sus partes constitutivas los relatos de ambos libros para comprobar de una manera fehaciente e inequívoca que en efecto están contruidos el modelo narrativo heredado de la arcaica tradición literaria occidental.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 131.

## CAPÍTULO II

### ANATOMÍA DE LO ETÉREO: ANÁLISIS MORFOLÓGICO DE LOS RELATOS DE MILAGRO

“Mientras las ciencias físicas y las matemáticas gozan de una clasificación armoniosa, de una terminología unificada, establecida por congresos especiales, de un método que se perfecciona al transmitirse de los maestros a los alumnos, nosotros nada poseemos que se asemeje. Debido a la diversidad, a la viva complejidad del material con que trabajamos, nos es extremadamente difícil plantear y resolver los problemas con rigor y precisión.”<sup>1</sup> Éste era uno de los problemas que preocupaba a los críticos de la literatura a principios del siglo XX y que fue un motivo importante para la transformación radical de los estudios literarios en la época: la búsqueda de objetividad y rigor metodológico y la precisión en los resultados de las investigaciones, que tenían, sobre todo, las ciencias exactas. Influidos por los procedimientos de análisis de ciencias como las matemáticas y la biología, y del desarrollo que había ganado la lingüística por esa época, los formalistas rusos fueron los primeros en plantear la necesidad de un cambio en el modo de estudiar la literatura y de hacer teoría literaria. Así como se rechazaba la corriente de crítica impresionista, subjetiva e intuitiva, que se cultivaba en occidente desde el siglo XIX, también se desechó la utilización de disciplinas externas como métodos de análisis de las obras literarias: la historia, la psicología, la sociología, etcétera. “La obra literaria no era ni un vehículo ideológico, ni reflejo de la realidad social ni encarnación de una verdad trascendental; era un hecho material cuyo funcionamiento puede analizarse como se examina el de una máquina.”<sup>2</sup> La intención fundamental del formalismo ruso era la aplicación de la lingüística al campo de la literatura, y como la que estaba en boga era la de tipo formal, se soslayó el contenido de la obra y se enfocó

<sup>1</sup>Vladimir Propp, *Morfología del cuento*, 2ª ed., México, Colofón, 1986, p. 15.

<sup>2</sup> Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, 4ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2007 (Lengua y estudios literarios), p. 13.

en el estudio de la forma literaria; como dice Terry Eagleton en su libro *Una introducción a la teoría literaria*, el texto literario, en esencia, era considerado “una organización especial del lenguaje. Tenía leyes propias específicas, estructuras y recursos que debían estudiarse en sí mismas [...]”.<sup>3</sup> Roman Jakobson, uno de los miembros del legendario Círculo Lingüístico de Moscú (fundado en 1915), y de donde surgiera la novedosa propuesta de la teoría literaria formalista, fue asimismo figura central para el surgimiento de otra novedosa corriente teórica: el estructuralismo. Jakobson emigró a Checoslovaquia en 1920, y en 1926 participó en la fundación del Círculo Lingüístico de Praga, cuya labor perduró hasta principios de la Segunda Guerra Mundial. El estudioso volvió a emigrar y llegó a Estados Unidos, donde conoció al antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. “De esta relación intelectual proviene gran parte del desarrollo del estructuralismo moderno.”<sup>4</sup>

Jakobson contribuyó en la acuñación de un concepto fundamental para los formalistas: la “literaturidad”, es decir, lo que hace específica a la literatura entre el resto de los productos del espíritu humano. El lenguaje literario permite tomar conciencia de la lengua, más allá del mensaje que contenga un determinado texto, es decir, desvía la atención a “la materialidad del significante y otros aspectos de la estructura verbal.”<sup>5</sup> En el discurso literario, el lenguaje se pone de manifiesto a través de “desviaciones” o “aberraciones” fonológicas, léxicas, gramaticales o semánticas –introducción de neologismos, estructuras sintácticas alteradas, como los hipérbatos, combinaciones insólitas de palabras, etcétera–, que dan como resultado un efecto esencial de lo literario: la desfamiliarización o desautomatización del lenguaje.<sup>6</sup> Sin embargo, esta cualidad no es suficiente para hacer literario un texto. Jakobson consideró que el lenguaje tiene seis funciones: emotiva, conativa, referencial, metalingüística, fática y poética; cada una de ellas está sustentada en uno de los seis elementos de la comunicación que llega a predominar en cualquier acto verbal: hablante, oyente, contexto, código, contacto y mensaje, de tal suerte que la función poética queda focalizada “en el mensaje en cuanto tal”.<sup>7</sup> Cuando escribimos o hablamos,

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>5</sup> *Vid.* Jonathan Culler, “La literaturidad”, en Marc Angenot *et al.* (editores), *Teoría literaria*, México, Siglo XXI, 1993, p. 40.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> La función emotiva de la comunicación lingüística consiste en aquella información que el hablante deposita sobre sí mismo en el acto verbal (como su estado de ánimo o su pertenencia a determinado grupo social); la función conativa, orientada hacia el oyente, es con la que se condiciona el modo en que el interlocutor debe recibir el mensaje (sus formas gramaticales más características son el vocativo y el imperativo); la función referencial, que se vincula al contexto, estriba en la alusión que se hace en el mensaje del mundo de las cosas y sus relaciones; la

realizamos antes un proceso mental de selección entre distintos paradigmas de palabras para combinar las elegidas y formar enunciados. En la construcción poética, además, prestamos atención en las “equivalencias” que van apareciendo en dicho proceso de selección y combinación: enlazamos vocablos a partir de fonemas, ritmos y significados semejantes –entre otras posibilidades lingüísticas–.<sup>8</sup> Esto quiere decir que “no sólo se hilvanan entre sí las palabras por razón de los pensamientos que transmiten, como sucede en la conversación ordinaria, sino que se tiene la mira puesta en los patrones de similitud, oposición, paralelismo, etcétera, creados por un sonido, significado y ritmo, y también por sus connotaciones.”<sup>9</sup>

Con base en las ideas lingüísticas de Ferdinand de Saussure, en especial en su concepto del signo lingüístico, los teóricos de la escuela de Praga ponían especial atención en el lenguaje poético y sus obras. Por ejemplo, consideraban que los poemas eran “estructuras formales” en las que significantes y significados “se rigen por un solo conjunto complejo de relaciones. Los signos han de ser estudiados por propio derecho y no como reflejos de una realidad externa.”<sup>10</sup> De la idea saussureana sobre las relaciones arbitrarias entre signo y referente parte también la intención de separar el texto de su medio circundante “y hacerlo autónomo del objeto.”<sup>11</sup>

Pero si el estructuralismo causó una verdadera revolución en el análisis poético, también hizo otro tanto en la narrativa, al propiciar el desarrollo de una nueva ciencia literaria: la narratología, que, por cierto, tuvo como precursor a Lévi-Strauss con su estudio sobre los mitos. Concebidos como una suerte de lenguaje, los mitos del mundo podían también ser analizados de la misma manera y descubrir en ellos unidades individuales (mitemas) que, como las unidades sonoras (fonemas), al combinarse entre sí, formarían estructuras mayores que darían origen a significados. Las reglas por las cuales se combinan establecen así una especie de gramática, “como un conjunto de relaciones subyacentes en la superficie de la narración que constituyen el

función metalingüística, relacionada con el código, es la capacidad que se tiene para reflexionar sobre la lengua utilizando la propia lengua como instrumento; por último, la función fática, que se concentra en el contacto o canal, sirve para poner en contacto comunicativo a los interlocutores o para confirmar que el canal continúa abierto (en este caso son frecuentes los clichés como “¿bueno?”, cuando se contesta el teléfono o las muletillas como “¿me escuchas?”, “¿me explico?”, que se intercalan en la conversación). Vid. Roman Jakobson, “Lingüística y poética”, Adriana de Teresa y Gustavo Jiménez, *Selección de lecturas. Teoría literaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Sistema de Universidad Abierta, 2004, pp. 135-137, y Raúl Ávila, *La lengua y los hablantes*, 11ª reimp., México, Trillas / Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior, 1987, pp. 60-72.

<sup>8</sup> Vid. Jakobson, *op. cit.*, pp. 137-138, e Eagleton, *op. cit.*, p. 123.

<sup>9</sup> Vid. Jakobson, *op. cit.*, pp.138-152, e Eagleton, *idem*.

<sup>10</sup> Eagleton, *idem*.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 124.

verdadero ‘significado’ del mito.”<sup>12</sup> Estas relaciones, según el antropólogo, son inmanentes a la conciencia humana, de modo tal que lo trascendente del estudio de un mito no está en su contenido mismo sino en las operaciones mentales que pueden reconocerse en éste, que son recursos del pensamiento colectivo para clasificar y ordenar la realidad y que han permanecido en la mente humana desde tiempos inmemoriales.<sup>13</sup>

Pero antes de las propuestas teóricas de Lévi-Strauss sobre el mito, el formalista Vladimir Propp ya había hecho su contribución al estudio de la narrativa, al analizar las estructuras formales de los cuentos folclóricos rusos y descubrir el paradigma narrativo de los mismos. En su trabajo más representativo, *Morfología del cuento* (1928), Propp logró reducir a siete “esferas de acción” los tipos personajes que aparecían en un *corpus* de cien relatos populares –que, a su vez, obtuvo de una selección previa entre cientos más– y sólo 31 “funciones”, elementos fijos realizados por las esferas de acción. Estas funciones, combinadas entre sí, dan origen a todos los cuentos folclóricos, no solamente rusos.

En *Morfología del cuento*, el investigador ruso pretende hacer una formalización sistemática en el análisis de su *corpus*. Hacia la época de esta investigación, los estudios sobre el cuento popular eran escasos y no se detenían en abordar los problemas propios del género, además de que carecían del rigor científico que debía tener una investigación seria. Incluso las clasificaciones de los relatos que se habían presentado eran elaboradas bajo criterios ambiguos, como el uso del asunto.<sup>14</sup> A partir de este problema, Propp advirtió que, si bien los asuntos de los cuentos eran una categoría resbalosa que difícilmente podía ser sistematizada, su estructura narrativa, en cambio, podía ser descompuesta en unidades lógicas a las que era posible analizar, clasificar y describir. Así pues, lo que el estudioso buscaba, como el título de su obra lo indica, era hacer una morfología del cuento, es decir, “una descripción [...] según sus partes constitutivas y según las relaciones de esas partes entre sí y con el conjunto.”<sup>15</sup> Propp encontró que había segmentos narrativos que se repetían en todos los cuentos y que correspondían a las acciones de los personajes, o funciones, como él las denominó. No importaba quiénes fueran ni cómo se llamaran los participantes en la trama, generalmente realizaban los mismos actos y, con frecuencia, en el mismo orden. A estas funciones las consideró como “dimensiones constantes del

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>14</sup> Propp, *Morfología...*, pp. 18-25.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 37.

cuento”, pero, por otro lado, la manera en como cumplían los personajes esa función podía ser distinta, a eso Propp, le llamó “una dimensión variable”.<sup>16</sup> Así, por ejemplo, en un cuento una princesa es secuestrada por un dragón, y en otro, por un rey malvado; la función del secuestro por el villano permanecerá constante y las variables consistirán en los modos en que se haya cumplido el secuestro; tal vez en el primer caso el dragón haya llegado volando y la sacó de su castillo, y en el otro, el rey la pudo haber raptado cuando ésta estaba en el jardín, etcétera. De este concienzudo y complicado análisis, el investigador, como se dijo líneas arriba, logró reducir cientos de relatos a 31 funciones constantes, más sus variables, que eran ejecutadas tan sólo por siete esferas de acción. Cada función, es decir, cada acción de personaje, estaría definida “desde el punto de vista del alcance significativo en el desarrollo del relato.”<sup>17</sup>

Trabajos como los de Propp sobre el cuento popular fijaron la idea de que toda obra literaria era un producto del lenguaje, una *construcción* “cuyos mecanismos pueden ser analizados y clasificados como los objetos de cualquier otra ciencia.”<sup>18</sup> El camino que abrieron formalistas y estructuralistas sin duda fue revolucionario y polémico, limitante también en muchos sentidos porque aislaba la obra –al menos en las primeras épocas de estas corrientes– de su autor, del público y del contexto histórico-literario, con lo cual se bloqueaban posibilidades y enfoques de aproximación a ésta y sus relaciones con todos esos elementos. No obstante, el conocimiento que se puede obtener del análisis de la obra misma es único. Es por ello que, como primera parte del examen al que vamos a someter los textos de Francisco de Florencia en cuestión, recurriremos al método morfológico-funcionalista de Vladimir Propp, por ser éste el más conveniente para obras que siguen un modelo canónico, como suelen ser los de literatura religiosa.

En la presente investigación tenemos el propósito de hacer un trabajo más riguroso a los relatos de milagro de Francisco de Florencia, por lo cual tomaremos como guía teórica los estudios del investigador ruso para lograr la descomposición de la estructura narrativa de los textos en sus partes constitutivas, descubrir la manera en que están organizadas y relacionadas entre sí, así como de la significación que se establece en este sistema de relaciones. Desde luego no pretendemos hacer un mero trabajo descriptivo de los resultados obtenidos en este análisis –como con frecuencia nos encontramos con estudios estructuralistas o formalistas de este tipo–; los datos aislados de una consecuente labor de exégesis carecen de valor y utilidad para futuras

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>18</sup> Eagleton, *op. cit.*, p. 131.

investigaciones, por lo cual, luego de trabajar con el estudio de *Morfología del cuento*, en el capítulo III continuaremos la revisión del material y nos auxiliaremos de *Raíces históricas del cuento*, obra posterior en la que Propp se aleja un tanto de su postura estrictamente literario-lingüística para dedicarse a la exploración de los orígenes históricos de este género. Dicho estudio nos ayudará a abrir una ventana para indagar sobre la época histórico-cultural que pudo dar la pauta para el nacimiento no estrictamente del relato milagroso como unidad sino de las funciones narrativas que lo llegaron a conformar. Esto a su vez nos servirá de base para reconocer y deslindar, con mayor seriedad y rigor, aquellos aspectos o elementos narrativos que forman parte de la tradición poética-cultural de occidente de otros que pudieran haberse acuñado a partir de la impronta literaria de los criollos novohispanos. De este modo, lo que buscamos en este capítulo es el análisis morfológico de los relatos de milagro, que se concretará básicamente en la identificación y la descripción de las funciones narrativas (con sus constantes y variables), así como de las esferas de acción descubiertas en los relatos de Florencia. En el siguiente apartado se hará una búsqueda de las raíces históricas de las funciones reconocidas, se destacarán algunos elementos que en las variables aparezcan como no tradicionales y nos den indicios de que se trata de aportaciones novohispanas, y finalmente se analizarán los relatos que rompen con la estructura narrativa tradicional del milagro (porque de hecho los hay), observando las distintas funciones de las que están compuestos.

Conviene recordar que los relatos estudiados han sido extraídos de dos obras indispensables del padre jesuita novohispano Francisco de Florencia: *La milagrosa invención de un tesoro escondido* y *La estrella del norte*, que, como se explicó en el capítulo anterior, tratan acerca del culto a la Virgen de los Remedios y el de Guadalupe en Nueva España, respectivamente. Suman 43 narraciones en total, a las que corresponden doce del primer libro y 31 del segundo. Estos textos están reunidos como colecciones en capítulos separados del resto de la obra, por lo que muestran autonomía y de hecho es posible estudiarlos independientemente.

Como forman parte de una serie, los relatos están identificados por números, que corresponden a los párrafos en que se encuentran ubicados. Hay que aclarar que en los libros novohispanos se numeraban los párrafos, tal vez para facilitar la búsqueda de información. Para diferenciar los textos de uno y otro libro, se ha agregado al guarismo precedente la letra “e”, en el caso de *La estrella del norte*, y una “i”, en el de *La milagrosa invención*; por ejemplo, el

relato que inicia en el párrafo 282 de *La estrella*, se le conocerá como el 282e, y el que se encuentra en el 159 de *La invención*, será el 159i.

Los relatos novohispanos de milagro, como lo hemos visto en el apartado anterior, suelen mostrar –aunque no es una regla inquebrantable– una composición narrativa muy elemental;<sup>19</sup> si buscáramos una forma de denominarlos, podríamos llamarlos “relatos mínimos”, debido a que reúnen unas cuantas acciones en su breve extensión, pero son capaces de condensar una anécdota dramática de gran intensidad en unas cuantas líneas. Su trama está articulada de manera convencional en principio, medio y fin, como lo prescribe Aristóteles en su *Poética*,<sup>20</sup> aunque difícilmente se encontrará en su estructura un desarrollo completo con planteamiento, nudo y desenlace.<sup>21</sup> Como veremos, esto repercute en el número y en el tipo de funciones reconocidas en estos textos, con relación a las expuestas por Propp en su estudio.<sup>22</sup> Las narraciones, como dijimos, tienen una extensión breve, aunque un tanto variable, (entre medio y cuatro folios) y por lo general presentan un conflicto (así, sin planteamiento): alguien sufre un daño o una falta que altera su vida; a la invocación, acude la Virgen, quien soluciona el problema; como desenlace, el favorecido ofrece distintas muestras de agradecimiento a su Bienhechora.

Con el análisis morfológico se ha comprobado la hipótesis surgida de las primeras lecturas y una revisión superficial: que estos breves relatos tienen una estructura narrativa regular y un número limitado de funciones (seis en total), cuyo orden es casi invariable, así como de las entidades actanciales (esferas de acción, también seis) que las realizan. Las narraciones de *La estrella del norte* y *La milagrosa invención* forman parte de un mismo *corpus*, de ahí que sean revisadas en conjunto para observar que muestran una misma disposición formal. Para facilitar la comprensión del estudio, como lo enseña Propp, cada función o elemento contará con una breve descripción, su definición abreviada por una palabra y un símbolo, que representará la función en

<sup>19</sup> En el capítulo I planteamos que el modelo narrativo para el relato de milagro fue continuado por los relatores novohispanos del siglo XVII, como Florencia y sus contemporáneos (*cfr.*, v. *gr.*, Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios...*, *passim*, y *Zodiaco mariano...*, p. 53 y ss.). Además de las obras marianas, también debe tomarse en cuenta el copioso legado hagiográfico que se produjo en ese periodo; los milagros incluidos en estas vidas de venerables novohispanos suelen funcionar como núcleos narrativos y doctrinales, de la misma forma que sucede en las obras peninsulares (*vid.* Françoise Crémoux, “La relación de milagro...”, p. 101). Sobre textos virreinales, *vid.*, verbigracia, Francisco de Aguilera, Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas, y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan [...], Puebla, Diego Fernández de León, 1688, *passim*, y Alonso Bonifacio, *Carta [...] a cerca de la Muerte, virtudes y ministerios del P. Pedro Ihoan Castini*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1664, f. 35r-36v.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Poética*, México, Colofón, 2006, p. 82.

<sup>21</sup> *Vid.* Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1985, voz “Narración”, pp. 355-358.

<sup>22</sup> *Cfr.* Propp, “Las funciones de los personajes”, en *Morfología...*, pp. 47-96.

la composición de fórmulas, las que a su vez simbolizarán la estructura de ejemplos concretos. A las constantes les seguirán las variables, con una breve explicación, si la amerita, así como la enumeración de los casos particulares.

#### FUNCIONES DE LOS ACTORES:<sup>23</sup> CONSTANTES Y VARIABLES

Situación previa; símbolo: s

Menos de la mitad de los relatos (veinte de 43) comienza con una situación previa. Como ya se mencionó, estas narraciones no cuentan con un planteamiento de la historia, y lo que se presenta en este segmento es la introducción del devoto o devotos, con su respectiva identificación (nombre, casta u oficio), que será o serán beneficiarios del milagro; también se proporciona la ubicación espacial y a veces temporal de los actores. Por lo que la misma estructura revela, este elemento no parece tan esencial para el funcionamiento de estos textos, por eso está reducido a su mínima expresión. Lo trascendental empieza a partir de la primera función.

s<sup>1</sup> El devoto participa en una fiesta dedicada a la Virgen. Las situaciones relacionadas con el culto mariano son las más frecuentes, y de éstas, las celebraciones parecen ser las preferidas, el escenario ideal para que ocurra un milagro: fiesta indígena y danza guerrera (227e); corrida de toros (244e), (164i); cirios encendidos en la celebración del día de la aparición de la Guadalupana (288e).

s<sup>2</sup> Participa del culto a la Virgen: reza en el santuario (234e); sube a decir misa (235e); lámpara que le llaman “la milagrosa” (165i).

s<sup>3</sup> Visita el santuario: (278e), (166i).

s<sup>4</sup> El devoto descubre o se encuentra una imagen mariana. Esta variable involucra el relato fundante de *La milagrosa invención*, es decir, el que se refiere al primer milagro producido por la imagen de los Remedios, que origina el culto y, a partir del cual se operan los otros portentos; en *La estrella del norte*, sin embargo, forma parte de la colección general de relatos (229e).

<sup>23</sup> Como las figuras que interactúan en los relatos carecen de la dimensión para ser designados “personajes”, debido a que casi no cuentan con atributos ni circunstancias, se ha decidido llamarlos “actores”, entendidos como unidades discursivas en las que “se encarnan una o más categorías actanciales o roles”.\* Se hace la aclaración porque ‘actor’ es el término que opone A. J. Greimas al de “actante”, equivalente a la categoría de “esfera de acción” acuñada por Propp (héroe, bien deseado, agresor, etcétera). Como se trata de circunscribirse a la terminología y el método de Propp, éste será el único término que se pida prestado a otro teórico. \*Vid., Beristáin, *op. cit.*, voz “Actor”, pp. 28-29; también Eagleton, *op. cit.*, p. 129.

s<sup>5</sup> El sufriente o devoto se traslada de su lugar de origen a otro: sale a caballo (229e), (159i); viaja en coche (280e), (281e); se marcha a pie (292e); corre por un cerro (285e); navega en una embarcación (286e), (156i), (157i). Esta variable y la siguiente ubican los relatos en situaciones de la vida cotidiana.

s<sup>6</sup> Trabaja en sus labores diarias: cultiva la tierra (160i), caza (161i); realiza tareas domésticas (301e).

### 1. Ocurre un suceso que lesiona la vida de un devoto.

Definición: daño; símbolo: Ñ

Ésta es una de las dos funciones básicas que sostienen la estructura narrativa. Sin alguien que haya sufrido algún tipo de menoscabo, o que se encuentre en una situación de vida o muerte, el relato no podría continuar, a menos de que se trate de alguna narración donde no hay conflicto: son aquéllas donde la Virgen opera prodigios para levantar la admiración de los espectadores y hacer patente el poder que Dios pone de manifiesto por su conducto. De cualquier modo, el daño es la causa más enérgica y frecuente para que la Virgen intervenga.

Ñ<sup>1</sup> El devoto sufre un accidente: flechazo en el cuello (227e); le cae una lámpara en la cabeza (234e); se desbarranca (280e), (285e), (161i); atropellamiento (281e); cae dentro de un pozo (301e).

Ñ<sup>2</sup> Padece una enfermedad: no identificada (228e), (229e), (242e), (243e); hidropesía (278e); cefalea (279e); esquinencia (282e); dolor de estómago (284e); tullidez (162i), (163i); enfermedad del alma: posesión diabólica (251e).

Ñ<sup>3</sup> Es atacado por un animal: por caballo (232e), (159i), (160i); por toro (244e), (164i); por mula (166i).

Ñ<sup>4</sup> Soporta las fuerzas de la naturaleza: inundación (237e); huracán o tormenta en el mar (277e), (286e), (287e\*\*\*),<sup>24</sup> (156i), (157i); cae rayo sobre una casa (283e).

Ñ<sup>5</sup> Carece de algo necesario: se apagan las velas del altar (235e); se acaba el aceite de la lámpara que ilumina el altar (165i).

### 2. El sufriente pide ayuda de la Virgen.

Definición: invocación; símbolo: I

<sup>24</sup> Los relatos 287e\*, 287e\*\* y 287e\*\*\* se encuentran en un mismo párrafo y los asteriscos son los signos para distinguirlos.

Función en la que el devoto establece contacto con la Virgen; sirve como puente entre la necesidad del sufriente y la misericordia de la santa intercesora. Como veremos abajo, las formas en las que éste entra en comunicación con la Madre celestial son muy diversas, pero igualmente efectivas. Hay que destacar que hay casos en que no hay invocación y, sin embargo, María ayuda a su devoto, porque éste utiliza un medio auxiliar, que de alguna manera sustituye el acto de llamarla. Otra situación ocurre cuando el sufriente no es creyente de cierta advocación mariana y, a pesar de ello, la Virgen de esa imagen lo ampara. Más adelante podremos abundar en el comportamiento de las esferas de acción, en particular la de la Virgen, cuando observemos los atributos que caracterizan a cada una de ellas (162e).

I<sup>1</sup> El sufriente llama directamente a la Virgen y suplica su auxilio. (227e), (232e), (237e) (244e), (277e), (278e), (281e), (293e), (285e), (156i), (159i), (161i), (164i), (165i), (166i), (301e).

I<sup>2</sup> Pronuncia solamente el nombre de la Virgen: (280e), (160i).

I<sup>3</sup> Visita su templo y pide misericordia: (229e), (242e), (251e), (163i); viene en procesión (228e), (237e).

I<sup>4</sup> Lleva ofrendas al santuario: (243e), (279e).

I<sup>5</sup> Promete realizar servicios, penitencias, fiestas o llevar ofrendas a cambio de un favor: (286e), (287e\*), (157i).

I<sup>6</sup> No hace ningún tipo de invocación: (234e), (235e), (237e), (288e), (290e), (292e), (299e), (158i), (162i), (167i).

3. El devoto o sufriente entra en contacto o recibe el medio milagroso que le transmitirá la ayuda.

Definición: transmisión; símbolo: T

Son diversas las formas en que llega a las manos del sufriente el medio que lo ayudará a resarcir el daño padecido, a veces alguien se lo entrega, o el mismo devoto recuerda que lo tiene, o quizá, en el caso de ser una persona o un animal, llega ante él por su propio pie, pero enviado de manera tácita por la Virgen. El medio o ayudante puede tomar cualquier condición, puede ser desde una humilde monja (237e), un agente celestial (ángeles, 288e), hasta un animal (perro, 159i), un objeto (copia del icono de la Virgen, 283e) o una sustancia (agua, 278e).

El medio auxiliar suple de algún modo la invocación, y esto es demostrable funcionalmente, debido a que en más de la mitad de los relatos donde aparece el medio, se obvia ésta, lo cual

sugeriría que el primero funciona como un puente entre el plano humano y el sobrenatural: por un lado, facilita el contacto del devoto la Virgen, y por otro, canaliza la ayuda de ésta al necesitado. Se ha comprobado, sin embargo, que la invocación, es decir, la petición de ayuda directa del sufriente, es la principal forma en que establece comunicación con la Santa Madre. Así, de 43 casos, en 33 hay invocación (76.7%), y sólo en doce aparece un medio auxiliar (27.9%). De estos porcentajes se desprenden otros datos: en 26 narraciones (60.4%) en las que aparece invocación se prescinde del medio; en ocho (18.6%) están presentes ambos, y en nueve más (20.9%) no se recurre a ninguna de estas opciones. Tales resultados nos sugieren de nuevo la congruencia de estos relatos con la tradición de la literatura cristiana (y mariana), pero además nos confirman la importancia místico-religiosa que el catolicismo (como cualquier otra religión) le otorga a la palabra. La oración es una de las formas cruciales de un culto, puesto que es el acto en que el devoto entra en comunión con su deidad. Como se aprecia en los milagros de Florencia, la oración abarca la pronunciación del nombre de la divinidad, la alabanza, la acción de gracias, la petición y el llamamiento al perdón.<sup>25</sup> En conjunto o por separado, son variantes de un discurso litúrgico a través de las cuales el individuo, en su frágil y efímera condición de mortal, puede alcanzar la eternidad de lo sagrado.

T<sup>1</sup> El sufriente ya tenía el auxiliar: (283e).

T<sup>2</sup> Un espectador se lo proporciona: familiar (282e), (294e), amigo (162i), desconocido (164i).

T<sup>3</sup> Llega sin explicación a sus manos: (278e).

T<sup>4</sup> El medio milagroso se presenta por sí mismo. Una monja, de probada pureza espiritual y sacrificado comportamiento, ruega directamente a Dios para que perdone a la gente de la ciudad y la inundación se termine (237e); los ángeles que sirven a la Señora cuidan a sus devotos en los caminos (285e); un perro detiene la loca carrera de un caballo que arrastraba a un hombre, al morder las riendas, y lo mantiene quieto (159i).

T<sup>5</sup> El medio se absorbe por la piel: aceite milagroso (282e), (164i).

T<sup>6</sup> Se come o se bebe: agua curativa (278e); cenizas de cortina (294e).

T<sup>7</sup> El simple contacto con el medio es suficiente para recibir el auxilio: copia de la imagen (283e); imagen original (162i).

4. La Virgen opera el milagro en beneficio de sus hijos mortales.

<sup>25</sup> Vid. Warner, *op. cit.*, pp. 373-374.

Definición: operación; símbolo: O

Función cardinal de los relatos, sin la cual la estructura narrativa se vendría abajo. Todas las acciones de los actores, desde el inicio, parten para dirigirse a este segmento, momento telúrico en el que se produce un quiebre en la situación: del caos se vuelve al orden, del dolor al alivio, de la tristeza y la desesperación al bienestar y la felicidad, de la muerte a la vida. Los actos milagrosos de la Virgen provocan un vacío en el mundo en el instante en que el plano de lo sagrado interviene en el mundo natural y lo repara. Esta función le otorga sentido a la narración y la conduce hasta un final conmovedor y edificante.

O<sup>1</sup> La Virgen rescata al accidentado: lo protege del violento golpe por una caída (280e), (285e), (161i); de ahogarse (301e); de morir por un flechazo (227e), por una pesada lámpara (234e); atropellado por un coche (281e).

O<sup>2</sup> Cura al enfermo: le salva la vida (229e), (287e\*\*), (228e), (243e); alivia el dolor (242e), (279e), (284e), (278e), (282e), (294e); lo vuelve a hacer caminar (162i), (163i).

O<sup>3</sup> Salva las almas atacadas por el Maligno: expulsa al diablo del cuerpo de una víctima (251e); preserva contra la corrupción de la idolatría (299e).

O<sup>4</sup> Protege al implorante de la embestida animal: (232e), (287e\*), (159i), (160i), (244e), (164i).

O<sup>5</sup> Cuida al suplicante de los embates de las fuerzas naturales: detiene las lluvias y retrae las aguas para que se seque la ciudad (237e); impide que los navíos naufraguen (277e), (286e), (287\*\*\*), (156i), (157i); neutraliza los efectos de la descarga eléctrica de un rayo (283e).

O<sup>6</sup> La Virgen cubre alguna necesidad de sus fieles: enciende velas (235e); provee aceite para lámpara (165i).

O<sup>7</sup> Pone de manifiesto sus facultades como intercesora de Dios y su poder: se aparece ante el creyente (232e), (237e); manda emisarios angélicos (288e); produce música celestial (290e); cambia su semblante de acuerdo con el comportamiento de sus devotos (167i); en un incendio en el altar mayor, permite que sólo se queme una cortinilla, entre los muchos lienzos que había allí (292e).

5. El beneficiado reacciona ante el milagro.

Definición: respuesta; símbolo: R

Más allá de las muestras de asombro, alegría y agradecimiento que pudieran despertar las acciones de la Virgen en los espectadores y beneficiarios directos del milagro, lo que esta función nos muestra es el cierre de un circuito de comunicación entre el hombre y la divinidad, que al verse repetido en tantos casos, produce la impresión de ser una relación permanente, profunda, amorosa –aunque jerárquica– y fructífera.

R<sup>1</sup> El devoto da muestras de agradecimiento postrándose y orando ante la imagen de la Virgen: (237e), (294e), (160i), (162i).

R<sup>2</sup> Manda pintar un exvoto en memoria del favor recibido y como testimonio del hecho: (232e), (277e), (278e), (280e), (281e), (282e), (283e), (286e), (166i).

R<sup>3</sup> Realiza una o varias fiestas en honor de su Señora. Es frecuente que las muestras de agradecimiento se manifiesten de varias maneras: rezando, pintando un exvoto y celebrando una fiesta anual, como en el relato 244e.

R<sup>4</sup> Emprende una peregrinación al santuario: (243e), (157i), (164i); comienza una larga caminata a otros templos (242e).

R<sup>5</sup> Lleva ofrendas en correspondencia al favor recibido: (156i), (158i); forma invertida: la Virgen corresponde los servicios y la fidelidad del creyente con un milagro (159i) (R<sup>5b</sup>).

R<sup>6</sup> El devoto visita cotidianamente el santuario: (251e).

R<sup>7</sup> Cambia su conducta a partir del milagro, se hace bueno, paciente, sumiso y más piadoso que nunca: se convierte al culto guadalupano (229e), un toro se hace dócil y creyente de la Virgen (247e).

R<sup>8</sup> El milagro origina algún objeto o sustancia que se toma como reliquia y que es solicitado por los feligreses: el aceite que mana inagotablemente de una lámpara cura enfermedades (165i).

R<sup>9</sup><sub>contr</sub> Algunos intentan dar una explicación lógica al hecho prodigioso, en contraposición con otros que, dentro de la postura de la fe, sostienen que el hecho inexplicable debe ser originado por Dios. Caso único (237e).

6. Se vuelve al orden y a la armonía establecidos en el reino de Dios.

Definición: armonía; símbolo: D

Esta función en realidad está implícita tanto en el cumplimiento del milagro (operación) como en la reacción del favorecido (respuesta); es el desenlace previsible para todos los relatos de milagro.

## II. Mención de testigos (t)

Este segmento, aunque extranarrativo, es un elemento frecuente que enmarca los relatos. En él se identifica a todos aquéllos que presenciaron o que documentaron los hechos consignados en los textos. Importante para la ubicación de los relatos en las obras en que están insertos, porque sirven como enlace entre trabajos que se pretenden históricos y narraciones que hablan de portentos. Los testigos reales le otorgan un toque de veracidad a estas historias maravillosas.

t<sup>1</sup> Los propios protagonistas del milagro. Ejemplos: (232e), (235e), (237e), (159i), (301e).

t<sup>2</sup> Aquéllos que presenciaron el suceso: (294e).

t<sup>3</sup> Estudiosos, historiadores del hecho que fungen como autoridades que respaldan lo narrado: (242e), (247e), (251e), (301e). En este último relato, el testigo de calidad es el propio narrador, quien se introduce en la historia como actor para interrogar a la devota sobre lo que presenció.

Dice Propp, al inicio del capítulo V de *Morfología del cuento*, que las funciones son los elementos esenciales sobre los cuales está “construido el desarrollo de la acción”, pero no necesariamente se suceden unos a otros en la narración.<sup>26</sup> En el caso del cuento folclórico, el investigador ruso advirtió que las distintas funciones descubiertas en los textos las realizaban diferentes personajes, por lo que era necesario que hubiese –expresa o implícitamente– un sistema de informaciones en la narración para que un personaje actuara a partir de ciertos antecedentes que hubiera recibido; de este modo, por ejemplo, el héroe parte en busca de la princesa en el momento en que le comunica el padre de la joven que alguien la ha raptado. Esto quiere decir que entre las funciones hay otras partes componentes en las cuales los personajes intercambian información y que, por tanto, sirven como elementos de enlace para que las funciones se vinculen y la trama se vaya trabando.<sup>27</sup>

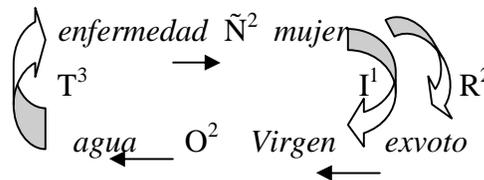
En el caso de los relatos de milagro estudiados, la situación es más simple, debido sobre todo a que cuenta con una estructura más sencilla que los cuentos. En primer lugar, como ya sabemos, las funciones localizadas en estas narraciones sólo son seis, y en segundo, el número de esferas de acción, como veremos más adelante, tampoco excede las seis; esto quiere decir que las entidades actanciales que intervienen en un relato son pocas y entre ellas se distribuyen las funciones, las que no siempre aparecen juntas en todos los casos, por lo que hemos de advertir

<sup>26</sup> Propp, *Morfología...*, p. 107.

<sup>27</sup> *Idem*.

que con frecuencia estas informaciones son innecesarias en estos relatos. Pongamos un ejemplo: en el 278e aparecen solamente dos actoras: una mujer enferma de hidropesía y la Virgen de Guadalupe; en la historia, la mujer va a rezar las novenas al santuario guadalupano para pedir por su salud a la Virgen; la enferma bebe agua de “el pocito”, convencida de sus propiedades curativas, y sana;<sup>28</sup> el hecho queda plasmado en un exvoto que permanece en el templo de la milagrosa Señora. A partir de las funciones identificadas, podemos explicarlo de la siguiente manera:

La enfermedad ataca a la mujer ( $\tilde{N}^2$ ); ella invoca a la Virgen ( $I^1$ ) y recurre al agua curativa del pozo del santuario ( $T^3$ ); la Virgen interviene en su favor a través del agua para aliviarla ( $O^2$ ). La mujer manda pintar un exvoto en agradecimiento ( $R^2$ ). Reducido a un esquema quedaría de esta forma:



Como puede apreciarse, la mujer interactúa con la Virgen de una manera directa, sin más intervención que el agua curativa, y la relación que se establece entre ellas es cíclica y perfecta, de modo que la información que se intercambia en esta comunicación creyente-salvadora fluye sin necesidad de mediadores. Sin embargo, no en todas las narraciones se logra esta interrelación ideal con la divinidad; por lo general, en los textos más extensos y complejos puede aparecer lo que Propp denomina una red de información entre los actores, que contribuye a que las funciones se vayan encadenando. Según el teórico, los medios con que cuentan los personajes de los cuentos populares para enterarse y divulgar una noticia –que habrá de propiciar el desarrollo de la trama– son de dos tipos: verbales y visuales:<sup>29</sup> como las pláticas entre personajes, quejas, proclamas, cantos, gestos, señales observadas en el cielo o en el entorno, etcétera. En los relatos de milagro también llegan a encontrarse estas dos vías de información, como en el ejemplo 281e, en el cual unos clérigos, que viajaban en un coche a toda prisa, al divisar en el camino a un indígena que montaba sobre una mula, anticiparon el atropellamiento del hombre, por lo que rogaron a la Virgen de Guadalupe que lo salvase del percance; en este caso los espectadores se

<sup>28</sup> Vid. Florencia, *La estrella...*, f. 143v.

<sup>29</sup> Propp, *Morfología...*, p. 107-111.

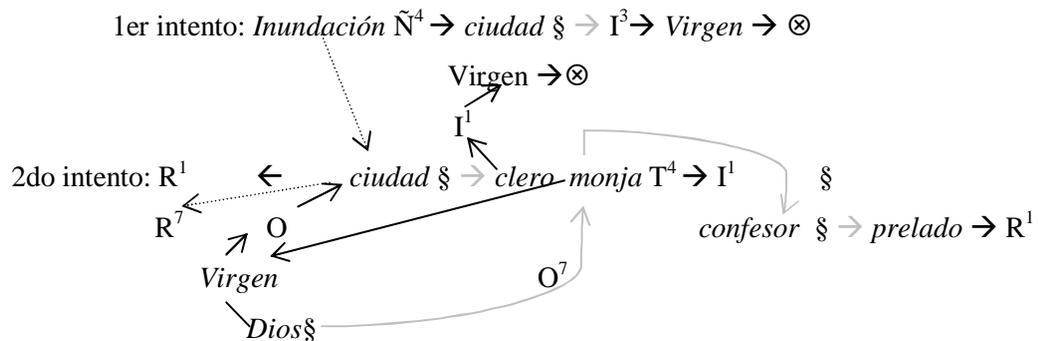
adelantan al directamente afectado en la invocación y de algún modo “informan”, previenen a la Señora que la vida de un cristiano corre peligro.<sup>30</sup>

La información verbal es más común entre los actores de estas historias, como podemos corroborar en uno de los relatos más característicos de este aspecto, el 237e, que alude a la difícil época que vivió la ciudad de México cuando sufrió la inundación más larga de su historia, entre 1629 y 1634. En la versión de Florencia sobre el hecho histórico, el narrador omite los antecedentes y las circunstancias en las que se produjo ese siniestro y nos sitúa directamente durante la crisis causada por el desbordamiento de los canales lacustres que recorrían entonces la urbe virreinal. Simplificada la narración en unas cuantas líneas, quedaría como sigue (el símbolo que utilizaremos para señalar los elementos de enlace será §): La ciudad de México está bajo las aguas (Ñ<sup>4</sup>) y el arzobispo consulta a las otras autoridades civiles y eclesiásticas sobre lo que se debe hacer (§); con la aprobación de ellos, decide ir por la Virgen de Guadalupe para terminar con la inundación de la ciudad. Organizan una serie de actos litúrgicos para traer a México la tilma, desde una peregrinación al santuario, con lo más granado de la sociedad novohispana, hasta el recibimiento que le hace la imagen de Santa Catalina a la Virgen de Guadalupe al entrar en la ciudad (I<sup>3</sup>). La gente nota que el nivel del agua no desciende (§), así que el clero redobra sus ruegos a la Señora (I<sup>1</sup>). Una monja, de alma pura (T<sup>4</sup>), pide por la población (I<sup>1</sup>) y Dios, su bendita Madre y santa Catalina se le presentan en una visión (O<sup>7</sup>); aunque el Señor no ha perdonado a los hombres, cede ante las lágrimas de la Virgen, así que anuncia a la monja que la inundación finalmente terminará (§). Horas después, el nivel del agua comienza a bajar (O<sup>5</sup>). El padre confesor de la monja, al conocer su experiencia (§), se la cuenta al prelado (§), quien la da por cierta (R<sup>1</sup>). Y aunque muchos encuentran otras explicaciones a la repentina desecación de México (R<sup>7</sup>), muchos otros creen que la verdadera salvadora de la ciudad fue la Guadalupeana (R<sup>1</sup>).<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Cfr. Florencia, *La estrella...*, f. 144r.

<sup>31</sup> *Ibid.*, f. 119r-122v. El pecado como causa de todos los males es no solamente un *leit motiv* de la literatura judeocristiana de todos los tiempos, sino el estado en el que, según el judaísmo y el cristianismo, el hombre quedó sumido desde sus orígenes. Al caer de la Gloria de Dios por el pecado original, fue arrojado a su nueva condición de mortal, donde sufriría penas, hambre y dolor. En los siglos XVII y XVIII, a pesar de las nuevas teorías filosóficas y científicas que habían empezado a modificar, en el pensamiento occidental, la posición del ser humano con respecto al Creador y el papel o papeles que desempeñaba en el mundo, dicho tópico continuaba preocupando a los estudiosos de la época (*Vid.*, v. *gr.*, un par de tratados hallados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México que ilustran una de las obsesiones de una sociedad como la novohispana atribulada por la culpa: Pablo Celt, *El pecador arrepenido, esto es, motivos eficaces para conocer, y aborrecer el pecado mortal*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1760, *passim*, y Juan Marín, *Tractatus de peccatis*, Madrid, Gabriel del Barro, 1713, *passim*.) La culpa, aun en la

Simplificado en un esquema, la estructura de funciones de la narración 237e, incluyendo sus elementos de enlace, quedaría de esta manera:



Este relato, uno de los más complicados y extensos de la colección, posee la característica peculiar de mostrar una gran colectividad como actora de la historia: la ciudad de México, que representa no sólo las calles, monumentos y edificios que quedan bajo las aguas sino a la población que sufre las consecuencias del siniestro, pero que –al mismo tiempo– también funge como informante de las acciones que van a propiciar el desarrollo de la narración. En el esquema anterior podemos apreciar con mayor claridad la serie de relaciones que se establecen entre los actores, de tal modo que se forma un entramado de intercomunicación entre los hombres y la divinidad en el que los primeros no siempre obtienen la respuesta esperada, que en estos casos sería la ayuda celestial ante un evento adverso como éste. La información que fluye entre los actores es tanto visual como verbal (por ejemplo, cuando las autoridades de la ciudad pueden *ver* que la inundación continúa y *se consultan* para solicitar auxilio a las máximas potestades, o sea las divinas), y podemos apreciar en el esquema este intercambio por las flechas grises; también es posible observar que a un acto comunicativo sigue una acción determinante para el desarrollo del relato. Pero además a partir de este esquema podemos reconocer más claramente que la relación entre Dios y el creyente a veces está llena de aristas. El narrador menciona de hecho tres intentos en que los atribulados habitantes de México tratan de hacerse escuchar por Él y por su Madre María; las llamadas colectivas no tienen respuesta. La causa de esto queda del todo aclarada cuando el mismo Jesucristo, en actitud de “Juez severo”, explica por qué ha descargado tan cruel castigo contra la urbe: “Merecido tiene esta Ciudad; y merecidos tienen los de ella el último

actualidad de este mundo que tiende hacia el deicidio, es un motivo perturbador para el actuar humano y uno de los sentimientos definen la existencia del ser contemporáneo, sea posmodernista o premoderno.

castigo, que deliberè en el Tribunal de mi Justicia contra ellos hasta acabarla con esta inundación como lo hize con la del Diluvio al mundo.”<sup>32</sup> Esto nos hace advertir con mayor claridad la importancia del papel intercesor de la Virgen María –en su advocación de Guadalupe– a partir del cual el autor construye su discurso y su apología guadalupana; lejos de proporcionar una explicación lógica y demostrable para la catástrofe sufrida por la ciudad de México (que como historiador y hombre letrado muy bien podría ofrecer), con argumentos y pruebas concretos basados tal vez en estudios hidrológicos y climáticos de la época, Florencia introduce otra de tipo sobrenatural y moralista, que le funciona maravillosamente para lo fines reivindicadores y glorificantes que persigue: la Señora del Tepeyac es quien ha intervenido por los pecadores, a quienes ha escuchado pese a su conducta errónea; ésta tras un largo periodo de insistencia y de súplica (¿los cinco años que duró la inundación?) ante su sagrado Hijo, al fin obtiene el perdón para las imperfectas criaturas, no obstante sus terribles faltas y la disposición inflexible del rígido Padre a someter a un castigo bíblico –por ejemplar– a los habitantes de la ciudad. ¿Qué mejor prueba de la infinita piedad y el enorme poder mediador de la Madre Guadalupe? Los residentes del Valle de México pueden estar seguros que su fe en la Virgen del Tepeyac los salvará aunque la frágil naturaleza humana los llegue a desviar de la conducta y el pensamiento del buen cristiano.

Una vez señaladas las acciones y los elementos de enlace, conviene ahora detenernos en las esferas de acción, que, como elementos actanciales, son las que los llevan a cabo. Como podrá verse a continuación, las formuladas en este trabajo, a partir de los relatos de milagro de Florencia, son muy diferentes de las que propone Propp en su estudio, y es que no hay nada más distinto –incluso en el nivel estructural– que un cuento de hadas y una narración milagrosa, aunque tengan en común el recurso de lo maravilloso y su recepción popular. Observemos, entonces, las esferas de acción que se han obtenido de estos textos tan específicos y la distribución de las funciones entre ellas.

1. *Dios o el hacedor*. Por sorprendente que parezca, Dios o el hacedor es también una esfera de acción cuyo funcionamiento está implícito en los relatos. Más adelante, en el análisis del ejemplo particular, nos detendremos más en este caso. Comparte con la intercesora las funciones de operación (O) y armonía (A).

<sup>32</sup> *Ibid.*, f. 121v.

2. *La Virgen o intercesora*. La intercesora tiene a su cargo las funciones o elementos de transmisión del medio auxiliar (T), la operación del milagro (O) y la armonía del mundo (D), pero, además, cumple con un doble papel, por un lado, es la representante del hacedor, a quien directamente se dirigen los devotos, por otro, es la mediadora entre Dios y los hombres, que canaliza el poder divino para aliviar a los feligreses en sus mortificaciones.

3. *El devoto o sufriente*. Esta esfera cumple varias funciones: hace la invocación (I); responde al favor recibido del cielo (R), y, con ello, se incorpora a la armonía (D) del mundo ordenado. Puede aparecer también fuera de la narración como testigo del caso (t).

4. *El medio auxiliar o ayudante*. Únicamente colabora en la operación milagrosa (O).

5. *El villano o agresor*. Su función es muy específica: es el que produce el daño (Ñ).

6. *El espectador*. En ocasiones cumple las funciones de invocación (I) y de transmisión del medio (T), pero también está colocado extranarrativamente y aparece en la mención de los testigos (t).

Está claro que, excepto el elemento del daño, ningún otro es exclusivo de alguna esfera de acción, y si además consideramos la distribución de los actores en las esferas disponibles, la red de relaciones entre los elementos fijos se complica aún más:

a) *A una esfera le corresponde un solo actor*. Es lo común en estos relatos, por ejemplo, la Vírgenes de Guadalupe y de los Remedios solamente fungen como intercesoras, y el indígena que recibe el flechazo en el relato 227e, sin más será el sufriente que padece el daño y que es sanado después.

b) *Un mismo actor abarca varias esferas de acción*. Son raros los que concretan más de una esfera, como el toro del relato 244e, que era el agresor que iba a embestir y a matar a un hombre, al intervenir la Virgen y salvar a su víctima, en la narración 247e, el animal se transforma, se ennoblece y se convierte en devoto.

c) *Varios actores comparten una esfera de acción*. Esto sucede cuando hay colectividades que pueden, por ejemplo, encarnar el papel de devotos, de villanos o de ayudantes, como en la narración 157i, en que la tripulación de una nao es atacada por una terrible tormenta, que además causa el violento oleaje del mar; ante el embate de los agresores naturales, los devotos piden a la Virgen de los Remedios que los salve. Por otro lado, un caso donde aparecen varios ayudantes o medios auxiliares es el 288e, en que se presentan tres jóvenes indígenas, de aspecto angelical, ante otro muchacho y le traen un mensaje de la Señora del cielo.

Los elementos básicos de la morfología de los relatos milagrosos han sido identificados y descritos, así como su funcionamiento;<sup>33</sup> pasemos ahora a observar lo aprendido en un texto concreto.

Para proceder al análisis, tendríamos que definir primero a qué denominamos “relato de milagro”, desde el punto de vista morfológico. Le llamamos relato al proceso funcional que comienza con un daño (Ñ), opera un milagro como solución (O) y establece como desenlace un entorno armónico (A), con la contribución de otras funciones intermedias. A cada proceso Propp lo nombra “movimiento”; en nuestro caso, cada daño originaría un nuevo movimiento.<sup>34</sup> Pero relato y movimiento no son equivalentes, porque, según el investigador, puede haber dos movimientos o más en un mismo relato, así que hay que tener cuidado con esta terminología.

Como sólo tiene un movimiento, el texto elegido para el análisis es de los simples; hay algunos otros de tipo complejo en las colecciones analizadas; sin embargo, no me detendré en ellos en este trabajo porque mi propósito, como quedó especificado al principio de este capítulo, es solamente identificar las funciones narrativas, señalar las constantes y descubrir en las variables el sentido distinto que expresa este microgénero literario europeo –tan tradicional como lo es el relato de milagro– al escribirse desde América, con otra perspectiva del mundo y de la realidad.

Así pues, partiendo del trabajo morfológico del teórico ruso, trataré de separar en sus partes constitutivas –en las que hasta ahora se han estudiado, desde luego– el ejemplo 161i de la colección de *La milagrosa invención*. A la izquierda estará el texto transcrito y analizado, y a la derecha la definición de cada componente.

161. Blas Garcia de Palacios, Labrador, y vecino del Santuario, fue el primer Sacristán, que tuvo su Santa Casa, y Mayordomo de ella muchos años,<sup>1</sup> y mui devoto de la Santa Imagen; iba tras sus gañanes, que andaban segando, sobre un caballo brioso;<sup>2</sup> sucedió, que levantando la mano de golpe para señalarles por donde havian de segar, con el ademan, ò con la sombra del brazo, se espanto el caballo, y se puso en dos pies: tenia à las espaldas una quebrada de quatro à seis lanzas de profundidad, y en cuya orilla tenia los

1. Mención de testigo, que es el propio devoto (t<sup>1</sup>).
2. Situación previa (s<sup>6</sup>).

<sup>33</sup> Los atributos de las esferas de acción son otros de los aspectos que, aunque secundarios, en el análisis de la estructura narrativa del cuento popular –en el cual se trata de identificar los elementos fundamentales de este sistema– Propp incluye en su estudio. Como es nuestro interés ser concisos y concretos en el desarrollo de nuestro propio análisis, y no caer en la reiteración de datos ni de argumentos, preferimos abordar el asunto de los atributos más adelante, cuando nos detengamos en la revisión de los orígenes históricos de las funciones narrativas identificadas en estos relatos de milagro.

<sup>34</sup> Propp, *Morfología...*, p. 141.

pies el caballo; y como este se fue retirando, dio en vago, y cayò con el caballero de espaldas en la profundidad.||<sup>3</sup> uno sobre otro.||<sup>4</sup> Viendose Blas Garcia perdido, acudiò á su Patrona, y Señora de los Remedios, invocò su nombre dulcísimo, pidiendole, que pues la havia servido, y deseaba servir en adelante, no permitiese, que à vista de su Casa milagrosa muriese tan desastradamente.||<sup>5</sup> En esta invocación se hallò en el plan de la quebrada el caballo, y la silla hechos pedazos, y èl bueno, y sano.||<sup>6</sup> Bendito sea Dios en sus Santos, è infinitamente bendito en su Santa, que es su Santissima Madre, por quien, y en quien sabe obrar maravillas, para librar à los que son sus devotos, y la invocan en sus necesidades!||<sup>7</sup>

3. Irrumpe el elemento agresor que provoca el daño: la montaña.

4. Daño. El devoto sufre un accidente (Ñ<sup>1</sup>).

5. Además de nombrar a la Virgen, el devoto le dice todo un discurso de súplica (I<sup>1</sup>).

6. Operación. La Virgen lo salva de la caída (O<sup>1</sup>)

7. Excepcional aparición del hacedor al lado de la intercesora para enfatizar el restablecimiento del orden en el mundo (D)

La fórmula que se obtiene de este relato, según las partes ya reconocidas, es la siguiente en este examen:

$$(t^1)s^6:\tilde{N}^1I^1 O^1D$$

Si realizáramos este mismo ejercicio<sup>35</sup> en todos nuestros textos, los redujéramos a un esquema científico como éste y los comparáramos, podríamos comprobar, de modo objetivo y preciso, la uniformidad de la estructura narrativa de los relatos, pero como la descripción morfológica es apenas el primer paso de nuestro análisis, tendremos que dejar ese trabajo para una futura ampliación de esta tesis. Por ahora concentrémonos de nuevo en nuestro ejemplo para hacer algunas observaciones de esta forma específica y, por extensión, del resto de los relatos.

Antes de comentar las partes constitutivas de esta narración, hay que hacer notar la ausencia de elementos de enlace, que se debe, sobre todo, al mínimo número de actores que aparecen en la historia y que además cumplen una función; más allá del mayordomo –que es el devoto solicitante de ayuda– y la Virgen –la intercesora–, y Dios –el hacedor–, los restantes, es decir, los gañanes con los que estaba el hombre solamente señalan el ambiente de trabajo en el que queda colocado el hombre accidentado. Como en el ejemplo 278e revisado arriba, la comunicación establecida entre el mortal y la divinidad es directa y retroalimentada, por lo que la presencia de elementos de enlace sale sobrando en este relato.<sup>36</sup>

1. La mención de los testigos es un segmento con cierta movilidad en estos textos, con más frecuencia se le encuentra al final o enmarcando el relato. Como se dijo anteriormente, le otorga

<sup>35</sup> Los paréntesis de esta fórmula narrativa indican que la mención de testigos está ubicada fuera de su orden normal, que es al final del relato; los dos puntos separan la situación previa de las funciones, y el espacio entre dos símbolos, que una de ellas falta.

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, p. 15-16.

veracidad a las narraciones de milagro, lo cual funcionalmente carece de importancia, pero como estas narraciones forman parte de libros que se pretenden de carácter histórico, este fragmento es la pieza necesaria para que los textos se incorporen a la obra general como documentos basados en hechos verdaderos y comprobables.

2. En el 161i, la situación previa y la mención de testigos comparten un mismo segmento, como ocurre en otros relatos.

3 y 4. La aparición de la montaña como agresor ofrece la oportunidad de señalar la peculiaridad de estas narraciones que convierten en villanos no sólo a personas, animales o espíritus malignos sino también a elementos naturales o estados atmosféricos. Vistas estas historias en conjunto, da la impresión de que el peligro se esconde en cualquier sitio, y la víctima única es el ser humano. Esto evidentemente no es gratuito, pero tendríamos que mirar más allá de la estructura de los textos para explicarlo. Aquí sin duda subyace el mito bíblico del hombre expulsado del paraíso que, obligado a vivir en la tierra, está condenado a enfrentar una vida de trabajo y sufrimiento, indefenso y culpable por haberle faltado a su Creador.<sup>37</sup> Ya se ha visto en otros ensayos la manipulación emocional e ideológica que estas narraciones realizan, más adelante comprobaremos si estas maniobras se han permeado hasta la estructura narrativa.

5. Éste es uno de los ejemplos más ilustrativos en los que el poder de la palabra en la invocación puede abrir una ventana al ámbito celeste y persuadir a la divinidad para que cambie el destino fatal de un ser humano.

6. Del análisis que se ha hecho a los casos particulares, se ha comprobado que alguna de las funciones puede no aparecer, pero la que es infaltable es justamente la de la operación del milagro, que como ya se mencionó, es la que otorga sentido al texto.

7. A diferencia de la mayor parte de los relatos, en el 161i, el hacedor aparece expresamente al lado de la intercesora, en una suerte de moraleja que recuerda el pacto cristiano de fidelidad entre la divinidad y sus devotos: fe y constancia a cambio de amor y protección. Esto permite abrir un paréntesis que hace notar una importante diferencia de los milagros escritos en el siglo XVII con relación a los del XVI. La mención de Dios en el discurso (como el verdadero operador de los milagros) va cediendo en proporción contraria a la reiterada designación de la Virgen como la

<sup>37</sup> “Y al hombre dijo: por cuanto obedeciste la voz de tu mujer y comiste del árbol de que te mandé diciendo: no comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida [...] Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás.” (Génesis, 3:17 y 3:19) *Vid. La santa Biblia*, 9ª ed., Kingsport, Tennessee, Publicaciones españolas, 1975, p. 8.

gran intercesora, hasta colocarla en un papel casi independiente del Poder Supremo.<sup>38</sup> Desde luego, ese *casi* es lo que marca la diferencia de una obra mariana (donde la Virgen es la protagonista) a otra que tocaría los límites de la herejía: la Virgen puede aparecer en las narraciones como el ser etéreo que atiende las súplicas humanas, pero quien actúa (y recordemos que las acciones son lo que se pondera en nuestro análisis) y transforma el daño en beneficio es en realidad el Señor Todopoderoso, por lo cual su presencia en las historias es tácita pero irremplazable. De ahí que sea imprescindible para nuestro examen la recuperación de la función narrativa del hacedor. Y es de este modo que podemos entender tanto la función teológica como la de esfera de acción que ejerce María en los relatos: ella es la principal mediadora entre Dios y los hombres porque ostenta la doble naturaleza humana y sobrenatural, posee el poder de influir en los juicios divinos y por tanto cambiar el destino de los pecadores, por eso es la figura a quien se dirigen las súplicas del creyente, porque por medio de ella obtendrá el perdón, la salud, el descanso y la paz del Padre Eterno. Esto hay que tenerlo en cuenta al reflexionar en el papel de la intercesora en la trama, las acciones que realiza están acompañadas de la voluntad divina, por eso creemos que, a pesar de su función esencial en las narraciones, también está subordinada a la única esfera completamente autónoma de la estructura narrativa: Dios.

Por otro lado, el cierre del relato 161i pone de manifiesto otro elemento que casi siempre está sólo implícito: el retorno de la armonía al mundo, como lo habíamos comentado líneas atrás.

Con lo que hasta aquí hemos estudiado de la estructura narrativa de los relatos de milagro, hemos podido notar que posee una composición sumamente condensada y que significa mucho más de lo que sugiere en la primera lectura, y para muestra baste el botón del relato 161i, más breve y concentrado que lo ordinario. Como en el resto de las narraciones, la situación previa (s) está construida al mínimo de lo necesario: identidad del devoto, sus oficios, y lo que es más importante: el antecedente de que ha sido servidor de la Virgen desde hace años. Es un Adán que cumple su estancia en el mundo y labra la tierra, como su Señor se lo ordenó, pero que tiene una tabla de salvación y de consuelo de donde asirse, en el caso de necesitarla: el infinito amor de la Madre de Dios, de quien es siervo fiel. La ubicación espacial también nos la proporciona este segmento: está sobre una montaña o una meseta cuyo terreno es escarpado: ya se anuncia el peligro.

<sup>38</sup> Vid. Patrick Bégrand, “La hagiografía en las relaciones de milagros publicadas en el siglo XVII”, en Marc Vitse, (editor), *Homenaje a Henri Guerreiro...*, pp. 278-279.

A partir de aquí las funciones se suceden con vertiginosa rapidez; sin embargo, es donde la obra expande su significado, con una notable economía de recursos. El lapso en que sufre el daño (Ñ) el devoto no dura más de unos segundos, no obstante, parece que transcurren horas desde el momento en que cae por la grieta del terreno hasta que llega al fondo. Las acciones se producen simultáneamente en este tiempo previo a la muerte que toca la eternidad: el devoto logra no sólo invocar a la Virgen sino recordarle su fidelidad y su afán de servicio a ella (I). En esos mismos segundos interminables, María escucha el ruego del labrador y opera el milagro (O): el hombre se ha salvado, y para que no quede duda de la intervención divina en este suceso, el caballo y la silla de montar yacen a su lado, hechos pedazos. Luego de la narración de un hecho tan asombroso, parece que cualquier otra acción que se suscite después de éste, sale sobrando, por eso es que el elemento de la reacción del devoto queda sobreentendido.

No obstante, en el final del relato se descubre un comentario que a modo de moraleja recuerda a los feligreses lo indispensable que es para esta vida terrenal cultivar el amor por la Virgen, ya que no sólo velará por su salvación eterna sino que además preservará su vida, aun en condiciones de muerte inminente. Esta sentencia pone de manifiesto la esfera del hacedor que en muchos relatos permanece oculta, así como la función final del regreso al mundo armónico (D). En este relato, no queda duda de que son Dios y la Virgen quienes, por su infinito amor al hombre, pueden llegar a aliviar el sufrimiento para mitigar así su paso por la vida, y ganar en ese proceso hombres más fieles para su grey.

En este relato se ve claramente que la composición está dispuesta en dos partes contrastantes: caos en el principio y armonía en el final. Esto de alguna manera responde a una concepción dialéctica del mundo, surgida desde la Antigüedad clásica, que predominó en el pensamiento occidental hasta la llegada del siglo XX;<sup>39</sup> la corriente del barroco, desde luego, sigue tal tendencia, un juego de oposiciones, lucha y confrontación: como en nuestro ejemplo, el plano humano se contrapone al divino; las necesidades del cuerpo a la salvación del alma; la vida mortal a la eterna; el dolor y el sufrimiento a la fe y la felicidad imperecederas, etcétera.<sup>40</sup> Por eso no es gratuito que el relato esté construido de este modo, se nos presentan las dos condiciones de

<sup>39</sup> El siglo pasado fue una época de ruptura para el pensamiento occidental, con filósofos como Nietzsche, Derrida, Foucault, Ricoeur, se comenzó a proponer que los conceptos universales, que pretendían definir la realidad –lo blanco, lo negro; la mujer, el hombre; la verdad, la mentira; el bien, el mal–, solamente eran abstracciones dicotómicas que anulaban la gran diversidad que distinguían las cosas del universo. El mundo se volvía una multiplicidad de mundos y las verdades habían dejado de ser absolutas.

<sup>40</sup> José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, 5ª ed., Barcelona, Ariel, 1990, pp. 295-303.

la vida humana –que, por otro lado, desde la perspectiva del catolicismo sólo pueden ser ésas–: bajo la tutela y el amparo de la Virgen y sin ellos. Sin su protección, uno podría morir en cualquier momento; con su resguardo, se tiene la seguridad garantizada, de ahí que convenga ser creyente fiel y constante para que la Madre celestial no lo olvide. Hay que recordar que Santa María ha sido identificada continuamente como la encarnación de la Iglesia en distintas épocas de su historia,<sup>41</sup> lo que sugeriría que, sobrepuesta a la imagen maternal, se encuentra la noción institucional. De esta manera, se puede comenzar a reconocer –como lo veremos en el curso de este estudio– que en la estructura narrativa misma de estos textos religiosos también es posible detectar sus propósitos ideológicos y propagandísticos: en este caso, la conservación de la estructura social en forma jerárquica, así como la promoción y preservación de la Iglesia como institución de poder.

Hasta el momento la hipótesis del modelo narrativo parece funcionar, pero sería necesario un último examen: observar si las funciones detectadas (y el orden en que componen la trama) son encontradas también en un texto peninsular para comprobar que tal paradigma es común en ambas literaturas. Revisemos esto entonces en un relato contemporáneo a los de Florencia, perteneciente a la colección de milagros marianos incluida en el *Paraninfo celeste* (1686) de Juan de Luzuriaga. En este caso, la imagen milagrosa es Nuestra Señora de Aránzazu, de culto muy difundido y arraigado en la región vasca hacia fines del siglo XVII:

Maria Jvan de Iraben [t], que asistia en la Hermita de San Pedro, extramuros de la Villa de Mètrico en la Provincia de Guipúzcoa [s], enfermò de mal de costado el año de mil quinientos y ochenta y tres [Ñ]. Assitieron Medicos, y Cirujanos, aplicando todos los remedios de su facultad, y estudio. Desconfiados ya de alcançar la curacion, ordenaron recibiesse todos los Sacramentos, hasta el de la Extremavncion. Estando assi desahuciada, entre los miedos, y congojas de la muerte, ofreciò a Maria Santissima ir à su Templo de Aranzazu, si le concedia salud [I]. Al mismo instante de la promessa, se le mitigò totalmente el dolor, y quedando sin accidente alguno, se levantò de la cama con notable admiración de la medicina, y Cirugía, y de todos los que la asistían, en articulo, y peligro tan mortal [O]. Dentro de breve tiempo fue con vn hermano suyo al Santuario à dar gracias por la salud tan milagrosamente recibida [R].<sup>42</sup>

A primera vista podemos notar la convencionalidad del texto, que trata uno de los temas más frecuentes en los milagros de todos los tiempos: la salud; al comenzar la revisión, advertimos que tanto las funciones como la organización de éstas al componer la trama son las mismas que en los milagros novohispanos. Como sucede con los relatos de Florencia, la situación inicial (s) se

<sup>41</sup> Vid. Warner, *op. cit.*, pp. 150-159.

<sup>42</sup> Juan de Luzuriaga, *Paraninfo celeste. Historia de la mystica zarza, milagrosa Imagen, y prodigioso santuario de Aranzazu, de religiosos observantes de Nuestro Serafico Padre San Francisco en la provincia de Guipúzcoa, de la region de Cantabria*, Madrid, Juan García Infanzón, 1690, f. 37-38.

reduce a su mínima expresión: se incluye el nombre de la creyente beneficiaria en primer término, el cual otorga veracidad a la historia desde el principio, y en seguida se aclara que su devoción la llevaba a realizar trabajo voluntario en una ermita; el último dato que se nos proporciona es la población y la provincia donde ella laboraba, referencia importante y frecuente también en obras piadosas porque de algún modo santifica mencionar el lugar donde ocurrió un evento presumiblemente prodigioso. No bien se ha vertido esta información cuando se presenta la función del daño (Ñ): la mujer sufría dolor de costado, que según el *Diccionario de Autoridades*, se consideraba un padecimiento mortal.<sup>43</sup> Como suele suceder en los milagros, el auxilio humano es más bien ineficaz y erróneo, en particular el de los médicos; con esto que se intenta demostrar que sólo está en la voluntad de Dios el decidir sobre el destino de los mortales, cuándo han de morir o cuánto tiempo más continuarán viviendo. La convaleciente, que en oposición a los galenos, la guía la fe y no los signos de la enfermedad, se encomienda a la Virgen de Aranzazu y le ofrece que si la sana, irá a agradecerle a su santuario (I). La intercesora, actúa como siempre de forma oculta, aunque el resultado de su intervención se puede observar de forma directa en la misma fiel: ella deja de sentir dolor y al punto se levanta de su cama de agonizante, con el asombro de los galenos (O). Poco tiempo después cumple la promesa de visitar la santa imagen en su casa (R y D). Con esta respuesta se cierra el círculo del milagro que comienza con un acontecimiento pernicioso en contra de un devoto, y que se ha de completar con las ofrendas, procesiones, fiestas y otras clases de tributos que el mortal va a rendir a la deidad por el favor recibido. El pacto de veneración-protección entre hombre y divinidad, entonces, se ha consumado, y por tanto, como lo habíamos expuesto líneas atrás, se ha retornado a la armonía original del mundo (el orden de Dios) antes del caos.

Una acción genera una reacción. Es el principio que subyace en la estructura de los milagros, norma proveniente de una lógica interna y eminentemente literaria. Congruentes con la preceptiva aristotélica, estos textos están sujetos a la tradición clásica de construcción de la trama. Aristóteles en su *Poética*, al intentar una formalización sobre el arte de componer el poema trágico, también define conceptos fundamentales como el *mythos*, o sea, la organización o disposición de los hechos, es decir, la trama,<sup>44</sup> una de las partes elementales de la tragedia, pero también de otros géneros como el narrativo. El teórico griego dice que la primera era *mimesis* o

<sup>43</sup> Dolor de costado: “el que da en los lados del cuerpo acompañado de calentura maligna”. *Diccionario de autoridades*, f. 640r.

<sup>44</sup> Vid. Aristóteles, *op. cit.*, pp. 78-79.

representación de las acciones humanas y no de los hombres, con lo que otorga una importancia principal al *hacer* de los individuos, de ahí que las nociones de *mimesis* y *mythos* se encuentren estrechamente relacionadas, como bien lo ha demostrado Paul Ricoeur en sus trabajos.<sup>45</sup> Ya habíamos mencionado las partes en que el preceptista divide la trama: principio, medio y fin; lo importante es que cada segmento se articule al otro de forma –como dice– necesaria o probable. Así, explica, “principio es aquello que por necesidad no viene después de otra cosa, sino que la otra es o llega a ser después de él. Fin, por el contrario, es aquello que por naturaleza ocurre después de una cosa, por necesidad o la mayoría de las veces, pero él mismo no tiene nada después de él.”<sup>46</sup> Esto habla de una disposición lógica de las acciones encadenadas en una historia, que al tener como objetivo principal la verosimilitud, ha de cuidar la coherencia interna de su composición.<sup>47</sup>

Tales normas primarias son seguidas con atención en los relatos milagrosos. De esta manera, podemos notar que en los textos de Florencia, o en el de Luzuriaga antes expuesto, el principio, por ejemplo, no puede ser otro que el de la presentación del devoto, que indicará *a quién y dónde* ha de suceder el milagro; sólo entonces puede suscitarse el daño –o la peripecia, en términos aristotélicos– por la cual el flujo normal de la vida del protagonista habrá de dar un vuelco, como en la narración 234e, en la que a un hombre, que estaba rezando en el santuario guadalupano, se le cae una lámpara en la cabeza, o en el 164i, en que otro, en una corrida de toros, es embestido por uno de las bestias. Como dice el teórico, para lograr unidad en la trama, las acciones mostradas deben emanar unas de las otras, de modo que el origen de unas pueda explicarse en las precedentes.<sup>48</sup> Así, podemos ver que la función climática, el milagro en sí, procede *necesariamente* de las circunstancias en que ocurrió, primero, el daño, y en que se dieron la invocación y la presencia del medio auxiliar, como en la narración 283e, en la que se cuenta que un rayo cae sobre una casa en la que se encontraba su dueña y su hija (Ñ), lo que provoca que la primera invoque a Nuestra Señora de Guadalupe (I), y al mismo tiempo que abrace un cuadro con una reproducción de la imagen de la Virgen que tenía en su sala (T). La operación del milagro, en consecuencia, es que Santa María escuche a la sufriente y la proteja del relámpago, impidiendo

<sup>45</sup> Vid. Paul Ricoeur, “La construcción de la trama. Una lectura de la *Poética* de Aristóteles”, en *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, 6ª reimp., 3 v., México, Siglo XXI, 2009, v. I, pp. 80-91.

<sup>46</sup> Aristóteles, *op. cit.*, p. 82.

<sup>47</sup> Cfr. Ricoeur, “La construcción de la trama...”, en *Tiempo y narración I...*, pp. 92-93.

<sup>48</sup> Vid. Aristóteles, *op. cit.*, p. 85-88.

que su descarga la incendie; en contraste, la hija, que no la había llamado, recibe una quemadura en la cara (O).<sup>49</sup>

De esta manera podemos constatar que la disposición lógica de las funciones en la trama produce una estructura narrativa cerrada y bien trabada, que propicia que a pesar del tema sobrenatural que tratan, los relatos puedan parecer verosímiles –posibles– al lector. Más adelante veremos que la verosimilitud de estos textos no sólo proviene de la disposición lógica de las acciones, sino de las conexiones culturales, religiosas y emocionales que establece con los receptores.

A lo largo de este capítulo hemos podido comprobar que el modelo narrativo utilizado en los relatos de milagro, escritos en la Península durante los siglos XVI y XVII, es el mismo paradigma de composición que usó para sus textos Francisco de Florencia. Como ya lo habíamos adelantado en la tesis de licenciatura,<sup>50</sup> el autor novohispano debió de haberse sujetado a esta estructura en todas sus colecciones de milagros. Planteamos tal hipótesis en el análisis general elaborado de la obra florentina *Orígenes de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia* (1694), y que ahora, con el estudio de *La estrella del norte* y *La milagrosa invención*, hemos logrado demostrar a partir del examen morfológico-funcionalista de los relatos, un método más riguroso y objetivo para revisar el esqueleto de los textos. Hicimos patente, pues, que el jesuita sigue puntualmente las líneas narrativas tradicionales del microgénero: las funciones básicas (daño, invocación, transmisión del medio auxiliar, realización del milagro, reacción ante el suceso, retorno al estado armónico inicial), el orden casi invariable de éstas en el relato y, desde luego, las esferas de acción que realizan las funciones (el hacedor, la intercesora, el sufriente, el medio auxiliar y el agresor).

Los resultados obtenidos de este estudio nos proporcionan la posibilidad de conocer este tipo de narraciones en su desnudo aspecto, de saber cómo están compuestos los relatos de milagro –morfológicamente hablando– y las partes que los conforman. Sin embargo, lo que hemos trabajado hasta ahora no es más que el esqueleto de los textos y por sí mismo no ha de profundizar mucho más en nuestro conocimiento sobre ellos. Por eso se hace necesario que ampliemos nuestra perspectiva y tomemos la misma opción que propuso Vladimir Propp para complementar su análisis funcionalista: observar el contexto histórico de esta literatura, explorar

<sup>49</sup> Vid. Florencia, *La estrella del norte...*, f. 144v.

<sup>50</sup> Vid. Jiménez Macedo, *Luceros novohispanos...*, pp. 170-179.

en el tiempo e intentar encontrar un posible origen socio-cultural del modelo narrativo de los milagros, que con tanta fortuna se cultivó en la literatura europea y que posteriormente fue seguido con celo en Nueva España.

## CAPÍTULO III

### AIRES DE FAMILIA: RAÍCES HISTÓRICAS DE LOS RELATOS DE MILAGRO

Posterior a *Morfología del cuento*, Vladimir Propp publicó *Las raíces históricas del cuento*, en el que el estudioso ampliaba su examen sobre este género de literatura popular e intentaba enmendar de alguna manera los criterios de análisis que había sostenido en su anterior trabajo.<sup>1</sup>

Como habíamos visto en el capítulo II, los formalistas en una primera época, influidos por los avances de las ciencias y la lingüística y sus métodos de investigación, trataron de otorgarle un carácter objetivo y preciso al estudio de la literatura, así como de establecer métodos concretos de análisis cuyos resultados no dieran lugar a la ambigüedad. El texto se convertía en un sistema autónomo y cerrado que debía investigarse independientemente de sus relaciones con el autor, la época histórica, la sociedad, la corriente literaria o las obras entre las que hubiera nacido. Posteriormente, presionados por el autoritarismo del régimen estalinista, que buscaba imponer su modelo ideológico como rector de todas las áreas del conocimiento humano y la cultura, los teóricos que no se exiliaron de la Unión Soviética tuvieron que cambiar sus planteamientos de enfoque. Como otros, Propp, intentando alejarse del estigma de la obra “capitalista y burguesa” con el que el Estado calificaba a todo proyecto científico, humanístico o artístico que no tuviera relevancia para “la realidad del proletariado”, buscó otorgarle un sentido social a sus investigaciones, aunque sin abandonar el ángulo objetivo y científicista que siempre sustentó.<sup>2</sup>

Utilizando como base su anterior investigación sobre las funciones narrativas<sup>3</sup> –a partir de entonces denominadas por él *motivos*, término mejor acogido entre sus homólogos–<sup>4</sup> descubiertas en el cuento folclórico ruso, el teórico se dio a la tarea de rastrear su origen en las fuentes históricas más antiguas creadas por la humanidad: los mitos y los ritos. En *Las raíces históricas*

<sup>1</sup> Vid. Vladimir J. Propp, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1974.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 13-23.

<sup>3</sup> A partir de esta obra, el teórico llamó “motivos” a las funciones, término mejor acogido entre sus homólogos.

<sup>4</sup> Para evitar confusiones, en nuestro caso, seguiremos llamando únicamente “función” a la categoría de análisis narrativo utilizada en esta tesis.

*del cuento*, Propp demostró que la génesis del cuento maravilloso –como desde entonces lo denominó –me parece– de una forma más apropiada y específica– se remontaba de hecho a los principios de la cultura humana, con la formación de los pueblos arcaicos. Las funciones o motivos recurrentes y las cualidades de las esferas de acción del relato maravilloso eran el eco de una realidad atávica con la cual el hombre contemporáneo había ido perdiendo vínculos, con el paso de los siglos y la transformación de las civilizaciones. La literatura folclórica se alimentaba de los mitos y los ritos ancestrales, por lo que, para llegar a conocer el sentido social de esa literatura, era necesario estudiar tales fuentes para descubrir el sistema de creencias y las sociedades que propiciaron su nacimiento.

De este modo, Propp encontró que las funciones narrativas del cuento remitían sobre todo a los ritos tribales de iniciación, esenciales para la marcha y continuidad de cualquier clan, puesto que representaban la transición por la cual un niño se convertía en hombre y miembro activo de la comunidad, con todas las obligaciones y privilegios, individuales (tener mujer(es) e hijos) y colectivos (trabajar, participar en las ceremonias, proteger a la comunidad de los enemigos) que le otorgaba su nueva condición.<sup>5</sup> Por ejemplo, la función inicial de los cuentos sucede cuando el héroe (buscador) emprende el viaje para resarcir el daño o la falta que afecta a todo el reino, a su familia o a él mismo; más adelante aparece en la narración la función en que éste se hace del medio mágico que lo ha de ayudar a cumplir su misión, pero para conseguirlo con frecuencia debe internarse en un espeso y oscuro bosque donde lo espera el donante (la maga) quien será el que le entregue el instrumento que necesita.<sup>6</sup>

Tanto estas acciones narrativas como sus esferas, e incluso el espacio y la descripción física de los personajes que intervienen en estas partes, cobran un sentido profundo y complejo al confrontarlos con ciertos rituales y mitos atávicos. Así, en muchos cuentos, el héroe, antes de abandonar su hogar y partir a un lugar lejano, se aprovisiona de objetos que le serán indispensables para su viaje: una clava de hierro –que ha de utilizar como bastón–, zapatos también de ese metal y pan. En esta enigmática elección del protagonista están involucrados antiguos ritos funerarios. Según la investigación del teórico ruso: “se puede constatar que los zapatos, el bastón y el pan eran los objetos de que se abastecía a los muertos para su peregrinación al otro mundo. Se hicieron más tarde de hierro para simbolizar el largo viaje.”<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Propp, *Las raíces...*, pp. 74-75.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 60-87.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 65.

Propp aclara que las representaciones de la muerte están directamente relacionadas con los ritos de iniciación y, por tanto, también están presentes –acaso solamente de una forma distorsionada o simbólica– en los cuentos folclóricos. Esto quiere decir, en el ejemplo que presentamos, que el héroe parte para “el otro mundo” y por eso se atavía de accesorios que le ayudarán a transitar por tan largo sendero. Y es que, si volvemos a los ritos de iniciación, el niño que busca llegar a la adultez debe morir de forma simbólica para “renacer” convertido en un hombre, como dice el estudioso ruso: “ésta es la denominada muerte temporal”:<sup>8</sup>

La muerte y la resurrección eran provocadas por actos que imitaban el engullimiento y consumición del niño por animales fabulosos. Se imaginaba que era tragado por ese animal y que, tras haber transcurrido algún tiempo en el estómago del monstruo, volvía a la luz, es decir que era escupido o vomitado. [...] El rito se celebraba siempre en la espesura de la selva o bosque, y estaba rodeado del misterio más profundo; además iba acompañado de torturas físicas o amputaciones [...] El niño hacía un aprendizaje más o menos largo y duro. Se le enseñaban los métodos de caza, se le comunicaban los secretos de carácter religioso, se le impartían conocimientos históricos, normas y mandamientos de costumbre social, etc.<sup>9</sup>

En las culturas tribales, entonces, se acostumbraba celebrar la ceremonia de iniciación en medio de un bosque, tan oscuro y denso como en el que tiene que adentrarse el héroe del cuento maravilloso. Se hace evidente que el espacio de esta secuencia representa la inmersión del protagonista en el inframundo, lóbrego, siniestro y lleno de obstáculos que él tendrá que salvar para cumplir su cometido.<sup>10</sup> En el lugar más recóndito del soto, por lo general, se ubica una casita, donde suele encontrarse el donante, es decir, la maga, quien lo aguarda para aplicarle varias pruebas antes de entregarle el medio mágico. La vivienda puede tener un aspecto simbólico (aunque ya de sí la morada posee ese sentido) puesto que aparece a veces elevada sobre unas patas de gallina. Esto se relaciona con la escenografía del lugar donde el joven iniciado debía permanecer encerrado –a veces por semanas o meses– hasta cumplir el periodo de transición a la edad adulta; era una choza a la que se le daba una apariencia zoomórfica, en cuya entrada, por ejemplo, se pintaban unas fauces monstruosas que simulaban devorar al que ingresaba por ellas.<sup>11</sup>

El aspecto físico de la maga ofrece también una serie de signos que ayudan a demostrar los estrechos lazos del cuento maravilloso con los ritos de iniciación y las representaciones de la muerte. Por un lado, a la maga suele representársele como una mujer vieja, grotesca, que apenas

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 76-78.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

si cabe dentro de la cabaña que habita y de la cual destaca una pierna huesuda; Propp advierte que en los relatos nunca se aclara que la maga sea una gigante, por lo que en realidad parece un cadáver aprisionado por su propio ataúd.<sup>12</sup> Por otro lado, entre los atributos de este personaje, con frecuencia se resalta su poder para controlar las fuerzas naturales –como el viento– y los animales, lo que la coloca como una antigua deidad de la naturaleza. Si la maga vive en el corazón del bosque y su vivienda zoomórfica parece representar la entrada a otro ámbito –el mundo de los muertos– y además es la que controla y permite el acceso a ese lugar, eso la coloca en la posición de guardiana, idea reforzada por su dominio sobre los animales: “[...] sabemos ya que en un determinado estadio [de la historia humana] se creía que la muerte consistía en una transformación en animal. Y justamente porque la muerte consistía en [eso] es por lo que el señor de los animales es quien se halla de guardia a la entrada del reino de los muertos [...] y otorga esta transformación, y con ella también el poder sobre los animales [...]”<sup>13</sup>

Después de este *tour de force* del profuso y ceñido estudio de Propp, necesario para introducir nuestra propia investigación, conviene ya entrar en materia y presentar lo que las funciones narrativas de nuestro material de trabajo han revelado.

Como subgénero enfocado en un tópico que se vincula con la naturaleza misma de las religiones,<sup>14</sup> es posible suponer que el origen de los relatos de milagro podría remontarse hasta una edad primigenia de la humanidad, tal como ocurre con el cuento folclórico; posibilidad viable

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 95-98.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 107. La identificación de los personajes, determinados accesorios que éstos utilizan para llevar a cabo sus acciones y el espacio diegético son elementos que Propp reconoce indispensables para descubrir los vínculos de los cuentos maravillosos con los ritos de iniciación, lo que confirma el cambio de postura del investigador ante el texto literario. Después de todo, los actos que componen la trama son realizados por sujetos que desempeñan cierto papel en la historia y por tanto poseen una caracterización. En principio observar estos elementos nos ayudará a comprender mejor el mundo representado de los milagros, pero esto lo estudiaremos más adelante en este mismo capítulo, donde, además, comprobaremos que en estos rasgos están las aportaciones de la literatura novohispana y de nuestro propio autor.

<sup>14</sup> Orientado por la filosofía fenomenológica, tan influyente en los estudios humanísticos del siglo XX, el historiador de las religiones, Mircea Eliade, considera que lo sagrado –en relación con lo profano– tendría que verse como una experiencia que *vive la conciencia* ante el mundo cuando se enfrenta a aquello que no parece ni humano ni cósmico: “El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque *se manifiesta*, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. [...] Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo ‘completamente diferente’ de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’. [...] Para quienes [una] piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta [...] en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad se puede revelar como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad se puede convertir en una hierofanía.” (Vid. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 14-15.) El hombre de las sociedades premodernas intentaba mantenerse el mayor tiempo posible dentro de un universo sacralizado y en buena medida explicaba su experiencia total de la vida a partir de su vivencia con éste; tal vez se deba a eso que al individuo contemporáneo le resulte tan difícil comprender el significado y los alcances del fenómeno religioso cuando, en oposición, se empeña en vivir en un mundo cada vez más desacralizado. Cfr. *ibid.*, p. 16 y ss.

que no podremos demostrar en esta limitada investigación, si nos atenemos al principio básico de Propp de tener el texto literario como materia principal y parámetro de análisis.<sup>15</sup> De esta manera, lo que nuestra propia búsqueda histórica arroja acerca de los relatos de milagro, partiendo de la previa identificación y definición –como lo hace el teórico ruso– de las funciones recurrentes o motivos, es que este tipo de narraciones parece tener resonancias de un pasado más cercano a la época actual: la aparición de la familia monogámica en las culturas occidentales.

Debemos recordar el esquema básico del relato de milagro: alguien sufre un daño o una falta (Ñ) y acude a la intercesora –la Virgen– para que lo ayude (I); a veces el devoto o sufriente utiliza un medio auxiliar para canalizar el apoyo divino (T); el milagro ocurre (O) y el sufriente favorecido da muestras de agradecimiento y fervor a su salvadora (R). La situación del devoto y los que lo rodean se restaura (D). Observar objetivamente este conjunto de funciones y los actores principales que intervienen en ellas (el creyente, la Virgen y Dios) nos remite a un escenario conocido, o más bien a una escena doméstica, como en la que –por dar un ejemplo– un niño, jugando con la pelota, rompe la ventana de la casa de un vecino; como sabe que si su padre se entera lo castigará severamente, prefiere contárselo antes a su madre para que sea ella –más indulgente– la que trate con el vecino el pago de la rotura y atenúe la sanción que su padre probablemente le imponga. Del mismo modo que esta situación hipotética, el esquema narrativo del relato de milagro parece reproducir el entramado de relaciones subordinadas y la estructura jerárquica familiar, tales como todavía –y a pesar de los progresos en la lucha por los derechos de las mujeres– se siguen practicando en casi todas las sociedades del mundo actual: el padre como autoridad suprema que tiene bajo su responsabilidad (económica, social y moral) a su mujer y a su prole; él o los hijos que deben vivir sometidos al poder del padre (en algunos pueblos, como los católicos, incluso de adultos), y la madre, con una autoridad doméstica relativa, que cumple el fundamental papel de mediadora entre el marido y su dominio sobre toda la familia y las necesidades de los hijos.

Podemos rastrear condiciones familiares no tan alejadas a las contemporáneas en la Nueva España del siglo XVII, quizá solamente más rígidas en cuanto al rol y el lugar jerárquico que a cada miembro le correspondía ocupar dentro de la unidad social. Es en los estamentos más altos de la sociedad novohispana donde se seguía con mayor fidelidad el modelo de familia monogámica, que es finalmente el arquetipo en las culturas cristianas:

<sup>15</sup> Propp, *Las raíces...*, pp. 16-19.

El padre de familia, como representante del poder de una sociedad patriarcal, no sólo tenía el derecho de elegir la pareja de sus hijos; él decidía también su profesión y su “vocación” religiosa, y ante la desobediencia, tenía derecho a inflingirles castigos corporales con moderación.<sup>16</sup>

El papel de la mujer aristócrata era el de una pieza en el juego de las relaciones y los compromisos; matrimonio y convento, sus únicas opciones; recato, piedad y sumisión sus valores más preciados. Sobre ella recaían las más pesadas cargas del honor masculino, sobre todo la virginidad cuando soltera y la absoluta fidelidad cuando casada.<sup>17</sup>

La mujer, considerada toda su vida como menor de edad, al casarse pasaba de la autoridad del padre a la del marido, quien a partir de entonces sería responsable de que ésta cultivara las virtudes cristianas de una buena esposa. Su reino era el ámbito doméstico y su principal misión era la educación de los hijos y el control sobre la servidumbre.<sup>18</sup>

Pero desde luego no es en el régimen social contemporáneo a los relatos milagrosos novohispanos donde debemos buscar sus raíces. Al tratarse de un subgénero tradicional que puede encontrarse incluso en el Antiguo Testamento,<sup>19</sup> tenemos que remontarnos en el pasado, más allá aun de las culturas cristianas para tratar de descubrir las causas económicas y sociales que pudieron haberle dado nacimiento.

Pero es necesario que comencemos confrontando el mito que ha alimentado la literatura mariana de todas las épocas: el de la propia Virgen María. Sin duda, éste es uno de los principales que ha cimentado las culturas occidentales y como tal se ha ido construyendo a lo largo de la historia del cristianismo, una religión relativamente reciente en el proceso cultural humano si se le compara con las de las antiguas civilizaciones como Sumeria, Babilonia, Egipto, China e incluso Grecia. Con sólo dos mil años de edad, el cristianismo se fue nutriendo desde su nacimiento de las más diversas fuentes religiosas, filosóficas, y mitológicas, gracias a los manantiales culturales que habían crecido alrededor del mar Mediterráneo: fenicio, egipcio, etíope, sirio, helénico, hebreo, etrusco, romano, etcétera. El mito y el culto a María, que surgiera en la etapa formativa de esta religión (hacia fines del siglo I d. C.),<sup>20</sup> también fue alimentándose de las culturas de los pueblos por donde el cristianismo fue penetrando; así, la mujer que diera a luz a Jesucristo, el Hijo de Dios, pero que, a pesar de esto, apenas se dijera algo de ella misma en los Evangelios,<sup>21</sup> fue ganando trascendencia al sumar para sí atributos que la fueron consagrando

<sup>16</sup> Vid. Antonio Rubial, *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. 75.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 76; también, Pilar Gonzalbo, “La educación para el matrimonio”, en *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 149-166, y 204-212.

<sup>18</sup> Rubial, *La plaza...*, pp. 76-78. también Gonzalbo, *op. cit.*, pp. 149-166, y 204-212.

<sup>19</sup> *Vid. supra*, capítulo I.

<sup>20</sup> *Vid. Warner, op. cit.*, p. 55.

<sup>21</sup> “El conjunto de información histórica acerca de la Virgen [en los Evangelios] es desdeñable. Su nacimiento, su muerte, su apariencia, su edad nunca son mencionadas. Durante el ministerio de Cristo ella juega un papel pequeño

como la única figura deífica femenina colocada en la cima del Reino de Dios, al lado del trono que el Padre comparte con el Hijo y el Espíritu Santo. De esta manera, con el paso de los siglos, María llegó a ser Madre virginal, Segunda Eva, Reina del cielo, Inmaculada Concepción, etcétera.

El papel de María como Madre ha adquirido un profundo sentido para teólogos y creyentes en general. A causa de haber concebido al Hijo de Dios, es participante esencial en el misterio de la encarnación y en la redención;<sup>22</sup> por otro lado, a través de Cristo todos los hombres se convierten también en sus hijos cuando él la entrega a ellos durante el martirio de la cruz.<sup>23</sup> Por este hecho, María asume una de sus funciones más importantes: la de intercesora entre Dios y la humanidad:

El tema más consistente en la teología de la intercesión de la Virgen [...] es su maternidad. Es abordada como una madre humana que rebosa amor [...] Este elemento en su culto está presente en la más temprana época bizantina, retrocede en la Alta Edad Media, cuando es la más regia y hierática, y luego vuelve a emerger en el siglo XIII, para permanecer sin mengua hasta el presente. Su amor por el género humano es maternal, y sus cualidades de clemencia, amabilidad, amante benevolencia, indulgencia y perdón, son vistas todas como maternales.<sup>24</sup>

Es claro que el modelo de la familia humana está proyectado –doblemente, como dice la investigadora Marina Warner– sobre el reino divino; por una parte, “en la relación filial de Jesús con María, y por otra en la maternidad de María y los pecadores”,<sup>25</sup> pero también deja ver que el Poder verdadero está concentrado en el Padre, mientras que la Madre ejerce en realidad solamente una autoridad –la intercesión–, soberana y todo, pero finalmente concedida por su Señor.

De este modo, el paradigma de la Madre perfecta (sumisa, misericordiosa, amable, comprensiva) llegó a constituirse en la imagen de Santa María, el cual, sumado a otros (la siempre Virgen, la concebida sin pecado, etc.) la convirtió en el ideal femenino por antonomasia para los pueblos de occidente. Como madre, dice Marina Warner, “actúa positivamente a través

y, cuando aparece, las circunstancias son dudosas y a menudo desairadas.” (*Ibid.*, p. 36.) [...] “De los cuatro dogmas proclamados acerca de la Virgen María –su maternidad divina, su virginidad, su inmaculada concepción y su ascensión a los cielos– sólo el primero puede ser atribuido inequívocamente a la Escritura, donde María de Nazaret es indudablemente la madre de Jesús. La Inmaculada Concepción –que ahorra a la Virgen toda mancha del pecado original– y la Ascensión no aparecen en los Evangelios, puesto que ni el nacimiento de María ni su muerte están descritos; por lo que toca a su virginidad, los evangelistas, lejos de aseverarla, suscitan numerosas dudas.” (*Ibid.*, p. 42.) Cfr. Los Evangelios en *La santa Biblia...*, p. 949-1105.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 369-370; también, Bouyer, *op. cit.*, 7ª ed., Barcelona, Herder, 2002, voz “María”, pp. 425-428.

<sup>23</sup> “Estaban junto a la cruz de Jesús su madre, y la hermana de su madre, María mujer de Cleofás, y María Magdalena. // Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente, dijo a su madre: Mujer, he ahí a tu hijo. // Después dijo al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora él la recibió en su casa.” (Juan, 19:25-27.) *La santa Biblia...*, p. 1098. Vid. también Warner, *op. cit.*, p. 370.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 369-370.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 371.

del principal hombre de su vida, que es, en el caso de su nacimiento virginal, su hijo. Tal concepto refleja fielmente la familia patriarcal tal como existe en el Mediterráneo y en el sur de Irlanda, donde la mujer tiene poderes soberanos sobre la familia [...] [pero] pocos o ningún derecho más allá de su papel como madre.”<sup>26</sup> Como asevera la historiadora, en sociedades como la italiana, la española o la irlandesa, la mujer no adquiere autoridad en el seno familiar como esposa o amante sino “sólo como origen de la vida del heredero.”<sup>27</sup>

Este arquetipo mariano, a su vez, ha reforzado la creencia social de que el orden natural inclina a la mujer hacia la maternidad y, por extensión, al ámbito doméstico, fuera de éste, no tiene más que hacer. Esto explica también por qué durante siglos la mujer no fuera considerada un individuo independiente, un ser humano pleno en el uso de todas sus facultades y derechos.<sup>28</sup>

Evidentemente, este ideal femenino puede reconocerse en la literatura. Observemos ahora las correspondencias que se establecen entre el relato de milagro, el modelo de la familia patriarcal y el mito de María Madre. Pongamos como ejemplo la narración 244e:<sup>29</sup> un hombre, al terminar una corrida de toros, se dispone a marcharse atravesando la arena. De pronto, furiosa, sale corriendo de los toriles una enorme bestia, que se dispone a embestirlo (Ñ); el hombre, pide la intervención divina a través del nombre de la Virgen, (I) a quien promete celebrarle una fiesta si intercede por él; María de Guadalupe parece escucharlo porque el animal, al llegar hasta él, retrocede y se marcha mansamente (O). El hombre, en respuesta al gran favor concedido, le ofrece cada año una fiesta a la Virgen para conmemorar el milagro (R). El ser humano aparece en este tipo de relatos como una criatura llena de necesidades y limitaciones, es frágil e indefensa como un niño; el hombre de la historia, como un menor de edad, inexperto, espontáneo e ingenuo, no prevé peligros y descuidadamente se le ocurre salir a través de la arena. Cuando se da cuenta de que está en una situación de dolor y de muerte, ya es demasiado tarde para reaccionar y sólo puede acudir al Poder superior para que lo salve de su negligencia. La Virgen, cual madre siempre pendiente de sus hijos más desamparados, interviene para que Dios apacigüe al toro en un instante. El devoto agradecido ha constatado de nuevo que la Madre celestial estará siempre cerca de él para evitarle lesiones y sufrimiento.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 372-373.

<sup>29</sup> Florencia, *La estrella...*, f. 124r-125r.

En esta historia puede apreciarse no sólo la dependencia del ser humano al Poder divino, al que se acoge para sobrevivir, sino también el poder intercesor de María, quien gracias a la permanente y amorosa atención hacia sus hijos mortales, puede acudir oportunamente a Dios para que desvíe los riesgos que acechan a los hombres. Su autoridad intercesora es soberana, tanto que puede intervenir incluso a favor de los grandes pecadores, individuos o colectividades, que el Señor, en toda su justicia, ya ha condenado; como lo demuestra el relato 237e, analizado en otro momento,<sup>30</sup> donde se cuenta la catastrófica inundación de 1629 que padeció la ciudad de México, debido –según el texto– al cúmulo de faltas cometidas por sus habitantes. La crecida que la arruinó continuó por cinco años, periodo en que los habitantes no cesaron de suplicar el socorro de la Virgen; el relato deja claro que fue el mismo lapso en que María tardó en convencer con sus ruegos a Cristo para que perdonara a la urbe, a la cual, como Sodoma y Gomorra, la habían perdido los vicios y la depravación. Pero, como se dice, “un hijo no puede negar nada a su madre”, a final de cuentas el justo Juez condescendió y absolvió a la población. Historias como ésta dejan una importante lección sobre la capacidad mediadora de la Virgen: “una oración a María, con espíritu de arrepentimiento y resolución, es milagrosa; y hombres y mujeres reunidos para orar a la Virgen olvidan la distinción entre poder directo e indirecto.”<sup>31</sup>

Santa María es el símbolo más visible y exitoso del paradigma materno surgido de la familia monogámica en occidente, pero fueron necesarios siglos de prueba para que tanto la institución social como el modelo de conducta se consolidaran en gran parte de las sociedades del mundo. En *La familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) Friedrich Engels explica que este tipo de familia “se funda en el predominio del hombre; su fin expreso es el de procrear hijos cuya paternidad sea indiscutible y [ésta] se exige porque los hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar en posesión de los bienes de su padre.”<sup>32</sup>

La familia monogámica nació de la llamada sindiásmica cuya descendencia era matrilineal, y por ello mismo los hijos, así como sus consanguíneos, heredaban los bienes de la madre; asimismo, los matrimonios sindiásmicos eran más flexibles puesto que podían deshacerse si alguno de los cónyuges así lo deseaba.<sup>33</sup> En cambio, en la monogamia, el hombre era el único que podía repudiar a su mujer y romper los lazos matrimoniales; además, tenía el derecho de

<sup>30</sup> *Vid. supra*, capítulo II, pp. 16-18.

<sup>31</sup> Warner, *op. cit.*, p. 369.

<sup>32</sup> Friedrich Engels, *La familia, la propiedad privada y el Estado*, Moscú, Editorial Progreso, 1970, p. 59.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

infidelidad, aunque sancionado por la moral social. Dice Engels que es entre los griegos donde se descubre en toda su dureza la nueva forma familiar.

Mientras que [...] la situación de las diosas en la mitología nos habla de un periodo anterior, en que las mujeres ocupaban todavía una posición más libre y estimada, en los tiempos heroicos vemos ya a la mujer humillada por el predominio del hombre y la competencia de las esclavas. [...] En Homero, los vencedores aplacan sus apetitos sexuales en las jóvenes capturadas [...] En cuanto a la mujer legítima, se exige de ella que tolere todo esto y, a la vez, que guarde una castidad y una fidelidad rigurosas.<sup>34</sup>

Los dorios de Esparta, a diferencia de los jonios de Atenas, practicaban el matrimonio sindiásmico, en el que ambas partes podían aspirar a tener otras parejas temporales o permanentes, de ahí que tanto la esclavitud doméstica como el adulterio fueran costumbres desconocidas entre ellos. Es notable también que las mujeres en Esparta tuvieran una posición más respetable en la sociedad, en contraste con las atenienses, que doncellas o casadas vivían cautivas en sus hogares y sólo trataban con otras mujeres o con los hombres de la familia.<sup>35</sup>

Entre los romanos sucedía una situación menos rígida que entre los jonios, pero finalmente se perfiló como un modelo para las instituciones del matrimonio y la familia que se cristalizaron y perpetuaron casi sin alteraciones en buena parte del mundo, al menos hasta la llegada del siglo XX. Para un ciudadano romano, y a partir de la moral estoica, se generalizó la idea de que el matrimonio era un deber que el hombre libre tenía que cumplir en algún momento de su vida, tanto como decidir a qué se dedicaría, si a las armas, la oratoria, la carrera pública, el comercio, etcétera.<sup>36</sup> Los moralistas recomendaban ver a la esposa como a una amiga en la que había de apoyarse el hombre para lograr que el matrimonio funcionara y perdurara, aunque esto no impedía que se la considerara como niño pequeño al que había que educar y dirigir. Las patricias, sin embargo, tenían la posibilidad de acceder a la alta cultura, de divorciarse, volverse a casar o, en todo caso, retornar al hogar paterno con todo el caudal que habían aportado en su alianza matrimonial.<sup>37</sup>

En términos reales, el hombre como *pater familias*, era el director de su mujer, el dueño de sus hijos y esclavos y el patrón de sus libertos. No obstante la aspiración de la filosofía moral, los ciudadanos se casaban como una forma de aumentar su hacienda dinástica con la dote de su mujer, además de que cada hijo representaba una posibilidad más de entablar alianzas

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 60-62.

<sup>36</sup> Vid. Paul Veyne, "El imperio romano", en Philippe Ariès y Georges Duby (directores), *Historia de la vida privada. T. 1. Del imperio romano al año mil*, 3 t., Madrid, Taurus minor, 2001, pp. 51-52.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 53-58.

matrimoniales con otras familias poderosas. El padre en realidad era el que dirigía el hogar, controlaba los gastos y supervisaba las tareas de cada uno de los habitantes. La mujer, un tanto relegada, tenía como deber principal engendrar hijos y cuidarlos de pequeños.<sup>38</sup>

En la institución de la familia monogámica, a partir de su instauración, cada miembro de la pareja conyugal desempeñaría un papel a la vez dicotómico y complementario en relación con el del otro: el hombre sería activo y productor y la madre pasiva y receptora. Esta relación funcional sería retomada por el cristianismo y encauzada por su filosofía moral, que a la vez se sublimaría en ritos y, en especial, en el mito de la Virgen María.

Sin embargo, ideas como la contención de la sexualidad humana y la castidad en el matrimonio ya habían brotado en el pensamiento de los moralistas romanos antes del cristianismo, y se habían dado a la tarea de difundirlas y tratar de influir con ellas en la conducta conyugal de las capas más poderosas de la sociedad del imperio. Antipater de Tarso decía que se debía casar para procrear hijos, porque la propagación del género humano formaba parte del plan divino; Séneca, por su parte, aseguraba que el matrimonio era “un intercambio de obligaciones”, de las cuales la más importante para la mujer era la obediencia.<sup>39</sup>

Bajo el conformismo estoico lo que proponían estos pensadores era más bien un ideal de la vida en pareja, y aunque finalmente se trataba de incidir en el ámbito más íntimo de los ciudadanos, tal prescripción normativa estaba aún lejos de mostrar el carácter obligatorio que le infundió el cristianismo a su nueva moral. Se recomendaba que los esposos se esforzaran por controlar hasta sus menores gestos en la cotidianidad conyugal y que no se dejaran llevar por sus deseos, hasta que no decidieran si estos estaban justificados por la razón. El hombre ante todo era un ser racional que debía trazar su proyecto de vida a partir de esa condición. De este modo, los placeres, hasta los más pequeños, debían ser controlados para seguir una línea vital sin tropiezos. El matrimonio era una amistad y por lo tanto las caricias no eran muy necesarias en la intimidad y el acto sexual debía tener una justificación trascendente, o sea, la reproducción.<sup>40</sup>

Alrededor del año 100 de nuestra era, estos principios fueron acogidos tanto por la moral pagana como por la cristiana, influidas por el estoicismo, pero evidentemente el propósito de una y otra eran distintos, así como sus consecuencias. Lo que en la primera era una preceptiva de los deberes matrimoniales, en la segunda resultó un verdadero corsé para la conducta íntima de la

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 53-58 y 79-82.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

pareja. Como afirma Paul Veyne, la proclama “no hagáis el amor más que para concebir hijos” no tenía el mismo peso de autoridad desde una voz pagana surgida “de una doctrina sapiencial que da consejos a individuos libres para su autonomía en este mundo”, que de la Iglesia cristiana concebida como una institución como omnipotente, “poseída de su misión de regir las conciencias para su salvación en el más allá y [...] dispuesta a legislar a todos sin excepción, estén o no convencidos.”<sup>41</sup>

Hacia el siglo V, la doctrina que sobre el matrimonio y la sexualidad humana escribió san Agustín, padre de la Iglesia cristiana y una de las mentes fundadoras de la cultura medieval, se convirtió en piedra angular para la concepción y el papel social que tanto la Iglesia cristiana como las sociedades medievales tuvieron acerca del matrimonio y la familia.<sup>42</sup>

Aunque era una de sus preocupaciones constantes, fue el tratado sobre la *Bondad del matrimonio* en el que el obispo profundizó su saber acerca de esta institución social. Entre otras ideas argumentadas, expone que el consorcio nupcial es el primer vínculo natural de la sociedad humana,<sup>43</sup> es decir, su unidad o núcleo y los bienes que de él se obtienen son inapreciables: la alianza conyugal del hombre y la mujer, la progenie y la fidelidad.<sup>44</sup> Advierte que con la caída de la pareja edénica, no sólo la humanidad tuvo la posibilidad de perpetuarse en los hijos sino también nació “la enfermedad de la pasión carnal o libido” cuyo trastorno desordena la vida entera del hombre.<sup>45</sup> La castidad para solteros y casados es el procedimiento más eficaz para controlar “ese fuego inconsciente” que puede llegar a consumir y perder a los individuos.<sup>46</sup>

En tratados diversos, cartas y sermones,<sup>47</sup> san Agustín intentó demostrar la conveniencia ética, “la bondad”, del matrimonio cristiano para la sociedad humana. Y aunque hacia el siglo V, la unión monogámica ya se ponía en práctica en buena parte de los territorios dominados por el imperio, los principios expuestos por el obispo de Hipona –y por otros doctores como san

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>42</sup> *Vid.* Peter Brown, “Oriente y occidente: la carne”, en Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 295.

<sup>43</sup> Este tratado también ha sido traducido al castellano como *Del bien del matrimonio*. Con este título se ha encontrado una edición en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. *Vid.* san Agustín, *Del bien del matrimonio, de la viudez, de la oración, y paciencia*, Madrid, Antonio Sanz, 1752, pp. 5-6.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 11-15.

<sup>45</sup> *Vid.* José Rodríguez Díez, “El matrimonio cristiano en san Agustín (*Bondad del matrimonio*)”, en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, Real Centro Universitario “María Cristina El Escorial”, [Madrid], n. XXVII, 2005, p. 24.

<sup>46</sup> *Vid.* Brown, *op. cit.*, pp. 299-301.

<sup>47</sup> *Vid.* el trabajo de José Rodríguez Díez, en el que hace una minuciosa revisión de los textos en los que Agustín atiende los temas del matrimonio y la sexualidad humana. Rodríguez Díez, *op. cit.*, pp. 13-40.

Ambrosio<sup>48</sup> sobre la supremacía del casamiento bendecido por la Iglesia cristiana, le otorgaron una base filosófica y moral indispensable para su fijación en las culturas romanizadas.

Según la doctrina agustina, el buen cristiano, para cumplir con Dios y con su Iglesia, podía optar por la vida monástica y permanecer célibe o bien casarse para procrear hijos y llevar una conducta conyugal de amistad y recato. El enlace nupcial era la mejor forma de relación que podía establecerse entre hombre y mujer y, por ser un sacramento, era indisoluble. El beneficio social que resultaba del matrimonio no sólo tenía que ver con la legalización de los concubinatos que podían existir en una comunidad determinada sino con la instauración de una forma establecida de orden que ejercía control sobre la conducta íntima de los individuos. La unión conyugal autorizada por la Iglesia, como vínculo fundador de la familia cristiana, estaba firmemente afianzada, era sólida y, con la llegada de los hijos, aseguraba el crecimiento de la población y la multiplicación de creyentes para el Señor.

Pero el matrimonio, ya en el cristianismo primitivo, además de cumplir una cardinal función social, formaba parte de los ritos más trascendentes con los que la Iglesia representaba la comunicación de la Gracia del Todopoderoso hacia la humanidad. Se había incluido como sacramento desde los Evangelios, aunque su carácter místico había quedado preparado desde el Antiguo Testamento al ser utilizado como símbolo de la unión de Dios con su pueblo;<sup>49</sup> sin embargo, no sería hasta la Edad Media cuando en oriente y en occidente se instaurara plenamente como uno “de los siete signos de la Gracia considerados como eficaces en virtud de su institución por Cristo.”<sup>50</sup>

Al reflexionar sobre el carácter sagrado del matrimonio, San Agustín a la vez introdujo argumentos sociales y morales que lograron penetrar en las costumbres –sobre todo de los estamentos más altos– de las sociedades medievales. Lo que no había logrado la influencia oriental con su modelo de vida monástica, lo había conseguido el obispo con sus ideas acerca de la naturaleza concupiscente e irracional de la sexualidad humana y la necesidad de reducirla y encauzarla por la vía de la razón en el cumplimiento de una función simultáneamente social y moral: la procreación, cumplido desde luego el requisito del contrato conyugal. Si en un pasado no tan lejano, entre los grupos poderosos, se creía que el decoro practicado en las relaciones

<sup>48</sup> Vid. Bouyer, *op. cit.*, voz “Matrimonio”, p. 438.

<sup>49</sup> Vid., *v. gr.*, Cantar de los cantares, en *La santa Biblia...*, pp. 679-685 y Salmo 45, pp. 585-586.

<sup>50</sup> Vid. Bouyer, *op. cit.*, voz “Matrimonio”, p. 437.

íntimas daba como resultado –necesariamente– vástagos sanos, fuertes y, aún mejor, varones,<sup>51</sup> las nuevas ideas sobre el sexo propiciaron una serie de temores y prejuicios obsesivos en los seglares que favoreció la simplificación del encuentro carnal de la pareja hasta disminuirlo a un mero acto práctico, despojado de todo deseo y satisfacción eróticos. Así, uno de los triunfos menos visibles pero más efectivos que pudo haber logrado la Iglesia cristiana, fue haber impuesto la castidad como modelo de conducta entre la gente “del mundo”: “Los obispos urbanos de la Galia, Italia, España, y no ya ‘los hombres del desierto’, se convirtieron en los árbitros del paradigma monástico tal como había sido modificado sutil e irreversiblemente por Agustín hasta hacerle abarcar incluso la sexualidad mundana.”<sup>52</sup> Como asevera Peter Brown, la Iglesia había tomado el mando del comportamiento íntimo de los sus feligreses.<sup>53</sup>

Y si las doctrinas filosóficas y los tratados morales habían podido transformar la concepción del sexo, la reproducción humana y el papel que debía desempeñar el matrimonio en las sociedades, también habían hecho su parte la mitología y los cultos nacidos con el cristianismo, en particular los referentes a la Virgen María, que ya para estas épocas estaban en proceso de desarrollo y se estaban extendiendo desde Asia Menor, Siria y Egipto hacia el occidente.<sup>54</sup> Y para muestra, el mejor botón. El engendramiento de la pequeña nazarena por sus padres carnales, cuya historia no estuvo consignada en los Evangelios canónicos pero sí en algunos de los apócrifos, además de llenar la necesidad de los creyentes –muy comprensible por cierto– de constituir un origen, un linaje y, en consecuencia, una identidad a la Madre de Jesús, reforzó el carácter sobrenatural y divino de la concepción misma de el Salvador.

La leyenda cuenta que los padres de la Virgen, Ana y Joaquín, eran una pareja añosa que no había logrado tener hijos, y que debido a su esterilidad (considerada por lo judíos como una maldición divina) y a pesar de las generosas ofrendas que entregaba el acaudalado esposo al templo, eran rechazados por el sacerdote. Un día, el arcángel Gabriel les anunció que tendrían un hijo y fue cuando los ancianos cónyuges se encontraron frente a la Puerta Dorada que, al unirse en un honesto e inocente abrazo,<sup>55</sup> engendraron a la Purísima María.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Vid. Brown, *op. cit.*, p. 301.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 302-303.

<sup>54</sup> Vid. Warner, *op. cit.*, p. 51.

<sup>55</sup> La caricia de Joaquín a su mujer, Ana, fue interpretada de modo distinto con el paso de los siglos. En la iconografía europea se representa este acto ya como un dulce abrazo, ya como un tierno beso entre los esposos, e incluso como el roce de la mejilla del dichoso anciano en el hombro de su pareja. De cualquier forma, en lo que

Este relato se registró en el Evangelio del pseudo Mateo, el Protoevangelio de Santiago y el de la Natividad de María, que datan aproximadamente de los siglos II y III, lo que sugiere que está fábula ya habría formado parte del imaginario de los creyentes desde épocas tan tempranas. Sin embargo, no fue hasta el siglo XIII, con la aparición de textos que alcanzaron una popularidad inédita, como el *Speculum historiae* de Vincent de Beauvais y la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, que la historia de la procreación milagrosa de Nuestra Señora se conoció por toda Europa.<sup>57</sup>

Con el crecimiento de su culto y las atribuciones que la Iglesia fue confiriendo a su figura, los títulos materno-filiales-conyugales se hicieron más complejos: así, es la Hija concebida en el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo (Inmaculada Concepción) y también la Madre de su Hijo unigénito; es Esposa de Cristo al mismo tiempo que su procreadora; finalmente, está unida en matrimonio terrenal con san José, junto con quien representa por antonomasia la castidad en la pareja humana. Está claro que en la mitología mariana no solamente se incluyó un ejemplo único de familia cimentada en la virtud de José y la Virgen, sino que se bordó todo un linaje matrilineal para reforzar la pureza de las relaciones domésticas entre la Sagrada Familia. El Niño Jesús, además de su origen divino por vía paterna, por la materna procedía de la estirpe más ejemplar: piadosa, caritativa, bondadosa y honestísima.<sup>58</sup>

De esta manera se habían llevado a la sublimación teológica instituciones sociales que, a su vez, desde el nivel del dogma religioso y la filosofía moral se imponían como arquetipo de estructura social sobre las culturas y los grupos humanos del mundo cristiano. Así, en un deber-ser, la unidad a partir de la cual se fundaba y erigía una sociedad era la familia nuclear, como

siempre se hace énfasis es en la felicidad y el amor que proyectan los viejos al ser bendecidos con un hijo por el Señor. *Vid.* Louis Réau, “El ciclo de Ana y Joaquín”, en *Iconografía del arte cristiano...*, t. 1, v. 2, pp. 167-169.

<sup>56</sup> “Y, después de caminar treinta días, cuando se aproximaban ya a la ciudad, un ángel del Señor apareció a Ana en oración diciéndole: ‘ve a la llamada Puerta Dorada, al encuentro de tu esposo, que hoy llega. Y ella se apresuró a ir allí con sus siervas [...] Y aguardó largo tiempo [...] cuando, levantando los ojos, vio a Joaquín, que llegaba con sus rebaños. Y corrió a echarle los brazos al cuello, y dio gracias a Dios, exclamando: ‘era viuda y ya no soy. Era estéril, y he aquí que he concebido [...]’ Evangelio del pseudo Mateo, en *Evangelios apócrifos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Cien del mundo), pp. 39-40. En el Protoevangelio de Santiago y en el de la Natividad de María también se incluye el episodio del abrazo de Ana y Joaquín frente a la Puerta Dorada: *ibid.*, p. 19 y p. 70, respectivamente.

<sup>57</sup> *Vid.* Réau, *op. cit.*, t. 1, v. 2, pp. 163-169.

<sup>58</sup> La genealogía mariana no se detuvo con Ana y Joaquín. En el siglo XV se comenzó a difundir la leyenda de los abuelos de Nuestra Señora, Emerenciana y Hortolano (asimismo conocidos como Esmeria y Stollano), quienes también concibieron a santa Ana en un acto asexual: Emerenciana, cuando era joven, se unió a la orden carmelita (que se considera descendiente del profeta Elías y de sus discípulos del monte Carmelo), pero luego de una visión, su hermanas advirtieron que de la dinastía que fundara provendría el Salvador, así que le aconsejaron que se casara. Luego de muchos años de matrimonio con Hortolano, los esposos procrearon en castidad a su única hija. Con la adición de los abuelos, se protegió aún más la pureza de la concepción de María. *Vid.* Warner, *op. cit.*, p. 317.

reflejo del propio orden divino. El mundo y el hombre debían entenderse a partir de la comprensión de Dios, su Ley y el diseño de su obra.

La Nueva España del siglo XVII ofrece un caso interesante para revisar esta cuestión. Como es bien sabido, la población estaba organizada en una compleja estructura social jerarquizada y fundamentada en un riguroso sistema de castas que diferenciaba el origen étnico y la situación económica de las familias. Y puesto que esa “sociedad estaba marcada [...] por un fuerte corporativismo que limitaba la actividad del individuo fuera de un grupo”, justamente era la célula familiar la que “permitía así a sus integrantes actuar respaldados en múltiples y muy variadas solidaridades”,<sup>59</sup> más allá de su adición a otras colectividades, civiles o religiosas, como los gremios de artesanos, las cofradías, las congregaciones, etcétera. El caso extremo de cohesión familiar era el de la nobleza, cuya casa y estirpe eran consideradas como símbolos de identidad. Como parte de su conducta estamental rendía culto a sus antepasados, elaborando árboles genealógicos y memoriales de apellidos y armas, además de pagar misas periódicas en recuerdo de sus ilustres ancestros.<sup>60</sup> Los nobles fundamentaban su poder, privilegios y la conservación de su prestigio —o sea, “su lugar en la cúspide de la sociedad”— en los lazos de parentesco. “Por ende, el comportamiento de la familia nobiliaria se vio sometido a estrictas normas que las leyes civiles y la moral católica imponían, a mantener una posición acorde con lo que la sociedad consideraba era el modelo a seguir, a cubrir un ceremonial en actos públicos y a la adquisición de una gran cantidad de símbolos de estatus, muchas veces imitados por otros grupos sociales.”<sup>61</sup>

Con todo y las diversas funciones asistenciales ejercidas (financiamiento a hospitales y protección a huérfanos, viudas y pobres), su notoriedad como paradigma social, su cercanía con la Corona y su influencia en la vida económica y política del virreinato, la nobleza también debía rendirse ante la autoridad de la Iglesia, que además de participar en el control de la economía y la política internas, estaba facultada para mantener la ortodoxia ideológica y religiosa, así como la medida de las costumbres en toda la población.

En el siglo XVII, la Compañía de Jesús era uno de los brazos más fuertes del clero regular en Nueva España, y esto se debía sobre todo a que estaba diseñada como un cuerpo militar, cuyos miembros perseguían objetivos claros y precisos, bajo una disciplina férrea y con un espíritu de

<sup>59</sup> Vid. Javier Sanchiz, “La nobleza y sus vínculos familiares”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (directora), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2005 (Sección Obras de historia), p. 335.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>61</sup> *Idem.*

colaboración total. Vanguardia de Trento en el combate al protestantismo, los jesuitas se impusieron como misión difundir la fe católica en todos los confines del planeta por medio de la predicación y la educación. Como dice Pilar Gonzalbo, “siempre en busca del ambicioso ideal de cambiar el mundo”, esta orden religiosa rebasó el ámbito espiritual y se dedicó a actividades mundanas –como la intervención política en asuntos del gobierno civil o la explotación de empresas agrícolas–, con el afán “de obtener seguridad material y dar mayor esplendor” a su obra.<sup>62</sup>

En su proyecto estaba conmover las conciencias de la población, por lo cual la predicación y la docencia no se limitaba al púlpito y el aula escolar, sino que se daba por calles y plazas, cárceles y hospitales, ciudades y pueblos indígenas en medio de la sierra o del desierto, con el fin de hacer llegar a todo ser humano la palabra de Dios.<sup>63</sup> Debido a ello, la Compañía aprovechó otros medios de difusión de la época para llevar a buen término su plan: las fiestas, las representaciones teatrales y especialmente la imprenta.

Una cualidad importante de la labor de expansión religiosa de los jesuitas era que se había adaptado a la vida “en el siglo”, con sus necesidades y satisfacciones temporales, de tal suerte que propagaba “una religiosidad accesible a los laicos, [...] que respetaba los espacios de la vida material, de las ambiciones terrenas y de la búsqueda de bienestar, de modo que, pese a su pretendido intento de sacralizar la vida cotidiana, contribuyó en gran medida a secularizar la sociedad.”<sup>64</sup> Entre otras formas de expresión de la espiritualidad, promovieron el culto a las imágenes y las reliquias de los santos para contrarrestar la campaña de desplazamiento que los protestantes estaban haciendo en los templos. Asimismo, Gonzalbo aclara que en la Nueva España los jesuitas siguieron la recomendación del Concilio de Trento de alentar “las prácticas y costumbres piadosas de tradición popular, en oposición a las tendencias erasmistas y reformadoras”,<sup>65</sup> aunque el culto a la Virgen María fue sin duda el que mayor preferencia y devoción mostró en estas tierras, en cualquiera de las advocaciones que se importaron de Europa, las cuales, al cabo de un corto periodo, fueron adoptadas como propias por el fervor local.

En el capítulo I ya habíamos abundado sobre este asunto, así que lo que aquí nos interesa destacar es que la Compañía de Jesús, dentro de ese plan espiritual transformador, buscaba

<sup>62</sup> Vid. Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús”, en García Aylluardo, *op. cit.*, p. 253.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 253-254.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 255.

establecer un ideal de vida en todos los estamentos y etnias de la sociedad novohispana, por lo que también contemplaba resguardar el orden de las costumbres. Fue en ese sentido que exaltó el papel de la familia al fungir como director y corrector de la conducta de los jóvenes, e intentó convertirse en un sustituto natural de ésta al desempeñarse como educador. De este modo, los colegios jesuitas protegían a sus alumnos instruyéndolos acerca de los peligros de la vida mundana y de la conveniencia de apegarse a una rutina de disciplina, estudio y recogimiento para convertirse en hombres de bien y en cristianos ejemplares.<sup>66</sup>

En el ámbito escolar, la figura de María llegó a fungir como la madre suplente de esos niños y jóvenes, que por unas horas –o quizá por años si eran internos– debían estar lejos de su hogar. Esto mismo propició la fundación de muchas congregaciones desde el seno de los centros educativos, que reforzaron la labor de las escuelas en la difusión de cultos y en la guía de la religiosidad colectiva. Estas hermandades se caracterizaron por divulgar en especial las devociones marianas de tipo popular, como “el rezo diario del rosario en familia, el canto de la *salve* todos los sábados del año, el ofrecimiento de las flores espirituales en el mes de mayo y la comunión durante los doce sábados previos a la celebración de la Inmaculada Concepción.”<sup>67</sup>

Colocada María en su doble función de Virgen y Madre –arquetipo de la vida doméstica e intercesora entre el Ser Supremo y el hombre–, la orden jesuita, con el auxilio de las congregaciones, intentó conducir la piedad popular lejos de supersticiones y “de la vana observancia” –como lo había prescrito el Concilio de Trento–, y al mismo tiempo alentó un modelo de conducta familiar y social al propagar con éxito un gran número de iconos marianos.<sup>68</sup>

Así, algunos de los hombres doctos de la Compañía se dedicaron con entusiasmo a consignar no sólo los hechos históricos en torno a las imágenes (la fundación de los santuarios), sino también los relatos no comprobables de carácter sobrenatural (apariciones y otros milagros) para ponerlos al servicio de la devoción y de la imaginación colectivas. Respetadas plumas como las de Francisco Gurayaa, Juan Ávalos, y Miguel Ortega, entre otros, dieron a conocer más allá de su localidad a las Vírgenes de la Salud en Guadalajara, de Cosamaloapan, y de Ocotlán, respectivamente.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 255-256.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 258-259.

<sup>69</sup> *Vid. supra*, capítulo I, p. 29-30.

Tal vez el caso más interesante sea el del padre Francisco de Florencia, quien –como vimos en el capítulo I– dedicó ocho de sus veintiuna obras publicadas a los santuarios marianos más venerados y visitados en Nueva España.<sup>70</sup> Uno de los trabajos que consagró a una devoción en particular fue *La casa peregrina* (1689), que trata acerca del origen de la Virgen de Loreto, icono importante para la Compañía de Jesús debido a que el santuario le fue entregado en custodia por el papa Julio II desde 1554. A partir de entonces los jesuitas se esforzaron por propagar el culto de esta imagen por el mundo a través de sus colegios. En este volumen, Florencia consigna la conocida leyenda de la casa donde nació la Virgen María en Nazaret, la que habitó con sus padres y que después fue el hogar que compartió con san José y el Niño Jesús.<sup>71</sup> El mito cuenta que, para preservar la vivienda de los enemigos de la fe cristiana, los ángeles la trasladaron hasta Dalmacia, pero hacia el siglo XIII la colocaron en Recanate, cercano al puerto de Ancona, Italia, donde quedó como su sitio permanente.<sup>72</sup>

Como bien apunta Pilar Gonzalbo, con la exaltación de esta fábula maravillosa se completa el ideal doméstico en la figura de la Virgen María.<sup>73</sup> El hogar se torna en el espacio de la sacralidad y la Madre de Dios, convertida en ama de casa, se vuelve el paradigma femenino que ha de colmar las aspiraciones de las mujeres y apuntalar el rol social que por tradición cultural se ha asignado para ellas. Si la vivienda es el sitio para alcanzar la santidad, pues hay que fomentar la clausura y la consagración a las actividades domésticas y a la familia.

En todo este tiempo [el de la crianza de Jesús], era su distribución, orar retirados à sus horas señaladas; no porque en las demas cesasen della, los que siempre tenian à Dios invisible, y visible à los ojos del alma; sino para darnos ejemplo de lo que debemos hazer nosotros: trabajaba la Señora en su oficio de hilar y texer, coser, y guisar para su Esposo, para su Hijo, y para si, las viles y pobres viandas, que avian de comer. El Santo Joseph armò en vna de las pieças de la Casa, su obrador de carpintería; donde con el hacha y la açuela trabajaba para sustentar, al que à todos sustenta y a su benditíssima Esposa. El Niño Dios, asistía vnas veces al Santo Joseph, aprendiendo del [...] el oficio de Carpintero [...] ayudandole à aserrar, y cortar las maderas, hecho aprendiz de su Padre putativo [...]<sup>74</sup>

La Sagrada Familia desciende de las alturas celestiales a la tierra y se introduce en un ambiente por demás modesto y pobre, impropio de su gloriosa majestad. Pero esto no es una

<sup>70</sup> Vid. *supra*, capítulo I, p. 37.

<sup>71</sup> Vid. Francisco de Florencia, *La casa peregrina, solar ilvstre, en que nacio la Reyna de los Angeles; albergue soberano, en que se hospedo 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*, México, herederos de la viuda de Calderón, 1689, f. 2v-12r.

<sup>72</sup> *Ibid.*, f. 20r-32v.

<sup>73</sup> Vid. Gonzalbo, “Las devociones marianas...”, pp. 261-262.

<sup>74</sup> Florencia, *La casa peregrina...*, f. 9v.

novedad. Hacia el siglo XIII, por influencia del espíritu de san Francisco –que promovía un ideal de renuncia total a los bienes mundanos y de servicio a Dios–, se empezó a difundir el culto a la Virgen de la Humildad en Italia y Francia, que el arte de los siglos XIV y XV se encargó de representar: María, despojada de vestiduras elegantes e insignias monárquicas, aparecía descalza, sentada o de rodillas sobre la tierra de un campo, contemplando y muchas veces amamantando a su hijo.<sup>75</sup> A partir de esta época, Jesús y su Madre habrían de personificar las virtudes de pobreza, humildad y obediencia, y se alentaba a la gente a su imitación. Sin embargo, las características de estos valores ya estaban relacionadas con el sexo femenino –dulzura, sumisión, paciencia– por lo cual en forma casi instantánea –y por criterios sociales y no espirituales– quedaron asociados solamente a la Señora, quien desde la Baja Edad Media concretó un ideal dirigido en forma exclusiva a las mujeres, que las instaba a mantener una condición subordinada al varón y un comportamiento recatado y discreto.<sup>76</sup>

En la Contrarreforma, la necesidad del poder eclesiástico de resguardar las naciones católicas del empuje protestante propició que se renovaran antiguos paradigmas morales. “El culto a la Virgen María reflejaba el ideal femenino de la ética católica”, dice Marina Warner,<sup>77</sup> y en la Nueva España del siglo XVII, para evitar el pensamiento disidente y la conducta sediciosa, había que recordar a la población que cada individuo cumplía un papel específico en la sociedad desde su unidad mínima, que era la familia. De esta manera se recurría de nuevo al modelo doméstico cristiano, concretado en los sagrados cónyuges. El culto a la humildad reaparecía en los textos moralistas acompañado de la exposición anecdótica de la vida hogareña de Jesús, María y José, en la que –como sucede en la obra de Florencia– el santo esposo funge como cabeza de familia, afanoso y concentrado en las labores de su oficio, mientras que la joven madre, sumisa y gentil, se esfuerza en atender a su marido y a su hijo.

En Europa y en el Nuevo Mundo se mantendrían inamovibles los viejos parámetros de organización social durante un tiempo más. Para que fueran cuestionados instituciones y conceptos universales en los que se había cimentado la cultura occidental (como el matrimonio y la familia monogámicos y las nociones de hombre y mujer), tendrían que levantarse revoluciones del pensamiento como la Ilustración y el Romanticismo, que pondrían a debate la idea que hasta ese momento se tenía del mundo y del ser humano, y empezarían a pugnar por su transformación.

<sup>75</sup> Vid. Warner, *op. cit.*, pp. 243-245.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 247.

Con la revisión de sus raíces históricas, se abre la posibilidad de observar bajo qué circunstancias socioculturales fueron construidos los relatos de milagro, lo que también permite comprender las causas de su función en la sociedad novohispana. Nos ha quedado claro que los textos, como obra humana, tienen aplicaciones sociales y eso también se puede constatar incluso en el análisis de su estructura narrativa. Los hechos –es decir, las acciones– que forman la trama son en esencia sociales, porque son la representación de los actos que los hombres hacen en el mundo, como señalara Aristóteles y lo retomara Paul Ricoeur para su propio planteamiento teórico.<sup>78</sup> Esto quiere decir que el hacer del hombre virreinal está representado en estas narraciones, su forma de vivir, de trabajar, de vincularse con su familia y de relacionarse con lo sagrado.

Para terminar este apartado, conviene recordar lo que Max Weber decía en *Economía y sociedad* sobre las acciones humanas: “Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo.”<sup>79</sup>

Toda acción humana tiene un significado que es proyectado hacia los otros; lo que hagamos (o digamos o pensemos) repercutirá en los demás porque, como seres sociales, nuestros actos están interconectados y, por ello, procedemos en función de la comunidad, que los ha de interpretar y valorar a partir de esquemas histórico-culturales determinados. La literatura está construida de la misma manera, y más reveladora se vuelve esta situación en tramas donde lo que predomina son las acciones sobre los personajes, como en los relatos de milagro. Si se estudian éstas como redes de acciones sociales –y por tanto de relaciones humanas– las narraciones se enriquecen, revelan mucho más de sí mismas, de su momento histórico y aun de los vestigios que todavía podrían contener sobre su nacimiento como producto cultural.

En el mundo trazado por los milagros, el ámbito celeste está integrado al terrenal, por lo cual la interrelación entre los mortales y la divinidad es permanente. Los vínculos entre el creyente, la intercesora y Dios son muy estrechos, y lo son para que el universo mantenga su equilibrio.

<sup>78</sup> Vid. Aristóteles, *op. cit.*, pp. 77-78, y Ricoeur, “Tiempo y Narración. Triple mimesis”, en *Tiempo y narración I...*, pp. 113-161.

<sup>79</sup> Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva I*, 4ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (Sección de obras de sociología), p. 5.

Insertos en un sistema jerárquico de base familiar, los sujetos interactúan a partir de normas morales pero también de lazos afectivos. El devoto, criatura débil y tornadiza, sabe que para su sobrevivencia cotidiana necesita de la ayuda de su Creador y del amparo y la guía de la Virgen, que lo habrán de proteger de peligros y carencias. Así, cuando se encuentra en una situación crítica, invoca sin tardanza a María, con lo que su proceder implica la aceptación de su condición vulnerable y el rendimiento total a la voluntad divina. El proceder del actor involucra de manera directa a la Virgen, quien como responsable del bienestar de los seres temporales, debe actuar en consecuencia, pero también queda involucrado el Hacedor, puesto que es quien en realidad provee el apoyo para el feligrés. De cualquier modo, el beneficiario también colabora con sus favorecedores, porque con sólo mantener la fe en su Señor, su Madre y su religión y una conducta moralmente intachable, la voluntad divina puede hacer que las causas que dañan al hombre desaparezcan: las enfermedades, el dolor, la crueldad, el miedo e incluso la muerte, y restituir la armonía original del mundo.

Hemos constatado el carácter tradicional que desde la composición de la trama tiene el relato de milagro. Las narraciones de Francisco de Florencia han sido un ejemplo ilustrativo de la habilidad y la experiencia adquiridas por los autores novohispanos para seguir detenidamente los parámetros marcados por el microgénero desde la Península; no obstante, como veremos en la siguiente sección, en las variables encontraremos esos mínimos cambios que habrán de distinguir a los textos americanos de los europeos, en un intento consciente de los escritores criollos por diferenciarse de sus maestros. Podremos comprobar que aun en obras tan breves y en apariencia tan sencillas e ingenuas, también existía el deseo y la necesidad de saberse mejores que los peninsulares: los elegidos de la Virgen María, los beneficiarios de los milagros más extraordinarios, los productores más profusos de relatos de milagro.

#### VERSIÓN NOVOHISPANA DEL MILAGRO MARIANO: VARIABLES EN LAS NARRACIONES FLORENTINAS

El fenómeno del criollismo ha sido uno de los aspectos fundamentales para el escudriñamiento del proceso histórico de Nueva España; a partir de su análisis ha sido posible reconocer que de hecho se convirtió en el detonador de transformación cultural necesario para que, a la larga, el novohispano se convirtiera en un hombre distinto del español que décadas atrás hubiera llegado a conquistar y a poblar la América. ¿Se trataba del nacimiento de un hombre nuevo, diferente del

europeo y del indígena americano? Ésa es una de las interrogantes que ha ocupado a los especialistas en estudios coloniales, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX.

El concepto del criollo ha sido desmenuzado y reflexionado por varias generaciones de investigadores, que han reconocido su complejidad y han comprendido que en la medida en que se descubran sus alcances dependerá en buena parte el conocimiento que podamos adquirir de la cuestión novohispana. “Criollo” no era solamente el español que por mero accidente geográfico hubiera nacido en América; en realidad era todo aquél que se hubiera asimilado a ella por distintos afectos e intereses –así fueran económicos, sociales o culturales–; era el que no se sentía europeo y, en cambio, se consideraba a sí mismo “novohispano”, “americano”. “Criollo” se opone al término de “gachupín”, que designa al peninsular arribista, advenedizo, el que recién llegado a América usurpaba lo que el criollo creía suyo: el ascenso y el prestigio sociales, los mejores puestos en la burocracia civil y eclesiástica, etcétera, y que, al mismo tiempo, despreciaba la tierra que tan generosamente le había brindado oportunidades que a los americanos se les negaba.<sup>80</sup> Por eso, Jorge Alberto Manrique dice que la noción de criollo se refiere a un hecho de cultura y de actitud, pero, antes que todo, de conciencia.<sup>81</sup>

El criollo, entonces, era y no era europeo; estaba preso de un dilema ontológico que había comenzado, de acuerdo con Edmundo O’Gorman, desde el momento en que, con la Conquista, la civilización española fue trasladada íntegra a la circunstancia americana. Como asevera el célebre historiador, en el Nuevo Mundo, había una España *en* América y no *de* América, lo que para el ser histórico del naciente virreinato llegó a convertirse en una incoherencia insostenible que acabó por traer consecuencias de transformación en su devenir.<sup>82</sup> En la lucha por resolver el conflicto de ser y no ser, el novohispano hizo surgir dentro de sí un espíritu rebelde que lo llevó a buscarse una identidad propia al adueñarse de esa circunstancia americana,<sup>83</sup> tan ajena a sus raíces de ultramar, pero que al descubrirle un nuevo sentido y adaptarla a sus necesidades, anhelos y perspectivas, le dio oportunidad de moldearse un rostro diferente del europeo. El camino que el novohispano encontró para reconstruirse a sí mismo –aunque sin terminar de acallar nunca el conflicto interno de su ser dividido– fue el de la cultura, por la cual sondearía

<sup>80</sup> Vid. Jorge Alberto Manrique, “Del barroco a la Ilustración”, en *Historia general de México*, 9ª reimp. de la ed. 2000, México, Secretaría de Educación Pública / El Colegio de México, 2000, pp. 433-434.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>82</sup> Vid. Edmundo O’Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana Correspondiente a la Española*, México, Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), 1970, p. 19-21.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

ricos manantiales que alimentarían su afán. Así, la naturaleza pródiga de América, el pasado indígena y la religión fueron los temas que el criollo exaltó hasta el delirio y en los cuales descubrió los signos de identidad que necesitaba.<sup>84</sup>

El arte en todas sus expresiones y, en particular, la literatura fueron los vehículos más propicios para dar rienda suelta a las obsesiones del novohispano que anhelaba crearse una imagen y encontrar un sentido a su vida, sobre todo por el deseo de reconocimiento y aceptación de su padre cultural, Europa, que soberbio y desdeñoso, le negaba una y otra vez los méritos que él se empeñaba en ostentar. La imaginación y el orgullo se convirtieron en sus mejores armas ante los ataques de ultramar, y con ellos comenzó a inventarse un mundo idealizado (fecundo, señorial y santificado) en el cual, a fuerza de reproducirlo, terminó por creer.<sup>85</sup> Durante el “sueño de Nueva España” –etapa denominada así por O’Gorman, que empezara en las primeras décadas del siglo XVII y se prolongara hasta finales del XVIII– la metáfora (y añadiríamos que también el símbolo) se convirtieron en recursos indispensables de los discursos creativos para imponer “la imagen soñada” sobre lo concreto,<sup>86</sup> “expresión alterada de lo real, a fuerza de ser dicha y oída, repetida, admitida como moneda corriente, adquiere la categoría de una verdad.”<sup>87</sup>

Uno de los temas preferidos de exaltación fueron las manifestaciones de religiosidad popular, que en el virreinato –como recordamos– gozaron de un doble respaldo: por designio tridentino y por el propio protagonismo de la Iglesia novohispana en la forja del movimiento criollo. A fines del siglo XVI, se tenían registradas 287 advocaciones marianas con sus respectivos santuarios tan sólo en la provincia de Castilla la Nueva;<sup>88</sup> en cambio, en la América septentrional, el número era proporcionalmente mucho menor, a pesar de los esfuerzos evangelizadores del clero misionero para alcanzar los confines del territorio y edificar templos y ermitas. No obstante, debido al trabajo difusor de predicadores, cronistas y clero en general se trató de compensar estas carencias magnificando las obras realizadas. Hacia 1700 –según el artículo que Tomás Calvo realizó basado en el *Zodiaco mariano*–,<sup>89</sup> había unos 106 recintos de culto dedicados a la Virgen,

<sup>84</sup> Vid. Manrique, *op. cit.*, p. 434-435.

<sup>85</sup> Vid. O’Gorman, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>86</sup> Cfr. Manrique, *op. cit.*, p. 435.

<sup>87</sup> *Idem.*

<sup>88</sup> Los datos provienen de las relaciones topográficas que el rey Felipe II ordenó realizar entre 1575 y 1580. El total de santuarios que se contabilizaron fueron 912: 287 marianos, 573 dedicados a santos y 52 a Cristo. Vid. Christian, *Religiosidad local...*, p. 98, cuadro 3.3.

<sup>89</sup> Tomás Calvo, “El Zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700” en García Aylluardo, *op. cit.*, p. 273.

distribuidos en los distintos obispados en que estaba dividido el territorio virreinal.<sup>90</sup> Las efigies en su mayoría, sus títulos y cultos procedían de Europa, sin embargo, por esa necesidad de reinventar y reinventarse, los novohispanos se aferraron a esos iconos y sus devociones y los hicieron suyos. Así, por ejemplo, la advocación de la Concepción, tan popular en la Península, se representó en múltiples ocasiones y se convirtió en una figura local y autóctona al adoptar los nombres de las poblaciones que la acogieron, como Nuestra Señora de Izamal o de San Juan de los Lagos. O la castiza Virgen del Rosario, que en la capilla del convento de Santo Domingo en Puebla llegó a ser una de las patronas principales de la ciudad; como lo fue también –y lo sigue siendo– la Señora de la Soledad en la antigua Antequera (Oaxaca).<sup>91</sup>

Dos iconos marianos en específico resultaron metáfora y símbolo de los anhelos novohispanos, síntesis de una nueva conciencia que surgía al descubrirse *otra* en las imágenes y representaciones ultramarinas, que se llenaron de nuevos significados y funciones bajo las eclécticas interpretaciones piadosas, alegóricas y teológicas de los exegetas criollos: la “Conquistadora de Mexico” (Remedios) y “la luz Evangelica en este Nuevo Mundo” (Guadalupe), mitos fundantes que, como ha observado Francisco Miranda, colocaron las bases de la religiosidad mexicana<sup>92</sup> y se convirtieron en espejos en los cuales se reflejaron los hombres del virreinato en toda su paradójica esencia.

Los relatos de milagro, no obstante su carácter eminentemente tradicional, fueron medio transmisor de la mente inquieta de los criollos que buscaban dejar su impronta aún en la literatura más simple e ingenua; veremos a continuación que las colecciones de Florencia dedicadas a Guadalupe y Remedios son una muestra reveladora de lo antes dicho.

El jesuita se ha distinguido porque sus compilaciones de milagros son poco numerosas (salvo la del *Zodiaco mariano*, desde luego, que intenta ofrecer un panorama completo de los prodigios que María había obrado en toda Nueva España): por ejemplo, las de Zapopan y San Juan de los Lagos, apenas tienen 31 y 90 relatos, respectivamente; en esa misma tendencia, la de *La estrella del norte*, cuenta también con 31 y *La milagrosa invención* solamente con doce. Y esto en principio debería extrañarnos puesto que el propio Florencia insiste en subrayar las excepcionales

<sup>90</sup> En la obra del padre Florencia, que completó y editó Juan Antonio de Oviedo, la distribución es la siguiente: ocho en el obispado de Yucatán, 41 en el arzobispado de México, dieciocho en el de Puebla, ocho en el de Oaxaca, diecinueve en el de Guatemala, nueve en el de Michoacán, dos en el de Guadalajara (Nueva Galicia) y uno más en el de Guadiana (Nueva Vizcaya). *Vid.* Florencia, *Zodiaco mariano...*, p. 53 y ss.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 244 y 272-273.

<sup>92</sup> *Vid. supra*, capítulo I, p. 38.

cualidades prodigiosas de las imágenes, que no cesan en el cuidado de amparar a sus fieles y, por tanto, de interceder en favores divinos:

[...] en tus peligros, en tus aprietos, levanta el pensamiento à Maria, invoca à Maria. [...] Todo esto en ti mismo lo experimentas; y siempre experimentaràs, quan propicio y favorable es para ti, y para todos los que del se valen, el admirable nombre de Maria Virgen de Guadalupe!<sup>93</sup>

Si huvieramos de contar todos sus milagros, huvieramos de repetir muchos de los paragraphos ya escritos, que estan llenos de maravillas [...] que [o]brò su Hijo para acreditar las glorias de su Madre; y para alentar nuestra confianza á valernos de su intercesion por medio de esta Soberana Imagen [de los Remedios]. Dexolos por no repetirlos, y passo à otros, que no estàn dichos.<sup>94</sup>

Hay que añadir otra particularidad del autor: que a diferencia de sus homólogos de ultramar, comete la audacia de recurrir a una diversidad de fuentes para formar su propia selección de milagros. Es decir que no se basa solamente en las fuentes oficiales –relaciones de santuario u otro tipo de informes elaborados por comisionados eclesiásticos–,<sup>95</sup> sino que además consulta las colecciones de exvotos de los santuarios e incluso los relatos orales que circulaban entre los creyentes de Remedios y Guadalupe; lo que significa que el criollo, a pesar de su posición de erudito religioso que busca mantener sus textos dentro de los lineamientos formales del subgénero, a la vez de integrarlos a los cánones morales y piadosos de la ortodoxia católica, acoge la tradición popular en pretensión de abrir su propia vereda en la creación de milagros literarios.

Està este admirable suceso en un lienço de muy buena mano en el Santuario de esta Señora [...]

Si este milagro se hallara historiado de algun Escritor, ó pintura, que supliera la falta de lo escrito, fuera la maravilla mas prodigiosa entre las muchas, que la Señora de Guadalupe huviera obrado para credito de su Santa Imagen. No le hallo mas fundamento, que la voz de casi todos, en cuyas bocas anda comunmente.<sup>96</sup>

De esta forma, con la integración de las narraciones escritas y acreditadas y las orales, o sea, con la mezcla de la tradición literaria culta y la popular, Florencia intenta contribuir al establecimiento de una nueva tradición: los milagros acontecidos en América, producidos por

<sup>93</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 125v.

<sup>94</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 98-99.

<sup>95</sup> Por ejemplo, en *La estrella del norte*, el jesuita aclara que el autor en cuya obra se ha basado es Miguel Sánchez, aunque menciona a otros que también le han servido de referencia: “[...] lo hasta aqui he referido es la sustancia de las apariciones de la Señora, siguiendo al Licenciado Miguel Sanchez, que fue el primero, que la sacò à luz en la Imprenta, y a quien han seguido despues el P. Eusebio Nieremberg en sus *Tropheos marianos*; el *Atlante mariano*; el P. Juan de Allonza; el P. Fr. Miguel de Leon; el P. Matheo de la Cruz, y el R. P. Fr. Antonio de Santa Maria, á quienes citarê despues.” (f. 17v).

<sup>96</sup> *Ibid.*, f. 117r-117v y 126v.

imágenes novohispanas y convertidos en el material principal de los escritores que impulsaron el microgénero en el virreinato.

Con todo, llama la atención que, admitiendo varias opciones para elegir relatos, solamente escoja unos cuantos, lo que nos hace suponer que esta acción obedece a una estrategia calculada y contraria a la de los antólogos peninsulares: en lugar de presentar una recopilación copiosa y saturar a los lectores con cientos de relatos de temas y anécdotas semejantes, nuestro autor, en especial en estas dos obras, trata de presentar algunas narraciones que tengan rasgos de ejemplaridad y que resalten las potencialidades y los atributos específicos de las imágenes.

Así, en *La estrella del norte* encontramos historias en las que el padre jesuita expone tanto las facultades milagrosas generales de la imagen guadalupana –o sea, las que comparte con todas las advocaciones marianas (resucitación, curación, protección en accidentes)–<sup>97</sup> como las particulares que la han caracterizado (control de inundaciones, conversión de idólatras nativos, erradicación de los casos de posesión diabólica), a la vez que demuestra su patrocinio sobre la población habitante del valle de Anáhuac, sean indios, peninsulares, criollos o castas. Con el mismo criterio forma el conjunto de *La milagrosa invención*, en el que destaca las funciones que ha cumplido la Virgen de los Remedios desde su arribo a México Tenochtitlan: apoyo celestial a los soldados españoles, conquistadora de los indios y dadora de lluvia para la ciudad de México.

El orden de los relatos también se relaciona con esta intención de elaborar muestrarios representativos del poder mediador de los iconos. En *La estrella del norte* temas y tópicos se van alternando, sin obedecer aparentemente otro fin que el de dar variedad al conjunto; en *La milagrosa invención*, siguiendo de algún modo la clasificación y disposición de los textos que hace su antecesor Luis de Cisneros, los organiza por el espacio físico donde ocurrieron los milagros: primero los de mar y después los terrestres,<sup>98</sup> aunque en estos últimos van mezclados los casos de accidentes con los de enfermedades y otros prodigios varios. Las dudas sobre su proceder quedan despejadas desde los primeros párrafos de *La milagrosa invención*, donde nuestro autor especifica el propósito concreto que persigue:

<sup>97</sup> William Christian resalta que, en la España de fines del siglo XVI, los creyentes acudían a los santuarios marianos para aliviar toda clase de problemas y dolencias, ya que como intercesora mayor, la Virgen María goza de poderes más universales; en cambio, los santos suelen estar especializados en el auxilio de ciertas enfermedades específicas, como santa Lucía que cura los ojos, san Mateo la garganta, san Bábilas las hernias y san Martín las fiebres cuartanas. Vid. Christian, *Religiosidad local...*, p. 119.

<sup>98</sup> Cfr. Cisneros, *op. cit.*, pp. 225-238, y Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 99-113.

Escribo esta Historia de la admirable Imagen de Nuestra Señora de los Remedios de Mexico, ajustandome à las leyes precisas de ella, sin divertir la pluma à discursos panegyricos, ni à erudiciones curiosas; porque solo pretendo noticiar su origen y Milagros à la devota curiosidad de muchas personas, que con ocasion de su venida à esta Ciudad à 2 de Junio deste año de 1685 han deseado saberlos. Y aunque deste assumpto escribiò con grande acierto el M. R. P. Mro. Fr. Luis de Cisneros [...] pero està su Historia tan llena de ingeniosas digresiones, y eruditos discursos, que miran à la devocion, y patrocinio en comun de la Santissima Virgen, que es menester leer hojas enteras de copiosa enseñanza, primero que se llegue à los puntos historiales de la Imagen, y Santuario, que averiguamos con que se interrumpe el gusto de la leccion con la copia de las doctrinas, en que se divierte el entendimiento.<sup>99</sup>

Desde esta dura crítica a Cisneros, se hace evidente que Florencia no comparte ciertos aspectos formales tradicionales que aún sus homólogos novohispanos continúan perpetuando en la escritura de las historias de santuario y los relatos de milagro, por lo que pretende hacer cierta renovación al proponer un discurso más ágil y digerible para un amplio espectro de lectores; asimismo intenta relatar los hechos llanos sin excederse en establecer correlaciones e interpretaciones eruditas con los textos sagrados ni con autoridades de la Iglesia y, en cambio, acercarse más al lenguaje común para que la lección doctrinal que se deduce de las noticias históricas de la imagen sea asimilada con mayor facilidad. Los relatos también funcionan como recursos para mantener la atención del público, puesto que se presentan en un estilo ligero y con una estructura dinámica, además de introducir en ellos elementos referenciales del entorno de los lectores que los mueven a involucrarse con los textos y reconocer puntos de afinidad con sus propias vidas.

Pero lo referencial es apenas el punto de partida en el trabajo del relator, puesto que desde el entorno novohispano construye un mundo simbólico en el que –teniendo como telón de fondo el intrincado universo teológico cristiano y la imaginería popular católica europea– el espacio americano, la población novohispana y sus expresiones religiosas desempeñan un papel principal en la recreación de un paraíso terrenal *sui generis* habitado por María, la Segunda Eva, que en la figura de dos de sus mayores advocaciones ha llegado para proteger a la humanidad y librarla del pecado. A continuación revisaremos algunos casos en donde es más clara la actitud de ruptura del autor con la tradición del microgénero.

Habíamos visto en el capítulo II de esta tesis que Vladimir Propp, en su trabajo *Las raíces históricas del cuento*, añadía el examen de los personajes a su análisis de las acciones narrativas en la trama. A partir de su estudio pudimos advertir que, en el escrutinio morfológico de una obra literaria, era fundamental la observación de las acciones y su disposición en la trama tomando en

<sup>99</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 1-2.

cuenta a los agentes que ejecutaban esas acciones, es decir, los personajes. Su descripción física, su indumentaria y accesorios, así como su pensamiento, defectos y virtudes eran signos en los que podía rastrearse el origen histórico-social de los cuentos de hadas, y complementarse con la interpretación mitológica y cultural surgida de las funciones narrativas articuladas en la trama misma. Del mismo modo, en los relatos de milagro, también se puede colegir una valiosa información de los actores participantes, que nos ayuda a descubrir los diversos sentidos de los textos: desde el religioso hasta el mitológico y del sociológico al político.

Ya habíamos visto que los antólogos novohispanos llegaban a conformar en su selección, sobre todo a partir de los protagonistas beneficiarios, una tipología basada en la sociedad virreinal de la época. Conformes con esta tendencia, en *La estrella del norte* y *La milagrosa invención* podemos encontrar lo mismo humildes indios danzantes (227e) y amas de casa (301e) que caballeros de abolengo (232e), miembros del bajo (242e) o del alto clero (237e), o mariscales (156i) y generales al mando de galeones (157i). Esto permite al escritor –como lo advertimos anteriormente– incorporar a los novohispanos y su mundo al ámbito de lo sobrenatural religioso y de algún modo incorporarlos al imaginario católico, en igualdad de posibilidades con las expresiones de la religiosidad europea.

El autor proporciona pocas noticias de los protagonistas, como se sabe: por lo general, los relatos comienzan con una suerte de ficha de presentación del beneficiario que incluye su origen étnico, procedencia, ocupación y a veces su nombre; no aparece descripción alguna de él y las acciones que realiza están limitadas y relacionadas al hecho milagroso en el que se ve inmerso. Sin embargo, con las escasas referencias y sus actos, descubrimos que Florencia compone y recompone en sus actores una misma identidad que le interesa proyectar: la del devoto novohispano. Así, encontramos el caso del obediente joven que hace compañía a su padre en su camino a Tulancingo (232e), o el de la mujer que desde el alba se levanta a atender su hogar (301e), o el del sacristán que se traslada a la ciudad a recoger las limosnas (292e), o el del hombre que disfruta de una corrida de toros (164i), o el del indígena que sale a encender un cirio para conmemorar el tránsito de la Virgen a los cielos (288e).

Antes de que se produzca el milagro, los protagonistas se encuentran en situaciones que podríamos reconocer de dos tipos: mundanas o espirituales. Con frecuencia están en una actividad relacionada con su trabajo, como el hombre que dirigía a sus gañanes en la siega de su terreno antes de que cayera por una grieta (161i), o incluso en una labor al servicio de la Virgen,

como el mencionado sacristán que salía a cobrar las limosnas (292e); aunque también pueden encontrarse dedicados a una ocupación ociosa y placentera, como la asistencia a una plaza de toros (244e, 164i). Por otro lado, están los actores que se hallan en un contexto religioso en el momento del hecho sobrenatural, como el vicario que celebraba misa cuando dos candelas del altar se encendieron con los rayos del sol filtrados por una ventana (235e).

La imagen que Florencia produce de los beneficiarios es positiva en general: son sujetos dinámicos que hacen su vida diaria, a menos que estén impedidos a causa de una enfermedad; si tal es el caso, llegan a padecerla estoicamente durante largo tiempo, como el joven indígena que había vivido con sus piernas tullidas durante cinco años antes de que la Señora de los Remedios lo curase (163i). Son vistos como buenos hijos, caballeros respetables, ministros responsables de su grey, damas consagradas a sus deberes femeninos, marinos arrojados, enfermos que soportan el dolor y las limitaciones físicas, pero todas estas cualidades están coronadas por una de las virtudes que Dios deposita en el alma de sus hijos mortales: la fe; de ahí que cualquier momento de la vida quede iluminado debido a ella, aun el más trivial o frívolo en apariencia puede tomar un matiz de sacra irrealidad, como la mujer que invocó a Remedios cuando en su santuario se había agotado el aceite de la lámpara que alumbraba su imagen y que empezó a brotar a borbollones (165i), o cuando un hombre en una corrida de toros fue herido de muerte con la garrocha que le habían encajado a uno de los animales, pero salvó la vida al ser llevado al santuario de los Remedios (164i).

El lado opuesto a los devotos ejemplares es el de los pecadores, que, aunque escasas, son significativas las ocasiones en que son mostrados. En el relato 237e –del cual ya hemos hablado– Jesucristo, en la visión de una monja, juzga la calidad moral de la población de la ciudad de México y, como consecuencia, la condena a un castigo definitivo y ejemplar: su destrucción total. El narrador no especifica cuáles fueron las faltas tan graves que cometieron los habitantes de la metrópoli, pero insiste en que la causa de la inundación de la urbe son los pecados de los residentes. Aunque su purísima Madre convence al Señor de revocar la sentencia, los ciudadanos ya han sufrido un prolongado y agónico castigo: cinco años de lluvia pertinaz y de inundación permanente. Por una parte, el juicio de Cristo impone el carácter de pecador en la identidad del protagonista colectivo; por otra, sin embargo, sus acciones lo califican como fiel creyente de la Virgen de Guadalupe y, por tanto, aunque falible, queda reivindicado gracias a su fe, la cual se demuestra en las múltiples expresiones en que la gente de México ha implorado el perdón de

Dios y la intercesión de su Madre al ofrecer jornadas de oración, procesiones, misas, e imponerse toda clase de penitencias.

El texto es peculiar porque muestra las consecuencias del pecado en los hombres y la dura respuesta de Dios al advertir que sus criaturas han atentado contra su Ley. Llama la atención que en una serie narraciones en que se exalta la perfección espiritual de los devotos locales se agregue una severa lección moral dirigida sobre todo a los lectores de casa. Pero el relato tiene un peso importante en la antología por su propio carácter desmedido. La importancia del milagro es proporcional a la falta: toda la ciudad se ha corrompido y el Juez divino decide para ella un gran escarmiento como aprendizaje de los mortales, a la manera de las puniciones bíblicas, implacables y definitivas. Pero, a la vez, la intervención de la Virgen también es de las más trascendentes y dramáticas, primero, porque evita que la urbe más importante de la América septentrional sea arrasada y, segundo, porque María, en su advocación de Guadalupe, por única vez en estas obras aparece suplicante ante su Hijo en defensa de los humanos.

Por todo esto, el 237e ofrece un contrapunto entre el resto de las historias en que los protagonistas son individuales y suelen aparecer como buenos cristianos. Pese a su intención de idealizar a los devotos americanos, el autor no deja de alinearse a la tradición y bordar en la vieja idea de la imperfección de la naturaleza humana. Valientes, sufridos, disciplinados y leales creyentes, con todo, los novohispanos no dejan de aparecer como seres frágiles y vulnerables a las tentaciones del mundo ante la perspectiva del Creador, por eso es necesaria la vigilancia divina y la protección de la Virgen para no perderlos, aunque su inclinación sea hacia la bondad y la virtud.

Con este milagro, que como ninguno tiene una base histórica, puesto que se basa en un hecho real –la inundación de 1619– el jesuita coloca en el centro de atención a la capital del virreinato novohispano y demuestra cuan vulnerables pueden ser las obras y las vidas humanas, a la vez que prueba el extraordinario poder intercesor de una de las guardianas de la megalópolis, Guadalupe, que si ha logrado librarla de la destrucción, que no hará por otras ciudades y otros pueblos del mundo.

De acuerdo con la tradición del microgénero, los beneficiarios de estos relatos cumplen la función de propiciar el advenimiento del milagro, son los agentes pasivos que sufren un daño o una falta, quienes, motivados por eso, invocan el auxilio de la Virgen y reciben los favores de su intervención, pero además desempeñan la importante tarea de representar –y reivindicar– a la

sociedad virreinal de su tiempo. Otros actores, como los que llevan a cabo las funciones de medios auxiliares, aunque secundarios, contribuyen a la creación de una visión menos ortodoxa de la manifestación de lo sobrenatural, y por ello conviene detenernos a revisar algunos de los más notables.

En el capítulo II habíamos aclarado que los medios o ayudantes de la Virgen que colaboraban para la operación del milagro podían ser personas, animales, cosas, sustancias y aun criaturas de aspecto celestial.<sup>100</sup> Queremos detenernos solamente en los más singulares de todos, que en este caso son los animales.

Desde la investigación de licenciatura habíamos notado que la fauna era actora constante en los relatos florentinos. Por lo común participa como agente del daño. Junto con las fuerzas de la naturaleza, los animales son los principales agresores de los hombres, cuya integridad y vida ponen en permanente peligro.<sup>101</sup> Baste mencionar en las actuales obras los ejemplos de toros (244e, 164i) y caballos (232e, 159i, 160i, 161i) que embisten –los primeros– o arrastran –los segundos– a sus propios dueños o a terceros. Pero las criaturas irracionales no han tenido únicamente un sentido negativo en los textos del escritor jesuita, incluso se podría considerar la ambivalencia significativa de éstas en los diversos trabajos del novohispano.

Así como representan una amenaza para el ser humano y refuerzan la idea judeocristiana de la condición desvalida del hombre expulsado del paraíso, también son consideradas como parte de la obra universal de Dios y por tanto merecedoras de la protección y la misericordia de María Santísima. En un ensayo anterior,<sup>102</sup> examinamos un brevísimo milagro contenido en *Origen de los dos célebres santuarios*, en el cual la Virgen de San Juan de los Lagos salva la vida a un perro al que le habían dado a beber una infusión con yerbas tóxicas. El can, una vez curado, en señal de agradecimiento va al santuario y permanece dentro todo el día.<sup>103</sup>

En aquel trabajo advertimos la importancia inusual que el novohispano concedía a los animales, teniendo como referencia el contexto del milagro medieval, en el que son incluidos en la trama más bien en un sentido negativo.<sup>104</sup> En Nueva España, en contraste, descubrimos que los

<sup>100</sup> *Vid. supra*, capítulo II, p. 49.

<sup>101</sup> Acerca del tópico bíblico del paraíso perdido y su relación con los textos de Florencia, *vid.* Jiménez Macedo, *Luceros novohispanos...*, pp. 104-105. *Cfr. supra*, capítulo II, p. 61.

<sup>102</sup> Tania Jiménez Macedo, “El perro como símbolo religioso universal y un peculiar milagro novohispano”, en *La experiencia literaria*, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras – Colegio de Letras, México, n. 17, marzo de 2011, pp. 11-31.

<sup>103</sup> Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios...*, p. 119.

<sup>104</sup> Jiménez Macedo, “El perro como símbolo religioso universal...”, pp. 15-18.

brutos pasaban a formar parte de la nómina de beneficiarios regulares de la Virgen y de otros intercesores. Así, encontramos –y con el tiempo hemos localizado más– un puñado de narraciones en que aves, fieras del monte, bestias de carga, etcétera, son receptores directos de la piedad mariana o de algún venerable local. Florencia en específico reúne en libros como el *Zodiaco mariano*, *Origen de los célebres santuarios* y *La milagrosa invención* historias como la de un gato montés que, al ser curado por la Virgen de la Defensa, se convierte en defensor de su ermita, o la de una paloma que entra en el templo de San Juan de los Lagos y se posa en el nicho de la Señora; para quitarla, los feligreses intentan matarla; en busca de amparo, el pichón vuela y se refugia con una mujer, la única persona que la había defendido.<sup>105</sup>

Otro intercesor digno de destacarse es el beato Sebastián de Aparicio, cuya hagiografía reseñada por Agustín de Vetancurt en su *Menologio franciscano* contiene varios curiosos milagros en los que están involucrados animales, como el de los bueyes voladores, que relatamos en el capítulo I.<sup>106</sup> Cual otro san Francisco de Asís, Aparicio, el monje carretero, muestra su espíritu humilde al rodearse de las criaturas más simples de la creación, viviendo y trabajando con ellas, pero además protegiéndolas como hermanas del hombre e hijas del Ser Supremo. Por ello mismo, según el registro de Vetancurt, el beato llegó a realizar nada menos que 155 curaciones milagrosas a animales, amén de las numerosas ocasiones en que se le vio comunicarse con los bueyes que le ayudaban a llevar su carga por los caminos, y amansar otras bestias indómitas con el solo poder de su palabra, como un toro lastimado y furioso que no se dejaba curar de su dueño, pero al que el monje habló y “convenció” de permitir la cauterización con fuego de la herida, “sufriéndolo con paciencia el animal”.<sup>107</sup>

En un sitio como “el reino de la Nueva España” en que la piedad del cielo se desborda y los venerables muestran su compasión por todas las criaturas vivas, los animales pueden ser objeto de la misericordia de Dios, pero a veces llegan a ascender un peldaño más en la escala de valor y ocupar el lugar de los devotos. Si esto lo revisamos desde la construcción narrativa de los relatos, podremos notar que, en efecto, el tratamiento que se hace de algunos actores zoomorfos es más elaborado de lo común en milagros virreinales y rebasa el comportamiento de un animal al

<sup>105</sup> Vid. Florencia, *Zodiaco mariano...*, pp. 215-216 y *Origen de los dos célebres santuarios...*, p. 83, respectivamente.

<sup>106</sup> Vid. *supra*, capítulo I, p.9.

<sup>107</sup> Vid. Vetancurt, *Menologio franciscano de los varones más señalados...*, f. 19.

funcionar como mero receptor pasivo de la caridad divina.<sup>108</sup> Si volvemos al milagro del perro, veremos, por un lado, el proceder compasivo de la Virgen al aliviar a una pobre bestia envenenada, mas por otro, la conducta de una criatura que responde congruentemente a la acción recibida: la restitución de la salud con muestras de agradecimiento y homenaje para la salvadora, que, dentro de los límites y alcances del can, no dejan de ser las de un creyente que reconoce a su manera el favor realizado y la identidad de la benefactora, y que reacciona en consecuencia: introduciéndose en el santuario de María y permaneciendo echado al cuidado de su morada, como un guardián que agradece la comida y la protección que le brinda su amo.

En el curso de la actual investigación hemos corroborado que el milagro que operó la Virgen de San Juan de los Lagos para un perro no es un caso único, y que los escritores novohispanos –en relaciones de santuario o escritos hagiográficos– llegaron a considerar a los animales como parte de la feligresía católica (baste mencionar el gato montés que al igual que el perro agradece a su modo a la Virgen de la Defensa por la curación de su pata: limpiando de alimañas la ermita; u otro de los bueyes de Sebastián de Aparicio, que, luego de cometer una falta, es reñido por el venerable, quien le ordena “que dixera su culpa, y el buey hincado de rodillas, y con el cuerno en la tierra oyò la reprehension , y dada le mandò lebanstar, y que tomasse la bendicion, como lo hizo.”).<sup>109</sup>

Los brutos, a pesar de su naturaleza irracional, es decir, carente de entendimiento –aquella parte del ser de Dios que solamente ha compartido con el hombre–, participan del amor por el Creador y del respeto a su Poder y su Voluntad, así como a la autoridad de sus intercesores, por eso, aunque estos seres son incapaces de comprender sus errores, se rinden ante la majestad del Señor y la jerarquía de quienes los gobiernan en la tierra.

Tan relevante parece el tópico de los animales devotos que hemos localizado también –aunque suene insólito– historias de “conversión” de estos fieles tan particulares. Las dos son desde luego de Florencia y se encuentran en *La estrella del norte*. En la primera (232e), un caballo se inquieta sin causa aparente y trata de tirar a su joven jinete. No lo logra y echa a correr con el desgraciado

<sup>108</sup> En el artículo antes referido, “El perro como símbolo religioso universal...”, se enumeran algunos relatos en los que la Virgen cura o revive a una bestia para favorecer o consolar a su dueño, como la cantiga 178 de Alfonso X en la que María resucita a la mula de un niño para que éste volviera a estar contento (Alfonso X, *Cantigas de Santa María (cantigas 101 a 260)*, t. II, Walter Mettmann (edición, introducción y notas), 3 t., Madrid, Castalia, 1988 (Clásicos Castalia, 172), pp. 89-91). Este punto está desarrollado ampliamente, por eso hemos preferido no detenernos en los aspectos ya tratados de este tema y abordar lo que las nuevas lecturas, como la de *La estrella del norte* y *La milagrosa invención* nos han aportado.

<sup>109</sup> Vid. Vetancurt, *Menologio franciscano de los varones más señalados...*, f. 19.

mozo colgando de un pie por el estribo. El muchacho pide el socorro de la Virgen y ésta se aparece “y deteniendo por el freno al cavallo, lo parò: y el bruto, à lo que parecia de su postura, arrodillandose en su presencia besò la tierra, que pisaban sus plantas: que se persuadia, que no podia haver escapado, sino por milagro de aquella Señora.”<sup>110</sup> El caballo de la narración es un animal impredecible que enloquece espontáneamente; para contenerlo y salvar al jinete, la Virgen tiene que contrarrestar la fuerza física de la bestia utilizando la suya propia –lo que es poco común–, pero el equino no sólo se detiene sino que se pone de hinojos y besa el suelo que pisa la Guadalupana, en señal de reconocimiento de su señorío sobre él.

Más interesante es el caso de un toro que en el relato 244e intenta embestir a un hombre que cruzaba la plaza de toros momentos después de que se terminara la corrida. Ya habíamos contado la historia de un furioso ejemplar que intenta atacar a un descuidado espectador. Los testigos que observan la escena invocan el nombre de María y, al momento de que el bruto alcanza a su víctima, éste se detiene y se da la vuelta sin tocarla. Sin embargo, eso no termina ahí. En el milagro 247e se nos dice lo que sucedió con el bravo toro: “y fue, que el toro [...] haviendole abierto las puertas de las barreras se fue à vna laguneta, que entonces havia cerca del Santuario, y entrando en ella se volvió tan manso, que en ocho años que le conservaron para memoria del milagroso suceso, jugaban los muchachos con el, como vn becerrillo de chiquero [...]”<sup>111</sup>

Estos textos podrían aludir simplemente al poder que María siempre ha ejercido sobre la naturaleza. El mismo jesuita lo dice textualmente en la reflexión piadosa con la que cierra el segundo relato: “Bendito sea el suavissimo nombre de Maria de Guadalupe, que no solo amansa a Dios, enternece à los hombres, y enamora à los Angeles, sino que domestica à las fieras, mitiga à los brutos y sujeta à los Demonios.”<sup>112</sup> La fuerza persuasiva del amor de Nuestra Señora, que extiende sobre el cielo y la tierra, hace posible que tanto pueda convencer a Dios de ser indulgente con los pecadores como que logre dominar a las fieras y volverlas mansas y útiles para los hombres.

Pero esta facultad de domar a las bestias –atributo, por cierto, tomado de diosas paganas que reinaban sobre la naturaleza, como Artemisa, por ejemplo– que ostentan la Virgen de Guadalupe y otras advocaciones novohispanas, no parece que sea resaltada con inocencia. Conviene advertir que en las dos pequeñas colecciones que estamos analizando no encontramos milagros de

<sup>110</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 117r.

<sup>111</sup> *Ibid.*, f. 126r.

<sup>112</sup> *Ibid.*, f. 126v.

conversión –que en textos americanos serían indios idólatras que habrían abrazado la fe católica gracias a Santa María–,<sup>113</sup> a diferencia de otras antologías como la del *Zodiaco mariano*;<sup>114</sup> en cambio, sí aparecen estas dos narraciones de dos bravos cuadrúpedos que transforman su comportamiento, no sólo a dóciles criaturas que pueden convivir pacíficamente con el hombre sino que ofrecen muestras de reverencia a la Virgen como cualquier otro creyente convencido. Esto nos indica que el autor pretende subrayar el hecho sobrenatural de que incluso en Nueva España los animales son cautivados y regenerados por el poder supraterrrenal de las imágenes marianas locales, en particular las que cuidan de la región central del virreinato.

En este singular planteamiento de la fauna contemplada como parte del rebaño de Dios, Florencia concede todavía un papel más notable a las bestias en sus textos. Si la Virgen de Guadalupe logra convertir animales feroces en reverentes y apacibles criaturas, Nuestra Señora de los Remedios puede contar con ayudantes –al menos con uno– entre los seres naturales. Y ése es de nuevo un perro.

En el relato 159i, un mayordomo del santuario de los Remedios se dirigía al templo cuando el brioso caballo que montaba se asustó y salió desbocado; el hombre quedó colgando por un pie del estribo y de esa manera fue arrastrado. Los testigos que observaban el percance trataron de detener la carrera del potro, pero no consiguieron atajarlo ni calmarlo. La víctima logró invocar a María y al momento se vio “salir de través un perro que nunca supieron de cuyo era, ni de donde vino: y arremetiendo al caballo, cogió con la voca las dos riendas por junto à las cadenillas, y tirando dellas à un lado, lo parò, y detuvo con tanta fuerza, que no pudo el precipitado bruto dar passo adelante, ni moverse de donde estaba.”<sup>115</sup> Cuando llegó la gente a auxiliarlo, el mayordomo se encontraba completamente ileso.

Como podemos observar, el can de esta historia abandona la función pasiva que ocupaba en otros milagros y queda colocado como medio a través del cual la Señora canaliza la ayuda que provee el cielo. Lo interesante es que no funge simplemente como un mensajero que llega a dar tranquilidad o consuelo a los necesitados, como ocurre con otros representantes marianos

<sup>113</sup> En las compilaciones medievales los personajes que se convertían al cristianismo eran judíos o musulmanes. Alfonso X, en su extensa obra, reúne varias historias que hablan sobre el asunto, como la cantiga 192 “Como Santa Maria livrou ùu mouro a que queria fillar o demo, e feze-o tornar crischão” y la 196 “Como Santa Maria converteu un gentil que lle queria gran mal e fezera hũa forma pera deitar hũa ymagen do ydolo que adorasse, e sayu-lle hũa ymagen de Santa Maria con su Fillo en braços”. *Vid.* Alfonso X, *op. cit.*, pp. 218-223 y 234-236.

<sup>114</sup> *Vid.* Florencia, *Zodiaco mariano...*, pp. 53 y 70.

<sup>115</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 103.

–humanos o angélicos–,<sup>116</sup> sino que él mismo ejecuta las acciones pertinentes para impedir que se produzca el esperado y temido desenlace para el jinete accidentado; con el fin de cambiar el curso de los acontecimientos, utiliza una fuerza descomunal e impone su jerarquía sobre un animal mucho más grande y pesado, casi con la misma firmeza y autoridad con que lo hace la Virgen de Guadalupe cuando detiene a otro corcel en el texto 232e.

Es evidente que esta narración se escapa de lo canónico y nos provoca algunas preguntas inquietantes, como por qué un perro tendría que ser el ayudante de María y por qué habría de apoyarla de la manera como lo hizo. Primero habría que observar que los animales distinguidos de alguna manera por la piedad de la Virgen son casi todos domésticos: perros, caballos, toros, palomas, criaturas que por milenios han convivido con el hombre y que se han adaptado a las sociedades humanas, pero no sólo han sido fuentes de alimento, transporte, compañía y fuerza de trabajo, además, desde el origen de la cultura se convirtieron en dioses o en avatares de ellos y formaron parte de los mitos cosmogónicos que alimentaron el pensamiento y la marcha histórica del hombre por el mundo. En particular, el perro fue la primera especie que logró domesticar hace unos doce mil años y, desde entonces, aparte de asumir los roles de compañero fiel, guardián del hogar y trabajador infatigable, fue adquiriendo un complejo simbolismo mágico y religioso relacionado con las creencias y los cultos principales de numerosos pueblos alrededor del planeta.

El can universalmente ha estado asociado a la muerte y ligado con la trilogía de elementos tierra - agua - luna, “de los que se conoce la significación oculta, hembra, a la vez vegetativa, sexual, adivinatoria, fundamental, tanto para el concepto del inconsciente como para el subconsciente.”<sup>117</sup> Divinidades ctónicas y uránicas como Anubis, Hécate, Hermes, Xólotl, Thot, han tomado el aspecto de este animal al ser representadas como conductoras de almas; así pues, una de las funciones míticas más importantes del perro ha sido la de psicopompo, guía de los espíritus de los muertos hacia su morada final. Conocedor de los caminos de éste y del otro mundo, con frecuencia ha fungido como médium para establecer comunicación entre los dos ámbitos, aunque también esa experiencia le ha permitido ser considerado héroe civilizador

<sup>116</sup> Mensajeros son por ejemplo, la monja que en la narración 237e cuenta la visión que tuvo a su confesor, en la que le comunica que el Señor ha perdonado las faltas de la población de la ciudad de México, gracias a los ruegos de la Virgen; también son portavoces los jóvenes indígenas, en el relato 288e, que se presentan ante mozuolo para felicitarlo por ser servidor de María, y que dichas las congratulaciones, desaparecen sin dejar rastro.

<sup>117</sup> Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 5ª ed., Barcelona, Herder, 1995, voz “Perro”, p. 816.

—especialmente el que ha creado o conquistado el fuego para entregárselo al hombre—, así como antepasado mítico, es decir, el padre originario de la raza humana.<sup>118</sup>

Pero si para los egipcios este mamífero era la imagen de Anubis y para los griegos la transfiguración de Hécate cuando descendía a la tierra en las noches oscuras; si para los celtas representaba a los guerreros más valientes y para los mexicas era el compañero indispensable en el viaje hacia el Mictlan, la tradición judeocristiana guardaba un concepto más bien negativo y disminuido de esta especie. En la Biblia, el perro es mencionado con desprecio por su actitud servil, hasta el grado de alimentársele con carne descompuesta, corrompida; asimismo, por un lado, es el símbolo del hombre vil —como el prostituido—, por otro, de los paganos, a quienes los judíos consideraban rústicos e ignorantes por desconocer la Ley.<sup>119</sup> Respecto a esto, Jesús alude a los canes una sola vez, en el Evangelio de san Marcos. En el pasaje en el que el Maestro y sus discípulos se encontraban en la región de Tiro y Sidón, una mujer sirofenicia se le acercó y le rogó que exorcizara a su pequeña hija, pues estaba poseída por un demonio. Entonces Jesús dijo: “deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos.” Y la madre contestó: “sí, Señor, pero aun los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos.”<sup>120</sup> En este diálogo hecho de metáforas “los hijos” eran, evidentemente, el pueblo hebreo, el elegido de Dios, y “los perrillos”, los gentiles, que aunque contemplados en una posición inferior, también merecían obtener un poco de la atención y la misericordia divina.

Si bien el cristianismo mantuvo la tendencia de las culturas semíticas de considerarlo como un animal abyecto, representación de los peores vicios humanos (lujuria, glotonería, servilismo, desaseo), la figura del cánido logró desarrollar, a lo largo de la historia de occidente, una rica simbólica tanto positiva como negativa. Vinculado con la muerte y los misterios de la noche, ha sido visto como manifestación de espíritus malignos y fantasmas, como los diabólicos perros negros que aparecen en los caminos en las leyendas británicas, o como los muertos vampirizados que se ocultan en los bosques en forma de canes, lobos o serpientes, según los cuentos populares de la Europa oriental.<sup>121</sup>

Cómplice demoníaco de las brujas en el viejo continente y figura metamorfoseada de los nahuales en el México preindustrial, los perros también han tenido su lado luminoso y

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 816-819.

<sup>119</sup> *Vid. Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1993, voz “Perro”, p. 1213.

<sup>120</sup> San Marcos 7:27-28, en *La santa Biblia...*, p. 1014.

<sup>121</sup> Jiménez, “El perro como símbolo religioso universal...”, pp. 17-18.

reivindicador en el mundo cristiano. A la función oscura de portero del infierno que le atribuyó la imaginación medieval, se opone la de guardián de la fe, y esto se relaciona con el emblema de la Orden de los Predicadores (fundada por santo Domingo de Guzmán en 1214), en el que aparece la cabeza de un galgo arrojando fuego por la boca; esta composición alegórica sintetiza la doble misión que la Iglesia confirió a una de las órdenes religiosas en las que cimentó su poder hegemónico y su preservación: la consagración “por oficio a predicar en el mundo entero la verdad y a defender la fe católica de los ataques de los herejes.”<sup>122</sup> Como sabemos, los dominicos se distinguieron por su vehemente defensa de la ortodoxia religiosa –no por azar el pontificado les delegó la tarea de supervisar a la Inquisición como una empresa eclesiástica–, que llevaron a cabo a través de la palabra; por eso se les nombra *dominicanes* (en latín “perros de Dios”), los custodios de la Casa del Señor y los divulgadores de la verdadera fe, que por medio de su voz han de *encender* el entendimiento y el espíritu de gentiles y herejes en todo el orbe.

Esto quiere decir que el pequeño mamífero, después de todo, sí ha sido integrado a la simbología oficial del cristianismo, a partir de dos de las cualidades que lo han caracterizado en su relación permanente con el ser humano: la lealtad y el celo hacia su amo. Esto de algún modo explicaría la presencia de un can cumpliendo el papel de medio en un milagro, puesto que si ha sido un servidor fiel del hombre, podría serlo también de su Creador y de su Madre Santísima. Sin embargo, es contradictorio que una criatura que carece de alma racional pueda ser devoto e incluso un subalterno de la divinidad.

Recordemos que la tradición escolástica, que había retomado la clasificación anímica de Aristóteles, reconocía tres clases de almas: la vegetativa, que es el aliento que mantiene vivos a los seres y que controla las funciones básicas de cualquier organismo: alimentación, reproducción, movimiento; la sensitiva, que además de contener la potencia vegetativa, rige los órganos de los sentidos, y la intelectual, que es la que posee la facultad del raciocinio. Las plantas tienen un alma vegetativa; los animales, en cambio, están vivificados por la sensitiva y por ello son capaces de sentir y percibir su entorno; sin embargo, el alma humana es la única que está constituida de los tres dinamismos mencionados: “por la potencia racional el hombre se distingue de los otros animales y se dice creado a imagen y semejanza de Dios.”<sup>123</sup>

<sup>122</sup> Santiago de la Vorágine, “Santo Domingo”, en *La leyenda dorada*, 1, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1982 (Alianza Forma, 29), v. I, p. 443.

<sup>123</sup> Chevalier, *op. cit.*, voz “Alma”, p. 80.

Si el alma del perro carece de entendimiento, entonces no puede tener conciencia de su Creador ni de lo creado y lo que hiciese para propiciar un milagro sería actuando como un autómatas, un mero instrumento involuntario de Dios, acorde incluso con la idea cartesiana que sostenía que los brutos se conducían por principios mecánicos y eran incapaces de realizar movimientos “razonados”.<sup>124</sup> ¿Pero entonces las muestras de agradecimiento y homenaje a la Virgen no son actos que la criatura *ejecuta o parece ejecutar* de forma consciente y voluntaria?

Según los argumentos teológicos y filosóficos admitidos por la Iglesia, eso resultaría paradójico e inadmisibile, por lo que resulta más inquietante que en un género literario tan comprometido con la ortodoxia católica como el relato de milagro, se incluyan historias peculiares en las que los animales siguen un comportamiento casi humano, que no sólo están en contacto con el mundo y sufren ante las adversidades de la vida, sino que son capaces de reconocer como protectora a la Madre de Dios y de someterse a su jerarquía, además de distinguir la ayuda celestial de la humana y retribuirla en consecuencia. Asimismo, conviene recordar que la Señora, en distintas advocaciones, hace caso omiso de la condición inferior de la fauna frente al ser humano –“hecho a imagen y semejanza de Dios”– y le otorga el mismo trato compasivo que a cualquier hijo doliente y, de ser necesario, llega a salvar su vida porque también es valiosa para su Autor. En el *Cántico de las criaturas*, san Francisco de Asís celebraba la Obra del Todopoderoso en la que proclamaba la hermandad del hombre y la naturaleza;<sup>125</sup> esta actitud fraternal e igualitaria con todos los seres de la creación, a la postre llegó a convertirlo en patrono de los animales, título compartido con el ermitaño san Antonio Abad, quien también dedicó parte de su labor piadosa a la defensa y protección de ellos.<sup>126</sup>

Sin embargo, tal postura reivindicadora de las bestias dentro el Reino de Dios ha sido excepcional en el pensamiento cristiano-católico oficial, más no en el popular, en el que los animales han poblado una mitología y una liturgia enriquecidas por tradiciones culturales diversas y atávicas.

De esta manera, en la España de fines del siglo XVI, numerosos santuarios contaban con una leyenda prodigiosa sobre el origen de la imagen patronal. Cuando era descubierta de forma fortuita, por lo común el acontecimiento sucedía en un lugar solitario, en medio del campo o el

<sup>124</sup> 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. 111.

<sup>125</sup> Jiménez Macedo, “El perro como símbolo religioso universal...”, p. 13.

<sup>126</sup> *Idem.*

monte, y en no pocas ocasiones había sido algún animal el que había alertado a la gente que se hallaba cerca del sitio para que rescatara el icono y lo llevara a su comunidad. Conviene saber que con frecuencia eran canes o caballos los que servían de medios para que dichas efigies se dieran a conocer y comenzaran su trayectoria de milagros públicos. El hallazgo “con frecuencia vino a través de algún animal, casi siempre doméstico: un perro de caza que escarbaba tercamente en un sitio, sin que puedan apartarlo de allí; un águila que planea en círculos sobre un mismo punto; un caballo que se sobresalta y encabrita al pasar, etcétera. En las leyendas catalanas suelen ser los bueyes los que descubren imágenes ocultas.”<sup>127</sup>

Podemos notar que en la tradición popular las bestias participan del hecho milagroso sin mayor conflicto; del mismo modo que bueyes, caballos y, en particular, perros han servido y acompañado a las sociedades humanas en sus labores cotidianas durante milenios, así también contribuyen en el encuentro de los hombres con la divinidad, generalmente desempeñando la misma clase de trabajo que han realizado siempre: así, por ejemplo, los bueyes al arar se topan con alguna imagen enterrada o los perros de caza, que están entrenados para rastrear presas, descubren un icono escondido en un lugar recóndito. Ya habíamos hablado de la función universal de intercesor entre el mundo de lo visible y lo invisible que el can (y en menor medida el caballo) ha ejercido desde tiempos ancestrales. Es posible que estas leyendas guarden vestigios mitológicos de épocas precristianas en que el bruto era considerado sagrado y un mediador fundamental para establecer contacto con los dioses y con el ámbito supraterráneo. Por ahora esto permanece como una mera suposición que invita a la escritura de un nuevo estudio –respaldado con las aportaciones de disciplinas como la antropología histórica, la etnohistoria y la historia de las mentalidades– que podrá demostrar y profundizar en esta idea; en el actual trabajo solamente queremos denotar la probable participación del folclor y la cultura popular en el rol positivo que se otorga a ciertos animales –como el can– en la simbología eclesial y la narrativa culta católica.

Hecha esta aclaración, prosigamos con el siguiente ejemplo, en el cual la figura de este modesto cuadrúpedo forma parte de los atributos de otro santo y que, debido a ello, ha sido llevado a los altares al lado de su venerable amo.

San Roque, cuya festividad es el 16 de agosto, suele ser representado vestido de peregrino (con bordón, sombrero y capa), en una pierna con una buba supurante y acompañado de un ángel

<sup>127</sup> Christian, *Religiosidad local...*, p. 100. Vid. también *infra*, p. 121-122.

o un perro que le ofrece un pan. Nacido hacia 1350 en Montpellier Francia, es una de las figuras del panteón católico cuya hagiografía ha sido construida más bien por la tradición popular. Roque era miembro de una familia acaudalada, pero al morir sus padres, repartió entre los pobres sus bienes y se fue de peregrino a Roma en 1367, donde estuvo hasta 1371. En su andar por tierras italianas, se desató una terrible epidemia de peste y él se dedicó a auxiliar a los enfermos, a asistir espiritualmente a los agonizantes y a enterrar a los muertos. Se dice que desde entonces curaba haciendo la señal de la cruz. Pero un día Roque sintió que se había contagiado y se retiró al bosque para morir y no infectar a otros. En su soledad, Dios le envió consuelo a través de un ángel, quien le aplicó un bálsamo sobre la llaga que tenía en la pierna e hizo brotar una fuente de agua cristalina para mitigar su sed. Además, el Señor calmó su hambre pues cada día llegaba un can hasta su refugio y le entregaba un bollo que había robado de la mesa de su amo. Unas versiones aseguran que Roque sanó solamente con el socorro divino, pero en otras intervino el dueño del perro. Éste era hombre rico, generoso y además observador, pues comenzó a notar que el bruto salía y se ausentaba por horas, por lo que en una ocasión decidió seguirlo y fue cuando descubrió al enfermo. Entonces lo llevó a su casa y lo cuidó hasta que sanó por completo.<sup>128</sup>

La leyenda de Roque de Montpellier y el perro es uno de los episodios más conocidos de la historia del santo, quien desde su muerte (que ocurrió entre 1376 y 1379) comenzó a levantar un culto masivo que se extendió con fervor a partir del XV, a causa de las devastadoras epidemias que asolaron Europa en aquella época; desde entonces las cofradías de san Roque se multiplicaron en Francia y en Italia. El teatro, sobre todo los autos sacramentales, también fomentaron su devoción. Louis Réau indica que Portugal, Alemania, Bélgica y el resto de Europa occidental adoptaron su culto, aunque no llegó a implantarse en el lado oriental. El santo francés es patrono de los peregrinos, de los contagiados por epidemias, de los inválidos, de los enfermeros, de los cirujanos y, lo que más nos interesa aquí, de los perros.<sup>129</sup>

Se oye pintoresco que en el hacinado santoral católico –en el que los santos, tan especializados en su tarea como intercesores, se dedican a la ayuda de creyentes con un oficio específico o un problema preciso– exista incluso un protector para los cánidos. Sin embargo, no es tan insólito como lo empezamos a comprobar. Ya habíamos visto en otro punto de esta investigación que con frecuencia fue la religiosidad popular la que encumbró a mártires, santos y advocaciones

<sup>128</sup> Réau, “Roque de Montpellier”, en *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos. De la P a la Z – Repertorios...*, t. 2, v. 5, pp. 147-148.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 148-150.

marianas a los altares, sustentados en reliquias, leyendas hagiográficas y múltiples relatos milagrosos que supuestamente amparaban su condición sobrenatural y sagrada. También observamos el comportamiento de la Iglesia, que buscó dirigir y controlar esas devociones para impedir herejías y, al mismo tiempo, mantener la piedad encendida permitiendo los cultos locales y fomentando la divulgación de una literatura que hablara de las maravillas ocurridas en las comunidades.<sup>130</sup> Por ello mismo, la historia de san Roque y el perro llama la atención, ya que se asemeja sospechosamente a los cuentos folclóricos, estructuralmente hablando. El santo es como el héroe buscador –en la terminología de Vladimir Propp– que tiene una misión (devota) que cumplir: socorrer a los enfermos y encauzar sus almas hacia el Creador. Para cumplir con su meta tienen que ser puestos a prueba la pureza de su espíritu y sus virtudes, como su amor por Él y su caridad cristiana al ser contagiado por la peste y resignarse a morir sin asistencia. Como recompensa por su celo, misericordia y abnegación, se le presentan dos donantes que le proporcionan lo que necesita para sobrevivir y continuar su tarea piadosa: agua y pan, el combustible para la vida.<sup>131</sup> En el contexto cristiano el pan además es el alimento espiritual por excelencia; la hostia que se consagra en la misa y que se come cuando se comulga, representa el cuerpo de Cristo, que junto con el vino (la sangre) simbolizan el misterio de la transustanciación. Asimismo, la levadura guarda un significado doble en los textos evangélicos: “es, por una parte, el principio activo de la panificación –símbolo de la transformación espiritual– y su ausencia entraña [en el pan ácimo], por otra parte, la noción de pureza y sacrificio.”<sup>132</sup> Acaso el signo del pan también aludiera a la metamorfosis del espíritu de Roque en el camino a la santidad, de la cual el pequeño mamífero sirve de testigo.

De cualquier modo, por la articulación de la trama y las funciones que realizan los personajes, no sería extraño que esta anécdota de la vida de san Roque tuviera un antecedente folclórico, que después fue reescrito, depurado y resignificado como narración piadosa por la ortodoxia religiosa, aunque el mismo hecho de que el santo interactúe con un animal ya nos hace pensar que estamos en el terreno de los cuentos folclóricos y de los mitos, como los ejemplos citados de Propp en los que el héroe, que se haya en medio del bosque y muerto de hambre, se encuentra con un cangrejo, un erizo o un pájaro, a quien le dice: “Gavilán, mío, te mataré y te comeré bien

<sup>130</sup> *Vid. supra*, capítulo I, p. 18 y ss.

<sup>131</sup> *Cfr.* las funciones XII y XIV en el cuento popular ruso reconocidas por el investigador ruso en su célebre estudio. Propp, *Morfología del cuento...*, pp. 65-71.

<sup>132</sup> Chevalier, *op. cit.*, voz “Pan”, p. 798.

crudito! —No me comas, Iván. Cuando llegue el momento te seré útil.”<sup>133</sup> Por otro lado, entre tantos mitos que pueden anotarse, mencionemos el del tlacuache que en numerosas tradiciones mesoamericanas era considerado como un héroe pirogénico: en el origen del mundo varios animales fueron comisionados para ir por el fuego al centro de la tierra. De aquéllos solamente el tlacuache lo consiguió; lo robó a su dueño encendiendo con él su cola y al salir a la superficie lo entregó a los mortales. Ésa es la razón por la que el tlacuache tiene la cola pelada.<sup>134</sup>

Como en los ejemplos anteriores, en el relato de Roque el can se vuelve proveedor y aliado del santo, aun siendo conducido por la mano del Señor. El personaje humano es el que se beneficia con la ayuda del zoomorfo, lo cual ha de permitir que el primero logre su cometido y que su acción tenga una trascendencia definitiva: en el caso del héroe folclórico ruso, que obtenga el medio mágico para salvar a la princesa secuestrada; en el mito prehispánico, que los hombres forjen la civilización teniendo como base el control del fuego, y en la narración hagiográfica, que el venerable continúe su vida de virtud y sacrificio para mayor honra de Dios. Por eso, no obstante la reticencia eclesiástica, el perro es incluido en la iconografía de san Roque, está a su lado en recuerdo de la prodigiosa leyenda y también como un atributo que distingue a este bendito varón del resto del panteón católico.

Pero más allá del sentido oficial, la presencia del cánido habla también de los estrechos lazos (de colaboración, de amistad) que este animal ha establecido con el hombre a lo largo de milenios, que —como dijimos— desde un principio se extendieron hacia el terreno de lo religioso, de tal suerte que los pequeños cuadrúpedos han ayudado a los humanos a comunicarse con sus dioses, han revelado con su figura las fuerzas sagradas y han contribuido al levantamiento de la cultura, de ahí que en muchos pueblos hayan recibido un trato de deidades o de criaturas sacras: han sido adorados, respetados, temidos y protegidos por sus vínculos con el universo de lo sobrenatural. Las culturas occidentales han negado u ocultado las antiguas relaciones espirituales que el individuo ha tenido con el mundo natural, pero en ocasiones estos lazos indisolubles vuelven a manifestarse, quizá de forma oblicua, en cultos católicos como el de san Roque, quien —según su leyenda— recibió la asistencia y el mensaje divinos por medio de una bestezuela, y después en correspondencia se convirtió en patrono de esta especie.

<sup>133</sup> Propp, *Las raíces históricas del cuento...*, p. 224.

<sup>134</sup> Vid. Alfredo López Austin, “Los animales como personajes del mito”, 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, pp. 51-52.

En esta escala de revaloración del simbolismo católico del perro, solamente habría faltado convertirlo en un ser sagrado, un auténtico intercesor divino, es decir, un santo. La sola idea es un despropósito, ya que la santidad es privilegio de los humanos por el vínculo único que tienen con el Creador. Sin embargo, una vez existió un can venerado como santo.

El culto a san Guinefort, el lebel curador de niños, se remonta al menos al siglo XIII, aunque aún se tuvieron noticias de su sobrevivencia en las primeras décadas del siglo XX. De acuerdo con la exhaustiva investigación de Jean-Claude Schmitt, se han recopilado diversas versiones de la leyenda que fue la génesis de tan asombroso culto, desde el documento de 1250 que presumiblemente recoge la historia oral conservada entre los aldeanos –y que redactó el fraile inquisidor que indagó el caso– hasta textos eruditos de los siglos XII a XVI que recuperaban un antiguo relato (del siglo VI a. C.) en sánscrito que se hallaba en un tratado sobre la educación de los príncipes, el *Pañcatantra*.<sup>135</sup>

El relato sintetizado es el siguiente: en Neuville, un poblado cercano a Lyon, vivía un señor feudal en su castillo junto con su familia: su esposa y su pequeño hijo. El caballero tenía un lebel llamado Guinefort al que apreciaba mucho porque lo acompañaba a sus jornadas de cacería. Un día el noble tuvo que salir con su mujer, y la nodriza también tuvo que ausentarse, así que el señor dejó al fiel Guinefort al cuidado del bebé. Rato después, entró una serpiente y se dirigió a la cuna del niño; el perro la descubrió y se lanzó con arrojo contra ella. Luego de una encarnizada lucha con el reptil, el can resultó victorioso: había matado y tirado lejos a la serpiente. Cuando llegó la nodriza, dio el grito de alarma al ver al lebel ensangrentado echado junto a la cuna volteada. Al entrar los padres, creyeron que el guardián había devorado al niño, por lo que el caballero sacó su espada y lo degolló sin contemplaciones. Cuando enderezaron el lecho, encontraron al bebé “durmiendo dulcemente”, sano y salvo; acto seguido, hallaron el cuerpo destrozado del ofidio. El señor comprendió su error y, para tratar de reparar la injusticia que había cometido, puso el cuerpo de Guinefort dentro de un pozo, lo mandó llenar de piedras y

<sup>135</sup> Jean-Claude Schmitt hace una minuciosa revisión de los distintos textos europeos que interpretaron la obra hindú y retomaron también los *exempla* incluidos en el original, como el de la fiel mascota. A partir de un análisis funcionalista comparativo entre las versiones cultas y la campesina, el investigador francés sostiene la teoría de que, si de hecho entre los siglos XII y XIII en Francia había un intercambio cultural constante entre el medio erudito y el popular, el relato aludido debió de conocerse masivamente –puesto que las semejanzas estructurales lo demuestran– bajo una doble difusión, en su forma oriental y en una presentación “vulgar” que alimentaron la creación de la leyenda, sin embargo, según sus observaciones, también debió de existir un proceso de apropiación local en el que la historia fue enriquecida con una serie de motivos folclóricos, a la vez que se fue asociando a un rito autóctono de curación. *Vid.*, Schmitt, *La herejía del santo lebel. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Barcelona, Muchnik Editores, 1984 (Archivos de la herejía, 6), pp. 12-20, 71-86.

plantar árboles alrededor como una manera de recordar el hecho. “No obstante, el castillo fue destruido por la voluntad divina y la tierra, convertida en un desierto, abandonada por sus habitantes.”<sup>136</sup>

Los campesinos que conocieron la historia del valiente can y de su indigna muerte, lo tomaron como un mártir y comenzaron a llevarle ofrendas. Pronto el bosquecillo se convirtió en un lugar de culto donde las madres encomendaban a sus hijos débiles y enfermizos a Guinefort, a la vez que practicaban un rito en el cual invocaban a los árboles y al río para darles fuerza y vigor. Cuando el fraile dominico Étienne de Bourbon supo de esta anómala devoción por confesiones de sus feligreses –atemorizados por sus sermones contra sortilegios y supersticiones–, como funcionario del recientemente fundado Santo Oficio se dio a la tarea de indagar y documentar estas creencias y prácticas “fanáticas”. En el municipio de Sadrans encontró la floresta donde se rendía culto al lebrél, por lo que “convocó al pueblo, predicó de nuevo, pero esta vez para condenar el culto que su auditorio había observado. Seguidamente arrasó el lugar de culto [o sea el macizo de árboles] y, con el apoyo del señor local, prohibió toda reincidencia.”<sup>137</sup>

A pesar de las amenazas inquisitoriales, la devoción por el perro santo no sólo no se extinguió sino que se hizo más fuerte y más compleja. Con el paso del tiempo se *confundi*ó con un culto más antiguo (que se remonta al siglo XI) en el que se veneraba a un mártir homónimo que murió en Pavía, Italia. Guinefort, el humano, vivió entre los siglos VII y VIII y huyó junto con sus hermanos de su natal Irlanda cuando los “infieles herejes” perseguían a los cristianos. Por divulgar su fe en tierras paganas, como Germania, sus hermanas fueron ejecutadas; más tarde, su hermano Guiniboldus fue decapitado por la misma razón en Como, Italia. Finalmente, al llegar a Milán, él también fue capturado, torturado y condenado a morir por flechas. Sin embargo, no falleció hasta llegar a Pavía, asistido por una cristiana que lo acogió en su casa. Su festividad es el 22 de agosto.<sup>138</sup>

El rito de salud para los niños y el proceso de “humanización” que sufre la figura del lebrél Guinefort –acaso para afianzar su supuesta santidad– guardan significaciones folclóricas

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 151-152.

evidentes y sugieren aportaciones de creencias y prácticas religiosas precristianas;<sup>139</sup> sin embargo, para nuestro propósito nos basta concentrarnos en la leyenda original.

Lo primero que hay que observar es el valor simbólico de esta variedad de can en la Edad Media. Como sabemos, el perro en general no era muy apreciado entre los pueblos cristianos, aunque el lebel era la excepción. Incluso los musulmanes distinguían al perro vulgar, animal impuro y ruin, de esta raza, “cuya nobleza en el andar [lo] convierte en animal puro”.<sup>140</sup> En el siglo XIII, Vincent de Beauvais clasificaba a estos cuadrúpedos en tres tipos: “los perros de caza de largas orejas colgantes, los perros de guarda, que son ‘más rústicos que los demás perros’, y los lebrel, que, por el contrario, son ‘los más nobles, los más elegantes, los más veloces en la carrera, los mejores para la caza.’”<sup>141</sup> En los círculos cortesanos, el lebel era un emblema que simbolizaba las virtudes caballerescas (la fe, la valentía, la lealtad), las ocupaciones (la caza) y “en general todo el modo de vida aristocrático”.<sup>142</sup>

Estos antecedentes permiten situar el comportamiento del perro y el del señor feudal en la leyenda. Al obedecer rigurosamente las órdenes de su amo, Guinefort muestra subordinación a su superior, y cuando defiende con su vida al niño pequeño, expone su bizarría y su afán de protección a los débiles, todos valores propios del caballero. En cambio, la conducta del hombre noble queda descubierta como vil y e infame, indigna de su jerarquía; al matar a su fiel compañero de expedición, sin que mediara la prudencia y la sensatez, traiciona su sistema de valores.<sup>143</sup> Por eso, el destino de uno y de otro quedan opuestos: “por voluntad divina”, el castillo es destruido y las tierras desertificadas, de sus bienes, su señorío y su linaje no queda ni el recuerdo, ni siquiera de su nombre, puesto que no se menciona en la historia; en contraste, la hazaña del can permanece en la memoria de los aldeanos hasta el punto de rendirle reconocimientos y homenajes públicos.

Pero hay que recordar que Guinefort es tomado como “mártir” y no solamente como “héroe”. Sabemos que “mártir”, proviene del griego *μαρτυρ* (“testigo”) y es aquél que acepta la muerte por fidelidad a Cristo y a su religión. El can no es ejecutado por defender la fe en el Salvador sino

<sup>139</sup> Para conocer el proceso en que ambos cultos *se cruzaron*, cómo fue que san Guinefort mártir llegó a ser representado con la imagen de un noble perro y las implicaciones simbólicas y culturales que hubo en esta sustitución icónica, *vid.*, Schmitt, “Los otros lugares de culto” y “Perro y santo”, en *op. cit.*, pp. 151-198, y 229-246, respectivamente.

<sup>140</sup> Chevalier, *op. cit.*, voz “Perro”, p. 820.

<sup>141</sup> Citado en Schmitt, *op. cit.*, p. 101.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 102.

por una injusticia, pero en la interpretación popular, al parecer, las virtudes del caballero son asimiladas a las del santo. Como en un relato hagiográfico, el actor proviene de noble cuna, es un lebel, y por ello está señalado para la grandeza.<sup>144</sup> Es buen cazador, valiente y leal a su señor (aunque se podría pensar que antes que a cualquiera es fiel al Señor del cielo, en concordancia con la línea jerárquica nobiliaria), lo cual queda demostrado en el combate con la serpiente, encarnación del mal por antonomasia y figura que también se opone a Guinefort: astuta, traicionera, agresora de los indefensos. A pesar de su victoria sobre el animal maligno, el perro no es recompensado por su esforzado servicio sino que es tratado como un enemigo y asesinado sin tener oportunidad de justificarse; no obstante, él tampoco se defiende e impasiblemente permanece a la espera de las disposiciones de su señor. El desenlace es la parte que determina el sentido religioso de la trama. Si bien el noble intenta reparar el daño sepultando al can y plantando árboles para dejar testimonio del hecho, la “voluntad divina” lo castiga con una sanción ejemplar: arrasa con su estirpe y cualquier huella de su existencia, no así con el bosquecillo de Guinefort, el que, conocida su trágica historia, comienza a ser el espacio de los milagros de curación. El hombre queda maldito por su artera acción, pero tal vez también porque la víctima era una criatura noble formada como caballero, que en principio es un servidor de Dios, y en la lógica de este pensamiento, un atentado contra uno de sus siervos es una ofensa para Él, así que el agresor debía pagar caro su crimen.

Los últimos motivos dejan sugerir que el lebel era un preferido de Dios. Schmitt aclara que la inhumación del can denota una mezcla de ritos funerarios cristianos y folclóricos. Haberlo depositado en un pozo hace referencia a las leyendas de santos mártires cuyos cuerpos fueron colocados también en esta clase de concavidades, como san Valeriano y san Bausange;<sup>145</sup> por otro lado, cubrir el cadáver con piedras evoca la constitución de “mojones” o “mugas”, que eran contruidos “para conservar el recuerdo de un accidente o la memoria de un muerto y las leyendas locales los representan generalmente como unas tumbas.”<sup>146</sup> En lo que respecta a la plantación de árboles sobre el sepulcro, se relaciona con otro motivo de la tradición oral: “el árbol mágico sobre la tumba”, que ha estudiado Vladimir Propp. El investigador ruso descubrió que éste evoca a los antiguos pueblos cazadores, que luego de una gran matanza enterraban una de sus piezas y sembraban encima de ella un árbol para asegurar la abundancia de presas para la

<sup>144</sup> *Cfr.*, v. gr., Vorágine, *La leyenda dorada...*, *passim*.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 110.

siguiente expedición.<sup>147</sup> De cualquier modo, su significado es que la vida brota de la muerte, y por esa razón el motivo fue fácilmente cristianizado: “en las leyendas hagiográficas de la Edad Media no es raro contemplar, que un árbol crece sobre la tumba de un mártir.”<sup>148</sup>

El cuerpo del can sacrificado alimenta la flora circundante, y se repite el lugar común de las historias de santos en que de la tumba del venerable, o bien surge un manantial de agua curativa, o la tierra o las flores, que crecen “sin que nadie las cuide”, empiezan a ser componentes para brebajes que sanan a los enfermos. Del osado y sagaz lebrei se alimenta una vegetación que también habrá de devolver la fuerza y la salud a los niños más vulnerables, como sucedía en numerosos pueblos de la prehistoria, la Antigüedad y edades posteriores: se comía la carne o se vestía las pieles o las plumas de los animales considerados sagrados para apropiarse de sus mayores cualidades y poderes: por ejemplo, entre los prehispánicos, de los perros se obtenía el don de la adivinación; de las águilas, la agilidad y la fuerza guerrera; de los jaguares, la valentía, etcétera.<sup>149</sup>

Así pues, Guinefort se convirtió en figura de veneración; se levantó un culto, se creó una iconografía, se organizaron peregrinaciones en su honor a su santuario natural, que fue el paraje de Sadrans, y continuó realizando “milagros” hasta el primer tercio del siglo XX. A través de él, el can, revestido de un simbolismo sincrético, mágico y religioso, logró introducirse en la liturgia y rasgar el impoluto velo de la ortodoxia católica. El folclor y la asimilación popular de ciertas expresiones de la cultura erudita fueron sus vías de acceso, y su alimento, la inagotable necesidad de la gente de manifestar sus propias vivencias con lo sagrado, al margen de las medidas coercitivas de la doctrina clerical.

Ante este panorama del perro como símbolo dentro del catolicismo y los distintos usos y significados que ha tenido en esta religión, podemos situar mejor el relato milagroso que sirvió como detonador de esta larga disquisición.

Hemos advertido que los milagros dedicados a animales aparecen con cierta frecuencia en las colecciones novohispanas, en particular, en las de Francisco de Florencia, y el can ha sido el actor zoomorfo con las participaciones más interesantes: como beneficiario, devoto mariano e incluso

<sup>147</sup> Vid., Vladimir Propp, “L’albero magico sulla tomba. A proposito dell’origine della fiaba di magia”, en *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-structurale*, traducción italiana, Turín, [s. e.], 1975, p. 36. Referido en Schmitt, *op. cit.*, p. 110.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>149</sup> Vid. Guilhem Olivier, “Los animales en el mundo prehispánico”, *Arqueología mexicana...*, v. VI, n. 35 (*Animales en el México antiguo*)..., pp. 8-13.

ayudante de la Virgen. Al buscar una explicación sobre esta aparente preferencia, descubrimos que este mamífero ocupa un sitio en el bestiario simbólico cristiano, aunque su figura no es tan relevante como otros miembros del reino animal: el león, el cordero, la paloma, el águila, etcétera,<sup>150</sup> ya que más bien ha estado asociado a algunos santos y no a la Santísima Trinidad o a la Madre de Dios. Su presencia en la iconografía hagiográfica ha estado apoyada en leyendas prodigiosas en las que ha cobrado un papel relevante, como el perro proveedor de san Roque; o en el sueño de la madre de santo Domingo de Guzmán, que imaginó que pariría a un cánido con una tea encendida en las fauces, que iluminaría todas las regiones del mundo;<sup>151</sup> o san Cristóbal, que antes de rendirse al amor del Salvador, era un malvado gigante cinocéfalo que devoraba hombres.<sup>152</sup>

Sin embargo, encontramos que el perro era un actor frecuente en relatos mariofánicos de la España del siglo XVI, –que la Iglesia podía o no haber autorizado o difundido–, como los recopilados en relaciones topográficas de Castilla y Cataluña a fines de esta centuria, según el citado trabajo de William Christian. Podemos suponer que en la época del criollo Francisco de Florencia, más allá del dogma y la religiosidad eclesial, existía una devoción popular que, como en la Península y el resto de Europa, se había nutrido de las tradiciones orales, que lo mismo aglutinaban expresiones cultas (textos literarios de oriente y occidente, doctrina religiosa), que mitos, leyendas, cuentos y rituales atávicos (indoeuropeos, romanos, celtas, etcétera).

El animal de nuestro relato novohispano –recordemos, el 159i– realiza el mismo servicio de mediador que observamos en los ejemplos europeos, y su manera de actuar es igualmente espontánea y resuelta. Recordemos que, según queda indicado en el orden canónico del relato milagroso, el medio auxiliar hace su aparición tan pronto como el sufriente o algún testigo invoca a la intercesora, con lo cual por elipsis se omite el momento y la manera en que la Virgen se comunica con su subalterno para que lleve el socorro a quien lo necesita. Esto propicia que la acción del cánido se aprecie más sorprendente y espectacular. Como habíamos dicho, el perro de la historia aparece de la nada, alcanza al caballo y utiliza sus fauces y su propia fuerza para detenerlo. Esta secuencia en sí misma es un prodigio que funciona como preparación para el milagro central: la víctima del equino sale ilesa del percance, pero además muestra que las

<sup>150</sup> Vid. L. Charbonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 t., Barcelona, José J. de Olañeta, editor, 1997 (*Sophia Perennis*, 44 y 45), t. I y II.

<sup>151</sup> Vid. Vorágine, “Santo Domingo”, en *op. cit.*, v. I, p. 441.

<sup>152</sup> Vid. Schmitt, *op. cit.*, pp. 235-237.

capacidades del perro superan las de su especie e incluso se antojan sobrenaturales: como otros ayudantes de María, “aparece de la nada” y nadie conoce a su dueño, y no sólo posee la rapidez y el ímpetu para llegar hasta el bruto y controlarlo, sino también el valor y la sagacidad para enfrentarse a un animal varias veces más grande y pesado que él. Por la forma tan oportuna y admirable de proceder, el lector no puede más que inferir que el can es un agente, un servidor de la Virgen que en su representación viene a socorrer a un feligrés, por esa razón tiene que ser una criatura extraordinaria.

Hemos comprendido que el cánido ha fungido como mensajero o epifanía de las fuerzas sagradas aun en el cristianismo; sólo nos restaría entender en qué sentido simbólico estaría relacionado con Santa María para fungir como su vasallo. Ya habíamos recurrido al *Diccionario de símbolos* de Chevalier y Gheerbrant, en el que se advertía que la asociación que este mamífero tenía con la muerte lo ligaba a la vez con los símbolos de la tierra, el agua y la luna, conectados entre sí y universalmente relacionados con un principio femenino.<sup>153</sup> En los sistemas dualistas de clasificación del cosmos, numerosos pueblos del planeta (como el chino, el coreano, el escandinavo y los mesoamericanos) ordenaban las cosas de la creación, aun las inanimadas, a partir de una división elemental de los sexos: “así, lo femenino se vinculaba a la oscuridad, la tierra, lo bajo, la muerte, la humedad y la sexualidad, mientras que lo masculino[,] a la luz, el cielo, lo superior, la vida, la sequedad y la gloria.”<sup>154</sup>

En la concepción cristiano-católica, María –única pieza femenina trascendente en un sistema teológico eminentemente masculino– fue la figura que suplió representaciones de deidades femeninas paganas que se adoraron en la región del mar Mediterráneo y que absorbió parte de su simbolismo, sus mitos y ciertas creencias y prácticas religiosas. Así surgieron cultos de notable sustrato folclórico, por ejemplo, el de la Virgen de Montserrat, cuyo santuario se encuentra en la cumbre de la montaña homónima en Cataluña; tiene como atributos divinos la serpiente y la luna (símbolos atávicos de fertilidad) y preside el matrimonio, el sexo, el embarazo y el parto. Desde la Alta Edad Media hasta nuestros días, la veneración por la “Moreneta” no ha atraído solamente a peregrinos por sus facultades curativas, como otras advocaciones, sino por los milagros que ha concedido a las madres que anhelan que su embarazo llegue a buen término o a las parejas que

<sup>153</sup> *Vid. supra*, p. 105.

<sup>154</sup> Alfredo López Austin, “La parte femenina del cosmos”, en *Arqueología mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, v. V, n. 29 (*La mujer en el mundo prehispánico*), enero-febrero de 1998, p. 6.

buscan concebir.<sup>155</sup> Esto lo tocaremos con más detalle cuando nos detengamos en las imágenes novohispanas, mas por ahora queremos llamar la atención de que así como la Señora se vuelve fuente de la vida fecunda, también funge como consuelo de los hombres más allá de la muerte. Al respecto, Marina Warner puntualiza: “su mayor función en el esquema católico de salvación consiste en eliminar los sufrimientos de los pecadores después de la muerte.”<sup>156</sup> Como “Madre de la misericordia”, se torna en abogada de la humanidad ante el tribunal de Dios y busca, a través de la piedad, que las sentencias condenatorias sean conmutadas por la absolución o al menos por una pena menor (es decir, el purgatorio).<sup>157</sup> Pero una antigua creencia oriental dio el título a María de “soberana de los infiernos”, por su dedicación a la protección de las almas castigadas al suplicio eterno. En textos apócrifos que relatan el llamado Apocalipsis de la Virgen –datados en el siglo IV y procedentes de Grecia y Etiopía–, Nuestra Señora desciende al averno para presenciar el dolor y el sufrimiento de los condenados. Compadecida por ellos, intercede y suplica a su Hijo que aminore la pena, lo cual finalmente consigue. Las versiones varían en los periodos en que se suspende la punición, que a veces son los fines de semana y otras desde la Navidad a la Epifanía y de la Pascua al Pentecostés. Como una divinidad ctónica, se introduce en los abismos de la muerte, lucha con ella y la vence, y con esto también derrota los poderes de las tinieblas y la fatalidad del pecado.<sup>158</sup>

Santa María, como luna fecunda y madre tierra, es la contraparte del sol –el calor y la energía vital– que simboliza a Cristo. Se convierte en principio creador del universo y en parte del gran Orden que sostiene la continuidad del ciclo de la vida. Es la tierra que recibe la lluvia vigorizante del cielo; la productora del alimento que mantiene la existencia de los seres; lo femenino que unido a lo masculino conservan en equilibrio el cosmos; el vientre que engendra y, por tanto, es la Madre de los hombres, aquélla que los ha de acunar y ayudar a crecer en la infancia, consolar en la edad adulta y acoger en la muerte.<sup>159</sup> Y al lado de esta deidad que preside el cielo y la tierra, la vida y la muerte, no puede estar otro que el servidor fiel, atávico peregrino que ha reunido los caminos de los seres humanos con los de la divinidad: el perro.

Como afirma Mercedes de la Garza, “los animales son lo otro, lo ajeno al hombre, pero al mismo tiempo son los seres naturales más cercanos a él, tanto en sus formas como en sus

<sup>155</sup> Warner, *op. cit.*, pp. 353-355.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 407-408.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 408-410.

<sup>158</sup> *Ibid.*, pp. 415-417.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 369-372 y 407-427.

comportamientos biológicos”;<sup>160</sup> el ser humano se ve reflejado y negado en ellos, al poseer capacidades y cualidades físicas que lo superan –tienen garras, picos o dientes poderosos y letales; pueden volar o respirar en del agua o bajo de la tierra; pueden mirar en la penumbra y resistir el hambre, la sed y los climas extremos– representan la síntesis de sus aspiraciones y de sus miedos. En tanto que arquetipo, la fauna simboliza “las capas profundas del inconsciente y del instinto”,<sup>161</sup> por eso también son la negación de aquello que define la identidad humana como especie: el raciocinio. En un paradójico acto de reconocimiento, el individuo se descubre en ese otro temible y salvaje en el que descubre parte de sí mismo: en sus movimientos, en sus gestos, en su mirada, en un comportamiento anómalo desde el cual, sin embargo, cree recordar un pasado común perdido en la memoria.

Tzvetan Todorov dice que “uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea y radicalmente extraña a lo que no es uno mismo: yo es otro”,<sup>162</sup> pero esta experiencia cognitiva que la conciencia establece con los hombres también se amplía a los animales, de ahí que se haya formado estrechas ligas con ellos –como apunta De la Garza– que van más allá del dominio y de la sumisión; ha creado vínculos afectivos, “de consustancialidad y hasta de parentesco. Por estos lazos, [ellos] han sido demiurgos entre los hombres y los poderes misteriosos de los cielos, del inframundo, de la vida y de la muerte.”<sup>163</sup>

Los criollos novohispanos, obsesionados por su propio laberinto existencial y carentes de la certeza de un yo histórico y social frente a la civilización europea, buscaron llenar esa ausencia ontológica a través de diversos medios, como el cultivo de la espiritualidad, a partir de la cual practicaron una religión de expresiones externas con muestras de una piedad exaltada, sensitiva y aparatosa. Quizá debido a la toma de conciencia de su misma condición marginal, se acercaron a diversas otredades que no podían tener cabida en el mundo de la rancia cultura de occidente, como la de los indígenas americanos –de los que hablaremos más adelante– y la de los animales mismos. De este modo fueron incorporados a la nómina de actores que poblaron numerosas leyendas milagrosas que enriquecieron el complejo sistema de creencias del catolicismo popular virreinal.

<sup>160</sup> 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. 26.

<sup>161</sup> Chevalier, *op. cit.*, voz “Animal”, p. 102.

<sup>162</sup> Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 13.

<sup>163</sup> De la Garza, “Los animales en el pensamiento...”, *Arqueología mexicana...*, v. VI, n. 35 (*Animales en el México antiguo*)..., p. 26.

Autores eruditos y observadores como Francisco de Florencia llevaron esa visión popular del reino animal a la literatura escrita y con ello contribuyeron a la renovación del género de los milagros en la América septentrional. En los textos del escritor jesuita quedan confrontados el enfoque bíblico, doctrinal –las bestias al servicio del hombre por designio divino–, y el folclórico –como seres espirituales y ayudantes de la divinidad–. Los animales en los relatos de milagro cumplen funciones distintas de las que se les había asignado tradicionalmente. Desde el canon forman parte del escenario del hombre expulsado del paraíso: el señor de las criaturas que Dios había creado para su servicio ahora estaba a merced de ellas; seres feroces y peligrosos o malignos que amenazaban su vida o podían perder su alma. Sin embargo, desde la visión popular, los brutos se vuelven ayudantes de la deidad, en especial el perro, que, por tanto, puede fungir de enlace para que los hombres sean escuchados en sus peticiones o urgencias o reciban el auxilio oportuno a través de este ayudante de Dios en la tierra.

El criollo novohispano tiende a buscar otredades, identificándose con ellas, y la de los seres naturales ha sido todo un hallazgo. La figura del perro le ha tenido especial estima porque en ella confronta tanto la imagen del ser desconocido, extraño, marginal, con la imagen idealizada que representa las virtudes más meritorias para un creyente y para un mortal, aunque esto contradiga la postura filosófica de la doctrina católica respecto de las bestias.

Como propone el universo maravilloso de los relatos de milagro, los animales pueden llegar a ser criaturas de espíritu elevado, toda vez que pueden desempeñarse como medios de Dios, gracias a la presencia permanente de María Santísima a través de dos de sus advocaciones más poderosas: Guadalupe y Remedios, que para privilegio de los novohispanos *eligieron* su residencia en México, cabeza de este virreinato. A partir de su benéfica y amorosa influencia, hombres y brutos son capaces de convivir en una paz y armonía perfectas como la que tenían antes del pecado de la pareja original. Por eso la Nueva España es la tierra edénica que la humanidad deseaba recuperar desde su caída y el escenario señalado para que la Segunda Eva, desde sus epifanías, purifique el mundo de la corrupción y el pecado.

En el proceso histórico de los cultos de Guadalupe y Remedios, el siglo XVII fue una época de consolidación para ambos, pero también determinó el desarrollo que cada uno seguiría: el primero como un factor de cohesión y de identidad social entre la población novohispana –y posteriormente un catalizador esencial para la formación de la conciencia nacional–, y el segundo, eclipsado gradualmente por el esplendor guadalupano– como una devoción de profundo arraigo entre los fieles pero de influencia más bien regional. Los criollos doctos reconocieron y alentaron los rasgos comunes y las diferencias entre estas imágenes, sus leyendas y sus devociones, propiciando el reconocimiento de vínculos mariológicos, simbólicos y piadosos entre ellas. Pero los especialistas que han estudiado su origen histórico han encontrado que, al menos en el principio, la Virgen de los Remedios tuvo la ventaja sobre la Señora del Tepeyac.

Aunque la génesis del icono ha sido rastreada en documentos históricos, no deja de mostrar su lado legendario. La pequeña talla en madera es una figura del siglo XV, probablemente elaborada en Flandes o Alemania que perteneció a Juan Rodríguez Villafuerte, capitán de las huestes de Hernán Cortés, a quien se le encomendó la construcción de bergantines en Zacatula para la exploración del mar del Sur.<sup>164</sup> La tradición aclara que, en un inicio, el que se hizo de esta pieza fue un hermano del capitán –también militar–, quien la rescató de manos de los herejes flamencos que pretendían quemarla, y se cuenta que la llevaba atada a la cabeza de la silla de montar para que lo cuidara de los peligros de las batallas. Después de que regresó sano y salvo al hogar, se la regaló al hermano menor –es decir, Juan–, quien iba a embarcarse para las Indias.

Luis de Cisneros asegura que ésta es la efigie que se obsequió a Cortés y que lo acompañó y amparó durante el asedio y posterior sometimiento de la gran ciudad de Tenochtitlan, aunque otra imagen de los Remedios nombrada “la Conquistadora”, que tiene su residencia en Puebla, también se le ha atribuido el mérito de ser la que ayudó en realidad a los españoles a vencer a los bravos mexicas, y que fue entregada a los tlaxcaltecas por el propio Cortés como agradecimiento por su colaboración para lograr la victoria en la guerra de conquista.<sup>165</sup>

Lo cierto es que hasta la actualidad no se ha esclarecido cuál de las dos efigies fue la que el general extremeño colocó en la cumbre del Templo Mayor,<sup>166</sup> pero según Cisneros<sup>167</sup> y el mismo

<sup>164</sup> Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 36.

<sup>165</sup> Cisneros, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>166</sup> Miranda, *Dos cultos fundantes...*, p. 36.

Florencia,<sup>168</sup> la que llegó a ser titular en la metrópoli fue la imagen que hizo llover en Tenochtitlan aquel día en que quedó puesta en el adoratorio de los dioses Tláloc y Huitzilopochtli, ante el azoro de los sacerdotes y la multitud idólatra, que pese a ofrendas y sacrificios para las “falsas deidades” no habían logrado que cayera agua del cielo. Fue también la que protegió la fuga de los españoles –después de la matanza de mexicas promovida por Pedro de Alvarado y la respuesta indignada y combativa de sus otrora anfitriones– cuando en la persecución, según la leyenda, se apareció y arrojó tierra a los ojos de los indígenas para que perdieran el rastro de los soldados, que se habían refugiado en un pequeño templo o *cu* del cerro de Otomcalpulco, hacia el norte de la ciudad.<sup>169</sup> Francisco Miranda apunta que “la defensa del ejército español, al final de la huida de la Noche Triste, fortificándose donde se edificaría la iglesia de los Remedios, va a ser parte muy importante de la formación de la creencia de una intervención divina que rodeará del misterio necesario el origen maravilloso del culto que allí se le rendirá a la devota imagen.”<sup>170</sup>

Hay que notar que el mito se entrecruza con un hecho histórico fundamental que determinó el triunfo de Cortés y sus tropas sobre el reino nativo dominante: el periodo en que el ejército español se mantuvo oculto mientras se reorganizaba y sumaba aliados con pueblos vecinos subyugados por los mexicas. Los cronistas cuentan que, a causa del ataque de los indígenas, los guerreros españoles tuvieron que abandonar desordenadamente la ciudad, se volvieron a reunir en el pueblo de Tacuba y desde allí sus compañeros tlaxcaltecas los condujeron a Otomcalpulco –también conocido como Totoltepec– para escabullirse de los enemigos.<sup>171</sup> El códice Florentino, que contiene la versión de los vencidos, además revela que las poblaciones otomíes que habitaban los alrededores del monte les brindaron protección y alimentos debido al hartazgo que sentían por la dura condición de vasallaje a la que los tenía sometidos el gobierno de Moctezuma II.<sup>172</sup> En buena medida el descontento y la intención de sacudirse la tiranía mexica fue lo que inclinó la balanza a favor de los europeos.

<sup>167</sup> Cisneros, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>168</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 26-27.

<sup>169</sup> Cisneros, p. 47.

<sup>170</sup> Miranda, *Dos cultos fundantes...*, pp. 36-37.

<sup>171</sup> Vid. Solange Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia” en García Ayuardo, *op. cit.*, p. 318.

<sup>172</sup> Vid. Bernardino de Sahagún, “El doceno libro tracta de cómo los españoles conquistaron la ciudad de México”, en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2. *Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*, 2ª ed., 2 t., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989 (Cien de México), pp. 841-843.

Podemos constatar la importancia y la antigüedad del culto a la Virgen de los Remedios en la América septentrional, y específicamente en el valle de Anáhuac, que llegó con los primeros conquistadores y estuvo relacionado a la figura de Hernán Cortés, puesto que fue una devoción que él difundió personalmente, al mandar edificar varias ermitas en su honor en distintos puntos de sus rutas de exploración;<sup>173</sup> de ahí la inevitable asociación de esta advocación mariana a la época de Conquista y al triunfo del catolicismo sobre la idolatría indígena.

El monte aludido quedó en la memoria colectiva como el sitio en el que los españoles se salvaron “milagrosamente” del exterminio, y se convirtió en un espacio sacralizado relacionado a la advocación mariana; por eso durante los primeros tiempos se le denominó cerro de la Victoria, apelativo que también se le dio a la imagen, a la cual se le conoció además como Virgen del Socorro, aunque finalmente ganó el título de los Remedios. Se supone que, después de que cayó la ciudad de Tenochtitlan, se levantó allí una ermita para esta efigie, pero no todos los cronistas coinciden en la fecha en que se erigió y se organizó formalmente su culto. Cisneros y sus seguidores aseguran que esto no ocurrió antes de que la encontrara en esa misma colina el indio cacique Juan del Águila, oculta debajo de un maguey, lo cual ocurrió según la tradición en 1540. Pero, de acuerdo con la investigación documental de Francisco Miranda, en crónicas y actas de cabildo ya se hace referencia a dicho adoratorio hacia 1528.<sup>174</sup>

En cuanto a los devotos que dieron inicio a la costumbre de venerar a la Virgen en Otomcalpulco, el mérito fue en realidad de la comunidad otomí de San Juan Teocalhuican, aledaña al monte, en primer lugar porque ya era un lugar sagrado para ésta, donde se adoraba a una deidad de la lluvia y de la fertilidad; en segundo porque la ermita era remota y de difícil acceso para que los peninsulares la visitaran con frecuencia, y en tercero porque ellos estaban concentrados en la construcción de una urbe europea sobre las ruinas de México-Tenochtitlan para destinar parte de sus esfuerzos en ocuparse del retirado adoratorio, de ahí que la responsabilidad de cuidarlo y honrarlo hubiera sido delegada a la población nativa vecina.<sup>175</sup>

No obstante la dedicación de los otomíes por mantener la costumbre de venerar la imagen en el sitio –si bien a través de un culto sincrético en el que se seguían las prácticas litúrgicas elementales, como las vigiliias, los ayunos, las procesiones, a las que se integraban danzas y ofrendas autóctonas–, el endeble santuario se deterioró paulatinamente. Y no fue hasta 1574

<sup>173</sup> Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”..., p. 317.

<sup>174</sup> Miranda, *Dos cultos fundantes...*, pp. 41-42.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

cuando el cabildo de la ciudad de México tomó la decisión de hacerse cargo de él, al reconocer su importancia “en la cimentación de la conquista, dado que allí se manifestó en forma singular la protección de la Virgen”.<sup>176</sup> A pesar de un largo pleito legal que el cabildo sostuvo con el arzobispo-*virrey* fray Payo Enríquez de Ribera (entre 1671 y 1684),<sup>177</sup> el rey concedió a la ciudad el derecho exclusivo de restaurar el monumento, tener el patronazgo y la licencia para “la fundación de una cofradía que tenga diputados, escribanos y mayordomos y se le dota del cerro de Totoltepeque y su distrito, se permite que se le haga una venta o lo necesario a la atención de los devotos [...]”,<sup>178</sup> y el nombramiento del capellán, que podría ser removido de su cargo cuando la corporación lo decidiera.

Gracias a la iniciativa del gobierno local, el culto a la Virgen de los Remedios se renovó y cobró una fuerza inusitada. Los criollos, encabezados por el cabildo, después de varias décadas de olvido, descubrieron en la apartada ermita de Totoltepec un monumento que les permitía rememorar el pasado glorioso de sus abuelos como fundadores de la Nueva España y saberse herederos de él, “permitiéndoles justificar sus posiciones hegemónicas”,<sup>179</sup> a la vez que para ellos representaba una prueba fehaciente de la complacencia divina por su lucha en contra de la idolatría indígena y su contribución a la expansión de la fe cristiana en el Nuevo Mundo.

La conformación de la cofradía implicó la reunión de ricas y poderosas familias, sobre todo de comerciantes y hacendados, que aportaron una porción de sus caudales para la restauración y el mantenimiento del santuario; entre sus responsabilidades estaba el fomento del culto de la imagen y el control de las limosnas que entraban en el santuario –bajo la supervisión del cabildo–; a cambio, los cofrades pudieron gozar de ciertos privilegios como la celebración de ceremonias privadas en el recinto, permisos especiales para sacar la efigie en rogativa u organizar novenas y peticiones, o la concesión para participar en el comercio en torno al santuario. En el extremo opuesto estaba la piedad indígena, siempre fiel y en crecimiento, que convocaba multitudes que tomaban parte en procesiones, fiestas y novenarios, con el mismo fervor que en otro tiempo asistían a los ritos de sus dioses atávicos.<sup>180</sup>

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>177</sup> Para cuando se emitió la sentencia a favor de la ciudad de México (8 de julio de 1684), fray Payo ya había dejado el *virreinato* (30 de noviembre de 1680) y había muerto en el monasterio de Nuestra Señora del Risco, obispado de Ávila (8 de abril de 1684). *Ibid.*, p. 52.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 163-166.

Otra de las razones principales de la expansión de la devoción por la Virgen de los Remedios fue la escasez de agua potable en la ciudad de México. A la advocación se le atribuía la facultad de atraer la lluvia y, debido a ello, se requirió de su presencia en esta urbe numerosas veces en los tres siglos que duró el virreinato. Sin embargo, las veces en que el icono mariano visitó la metrópoli fueron muchas menos de las que hubiera deseado una población atribulada por las constantes sequías. Pese a las súplicas de la feligresía, que con frecuencia sufría de sed y por la muerte de sus cosechas y su ganado, el gobierno civil llegó a autorizar el viaje de la imagen a México solamente en ocasiones de extrema gravedad y urgencia, debido a los problemas de logística y los gastos que implicaba, toda vez que cada traslado y recibimiento tenía que hacerse con la solemnidad y el boato obligados para una advocación tan venerada.<sup>181</sup>

Cada visita de la Virgen era motivo de celebración y alboroto para los residentes de la ciudad, cada sector de la sociedad colaboraba en la recepción y festejaba entusiasmado y esperanzado en la ayuda que la imagen pudiera brindarle.<sup>182</sup> Justamente Luis de Cisneros escribió la *Historia del principio, origen, progresos y venidas a México [...] de Nuestra Señora de los Remedios* (1621), la primera relación de santuario propiamente dicha de este recinto en ocasión del tercer advenimiento de ésta a México en 1616 (los anteriores habían sido en 1576 y 1595). El texto del fraile mercedario también implicó un importante hecho que afianzó el culto entre la feligresía y logró llamar la atención en la importancia que esta imagen tenía para la sociedad novohispana. La obra, que no pudo ver publicada a causa de una muerte prematura (en 1619), sentó precedentes aprovechados por relatores posteriores que retomaron la información histórica y hagiográfica reunida y la fundamentación teológica con la que respaldó la leyenda de Remedios para afianzar su creencia en los fieles, así como la fama de imagen prodigiosa y protectora de los novohispanos al divulgar una serie de las narraciones milagrosas que alimentaron el mito y forjaron una tradición literaria.<sup>183</sup>

Contraparte y complemento de Remedios es el culto de la Virgen de Guadalupe, que como éste nació en un sitio prehispánico sacralizado: el cerro del Tepeyac –también ubicado hacia el norte de la zona urbana– y por consecuencia sus primeros creyentes fueron los indígenas residentes de poblaciones cercanas al lugar ubicado, neófitos recién convertidos a la fe católica por los misioneros franciscanos que llegaron con los soldados a la conquista espiritual de los

<sup>181</sup> *Ibid.*, pp. 147-163.

<sup>182</sup> *Idem.*

<sup>183</sup> *Vid.* Cisneros, *op. cit.*

nativos. Desde los primeros años de la evangelización, y aun antes de las apariciones guadalupanas, sobre la colina se había erigido una pequeña ermita que había albergado una efigie de bulto de la Virgen (los investigadores consideran posible que podría haber sido de la misma Guadalupe de Extremadura, culto que asimismo introdujo Cortés en el Nuevo Mundo). Varias imágenes después de aquella fueron colocadas allí antes de la tilma de Juan Diego, pero fue ésta última –junto con su leyenda y su fama de milagrosa– la que propició que el número de peregrinos creciera y que su devoción se extendiera más allá de la localidad.<sup>184</sup>

Pero no fue hasta el arribo de fray Alonso de Montúfar (1554), como el segundo arzobispo de la Nueva España, que la actitud oficial ante este culto popular se modificó para su beneficio. Son conocidas las críticas de los franciscanos a este tipo de manifestaciones de religiosidad popular en esa primera etapa de evangelización: habían llegado a las Indias con el ideal de establecer una Iglesia transformada, de corriente erasmista, que buscaba seguir la doctrina y la práctica del Nuevo Testamento –tal como lo había hecho la Iglesia primitiva–, y que intentaba conducir a los nuevos feligreses por una religión interior, reflexiva y en contacto directo y permanente con el Señor, alejándolos así de la religión exterior, dirigida a la fascinación de los sentidos y la exaltación de las emociones (como era la ornamentación de los templos, la liturgia a los santos y la veneración de imágenes).<sup>185</sup>

A pesar de la oposición contundente de algunos miembros de la orden seráfica –como el provincial fray Francisco de Bustamante–, que temían que los recién convertidos regresaran a la idolatría al rendir homenaje a la pintura indígena de una Inmaculada, el arzobispo Montúfar decidió apoyar el nuevo culto y ordenó enviar a un sacerdote para que atendiera a los devotos y los persuadiera de abandonar los ritos dedicados a Tonantzin –que aún se practicaban– y concentraran su atención únicamente en la Guadalupana.<sup>186</sup>

Aunque en un principio sólo indígena, la piadosa celebridad del icono comenzó a atraer a otros sectores de la sociedad, como afirma Francisco de la Maza, “se nutría del sentimiento indígena, mestizo y criollo, que comenzaba a ver algo propio, no prestado, y por eso triunfó del ambiente de negación en que creció [el culto] durante el siglo XVI.”<sup>187</sup> Los criollos, marginados de las decisiones políticas del virreinato y con un resentimiento creciente, sumado esto a la sensación de

<sup>184</sup> Miranda, *Dos cultos fundantes...*, pp. 243-256.

<sup>185</sup> *Ibid.*, pp. 245-249.

<sup>186</sup> *Ibid.*, pp. 265-266.

<sup>187</sup> Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1992 (Lecturas mexicanas, 37), p. 40.

vivir en un mundo en el que todo llegaba de afuera y nada parecía pertenecerles, encontraron en esta devoción algo que podía ser considerado suyo. “Serán, pues, los criollos quienes, en el siglo XVII, darán su puesto definitivo en la historia al guadalupanismo mexicano con todas las fuerzas de su fe, de su amor, de su saber y de su orgullo”.<sup>188</sup>

Por ello, la primera impresión de un texto sobre el milagro del Tepeyac es especialmente significativa. Se habían acumulado toda una serie de documentos de origen indígena o mestizo relativos al tema durante el siglo XVI (por ejemplo, los *Anales de Tlatelolco*, el *Nican mopohua* de Antonio Valeriano y un mapa de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl); sin embargo, no fue hasta la publicación de la *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* [...] (1648) del padre Miguel Sánchez (1606-1674), que una obra entera se dedicó a la relación del suceso, en un formato –la letra impresa– que lo guardaría mejor del olvido o la imprecisión de la memoria. Pero no solamente eso, el bachiller presbítero realizó por vez primera el análisis y la interpretación teológica del prodigio, descubriendo su simbolismo y asociándolo con el del capítulo 12 del Libro de las revelaciones de san Juan, donde aparece la llamada mujer del Apocalipsis.<sup>189</sup> La manera de abordar el milagro guadalupano y su exégesis se fijaron para la posteridad, lo que convirtió a la obra de Sánchez en referencia obligada –y no pocas veces reproducida– por otros autores, que descubrieron que las apariciones del Tepeyac y su culto eran temas que implicaban y debían impulsar aquéllos que detentaban el arte y la alta cultura en Nueva España: los criollos, desde luego.<sup>190</sup>

Seguidores del camino abierto por Sánchez fueron Luis Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco y el padre Florencia –los “cuatro evangelistas guadalupanos” de Francisco de la Maza–, quienes intentaron revelar un aspecto distinto del portentoso para sumar argumentos y pruebas que lo validasen ante la opinión pública, tanto del virreinato como de Europa. Lasso de la Vega,<sup>191</sup> al traducir el relato mariano al náhuatl, lo pone al alcance de un sector muy importante de la feligresía novohispana, con lo que le otorga un carácter popular único e indigenista.<sup>192</sup> El padre

<sup>188</sup> *Idem.*

<sup>189</sup> *Vid. Sánchez, op. cit.*, pp. 157-236.

<sup>190</sup> *De la Maza, op. cit.*, pp. 48-54.

<sup>191</sup> El bachiller presbítero nació a principios del siglo XVII en Nueva España, pero se desconoce la fecha exacta, así como la de su muerte.

<sup>192</sup> *Ibid.*, pp. 73-81. *Huei Tlamahuizoltica... El gran acontecimiento... (1649)*, en De la Torre, *op. cit.*, 282-308. El nombre completo de la obra publicada por Lasso de la Vega es *Totlaconatzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico Itocayocan Tepeyacac. El gran acontecimiento con que se le apareció la Señora Reina del Cielo Santa María, nuestra querida Madre de Guadalupe, aquí cerca de la ciudad de México, en el lugar nombrado Tepeyacac.*

Becerra Tanco (1603-1672), por su parte, contradiciendo a Sánchez, trata de emitir una explicación objetiva y rigurosa del milagro, utilizando sus conocimientos en el estudio de la historia y la física para comprobar la autenticidad del acontecimiento.<sup>193</sup> En cambio, Florencia, con una visión más práctica y cercana a los gustos y afanes de los receptores piadosos de la época, escribe un trabajo que toca las fibras sensibles de los lectores, que los atrapa y enamora para conducirlos hasta donde él desea: atraer más devotos al culto y reforzar la fe religiosa.<sup>194</sup>

A la postre, los cuatro eruditos se convirtieron en los grandes exegetas del hecho guadalupano, de ahí que el historiador Francisco de la Maza los bautizara certeramente como “los evangelistas de Guadalupe”:

Hasta los títulos mismos de los libros de estos primeros evangelistas tienen un sentido subconsciente de enorme interés. El primero es sencillamente, *Imagen*, tan de acuerdo con la fecunda imaginación teológica y poética de Sánchez y cómo una primera presentación de la Virgen; el segundo es *El gran acontecimiento*, dando la nota enfática; el tercero es ya la *Felicidad de México*<sup>195</sup> comprobada científicamente y el cuarto es la *Estrella del norte de México*, es decir, la fijación celeste, norte y guía, dominando *urbi et orbi*, a la ciudad y al mundo...<sup>196</sup>

El bachiller presbítero Sánchez también fue el primero en asociar las imágenes de Remedios y Guadalupe, lo que dio comienzo a la costumbre erudita de buscar interrelaciones entre los mitos, la iconografía y los ritos de las Vírgenes metropolitanas, en el afán de descifrar el plan divino según el cual los iconos formaban parte y del cual los novohispanos se sentían partícipes. Florencia fue otro autor que se ocupó en reconocer dualidades entre las efigies marianas virreinales –como ya lo habíamos anticipado–, aunque sin duda la pareja en que más empeño puso fue Guadalupe y Remedios.

Esta intención comparativa y valorativa que guía la escritura de *La milagrosa invención* y *La estrella del norte* del escritor jesuita y la construcción que hace de las dos figuras virginales, opuestas y complementarias, las podremos estudiar en los relatos legendarios, es decir, los milagros mariofánicos que cuentan el origen sobrenatural de las Marías más amadas en Nueva España.

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp. 81-90. Cfr. Luis Becerra Tanco, *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe* (1666), en De la Torre, *op. cit.*, pp. 310-333.

<sup>194</sup> *Ibid.*, pp. 90-97. Cfr. Florencia, *La estrella del norte*, f. 1 y ss.

<sup>195</sup> Recuérdese que el nombre completo de las obras aludidas es *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* [...] de Miguel Sánchez, *El gran acontecimiento con que se apareció la Señora Reina del cielo Santa María* [...] de Lasso de la Vega, y *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe* [...] (1666) de Becerra Tanco, trabajo que después amplió en 1675 con el título de *Felicidad de México en el principio y milagroso origen del santuario de la Virgen María de Guadalupe*; el cuarto texto es de sobra mencionado en la presente investigación.

<sup>196</sup> De la Maza, *op. cit.*, p. 97.

La historia de los Remedios se puede reducir a lo siguiente: un indio cacique que pasaba cotidianamente por las faldas del cerro de Otomcalpulco, hacia el norte de la ciudad de México, veía que desde la cumbre lo llamaba la bella imagen de la Virgen de los Remedios. Posteriormente, un día en que el cacique estaba de cacería en Otomcalpulco descubrió la estatua de su salvadora debajo de un maguey, y se la llevó a su casa para venerarla en secreto. Al cabo de diez años empezó a desaparecer del altar doméstico y a reaparecer en su emplazamiento original, entonces él informó del tesoro que tenía en su morada para que la comunidad le diera un mejor destino. La llevaron a la iglesia del pueblo pero siguió escapando y esta situación no cambió hasta que decidieron erigirle su propia capilla en el monte.<sup>197</sup>

A diferencia de la anterior, la leyenda de las apariciones de Guadalupe es conocida por la generalidad de los mexicanos aun cuando no profesen la religión católica ni sean particularmente fieles a la advocación mariana. El relato guadalupano se ha asimilado en el imaginario colectivo de tal forma que continúa presente en la cultura popular actual e incluso en las expresiones de los medios masivos (cine, radio, televisión, cómics, internet), que con los nuevos lenguajes de la era tecnológica, plenos de transformadoras estrategias discursivas, siguen contando una y otra vez –quizá ahora para cuestionarla, criticarla o refutarla– la misma historia milagrosa que aprendimos desde niños. No obstante, es necesario que al menos recuperemos lo esencial del relato para después reconocer las peculiaridades de la versión de Florencia.

La tradición narra que un indio llamado Juan Diego iba camino a Tlatelolco a recibir la doctrina cuando se apareció ante él Santa María en la cima del cerro del Tepeyac, quien le dijo que era su voluntad que le erigieran un templo en ese preciso lugar. Encargó a Juan Diego que fuera a comunicar su mandato al obispo, pero no le creyó y fue necesario que ella le enviara una señal para convencerlo: un puñado de rosas frescas de castilla que crecían en el agreste monte, y que el indio llevó cuidadosamente envueltas en su tilma. Cuando estuvo frente al jerarca, extendió su manta y detrás de las flores estaba estampada la imagen de la Virgen de Guadalupe. Después, Juan Diego llevó al prelado al sitio exacto donde la Señora quería que se le edificara su casa.<sup>198</sup>

<sup>197</sup> Vid. Cisneros, *op. cit.*, pp. 51-65.

<sup>198</sup> Los historiadores contemporáneos han coincidido con los virreinales en considerar la *Relación o historia de las apariciones de Nuestra Madre Santa María de Guadalupe (Nican mopohua, 1552-¿1560?)* de Antonio Valeriano como el texto primigenio guadalupano, así que nos remitimos a la edición de Ernesto de la Torre y Ramiro Navarro de Anda para presentar el argumento de la narración. Vid. Valeriano, *Nican mopohua*, en De la Torre, *op. cit.*, p. 27-35.

Estas leyendas, tan conocidas en nuestro referencial católico y en apariencia tan singulares –estructuralmente hablando– en el universo de las historias milagrosas novohispanas –como las mostradas aquí–, corresponden en realidad a otro arcaico modelo narrativo, que asimismo tendría sus raíces en la Biblia: el relato que podríamos llamar “hierofánico”, si tomamos prestado el término acuñado por Mircea Eliade. Originadas como documentos testimoniales de las visiones que ciertos individuos llegaban a experimentar en su encuentro con lo sagrado, estas narraciones se convirtieron en tradición religiosa a partir de los siglos XII y XIII, en plena época de crecimiento del panteón cristiano con la suma de numerosos santos y la consolidación de la figura de la Virgen María en el dogma y la liturgia de esta religión.

Las visiones privadas del clero fueron utilizadas en sermonarios y en colecciones de *exempla*, que servían de material didáctico para la educación del pueblo llano, pero además fungieron como modelo en las visiones colectivas de los laicos, en las que se utilizaban los mismos temas y motivos, y que también comenzaron a ser escritas y recopiladas –al menos en España– desde el siglo XIV.<sup>199</sup> De acuerdo con la investigación de William A. Christian, las apariciones de Cristo, Santa María, santos y ángeles que llegaron a documentarse en la Península a lo largo de seis centurias (desde finales de la Edad Media hasta el siglo XX) pueden dividirse en dos categorías: las directas –que el estudioso llama “de carne y hueso”– en las que las figuras divinas se manifiestan ante uno o varios fieles e interactúan con ellos (les hablan, los tocan y frecuentemente les entregan objetos sagrados) y los signos, que “pueden ser vistos por cualquiera que mire y percibidos por cualquiera que toque”, y consistían principalmente “en el llanto, la sudoración o la efusión de sangre de las imágenes, y en visiones de santos, por parte de un grupo de personas bajo la forma de nubes en el cielo.”<sup>200</sup>

Las visiones públicas que se relacionaban con milagros muchas veces llegaron a convertirse en leyendas que propiciaron la creación o el resurgimiento de lugares de culto, de ahí que los relatos hierofánicos se hicieran imprescindibles en colecciones de milagros y relaciones de santuario, como en las antologías de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, Nuestra Señora de Montserrat, Santiago de Compostela y el Cristo de Burgos.<sup>201</sup>

María, que ya desde el siglo XII rebasaba a todos los santos por el número e importancia de sus imágenes y santuarios, se había convertido en la gran protectora de la feligresía, debido a que

<sup>199</sup> Vid. Christian, *Apariciones en Castilla...*, pp. 14-17.

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 18.

era la única intercesora facultada para auxiliar en todo tipo de enfermedades, problemas y necesidades, como ya lo habíamos mencionado en otra parte de este trabajo. De cualquier manera, fuera con la Señora o con los santos, los vínculos que las comunidades creyentes establecían con sus patronos eran fuertes y profundos, y el contacto se hacía más intenso en tiempos de crisis, como durante las pestes, la guerra contra los moros o los ataques de los ejércitos franceses e ingleses, enemigos de España. Las poblaciones destinaban recursos, organizaban fiestas periódicas, procesiones y ofrendas para garantizar el amparo divino, y cada familia y lugareño tenían el deber de trabajar y contribuir de algún modo en los homenajes a los seres venerados, de tal suerte que estas obligaciones con la corte celestial no se alejaban mucho de las que tenían con los señores feudales. Como lo veremos, los relatos hierofánicos también se refieren a esa responsabilidad que los hombres guardaban con el plano etéreo y a las relaciones prácticamente contractuales que sostenían con sus protectores.<sup>202</sup>

Christian concentró su investigación en los casos de apariciones directas en el medio rural en las provincias de Castilla y Cataluña entre los siglos XIV y XVI; para ello se documentó en escritos diversos, como actas de archivos notariales, relaciones topográficas (el informe ya citado que mandó realizar Felipe II entre 1575 y 1580)<sup>203</sup> y un volumen muy importante del siglo XVII de un dominico de Gerona, Narciso Camós, quien hizo un registro exhaustivo de los santuarios de Cataluña (182 en total), además de las iglesias parroquiales, los conventos y las ermitas adicionales dedicadas a María. El autor incluyó una descripción de las imágenes de culto, una lista del origen de los peregrinos de cada lugar y, lo que más nos interesa, la leyenda de cada una de las efigies veneradas.<sup>204</sup>

Aunque carecen de estatuto formal como los milagros, estas narraciones suelen seguir un modelo estructural básico cuyo esquema presentaremos a continuación, siempre fundados en el estudio de Christian:

1. Un creyente, pastor o vaquero, cuida de su ganado en un lugar agreste y lejano de cualquier asentamiento humano.
2. Algún animal (doméstico) llama la atención del sujeto acerca de algo que ha encontrado.
3. El creyente descubre una imagen sagrada.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>203</sup> *Vid. supra*, capítulo III, nota 88, p. 92.

<sup>204</sup> Christian, *Apariciones en Castilla...*, p. 29.

4. El devoto mismo, el cura o los vecinos de su poblado –si es que el primero les ha comunicado el hecho– intentan llevar el icono a la iglesia parroquial, pero ésta consigue regresar sola una y otra vez a su emplazamiento.
5. Finalmente, se decide levantar una capilla o ermita en el paraje.

En el *corpus* revisado por Christian se identifican una serie de variables entre las que podemos mencionar:

- A. El creyente (descubridor o vidente) puede no ser pastor o vaquero, sino campesino, cazador noble, carretero, carbonero, leñador, etcétera, e incluso mujer, niño o niña.
- B. Los animales intermediarios pueden ser toros, bueyes, ovejas, corderos, perros, cuervos, y aves rapaces.
- C. La invención o visión del icono puede ocurrir dentro de una cueva, o en un lugar subterráneo, en las ramas de un árbol o un arbusto, o en algún manantial; en contraste, también puede encontrarse en sitios cuasi-sociales: enterrado en un viñedo, una ermita, una casa en ruinas, una tumba, un pozo, etcétera.
- D. Hay aparición sin descubrimiento de imagen.
- E. Una aparición precede el hallazgo de la efigie.
- F. La figura sagrada que se manifiesta indica en propia voz al mediador que desea que se le edifique un templo en el lugar de su aparición.
- G. El mediador piensa que nadie va a creer su experiencia y la figura le entrega una señal para demostrar el prodigio de su aparición.
- H. La imagen opera un milagro para refrendar su carácter sobrenatural y su representatividad divina.

Conviene insistir en que la mayor parte de las narraciones revisadas cuentan la invención o el descubrimiento de una imagen; por ejemplo, en el territorio catalán, de 182 santuarios consignados por Camós, 137 tienen leyenda, y de éstas, 111 refieren el hallazgo de una imagen y sólo catorce relatan apariciones, en tanto que seis narran casos “híbridos” en que una aparición conduce al encuentro de un icono.<sup>205</sup>

Esta información en principio arroja luz a nuestras leyendas novohispanas, y nos permite hacer deducciones y lanzar suposiciones que llevarían a una investigación futura en la que podemos comprobar una hipótesis que surge de la información proporcionada por el trabajo de Christian:

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 32.

el relato que por el momento hemos bautizado como “hierofánico” sería también un microgénero, una estructura paralela a la narración de milagro –al parecer lo suficientemente distinta como para no considerarla una variante de aquella–, relacionada con la fundación de un santuario en particular y que, por eso mismo, estuvo incluida en la misma clase de obras que los milagros. Esto, repetimos, es todavía un supuesto que tendremos que comprobar en un estudio formal organizado y desarrollado debidamente; por ahora, los datos que proporciona el historiador sobre esta literatura popular favorece la idea de que los relatos fundantes de los mitos de Remedios y Guadalupe respondieron a un modelo canónico que determinó en lo general las características narrativas de cada uno de ellos.

No obstante la advertencia, si nos sujetamos a las relaciones novohispanas de santuario que hemos examinado en esta investigación, podemos adelantar que el relato hierofánico forma parte de los argumentos sobrenaturales, teológicos e históricos que se integran para justificar la erección de un templo o ermita dedicado a una imagen de especial devoción; puede funcionar con total independencia de la colección de milagros asimismo contenida en dichas obras, pero a la vez es el relato puntal que le otorga sentido y cohesión a ese conjunto de narraciones milagrosas. Esto explica que incluso ocupe un lugar especial en los libros de relación y quede ubicado entre los primeros capítulos, lejos de la colección de milagros, que con frecuencia se encuentra al final de los volúmenes. Así puede apreciarse, por ejemplo, que en *La estrella del norte*, la leyenda está distribuida entre los capítulos II a VII,<sup>206</sup> mientras que en *La milagrosa invención*, en los subcapítulos I y II del primer apartado.<sup>207</sup> Y ya que nos referimos a estos textos, entremos en materia y revisemos su composición narrativa para reconocer los rasgos tradicionales, los posibles elementos innovadores y la importancia de éstos en sus respectivas relaciones de santuario.

Como han advertido diferentes estudiosos,<sup>208</sup> la versión que escribe Francisco de Florencia de las leyendas mariofánicas de iconos metropolitanos se apega a la tradición tanto como las de sus predecesores. Recordando el comentario que Francisco Miranda hiciera sobre la obra de Luis de Cisneros, el cual “no busca corregir la historia sino conformar lo que era ya comúnmente aceptado acerca de los orígenes de la imagen [...] El desarrollo del culto, como él nos lo relata,

<sup>206</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 5v-17-v.

<sup>207</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 2-10.

<sup>208</sup> Vid. De la Maza, *op. cit.*, p. 90, y Francisco Miranda, “Introducción”, en Cisneros, *op. cit.*, pp. VII-VIII.

repite el esquema de las demás apariciones milagrosas de la Virgen.”<sup>209</sup> De forma semejante, Florencia tampoco busca alterar las narraciones tradicionales sino quizá ofrecer una versión más ligera y amena para los lectores, que conserve la esencia de lo espectacular, persuasivo y didáctico que suele caracterizar a este tipo de textos. De esta manera, si descomponemos las tramas en sus partes constitutivas según el esquema propuesto para relatos hierofánicos, encontraremos que los textos según la interpretación del autor jesuita mostrarán una estructura narrativa prácticamente invariable conforme a su respectiva leyenda.

1. Un indio cacique (A) llamado Juan del Águila (o Juan Ce Cuauhtli en su lengua nativa), acostumbraba pasar por un cerro, Otomcalpulco (C), hacia Tacuba y desde lo alto veía a una niña que le hacía señas (E). Recordaba haberla visto años atrás por ese rumbo y suspendida en el aire, arrojando tierra a los ojos de los mexicas para ayudar a huir a los españoles.|| Tiempo después, Juan sufrió un accidente y estuvo a punto de morir, y en su agonía vio a la misma pequeña, que era la Virgen de los Remedios, quien le dio su cinto para que se lo pusiera y se aliviara (H).|| 3. En otra ocasión, de cacería en el mismo monte, encontró la imagen de sus visiones debajo de un maguey (C).|| 4. La conservó por años pero de pronto empezó a desaparecer del altar de su casa y a regresar a su emplazamiento en Otomcalpulco. Avisó a su comunidad para que la fueran a venerar, pero la Virgen seguía huyendo; dejó que la llevaran al templo parroquial y tampoco resultó.|| 5. Entonces mandó construir una ermita en el sitio de su invención y la efigie al fin se quedó allí.

1. Un humilde indígena llamado Juan Diego, que vivía en Tulpetlac, iba a recibir la doctrina con los frailes en Tlatelolco (A) y en una ocasión que pasó por el cerro del Tepeyac (C), escuchó que desde la cima lo llamaban, subió y se encontró con la Virgen María (D), quien le encomendó que fuera a México a ver al obispo para que le erigiera un templo en justo en ese paraje (F).|| El emisario logró entrevistarse con el prelado, fray Juan de Zumárraga, pero éste lo despachó sin dar crédito a su mensaje. De regreso, por segunda vez se apareció la Señora ante el indígena y éste le propuso que fuera otro su mensajero ya que nadie le creía por ser indio y pobre (G), pero ella insistió en que siguiera siendo su embajador (D). Al día siguiente fue de nuevo a hablar con Zumárraga y pidió que la Virgen le mandara una señal. Al volver por el Tepeyac, María prometió a Juan Diego que a la mañana siguiente tendría la señal solicitada (D). Pero el tío del joven indígena enfermó de muerte y él trató de evadir la cita con la Virgen para ir en busca de un

<sup>209</sup> Miranda, “Introducción”, en Cisneros, *op. cit.*, p. VII.

confesor, sin embargo, ella lo encontró en el camino (D) y le informó que ella se había hecho cargo de la salud de su pariente (H) y que podía ir a cumplir con su mandato. Juan Diego llegó al obispado con un manojo de rosas de castilla ocultas en su tilma (G), que sólo descubrió cuando tuvo a monseñor delante de él. En el momento que extendió su manto apareció la imagen de Nuestra Señora, que habría de nombrarse de Guadalupe (D).|| 5. Más tarde, Juan Diego condujo al obispo y a una comitiva al paraje donde la Madre de Dios deseaba que se le erigiera su iglesia.

Mucho es lo que se puede observar de este análisis y será conveniente comenzar con los rasgos estructurales que los textos toman del arquetipo narrativo.

Es evidente que el relato de los Remedios está más cercano al modelo hierofánico –puesto que es una leyenda de hallazgo de imagen– que el de Guadalupe, el cual correspondería a una variable (de aparición), de acuerdo con el conjunto de narraciones peninsulares revisadas por Christian. No obstante, podemos notar, en el primer caso, claras diferencias que se deben destacar. En efecto, la leyenda de los Remedios cuenta una historia convencional acerca de la invención de un icono mariano en un paraje agreste y solitario, que primero es venerado en secreto por su descubridor y después conocido y reconocido por toda la comunidad, tras desaparecer de un altar adaptado y reaparecer múltiples veces en su emplazamiento original, hasta que finalmente se le construye su propia ermita; sin embargo, el relato está construido por variables, algunas que rompen con los esquemas del microgénero –como las que apelan al mundo referencial americano en lugar de al rural hispánico– y otras no. Así, el devoto que encuentra la estatuilla de la Virgen no es un pastor con su ganado sino un individuo de cacería, es decir, un buscador de presas; además, es un indígena y con jerarquía, un cacique que gobierna a una población determinada. Por otro lado, el individuo tiene visiones previas de Santa María en el cerro antes de encontrarse la imagen, lo que convierte a esta leyenda en un relato “híbrido” –como lo califica Christian– y poco frecuente en el acervo de narraciones peninsulares de aparición. Por último, el creyente descubre la talla mariana efectivamente en el monte, como es lo tradicional, pero debajo de un maguey, una planta oriunda de la América septentrional.

Comparemos ahora nuestro texto con uno contemporáneo, el relato de invención de la imagen de Aranzazu, descubierta por un humilde pastor, Rodrigo Balzátegui, en una zona alta de los Pirineos en el año de 1469. Juan de Luzuriaga, fraile de origen vasco y comisario general de la orden franciscana en Nueva España, publicó esta historia prodigiosa y la crónica de la fundación del santuario en su relación *Paraninfo celeste* (1686), con motivo de la promoción de la cofradía

vasca de Aranzazu, quince años después de su establecimiento en la ciudad de México; en 1690 salió la segunda edición en San Sebastián, España.<sup>210</sup>

1. La leyenda cuenta que en la montaña Alona, que remata los Pirineos, un joven llamado Rodrigo Balzátegui pastoreaba su ganado,|| 3. cuando divisó en la profundidad de un barranco un espino verde y sobre él una figura (C). Al llegar al paraje vio a una mujer de singular belleza que cargaba a un hermoso bebé, más cerca se dio cuenta que era la imagen de Nuestra Señora. Estupefacto por tal descubrimiento se puso a rezar ante la Señora,|| pero al cabo le asaltó el temor de que alguien más pudiera ver y robarse el tesoro que él acababa de hallar, lo ocultó con hojas y ramas.|| Luego de un tiempo de gozar en soledad de su preciosa efigie, sintió la necesidad de darlo a conocer a la comunidad, así que fue al pueblo principal de la zona, Oñate, en el que por esa época se sufría una terrible sequía. Rodrigo les dijo que el remedio para la falta de lluvia estaba en la montaña, donde habitaba la Virgen, que podría intervenir para que cayera agua del cielo. Debían ir a verla, rendirle pleitesía y componerle una casa para que ella pudiera retribuir sus atenciones.|| Autoridades eclesiásticas y civiles, además del pueblo llano, fueron en busca de la imagen y le construyeron un techo de ramas; cuando regresaron a Oñate empezó a llover como nunca antes.|| 4. En agradecimiento se llevaron a la Virgen y la depositaron con toda solemnidad en la iglesia de San Miguel. La efigie empezó a evadirse del templo y a aparecer en la montaña,|| 5. así que, en definitiva, la feligresía decidió construir su santuario en el lugar del hallazgo.||<sup>211</sup>

Resulta interesante tomar el caso de Nuestra Señora de Aranzazu, advocación de fama extendida en el norte de la Península, porque la obra de Luzuriaga es contemporánea a los libros de Florencia y se escribió en el mismo virreinato para fomentar el culto de esta imagen en este lado del Atlántico; sin embargo, la narración está mucho más apegada al modelo tradicional y parece un buen ejemplo que hace resaltar las variaciones de las leyendas novohispanas.

El escenario del descubrimiento no puede ser otro que una montaña escarpada, y el devoto descubridor, un pastor, el oficio ideal para lidiar con un medio ambiente hostil y agreste. En el contexto judeocristiano, el pastor es una imagen con frecuencia utilizada en un sentido religioso: en la antigüedad semítica así se les denomina a los jefes del pueblo; en la Biblia, Dios es el Pastor de Israel, conduce a su rebaño y lo protege. La imagen de Cristo como Pastor es invocada con insistencia en los escritos de los primeros siglos, “por un proceso ya apuntado en el Antiguo

<sup>210</sup> Vid. Clara García Ayuardo, “El milagro de la Virgen de Aranzazu: los vascos como grupo de poder en la ciudad de México”, en García Ayuardo, *op. cit.*, pp. 331-332.

<sup>211</sup> Vid. Luzuriaga, *op. cit.*, f. 17-34.

Testamento, la denominación de pastores a los conductores espirituales, cuyo ministerio se refiere constantemente al de su Señor [...]”<sup>212</sup>, esta misma designación se le concede al clero cristiano, desde el papa y los obispos hasta los sacerdotes y los párrocos, que están en contacto directo con la feligresía; cada uno de ellos ejercen un papel pastoral para estar “al servicio de los fieles al mismo tiempo que el de Dios, para conducirlos a la vida que Dios ha querido comunicarles en su Hijo.”<sup>213</sup> Sin embargo, según Christian, el pastor en la montaña suele guardar un significado precristiano en este tipo de leyendas. Dice el historiador que las montañas y los árboles

[...] son puntos de contacto con el cielo; las grutas y las fuentes, con el mundo subterráneo. Las imágenes de los santuarios, que sirven para transmitir la energía humana de amor, oración, compromiso y ofrenda, y devuelven la energía natural o divina en forma de consuelo, gracia y milagro, son halladas en lugares del mundo campestre que resultan lógicos para la súplica y la propiciación de las fuerzas exteriores.<sup>214</sup>

El pastor, entonces, como individuo facultado para establecer relaciones con el mundo natural (guía y cuidador de bestias, conocedor del espacio montañoso) y a la vez miembro de una colectividad humana, se convierte en una suerte de pontífice, de intermediario entre la sociedad local y las fuerzas naturales, que son expresión del poder divino.

Los animales domésticos, que tienen la doble condición de pertenecer al universo cultural y al natural, son los principales localizadores de imágenes, como mediadores entre el ámbito humano y el etéreo, pero, en el relato de Aranzazu, Rodrigo el pastor es el descubridor directo del icono; de la misma manera que Juan del Águila, quien “con unos perrillos, y redes” iba a la caza de animales montaraces, y que, no obstante, es quien personalmente encuentra la estatua de la Virgen. En su encuentro con la efigie de Nuestra Señora, Rodrigo entra en contacto con el plano celestial (la cumbre de la montaña) y el subterráneo (la barranca), lo que alude al doble estado humano y divinizado de María, aunque también a su papel como sucesora de las ancestrales diosas de la fertilidad.

Al respecto, Christian señala que la diferencia de espacios en los hallazgos de reliquias de santos y efigies sagradas explica el significado simbólico para las sociedades rurales. Los vestigios de los venerables solían encontrarse en cementerios, monasterios o iglesias, es decir, lugares creados por la cultura humana. “La presencia física de santos conocidos por una

<sup>212</sup> Chevalier, *op. cit.*, voz “Pastor”, p. 805.

<sup>213</sup> Bouyer, *op. cit.*, voz “Pastoral”, p. 520.

<sup>214</sup> Christian, *Apariciones en Castilla...*, p. 32.

comunidad proporciona a ésta vínculos con su propia herencia moral [...],<sup>215</sup> la relación con su propia historia y con el mundo cristiano; en cambio, las estatuas descubiertas revelan sus relaciones con la naturaleza, por medio de un embajador surgido de la misma comunidad. “El retorno de la imagen a su emplazamiento natural significa que la imagen dice: ‘No, no soy una reliquia; reflexiona. A las personas sagradas se les puede mover. Yo te estoy indicando un lugar sagrado. Debes venerarme aquí.’”<sup>216</sup>

Reminiscencia de creencias atávicas, los espacios naturales quedan marcados como sagrados al encontrar una efigie venerable, y en el caso de las figuras marianas, con frecuencia se hallan en emplazamientos subterráneos, lo que hace pensar en la frecuente asociación de la Virgen con la madre tierra y la potestad que ejerce en la fecundidad de los seres vivos.<sup>217</sup> Respecto de nuestros relatos, el pastor Rodrigo tiene que llegar a la cima de la montaña –es decir, hasta el cielo, la morada de Dios– para desde allí localizar el espino dichoso, lo que podría aludir al duro camino que debe ascender un creyente para llegar al conocimiento del Creador por medio de una vida de sacrificios y restricciones mundanas en busca del perfeccionamiento espiritual.<sup>218</sup> Desde lo alto puede descubrir su correspondiente en lo bajo, el principio femenino y pasivo del orden universal a partir del masculino y activo. Así, desde las alturas logra penetrar en las profundidades de la tierra, divisar en una barranca y hallar a la madre que la representa.

Estos antecedentes permiten comprender la trama y la relación que se establece entre deidad y mediador. Del encuentro inicial en que Rodrigo confunde la estatua con “vna Muger de singular hermosura con vn bellissimo Niño en el braço” –lo que se interpretaría como una falsa aparición– el aldeano se da cuenta que está ante el icono de Nuestra Señora, depositado en un lugar insólito sólo por milagro, así que se postra ante ella y le rinde homenaje. En la siguiente secuencia, Rodrigo se muestra “zeloso de que otro Pastor gozasse tal dicha, con la mayor reverencia que pudo cubriò el Celestial Simulacro, con las ramas y hojas que hallò mas à mano.”<sup>219</sup> Pero recapacita y comparte su dicha con la gente de su aldea. Como emisario de la Virgen es su deber hacer público el hallazgo pero además convencer a los vecinos que lo que se establece entre María y ellos es un pacto piadoso y moral en que la deidad ofrece resguardo y ayuda celestial a los hombres a cambio de una lealtad devota y la rendición permanente de homenajes y

<sup>215</sup> Christian, *Apariciones en Castilla...*, p. 34.

<sup>216</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>217</sup> *Idem.*

<sup>218</sup> *Vid.*, Chevalier, *op. cit.*, voz “Altura”, p. 87.

<sup>219</sup> Luzuriaga, *op. cit.*, f. 20.

reconocimientos a su potestad y a su infinita misericordia. La Madre de Dios ha encomendado una misión a Rodrigo, pero sólo la cumple parcialmente porque no ha sabido leer todas las señales. Él la había encontrado en un arbusto lleno de espinas y, no obstante, ella resplandecía como si fuera el mejor marco para su belleza y bondad. Sin embargo, el pastor y los aldeanos la sacan de su medio y ella comienza a escapar. Es necesario un breve periodo de disputa con el icono para que la gente se convenza que esa barranca es el hogar que había elegido. Como afirma Christian, parecería que leyendas como ésta llevan la lección implícita de que “para tratar con la naturaleza hay que acercarse a ella”, lo que podría denotar cierta tendencia a la “paganización del cristianismo, una especie de recapitulación codificada del proceso por el cual las nociones de un paisaje sagrado, precristianas y rurales, se reafirmaban frente a una religión centrada principalmente en la iglesia parroquial y la catedral.”<sup>220</sup>

La trama de Nuestra Señora de los Remedios de México presenta un desarrollo semejante, pero con algunas variantes notables. En primer lugar, Juan del Águila tiene contactos previos con la advocación a través de visiones; él la ve como una niña, una *cihuapilli*, y consulta a unos frailes franciscanos, que le recomiendan prudencia por si fuera un engaño de los sentidos. Además, por una retrospectiva el lector se entera que Juan la había visto por ese rumbo en tiempos de la Conquista defendiendo al ejército de Cortés cuando los tenochcas lo persiguieron durante la Noche Triste. De entrada se plantea que se trata de una imagen excepcional colocada por designio divino en una situación inédita: participar en una guerra santa contra la idolatría en el Nuevo Mundo, tesis que será completada después de la narración, más adelante en otro apartado.<sup>221</sup>

Remedios, a diferencia de Aranzazu, no elige un escenario salvaje para aposentarse sino uno cercano a las poblaciones humanas y ya considerado sagrado por los indígenas, y esto, como veremos más adelante, modifica el sentido del simbolismo espacial que suelen tener estos relatos. No obstante, cumple con las características habituales de los santuarios naturales: terreno cercano al plano celestial, un bosque espeso habitado por animales indómitos, etcétera; tal escenario universalmente ha generado temor reverencial en el hombre, ya que ha sido considerado expresión de la fuerza divina, puesto que es productor de agua —el líquido vital— y de vegetación

<sup>220</sup> Christian, *Apariciones en Castilla...*, p. 34.

<sup>221</sup> Vid. Florencia, “Discurrese en la identidad de la Imagen Santa de los Remedios, con la que colocò D. Fernando Cortès en el Templo [mexica]”, en *La milagrosa invención...*, f. 24-30.

abundante.<sup>222</sup> Esta advocación también reúne en su mariofanía los espacios del cielo y la tierra: es encontrada en un cerro, no enterrada ni en las profundidades de un precipicio sino en la superficie del terreno, oculta por una planta silvestre de la región, que la preserva, como a la Virgen de Aranzazu, de miradas curiosas que podrían descubrirla antes de su momento.

Este sentido determinista que orienta la trama del relato de Remedios recuerda las leyendas de las llamadas Vírgenes “resurgentes”, y que corresponden, por cierto, a algunos de los grandes santuarios ibéricos, como Montserrat, Nuria y Guadalupe; de acuerdo con estas narraciones, las imágenes fueron extraviadas, enterradas o escondidas para protegerlas de los enemigos del cristianismo, y encontradas mucho tiempo después –a veces luego de varios siglos– en un momento de renacimiento de la fe, generalmente durante la época de Reconquista.<sup>223</sup> Según la tradición documentada por sus cronistas, Remedios bien podría formar parte de este especial grupo de iconos que triunfaron sobre el paganismo y contribuyeron a la expansión cristiana en el mundo. Como sabemos, antes del hallazgo de Juan del Águila, la imagen desde su creación había cumplido la trayectoria de una guerrera al servicio de Dios y de su verdadera Iglesia: en Flandes combatió a los protestantes; al llegar a las Indias acompañó a las huestes de Cortés en la exploración del Nuevo Mundo; se enfrentó a la casta sacerdotal mexicana en la poderosa ciudad de Tenochtitlan y protegió la retaguardia del ejército español, junto con Santiago apóstol, para que pudiera escapar de los indígenas.

Sin embargo, los soldados tienen que abandonar su amada imagen para continuar con los combates, y en el mismo monte de Totoltepec, donde lograron evadir a los enemigos, la ocultan debajo de un maguey pensando que después irán por ella, pero al prolongarse e intensificarse la guerra, no regresan al paraje y se olvidan de la estatua. La tradición dice que transcurren unos veinte años después de consumada la Conquista para que resurja de la tierra que la protegió de las manos enemigas.<sup>224</sup> Para entonces las fuerzas tenochcas han sido vencidas y la etapa bélica terminado; lo que entonces se anuncia es la lucha contra los cultos idolátricos de los indios. Comienza la etapa de evangelización y María despierta con su investidura de Madre protectora que ha de amparar a los nuevos cristianos y ayudarlos a formarse por el camino recto de la doctrina católica.

<sup>222</sup> Vid. Chevalier, *op. cit.*, voz “Bosque”, pp. 194-196.

<sup>223</sup> Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”..., p. 326.

<sup>224</sup> Luis de Cisneros, *op. cit.*, p. 49.

Su pequeña figura es la representación de la unión perfecta del cielo padre que vierte su semilla líquida sobre la tierra virgen para fecundarla. Remedios, con el Niño Dios en un brazo, emerge del maguey para engendrar la semilla de la fe cristiana en los corazones de los gentiles americanos.

En la lógica de la narración tradicional, el embajador de Remedios, el cacique don Juan, también es un predestinado, de ahí que sean fundamentales los antecedentes del actor para entender la trascendencia de la misión que va a cumplir para la Virgen. Por eso no es un apunte inocente que se aclare que él había sido testigo de la prodigiosa aparición de Remedios cuando arrojó tierra a los ojos de los mexicas. A partir de ese acontecimiento, él será espectador e intérprete de las señales que la Señora emita para que los hombres conozcan y obedezcan los designios de Dios.

Juan del Águila había sido elegido para ser su emisario, y si no, de qué manera podríamos explicar las numerosas veces que María intentó hacer contacto con él en sus apariciones en Otomcalpulco y el milagro de curación que operó para salvarle la vida, cuando un pilar cayó sobre él al trabajar en el templo de Tacuba:

Llevaronlo cargado à su casa, y haviendole dado los Oleos Santos [...] estuvieron toda la noche velandolo, y esperando por instantes su muerte. À la media noche se le apareciò la Virgen, como se le havia aparecido otras veces, en forma resplandeciente, y gloriosa; y dandole una peltrina, ò cinta [...] le mandò, que se la ciñesse. Obedeciò D. Juan; y haviendosela ceñido, quedò de repente tan sano, y tan bueno, como sino [*sic*] huviera tenido lesion alguna [...]<sup>225</sup>

Este milagro remite a una de las reliquias más significativas de María: su cinto o faja, que de acuerdo con una leyenda quizá de procedencia oriental, la Señora dejó caer durante su Asunción para convencer al escéptico Santo Tomás; después de una larga travesía y cambio de poseedores, terminó en Prato, Italia, donde se le erigió una catedral.<sup>226</sup> Es inquietante que una reliquia que por su función original (ayudar al buen trabajo de las parturientas y en los embarazos difíciles), sea el medio auxiliar por el cual don Juan salva la vida y queda completamente curado, pero además que sirve para demostrar a los frailes que las visiones que él había tenido de la Virgen eran todas verdaderas.<sup>227</sup> Justamente en el convencimiento del incrédulo está la intención de este episodio, aunque los franciscanos no son el objetivo directo de este prodigio sino el mismo Juan del Águila, quien, comparado con el suspicaz apóstol –que dudó incluso de la Resurrección de su

<sup>225</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 5.

<sup>226</sup> Warner, *op. cit.*, pp. 359-360.

<sup>227</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 6.

Maestro– necesita de una prueba física para creer, y por eso no parece estar convencido de lo que sus propios ojos vieron, y no es hasta que está en peligro de muerte, y que María se presenta a aliviarlo y le entrega su cinto, cuando comprende la responsabilidad que ha tenido al ser testigo de estas apariciones y del papel que le corresponde asumir en consecuencia como divulgador de la serie de milagros.

Sin embargo, todavía es necesaria la invención de la imagen para que se vaya revelando el verdadero motivo de la presencia de Nuestra Señora en Otomcalpulco: “Y como era, la que muchas veces havia visto, y le havia hablado amorosamente en aquel sitio, llegòse con un temor respetoso à ella; tomòla en las manos, y enternecido su corazon de amorosos afectos [...] le hablò assi [...] *No estais aquí bien, Señora, en mi casa estareis mejor, donde os servirè, y tendrè con la reverencia, que conviene à mi Ama y Señora!*”<sup>228</sup>

Así equivoca el servicio a la Virgen y, aunque venera su imagen con la dignidad requerida, la saca de su medio. Como sucede con Rodrigo el pastor, le rinde culto en privado, pero al cabo de unos años, comienza a desaparecer de su altar y a retornar a su lugar debajo del maguey. En este punto de la historia ocurre una peripecia cuando el virtuoso idilio entre la Señora y su devoto se interrumpe abruptamente con las inexplicables ausencias de ésta. Entonces empieza una búsqueda desesperada del devoto por complacer a Remedios, episodio en el que hará de todo: “Poniale guirnaldas, y cadenas de flores: adornaba el lugar, donde estaba, de juncias y ramos: quemabale olorosos perfumes; todo à fin de tenerla contenta [...] Pero no bastaba, porque se le iba, cuando èl menos pensaba: Cosa que el buen Don Juan sentia en extremo.”<sup>229</sup>

Esta parte en que el devoto y su comunidad no saben dónde colocar la estatua fugitiva, se resuelve con menos dificultad en el caso del relato de Aranzazu. Rodrigo no tarda en avisar a sus vecinos de la imagen portentosa y el milagro de la lluvia convence fácilmente a la gente sobre el carácter prodigioso de la efigie; cuando en el desenlace se decide devolverla a su entorno natural y allí erigirle su templo, se termina por aclarar la relación que la comunidad debe tener con la figura deífica, permanente aunque jerárquica y distante: ella será la intercesora entre esa sociedad y las fuerzas sagradas que dan los alimentos y controlan la vida. En cambio, la relación que Juan del Águila va formando con la Virgen de los Remedios –si bien no deja de ser la de un subordinado frente a un superior– es mucho más íntima, amorosa, casi como la de un caballero

<sup>228</sup> *Ibid.*, f. 6-7.

<sup>229</sup> *Ibid.*, f. 8.

que pretende a una dama de un linaje superior: “Diòle su sinceridad muchas quejas: *Por què lo haveis hecho assi conmigo, Señora; toda mi familia, y yo os hemos buscado con dolor! Què os faltaba en mi casa, que assi os salisteis de ella? Si ha havido alguna falta, decidmela, que yo la remediare?* [sic] *Habladme de modo, que yo os entienda.*”<sup>230</sup>

Don Juan, a diferencia del pastor vasco, intenta saber cuál es la voluntad de la Virgen, cuanto su imagen muestra tan extraño comportamiento, por lo que intenta comunicarse con ella: “Deseaba el buen cacique, que la Niña le hablase, y dixesse la causa de su huida, y congoxabase de vèrle callar, sin explicar la ocasión de su disgusto.”<sup>231</sup> Pero, como amante desesperado que observa que su desdeñosa dama lo desprecia y abandona una y otra vez, acaba por encerrarla para retenerla:

Volvia la à traher con las mismas amorosas quejas, y demonstraciones sencillas; y viendo que sin embargo se le ausentaba, diò en encerrarla en una caja con llave, quando salia de su casa; y de noche, quando dormia. No bastò tampoco esta diligencia: de la caja se le desaparecia, sin que nadie la abriera. Volvia à traherla, y a encerrarla; y porque no se le volviese à ir, no salia de casa; y de noche se acostaba sobre la caja.<sup>232</sup>

Al final Juan, caballero honesto, comprende que la belleza de su amada es inaprensible y no puede estar prisionera de su piadoso egoísmo, por lo que acepta renunciar a ella y consiente que sea contemplada y venerada por toda la sociedad.

Este episodio nos permite observar también la inserción del relato en otra tradición, en este caso de la literatura culta que procede del amor cortés. Desde el siglo XIII que la consolidación de la figura de la Virgen la convirtió en el ideal femenino por antonomasia, el lenguaje y el tratamiento para la mujer amada que era utilizado por los trovadores en su poesía amorosa, fue utilizado como una metáfora de la relación de María con sus creyentes. Esta imagen de María como la dama más bella y pura de la corte celestial también pasó a sus leyendas, que se convirtieron en textos escritos, como el que citamos en el capítulo I del actual trabajo. En el relato de Remedios podemos comprobar esa herencia cultural que hace resaltar la importancia del icono sobre otros. Ella llega a las Indias como diosa madre, deidad terrestre, pero al mismo tiempo como Reina de los cielos, la jerarca que gobierna sobre los ángeles y cuya naturaleza perfecta y pura está por encima de los mortales, por eso llega a ser una doncella bizarra por la perfección de sus virtudes.

<sup>230</sup> *Ibid.*, f. 7-8.

<sup>231</sup> *Ibid.*, f. 8.

<sup>232</sup> *Idem.*

El resto de la trama es semejante a la de Aranzazu: la feligresía y el cacique a la cabeza tratan de encontrar la morada más digna e ilustre para la escultura, pero ella rechaza cada una de las opciones, desde el altar bien constituido en casa del propio don Juan hasta el sitio destinado en la iglesia del pueblo; finalmente “acabaron de entender, que allí quería morar [en el bosque], y desde allí quería hacer bien à Mexico, y à toda la Nueva España, continuando desde aquel montecillo el primer beneficio, que hizo en èl à los Españoles, librandolos de la muerte, y dando principio à la vida espiritual, que los Indios havian de tener, quedando ellos vivos y victoriosos.”<sup>233</sup>

Habíamos visto que la función de los relatos de hallazgo de imágenes era referir la relación que una sociedad rural establecía con el mundo natural, pero parece evidente que en el caso de Nuestra Señora de los Remedios de México las pretensiones son más ambiciosas, al menos como la leyenda es presentada por escritores criollos como Francisco de Florencia. Remedios, guerrera defensora del catolicismo en Europa, surge como diosa madre en el Nuevo Mundo, arrebatando un monte sagrado a las deidades autóctonas para crear un pacto con la feligresía residente en esta tierra.

Si la narración de Remedios se presenta como una adaptación novohispana del modelo hierofánico europeo, el relato guadalupano corresponde a una variable: la historia de aparición, la cual, como vimos páginas atrás, es poco común en el conjunto de leyendas hagiográficas, al menos de la zona norte de España. Justamente debido a esto la estructura de su trama muestra diferencias ostensibles con respecto al paradigma, pero, como veremos a continuación, las modificaciones llegan a ser tan profundas que convierte a éste en un relato que podríamos calificar de novedoso.

El propio tema de la aparición condiciona un desarrollo distinto de la trama: el protagonista más bien cumple el rol de mediador vidente –a diferencia de Juan del Águila, que desempeñaba tanto el de vidente como el de descubridor–, lo que quiere decir que el encuentro entre la Virgen y su devoto será directo, no a través de una representación, y la manera en que se comuniquen será visual pero también verbal. Así el mensaje y la encomienda que le haga Nuestra Señora será claro y preciso y no dejará espacio a dudas o malas interpretaciones.

En la narración de los Remedios los antecedentes históricos de la imagen eran un fundamento esencial para revestir de veracidad la leyenda mariofánica; en el relato de Guadalupe, Florencia

<sup>233</sup> *Ibid.*, f. 10.

busca sustentar la relevancia de la historia en la sacralidad del espacio de las apariciones, de ahí que como introducción haga una descripción física del cerro del Tepeyac y posteriormente incluya algunas noticias acerca del culto gentil que se rendía allí en la época prehispánica: “En tiempo de su gentilidad tenían los Mexicanos en este cerro vn celebre adoratorio, en que daban culto â vn Idolo llamado en su idioma *Teotenatzin* (dizen vnos) que quiere decir: *Madre de los dioses: Tonantzin*, ó *Tenantzin*, otros, que es lo mismo, que *Madre de las gentes*, ó *Madre nuestra*. Deidad que en su religion supersticiosa de tanta suposición, como en la antigüedad Cibeles.”<sup>234</sup>

Florencia aprovecha estos datos doblemente, pues a la vez que descalifica la mitología indígena –considerada parte de un conjunto de creencias engañosas– la compara con la grecolatina, equiparándola en prestigio. Y ésta es la tesis que va a tratar de demostrar a partir del relato legendario, idea que también sostiene en el texto de los Remedios: la Madre de Dios llega a las Indias a acabar con las falsas religiones y a ser el medio de salvación de la confundida población de este Nuevo Mundo:

Y quiso la Santissima Virgen, que aquí se diese principio al milagro de su bendita Imagen, y se fundase su Templo, para desposeer á esta mentida Madre de los falsos Dioses, ó Madre fingida de las gentes [...] y mostrarles [a los indios] con muchos beneficios, que ella sola era verdadera Madre del Dios verdadero, y Madre verdadera de los hombres: y que en ese monte se verificaba, que donde abundó el delito, sobre abundaria la gracia.<sup>235</sup>

Así, previa a la narración de la leyenda queda explícita la idea –y orientada la interpretación del lector– de que la Virgen, en su advocación de Guadalupe, se aposenta en el cerro del Tepeyac con el claro propósito de ganar una plaza a la idolatría y revelarse como la verdadera diosa madre de la humanidad. Pero como resulta evidente, el escenario “que avia sido Altar infame de vn torpe Idolo”, y que se vuelve “Trono sagrado de una purissima Virgen”, corresponde de nuevo al paraje simbólico en el que en una realidad sacralizada suelen manifestarse los seres sobrenaturales. Tepeyac es un monte “hendido en quebraduras; lleno de riscos, y peñasqueria, de tan poca tierra, y tan estéril suelo en sus altos, que solo puede llevar malezas, espinos, y espinas en tanta abundancia, que apenas ay donde poner el pie, sin encontrar abrojos.”<sup>236</sup> Sin embargo, el otero yermo ya no será el espacio de reencuentro del hombre con el mundo natural, como en las leyendas europeas, sino el sitio de conciliación para un nuevo pacto entre la divinidad y su

<sup>234</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 3v-4r.

<sup>235</sup> *Ibid.*, f. 4r.

<sup>236</sup> *Ibid.*, f. 3v.

creciente grey, la grey americana. La aridez del paisaje se convertirá en alegoría de una población cuya espiritualidad no florece a causa de una religión falsa, pero que gracias a la intervención de Nuestra Señora, comenzará a germinar la simiente de la verdadera fe.

Entonces, el vidente que ha de fungir como enlace de la Virgen con su pueblo debe provenir de ese mismo entorno: un indígena que recientemente ha abrazado el cristianismo y que por tanto ha dejado de ser tierra estéril para volverse productiva en el cultivo de la religión católica, mediante la labor de preparación de los labradores misioneros. Esto explica que el protagonista se presente sólo como un creyente y no ostente otra actividad, por lo que la única razón para que pase por el cerro del Tepeyac es dirigirse hacia Tlatelolco, donde cotidianamente recibe la doctrina de los frailes franciscanos. Y si lo que lleva a Juan Diego por el sendero del cerro no es una causa mundana, como el trabajo de los pastores o los carboneros o los cazadores, sino espiritual, quiere decir que es un sujeto idóneo para dedicarse al servicio de Dios.

La primera aparición de Guadalupe se produce en las condiciones más frecuentes de espectacularidad y asombro de los relatos hierofánicos: en aquel paraje desolado el indígena

[...] oyò de repente una musica de tan dulce, y suave armonia, de contentos, y compazes tan superiores, que desde luego reconociò, que no era de las ordinarias de acà de la tierra, sino muy sobre humana, y del Cielo. [...] Detuvo la suspension del animo el paso; y aviendo escuchado vn poco la musica, levantò , deseoso de hallar la causa de ella, los ojos hazia la eminencia, de donde le parecia, venian las voces de los acentos; y viò un Arcoiris de bellissimos colores, que se formaba de los ardientes reflejos de vna gran luz: y acercandose sin temor à ella, vió en el medio vna hermosissima Señora, en aquel talle, forma y belleza, que quedò después milagrosamente copiada en la bendita imagen, que oy se conserva.<sup>237</sup>

La manifestación de María hace gala de una multiplicidad de señales (voz que llama al vidente, música y cantos seráficos, arco iris, luz sobrenatural) recurrentes en las apariciones de figuras sagradas, pero que en este caso se producen todas juntas, indicando que se trata de un acontecimiento maravilloso y único. La cumbre del monte se ha transformado en una porción del paraíso celestial y por ello el paisaje se transforma radicalmente: la música suple al silencio y la mezcla de colores dan vida al pardo escenario de rocas y abrojos. El primer contacto que la Señora realiza con el mediador es una seductora experiencia sensorial que “le suspende el ánimo” a Juan Diego y lo deja preparado para la encomienda que ha de hacerle la Reina del cielo.

En los relatos de hallazgo el mediador no suele comprender las señales que la Señora envía para indicar su pretensión de que le erijan un nuevo templo; en las de aparición, como ya dijimos, María expresa claramente cuál es su voluntad, lo que permite que el vidente cumpla –o intente

<sup>237</sup> *Ibid.*, f. 5v.-6r.

cumplir en algunos casos– el mandato de su Patrona. En ambas variantes el devoto debe efectuar una misión del mismo tipo, pero el encuentro y la comunicación directos entre Virgen y devoto en la segunda propicia que la trama se complique y que su desarrollo sea menos predecible. Por ejemplo, una leyenda castellana cuenta que en 1465, en el pueblo de Daimiel (Ciudad Real), Nuestra Señora se manifestó ante un joven que transportaba trigo a un molino. Como su caballo se había caído con la carga, el muchacho invocó a María para que lo ayudara. Ésta se apareció y le dijo que el cereal ya estaba molido y que fuera con su padre para que hablara con sus vecinos y le erigieran un santuario justo en el sitio en que lo había socorrido. El joven objetó que nadie creería su historia, así que la Virgen prometió que a su vuelta estarían allí unas velas encendidas como señal prodigiosa. Cuando regresó con la gente de la villa, no estaba tal señal, así que en represalia lo golpearon y colgaron de un árbol. María acudió a salvarlo y, en cuanto lo hizo, el mozo fue ante las autoridades y contó lo que la Madre de Dios había hecho por él. Cuando llegaron al sitio del ahorcamiento, vieron las pisadas de la Virgen y las velas y entonces le creyeron. Tiempo después, construyeron su capilla.<sup>238</sup>

En este relato el vidente trata de cumplir con el encargo de la Santa Madre, pero no logra vencer el escepticismo de su comunidad y ella de nuevo tiene que intervenir para rescatarlo de la muerte y de paso operar otro milagro –aparte del de la molienda del trigo– para que la gente se convenza de que la demanda de una capilla en aquel paraje proviene efectivamente del cielo. Las funciones narrativas del mozo son las que acostumbra realizar los devotos en las narraciones de milagro: invocar a la intercesora y recibir el beneficio del milagro solicitado, pero en el relato guadalupano el papel del mediador es más activo y la resolución de la historia, con la edificación del santuario, se produce por vías menos violentas.

Al respecto, hemos detectado ciertos elementos morfofuncionales semejantes a la estructura del cuento maravilloso estudiado por Propp, específicamente los que corresponden al mediador vidente, que en este caso parecería asumir el rol del héroe buscador, según la clasificación del estudioso ruso.<sup>239</sup> Recordemos que en los cuentos folclóricos el personaje que es requerido para

<sup>238</sup> Vid. Christian, *Apariciones en Castilla...*, p. 38.

<sup>239</sup> Es posible presumir que el relato de aparición en España y sus virreinos, como una literatura eminentemente popular, estuvo expuesta tanto a la influencia de la cultura letrada como de la oral, y que por tanto pudo haber recibido préstamos literarios de diferentes géneros como el cuento folclórico. El presente relato es una muestra que habría que comparar en un corpus copioso que demostrara esta suposición, pero como reflexión preliminar resulta interesante pensar que, de comprobarse las semejanzas estructurales entre los dos subgéneros, se podría reforzar la idea de que las leyendas de aparición pueden tener raíces folclóricas y son anteriores a los cultos y las imágenes marianas que exaltan. Cfr. Christian, *Apariciones en Castilla...*, pp. 35-36.

reparar una desgracia (el secuestro de una princesa, la ruina de un reino) o solventar una carencia, y que debe marcharse de casa para ir en busca de la solución, es el héroe buscador.<sup>240</sup> Juan Diego es elegido por la Virgen para que sea su emisario ante el clero y solicite que se le construya una morada donde ella pueda entregar sus dones a la sociedad y “en que me mostrarè piadosa Madre contigo, y con los tuyos; con mis devotos, y con los que me buscaren para remedio de sus necesidades”.<sup>241</sup> El indio acepta “con palabras de sumission, y de rendimiento a su vsanza”, y con ello asume también su destino, como cualquier héroe de cuento fantástico.

Al fiel emisario se le presentan una serie de obstáculos o pruebas que debe salvar para cumplir su cometido. En primer lugar, la incredulidad del obispo fray Juan de Zumárraga, quien no alcanza a dar crédito que un indígena tan humilde, simple y recién cristianizado pueda tener comunicación con la Reina del cielo y no confunda sus antiguas creencias idolátricas con verdaderas visiones de la Señora; en segundo, la posterior desconfianza del prelado, que al ver la seguridad y sinceridad con que repite el heraldo el mensaje de la Señora, pide que se le envíe una señal que demuestre la identidad de la mandante, además de ordenar a dos subordinados que sigan a Juan Diego “hasta llegar al puesto, en que dezia le hablaba la Virgen, y que en èl notasen bien, y observasen con quien hablaba [...] para que su testificacion fuese perentorio desengaño de la verdad, ò quimera del Indio [...]”;<sup>242</sup> en tercero, la repentina enfermedad de su tío Bernardino, que provoca que interrumpa sus gestiones para ayudarlo a bien morir, y en cuarto, la envidia y los celos de los criados, que tratan de impedir que Juan Diego entregue la tan solicitada señal en las propias manos del obispo.

Nuestra Señora de Guadalupe, quien fungiría como la mandante que pide al héroe que busque la forma de que las autoridades le construyan su santuario, también se convierte en su única aliada –es decir, la donante, según Propp– que habrá de apoyarlo y le entregará los medios auxiliares (las señales milagrosas) para que su tarea pueda llegar a buen término. Así, ella le reitera que él debe ser su embajador y ningún otro de sus devotos, y lo anima a que continúe con su encargo, a pesar de la suspicacia del *huey-teopixqui* (“sacerdote grande”). Cuando el pariente de Juan Diego enferma de muerte, consuela y alivia al moribundo sin que alguien la haya invocado, e incluso no lo riñe cuando descubre que el indígena trataba de escabullirse para ir en busca de un confesor en vez de ir a hablar con el jerarca: “[la Reina del cielo] [...] dixo: *Que ni*

<sup>240</sup> Propp, *Morfología del cuento...*, pp. 61-65.

<sup>241</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 6v.

<sup>242</sup> *Ibid.*, f. 9r.

*tenia que rezelar el peligro de su Tio en la enfermedad, que padecia, teniendola à Ella por Madre, que estuviessse cierto, que Juan Bernardino desde aquel punto estaba ya enteramente sano, y bueno.*”<sup>243</sup>

La ayuda definitiva a su heraldo llega cuando la Virgen entrega las señales demandadas: un hatillo de rosas recién cortadas del cerro del Tepeyac, que en un sitio agreste como éste no podrían crecer en forma natural y menos en invierno, y la última y más importante: la sobrenatural estampación de su imagen en la manta en la que el indio llevaba y protegía las flores.

[...] Y soltando los dos cantos del extremo de la tilma en que estaban, arrojò sobre la mesa, que tenia allí cerca, vn vergel abrebado de flores, frescas, olorosas, y todavía humedas; y salpicadas del rozio de la noche; las cuales cayendo descubrieron [...] pintada en ella la Santa Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios, que oy se guarda, y conserva, como vn precioso thesoro del Cielo en su santuario de Guadalupe de Mexico.<sup>244</sup>

Gracias a estas pruebas físicas de la presencia de María en esta nueva tierra de Dios, la actitud de los testigos cambia por completo, en especial la de fray Juan de Zumárraga, quien se rinde ante la voluntad de la Madre bendita y reconoce la participación de Juan Diego como “instrumento de la dicha” en la fundación del nuevo santuario y en la concreción del milagro guadalupano.

Quizá una de las diferencias más notorias entre los relatos de hallazgo y los de aparición es el elemento maravilloso que predomina en los segundos. En la tesis de licenciatura estudiamos esta noción en la literatura religiosa y encontramos que es un conjunto de recursos formales y conceptuales a partir de los que el mundo representado en el texto se transforma por sucesos de naturaleza sobrenatural.<sup>245</sup> “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.”<sup>246</sup> En el Barroco se utilizaba como estrategia recurrente en las artes y otras manifestaciones sociales, como las expresiones religiosas, para incidir en las emociones de los receptores, de ahí la frecuencia de episodios milagrosos en la narrativa hagiográfica y mariana.

Los relatos de aparición, por el propio tema tratado, se apoyan más en este medio y el resultado es más espectacular; después de todo, no tiene el mismo impacto descubrir un icono

<sup>243</sup> *Ibid.*, f. 12v-13r.

<sup>244</sup> *Ibid.*, f. 14v-15r.

<sup>245</sup> Vid. Jiménez Macedo, *Luceros novohispanos...*, pp. 32-45 y 83-203.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 44.

elaborado por manos humanas que encontrarse en medio del campo con un ser sagrado y hablar con él. Por eso en estas narraciones son frecuentes las curaciones a enfermos terminales, las resucitaciones, la repentina conducta dócil de animales salvajes, el súbito descubrimiento de un manantial de agua vigorizante, además de las propias manifestaciones de figuras celestiales. Pero la historia de Guadalupe de México en especial parece ocupar buena parte del repertorio de prodigios que generalmente se producen en una aparición; éstos se van distribuyendo a lo largo de la historia, lo que contribuye a mantener admirado, conmovido y más receptivo al lector para asimilar la lección piadosa y doctrinal que acostumbran contener estos textos.

Si bien el origen del relato guadalupano debe de ser oral, como las leyendas suelen serlo, estamos de acuerdo en que, al trasladarlo a la literatura escrita, los autores cultos lo reconstituyeron, lo recrearon una y otra vez y le otorgaron fundamentos teológicos, doctrinales, simbólicos y narrativos que reflejan la compleja concepción del mundo de los sabios criollos novohispanos, lo que quiere decir que el texto mariano no parece estar construido en forma inocente, y apegado tan sólo a lo dictado por la tradición. En *La estrella del norte*, Florencia, entre otros aspectos de la obra, pone énfasis en lo maravilloso y resalta el hecho de que el milagro del Tepeyac es la suma de varios milagros, aunque el acto cumbre sea el retrato de la Virgen en la manta de Juan Diego: “El mayor, el mas antiguo, y mas autorizado milagro de N. Señora de Guadalupe es su imagen bendita; que tiene por testigos á los ojos [...]”<sup>247</sup> El relator jesuita no oculta su orgullo al señalar repetidamente lo que para cualquier novohispano del siglo XVII era motivo de envanecimiento: que la Virgen se había aparecido en México no en una sino en cinco ocasiones.<sup>248</sup> Hemos notado que justamente el sentido de lo maravilloso es lo que va marcando la tensión narrativa, puesto que en cada aparición se presenta una situación más sorprendente e intensa, que desemboca en el clímax final: la última aparición de María como un objeto concreto, en una transmutación de su esencia etérea a la de una imagen plasmada en una burda tela de ixtle. “Porque si en algunas apariciones se ha visto el patrocinio de Maria estendiendo esta Señora el manto, y defendiendo con èl à sus devotos; quanto mas ha de favorecer ahora, que ella misma quiere ser el manto, que nos defienda? [...]”<sup>249</sup>

Así, como ya lo mencionamos, en la primera aparición ocurre una diversidad de signos prodigiosos que arroban el alma de Juan Diego y que lo introducen en una esfera sobrenatural y

<sup>247</sup> *Ibid.*, f. 136r-136v.

<sup>248</sup> *Vid. ibid.*, f.

<sup>249</sup> Florencia, “Prólogo al lector”, *ibid.*, [s. f.]

divina y lo arrebatan de su rutina cotidiana de estudiante de doctrina. En medio de una atmósfera seráfica, la Virgen hace acto de presencia y establece el primer contacto visual y oral con su mediador elegido, pero en contraste con lo que sugieren los signos: el encuentro de un pobre mortal con la Reina del cielo –que desciende a la tierra con la majestad y divina naturaleza que corresponde a su condición–, María se dirige al indio con la dulzura y paciencia con la que una madre habla con un hijo pequeño. “Hijo Juan, adonde vas? Señora, respondió él, yo voy a la doctrina, que los Padres de San Francisco nos enseñan en Santiago Tlatelolco [...]”<sup>250</sup> En esa primera entrevista amorosamente lo designa su embajador ante el obispo y le notifica la misión que tendrá que cumplir.

En la segunda aparición se refuerza el vínculo entre Juan Diego y la Señora. A pesar de su aparente fracaso ante monseñor Zumárraga, ella lo confirma como su emisario, no obstante su situación de indígena humilde. Asimismo, se demuestra el especial interés de Guadalupe por esta empresa y el cuidado por el bienestar de su mensajero. A diferencia de los relatos peninsulares en los que la Virgen asigna la misión al devoto y se desentiende de la manera en que él tenga que convencer a las autoridades para que construyan el santuario solicitado, y de las consecuencias –a veces negativas– que esto le acarrea (como en la historia del joven de la carreta de trigo), la Virgen del Tepeyac observa cada paso que da su heraldo y lo protege cuando es necesario. Recordemos el episodio en que los criados de Zumárraga siguen al indio para averiguar con quién se reúne en verdad: en un punto de su ruta desaparece misteriosamente y le pierden el rastro.

[...] fueronle siguiendo à vna vista, sin que èl lo advirtiese; salieron de Mexico; entraron en la calzada; llegaron à la puente de aquel arroyo, que bien cerca del cerro desagua en la laguna [...] donde, sin saber como ni por donde, se les desapareció entre los ojos; sin que fuesse bastante diligencia alguna de las muchas, que hizieron [...] ni para dar con el Indio, ni para oir, ó ver otra persona, con quien estuviesse, ò con quien hablasse en todo el: escondiendo Dios de sus curiosos, y escudriñadores ojos, el misterio que revelaba á la humildad, y sencillez del pequeñuelo en la humana estimacion [...]<sup>251</sup>

La tercera aparición, que no presenta nuevos prodigios, cumple básicamente una función comunicativa en la que Juan Diego informa a Nuestra Señora de lo que el obispo le ha dicho y la

<sup>250</sup> *Ibid.*, f. 6r-6v. Este diálogo tan parco contrasta con el de la célebre versión del *Nican mopohua*, conocido por todos, en el que la Virgen habla con el indígena en un lenguaje dulcísimo en el que demuestra el amor que siente por él: “Ella le dijo: ‘Juanito, el más pequeño de mis hijos ¿a dónde vas?’ Él respondió: ‘Señora y niña mía, tengo que llegar a tu casa de México Tlatelolco, a seguir las cosas divinas, que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, de legados de Nuestro Señor’ [...]” (Valeriano, *op. cit.*, p. 28.) La diferencia de tono y calidez en el coloquio puede deberse a que esta segunda versión fue escrita en náhuatl, una lengua que refleja el trato extremadamente cortés y cuidadoso con que los hablantes se comunican; por otro lado, la sobriedad de Florencia puede proceder de su formación jesuita, puesto que como cronista privilegia la consignación de hechos sobre las emociones de los protagonistas.

<sup>251</sup> *Ibid.*, f. 9r.

respuesta condescendiente de ésta al prometer la señal milagrosa que dé crédito a su petición. En la cuarta, vuelven a conjuntarse lo maravilloso y lo cotidiano en el curioso episodio del intento de escape del indígena. Recordemos que se le presenta la emergencia de tratar de curar y luego traer a un religioso para que escuche en confesión a su tío Juan Bernardino, por lo que da prioridad a la salvación del alma de su pariente sobre su misión; debido a ello, cambia su ruta para no pasar por el lugar donde lo citaba la Virgen, “iba con diligencia, y à su parecer con seguridad, de que la Señora lo viese, y estorbase su prissa, quando â pocos pasos en el sitio de aquel manantial, [...] le saliò al encuentro de improviso [...]”. María, en vez de reprenderlo o castigarlo, “tan lejos estuvo de mostrarse sentida de la falta que al Indio tenia confuso, que con la misma serenidad, y apacible semblante, que otras vezes, le retornó la salutación; le oyó, y admitiò la excusa, que ya sabia, de la enfermedad de su Tio [...]”<sup>252</sup>

Llama la atención la actitud benévola y comprensiva de la Señora del cielo, que contrasta con otras leyendas de aparición, en las que se muestra severa e implacable con el devoto desobediente. Por ejemplo, en la narración del pueblo de Santa Gadea del Cid en Burgos (1399), María ordena a espíritus ataviados como monjes que golpeen a un pastor a quien había encomendado que comunicara a las autoridades de su villa su deseo de que erigieran un monasterio y una iglesia para la orden de san Benito, tarea que no cumplió porque pensó que nadie le creería.<sup>253</sup> En relatos como éste la Virgen se ostenta con el rango y la dignidad de su título: Reina del cielo y de los ángeles, por lo que puede manifestarse acompañada de escolta o de su corte celestial, pero sobre todo, con una actitud señorial y distante, que espera que se cumpla su voluntad sin demora y que no tolera insubordinaciones en sus vasallos. Guadalupe, en cambio, asume una conducta magnánima e indulgente, como protectora de los hombres, Madre de los mortales, conoce las flaquezas humanas, como el miedo a la muerte, y por ello perdona el brote de rebeldía de Juan Diego.

En esta secuencia también se suscita uno de los hechos que más se destaca del milagro guadalupano: las pruebas para el obispo resultan ser flores europeas que sería imposible que crecieran de forma silvestre en un lugar donde sólo habitan plantas nativas y menos aún en diciembre, época del año en que los rosales no florecen. Este fenómeno extraordinario está directamente relacionado con la simbología mariana, recordemos “la rosa mística” de la letanía

<sup>252</sup> *Ibid.*, f. 12v.

<sup>253</sup> Christian, *Apariciones en Castilla...*, pp. 40-46.

del rosario. De esta manera, las flores que brotan con el amanecer en el pedregoso cerro del Tepeyac aluden de nuevo a la belleza de la Señora y a la pureza de su ser que encarnó al Redentor de los hombres.<sup>254</sup>

En la cuarta aparición sucede el momento climático de la historia y donde Santa María pasa de una relación afectiva y espiritual con uno solo de sus devotos a la revelación pública para concretar el pacto de compromiso con la feligresía de este Nuevo Mundo: el patrocinio de la sociedad novohispana a cambio de la veneración incondicional a su advocación. Juan Diego lleva las señales prometidas que ha jurado no entregar más que al obispo, pero los criados, que lo creían una suerte de hechicero por desaparecer ante sus ojos, intentan arrebatarse lo que él traía envuelto en su manta. Entonces se produce otro engaño del cielo para no dejar que manos impías toquen las flores: a la vista de los curiosos, parecen bordadas en la tela, lo que no deja de evocar la leyenda de las comadronas en el nacimiento de Jesús, cuando la incrédula trata de verificar la virginidad de María después del parto, se le seca la mano que osó tocar a la Madre del Salvador.<sup>255</sup>

La acción que culmina esta parte es aún más sorprendente: al extender la tilma para dejar ver las rosas, el indio descubre en ella la imagen impresa de la Virgen. Relatores como Francisco de Florencia ponen énfasis en la originalidad del milagro, sin precedentes en el mundo cristiano. “[...] la Imagen, ni fue pintada, ni impressa, ni estampada, aunque parece pintada al temple, estampada à torcho, y sacada de molde: sino del modo, y forma, que solo sabe Dios, que la mandô copiar del talle Original de su Madre, y con efecto la copiò el Angel S. Gabriel, ó S. Miguel, ò quien es el que està á sus pies; como blasonando de ser èl el Michael Angelo de tan peregrina Imagen!”<sup>256</sup> En otros relatos hierofánicos, Santa María se manifiesta ante alguno o algunos testigos e indica el lugar donde se encuentra una efigie suya oculta, como lo hace la Virgen de Guadalupe de Extremadura. Según la leyenda, hacia el año 714, un pastor encuentra muerta una de sus vacas en la ribera del río Guadalupe. Al hacer con su navaja una marca en forma de cruz en la piel del cadáver, el rumiante se levanta, acto seguido la Reina del cielo aparece y pide al joven que vaya con los clérigos de su localidad (Cáceres), cuente lo que ha visto

<sup>254</sup> Chevalier, *op. cit.*, voz “Rosa”, p. 892.

<sup>255</sup> Vid. Protoevangelio de Santiago, en *Evangelios apócrifos...*, p. 28-29.

<sup>256</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 140v.

y regrese con ellos y cavén donde yacía antes el animal, porque allí encontrarán una estatua suya. En ese mismo sitio se erigirá el santuario para el icono.<sup>257</sup>

En contraste, nuestra Guadalupe del Tepeyac hace acto de presencia para demandar un templo, pero no advierte que estará consagrado a una imagen que aún no ha sido creada, y que a diferencia de otras advocaciones, no ha sido elaborada por manos humanas, sino tal vez –como desliza el escritor jesuita– por ángeles o por la misma voluntad de la Virgen que se entrega a su pueblo convertida en rústico lienzo indígena. Eso quiere decir que la Madre Santísima, en su advocación de Guadalupe, hace al “reino de la Nueva España” un regalo nunca antes obsequiado a otra sociedad: pintarse a sí misma o quizá transmutarse en una pintura para quedarse para siempre en esta tierra. Y con ello llega como eco la célebre frase “*non fecit taliter omni nationi*”, “no hizo tal cosa con otra nación”, que fue asociándose con esta advocación en el último tercio del siglo XVII.

Después del momento apoteósico, sobreviene el desenlace esperado: la rendición del clero local a la voluntad divina y la aceptación de que estaban –como dice Marina Warner– ante la *vera icon* de la Madre de Cristo.<sup>258</sup> Sin embargo, la tradición cuenta una aparición más, que se toma como la quinta y última, y que podría funcionar a modo de epílogo. Esta visión de la Virgen transcurre, en el orden de la historia, mientras Juan Diego intenta evadir a su Patrona y marcharse en busca de un confesor para su tío; sin embargo, la curación de Juan Bernardino no se relata sino al final, cuando el propio obispo Zumárraga va a buscar al anciano para constatar el milagro contado por el sobrino. La curación del anciano agonizante es el favor a un devoto que –como en otros relatos de aparición– se suma a las pruebas que demuestran la identidad de María y su autoridad para solicitar un santuario, pero también ratifica su compromiso con los desposeídos, en especial con los indígenas. Esta última secuencia además tiene como propósito revelar el enigma faltante: el nombre de la advocación, en un relato que ha mantenido el suspense al dosificar las incógnitas en su transcurso (la voz desconocida que llama a Juan Diego, el escape de éste de los criados, las señales de la Virgen, las rosas en invierno, etcétera). “[...] y mandándole le refiriese al Obispo, quanto avia pasado por el; y que le dixese de su parte, que quando le

<sup>257</sup> Vid. “Leyenda de la Virgen de Guadalupe”, en *Monasterio de Guadalupe*, Extremadura, España, 13 de abril de 2011, <http://www.monasteriogadalupe.com/leyenda.htm>.

<sup>258</sup> Warner, *op. cit.*, p. 390.

edificase el Templo, y colocase en él su milagrosa Imagen, le llamase Santa Maria Virgen de Guadalupe.”<sup>259</sup>

Si ya se conocía la voluntad de la Santísima Virgen, sus señales y su imagen, sólo faltaba el nombre de la advocación para redondear su identidad, y bastará la sola mención de ese vocablo para que las fuerzas divinas se dirijan al invocador y la gloria de Dios se vierta en él, a través de la intercesión de la Madre de Dios. Los nombres de María, que son numerosos, fungen como llaves que abren las puertas del paraíso, pero también sirven para solucionar problemas terrenales.<sup>260</sup> A través de la pluma de un apólogo como Francisco de Florencia, la designación de Guadalupe cobra un especial poder milagroso, aunque, como veremos más adelante, sea un préstamo de un icono peninsular, y que, sin embargo, a partir de la construcción del culto y del mito americanos habrá de modificar su significado y su simbolismo en la nueva representación de la Virgen novohispana.

Llama la atención que los relatos hierofánicos de las imágenes virreinales más importantes correspondan a las dos variantes conocidas del modelo seguido en España hacia los siglos XVI y XVII, compartiendo lineamientos estructurales básicos pero ostentando también notables diferencias en sus tramas, como si dijéramos que la misma historia del encuentro de un vidente con Santa María fuera contada de dos maneras distintas. Esto no sólo se debe a los lineamientos de las variables del paradigma, sino que también procede de la postura criollista de los autores novohispanos, que en el afán de autolegitimarse ante el mundo, crean construcciones discursivas compuestas de ideas, imágenes, símbolos y juicios de valor discordantes entre sí que dan origen a verdaderos monumentos laudatorios y dicotómicos de la Nueva España.

Propiciado por una concepción dialéctica del mundo y un pensamiento escindido entre dos orígenes y dos culturas, la sociedad novohispana fue relacionando a las Vírgenes metropolitanas, y las similitudes pero sobre todo las diferencias alentaron a que se creara cierta rivalidad entre ellas. La crítica especializada ha estudiado este fenómeno psicosocial que llegó a producirse a partir de los cultos de Remedios y Guadalupe. Ambas eran sumamente populares y cada una de ellas contaba con nutridos segmentos de la población del Valle de México y del resto del virreinato que la seguía con fervorosa devoción, que celebraba sus fiestas, asistía a sus procesiones y novenarios y le rendía veneración en la intimidad de su hogar. Los fieles de una y

<sup>259</sup> *Ibid.*, f. 16v.

<sup>260</sup> *Vid.* Réau, “Los nombres de la Virgen”, en *op. cit.*, t. 1, v. 2, pp. 57-60.

otra pensaban que su imagen era la más milagrosa e insistían en compararlas en cuanto a su grado de especialización y en su disponibilidad para realizar favores a sus creyentes.

Eruditos como Miguel Sánchez, Mateo de la Cruz (quien escribió una versión resumida de la historia guadalupana del primero) y Francisco de Florencia, sensibles a esta suerte de enfrentamiento popular por las imágenes, intentaron reconciliar las devociones mediante reflexivos argumentos en los que demostraban que las dos eran representaciones de la Madre de Dios y, por tanto, no debían contemplarse como figuras independientes ni divergentes de la propia Santa María: “Tambien es de advertir : que el Santuario de N. Señora de los Remedios, es hechura de la Santa Imagen de Guadalupe; que son como dos brazos desta Divina Señora, con que ampara à Mexico: con el vno cierra las nubes, para templar los raudales de sus lagunas: con el otro las abre, para que llueban à sus tiempos, y fertilicen sus campos.”<sup>261</sup> Pero, como advierte la investigadora Dolores Bravo, “la adjudicación de los atributos opuestos está marcando su enfrentamiento.”<sup>262</sup>

[...] la devoción común de México tiene a la Santísima Virgen en su milagrosa imagen de los Remedios, por patrona para pedirle aguas en tiempo de sequedad; y en su milagrosa imagen de Guadalupe, por patrona de sus inundaciones, cuando crecen las aguas, para la seca: llamando a aquella imagen la *Conquistadora*, y la *Gachupina*, porque vino con los conquistadores de España; y a aquesta, la *Criolla*, porque milagrosamente se apareció en esta tierra, donde tuvo su origen de flores.<sup>263</sup>

Pese a la intención integradora de los escritores, Remedios no deja de ser “la Conquistadora”, que llegó a América a imponerse por medio de la fuerza de la España imperial, y Guadalupe “la Criolla”, que eligió nacer -o aparecerse- en este Nuevo Mundo. Su mismo origen las enfrenta y las hace antagónicas, y es que, como dice Dolores Bravo, “el criollo es un ente partido y desmembrado en sus dos hemisferios culturales y antropológicos. Las dos imágenes, finalmente, son las dos caras de estas afecciones antípodas.”<sup>264</sup>

Este ser novohispano, dividido en su propio laberinto de identidad, revela ambivalencias emotivas, ontológicas y simbólicas en sus creaciones culturales, y una clara muestra de esto son las obras que hemos venido analizando. Concentrémonos por último en los actores principales de los relatos estudiados.

<sup>261</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 116v.

<sup>262</sup> Bravo, *op. cit.*, p. 168.

<sup>263</sup> Mateo de la Cruz, *Original profético de la Santa Imagen. Relación de la milagrosa aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México, sacada de la historia que compuso el Br. Miguel Sánchez*, en Sánchez, *op. cit.*, pp. 279-280.

<sup>264</sup> Bravo, *op. cit.*, p. 168.

Comencemos con los mediadores. Resulta evidente para cualquier lector que la caracterización de Juan Diego y Juan del Águila es muy semejante: ambos son indígenas recién convertidos pero en los cuales ya ha fructificado la semilla de la fe cristiana, son dóciles, esforzados y de corazón puro. Como ya lo habían notado los exegetas virreinales, ambos tienen el nombre de Juan y esta peculiaridad desde luego guarda una intención simbólica. “Juan” es de origen hebreo y significa “Dios es propicio” o “Dios se ha apiadado”. Tal apelativo lo llevan dos figuras fundamentales en la vida y la obra evangélica de Jesús: Juan el Bautista, quien preparó su misión redentora y Juan el Evangelista, uno de sus discípulos más amados y a quien por tradición se atribuye haber escrito una de las versiones canónicas del Evangelio; no obstante, María ha sido relacionada más bien con el segundo, puesto que Cristo en la cruz entregó a su Madre al cuidado del joven apóstol: “Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente, dijo a su madre: ‘Mujer, he ahí a tu hijo.’” Enseguida se volvió a Juan y le dijo: “‘He ahí a tu madre.’ Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa.” (Juan, 19:26-27)<sup>265</sup>

Éste es un pasaje clave en la mariología. Según los exegetas de los textos sagrados, la entrega que hace el Salvador de María al Evangelista es uno de los momentos en que ésta es proyectada “más allá de los límites de su vida temporal en un plano eterno, en el que ella recibe la misma maternidad universal, y un tipo de la Iglesia maternal. Juan el discípulo [...] representa a la humanidad, a todos los cristianos aceptados en el redil de la Iglesia de Cristo.”<sup>266</sup>

Entonces, los *Juanes* indígenas asumirían el papel de custodios de la Virgen en esta tierra, y a la vez de representantes de esa parte de humanidad que vivía en el desamparo de la gentilidad, pero que sería acogida por la madre Iglesia católica, por medio de la cual alcanzaría la salvación prometida para todos los hombres en el orbe.

Sin embargo, no se piense que la idea de aludir al vínculo simbólico de la Madre Santísima con el apóstol es una característica exclusiva de las leyendas novohispanas. En buen número de historias españolas y francesas el mediador vidente se llama también Juan, como en el caso de la Virgen de Montserrat en Cataluña, que se apareció a un ermitaño penitente, Juan Guría, y en el de Nuestra Señora de la Peña en Francia, cuya efigie fue encontrada por Juan Roldán, un débil mental.<sup>267</sup> Pero si incluso nos apartamos de la esfera del cristianismo y nos asomamos al folclor,

<sup>265</sup> Vid. *supra*, capítulo II, p. 75.

<sup>266</sup> Warner, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>267</sup> García Ayluardo, “El milagro de la Virgen Aranzazu...”, en García Ayluardo, *op. cit.*, p. 331.

advertiremos que “Juan” es el nombre generalizado para el héroe de los cuentos maravillosos en múltiples culturas.<sup>268</sup>

Lo que podría comentarse de esta información, más que la ausencia de originalidad de los relatos virreinales, es su intención de continuar la tendencia tradicional de aludir al individuo ordinario con el nombre propio más común y extendido en el hemisferio occidental. San Juan Evangelista era un joven pobre y sencillo, pero por la humildad de su espíritu, Cristo le confió a su Madre. Así también en Nueva España por designio divino fueron elegidos para el servicio de la Virgen dos hombres simples, pero que por su naturaleza bondadosa y fiel, habrían de cumplir escrupulosamente la misión para mayor gloria de Dios.

Por lo que se ha examinado acerca de los rasgos, las funciones y las acciones de Juan Diego y Juan del Águila en sus respectivos relatos, se habrá notado el tratamiento especial que como actores han recibido de parte de su autor, el padre Florencia, en contraste con la construcción superficial y mínima que generalmente hace de los protagonistas de las narraciones de milagro. No se debe únicamente a que los relatos hierofánicos son centrales para las relaciones de santuario, ni a que el jesuita pretende que sean vistos como el punto de partida de los mitos de Remedios y Guadalupe y su trayectoria de numerosas historias prodigiosas, sino que también hay una intención consciente de profundizar en los actores y otorgarles peso en la trama. Pienso que esto se relaciona con cierta tendencia apologética de Florencia hacia el indígena, que puede percibirse en sus obras de relación, aunque con más claridad en *La estrella del norte* y *La milagrosa invención*. Se ha observado que los protagonistas de estas historias prodigiosas, a diferencia de los milagros –digamos– comunes, pasan de sujetos pasivos a agentes que realizan acciones encomendadas por un superior, que llevan sobre sus hombros la responsabilidad trascendente de mantener el contacto entre la divinidad y la sociedad, y que, no obstante, son capaces de tomar decisiones y de equivocarse, como cuando Juan del Águila retiene en su casa la escultura de la Virgen en vez de compartir su hallazgo con toda la comunidad, o cuando Juan Diego elige posponer la cita con María Guadalupe para ir por el confesor para su tío.

Aunque no superan la escala unidimensional, y a pesar de su intachable estatura moral y espiritual, los indígenas sufren algunos pequeños quiebres en su comportamiento (dudas y temor en Juan Diego sobre su papel como portavoz mariano, piadoso egoísmo en Del Águila), que los

<sup>268</sup> Agradezco a la doctora Eugenia Revueltas la aportación de este dato, que completa la información que Vladimir Propp aporta al respecto en su investigación sobre los cuentos folclóricos rusos, cuyo héroe suele llamarse “Ivan”, o “Juan” en la lengua eslava. Vid. Propp, *Morfología del cuento...*, p. 61.

coloca dentro de una categoría humana. Y es que lo que pretende el escritor jesuita es componer dos modelos para un mismo paradigma, dos ejemplos morales para los habitantes de Nueva España y el mundo exterior, y no la elevación de los actores al rango de los santos, que son dechados de virtudes y perfección, y han sido guiados por Dios desde su nacimiento para cumplir su voluntad en la tierra. La pregunta que cabe en este momento es por qué tendría que ser indígena el arquetipo del buen devoto. Para responder a esto habría que explicar algunos antecedentes históricos.

En el siglo XVII los indios representaban todavía la principal fuerza laboral en el virreinato, a pesar de que su población había sido mermada duramente por las epidemias desde el siglo anterior, y los negros y las castas se habían convertido ya en importante mano de obra para sectores como el agrícola y el minero. Los indígenas debían ocuparse de sus labores tradicionales dentro de sus comunidades, pero además estaban obligados por ley a proveer de trabajadores a los españoles. La política segregacionista impuesta por la Corona intentaba mantener separadas “la república de indios” de “la de españoles”, apartándolos territorialmente y manteniendo leyes, tribunales y autoridades civiles y eclesiásticas independientes, con el fin de “proteger” a los nativos de los abusos de los europeos. Pero en la práctica tanto las empresas peninsulares como las criollas dependían de la explotación de la fuerza indígena de trabajo,<sup>269</sup> incluso los corregidores, que eran los funcionarios encargados de velar por “el bienestar” de los pueblos aborígenes, se aprovechaban de su puesto público para vender por la fuerza artículos innecesarios a las comunidades aisladas a precios inflados, o, por una cantidad irrisoria, compraban las cosechas de los poblados que comprendían los corregimientos, “para venderlas, a veces después de un periodo en que astutamente las ocultaban, con enormes ganancias en México, Puebla o los centros mineros.”<sup>270</sup>

Las restricciones legales y administrativas se endurecieron en el curso de la centuria, por lo que las relaciones económicas entre criollos e indígenas sufrían constantes trabas hasta el punto que cualquier convenio laboral o comercial tenía que ser aprobado por los corregidores. Debido a ello, a lo largo del periodo se publicaron escritos en los que se insistía en el estado de opresión y pobreza de los indígenas que vivían confinados en sus poblaciones y de las ventajas que podían ganar ellos si se afianzaba el contacto con los criollos. Se solicitaba un sistema de trabajo y jornal

<sup>269</sup> Vid. Jonathan I. Israel, “Los indios”, en *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), pp. 37-43.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 44.

libres “de coacción y de intervención oficial”, y aun se llegó a exigir la desaparición del sistema de corregimientos y la conformación de cabildos a la española, que organizaran los gobiernos locales.<sup>271</sup> Y aunque estos defensores de los naturales argumentaban que aquéllos que residían y trabajaban en las poblaciones españolas ganaban más dinero, tenían mejor calidad de vida y comían mejor y en mayor cantidad porque adoptaban las costumbres europeas, lo cierto es que los indios no elegían libremente a su patrón ni podían negociar su jornal, pues caían en otro sistema de servidumbre llamado “trabajo por deudas”, que consistía en adelantarles dinero o productos para obligarlos a pagar con labores, la deuda se iba acumulando y nunca terminaban de saldarla.<sup>272</sup>

Mientras las familias acaudaladas peninsulares y criollas, así como la burocracia e incluso la Iglesia, veían a los indios como una fuente de enriquecimiento en disputa, en la literatura de la época surgían textos que los miraban desde perspectivas polarizadas. Ya habíamos mencionado que los grupos eruditos exaltaban el pasado indígena (historia bélica, genealogía de los gobernantes, códices, arquitectura, costumbres, mitología) para hacerse de un fundamento ilustre y heroico sobre el cual cimentar su propia cultura. Por ejemplo, uno de los grandes conocedores y divulgadores del mundo prehispánico fue Carlos de Sigüenza y Góngora, quien –como se sabe– reunió un importante acervo de documentos originales que guardaban parte de lo que fueron esas civilizaciones extintas, pero que él intentó recuperar en sus obras, a veces infructuosamente, a falta de financiamientos para publicar.<sup>273</sup> En su relación de fiesta *Las glorias de Querétaro* (1680), Sigüenza escribe la crónica de las celebraciones en torno a la dedicación del primer templo en honor de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de Querétaro; entre otros actos y ceremonias, narra detalladamente la realización de una *máscara* en la que participan numerosos contingentes indígenas, que, ataviados como los más poderosos ejércitos que existieron en el valle de Anáhuac, y encabezados por los más distinguidos señores de Atzacapozalco, Texcoco y Tenochtitlan, marchan en homenaje a la Reina del Tepeyac.

[...] y à quienes sucedieron los dos Tepanecas Teçoçomoc, y Maxtla, que aunque tiranos gozaron la universalidad del dominio, en que por muerte, y rota de los exercitos de este, entrò el cuarto Rey de los Mexicanos Aztecas Itzcoatl, y consiguientemente Motecuhçuma Ilhuicamina, Axayacatzin, Tiçoçic Chalchiuhtonac, Ahuitzotl, Motecuhçuma Xocoyotzin, Cuitlahuatzin, y el infeliz y desgraciadissimo Quauhtemoc. [...] todos uniformes en la preciosidad de las plumas, y singulares todos en lo exquisito

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>273</sup> Vid. Irving A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (Colección popular, 129), pp. 288-290.

de su disposición admirable: lucieron en pies y manos, el Ixitecucuextli, Ixipepetlachtli, y Matzopechtli, y sobresalieron las extraordinarias y costossimas mantas, que solo servian a la Magestad en el trono [...] pero para que me canso en particularizar sus aliños, quando por referirlos en la propiedad de la elegante lengua, puede ser que fastidie à quien ignora el Mexicano idioma?<sup>274</sup>

El sabio humanista expone orgulloso su dominio acerca del saber náhuatl y, sin embargo, en la misma crónica ofrece un retrato degradante y prejuicioso de grupos étnicos que no poseían una cultura tan refinada como las anteriores:

[...] una desordenada confusion de montaraces Chichimecos, que sin otra ropa que la que permitiò la decencia, y sin mas adorno, que los colores terriços con que se embijan los cuerpos, afeadas las desgreñadas cabeças con descompuestas soheces plumas, y casi remedo de Satyros fingidos [...] horrorizaban à todos con algazàras, y estruendos, mientras jugando de los arcos, y las macanas, davan motivo de espanto con el barbaro especimen de sus irregulares, y temerosas peleas.<sup>275</sup>

El polígrafo exhibe una actitud común entre la elite criolla de la época: enaltecer e idealizar al indio precolombino –el rescatado de los códices y otros documentos históricos–, que era visto como un hombre culto, refinado, gran guerrero, aunque idólatra, y, en cambio, expresar un inocultable desprecio por sus contemporáneos indígenas –como los grupos chichimecas que durante los siglos XVII y XVIII todavía assolaban la zona norte del virreinato–, a quienes juzgaba inferiores y en los que no se quería ver reflejado.

No obstante, había algunos autores que tomaban una posición más conciliadora y sensata, que incluso se podría calificar de indigenista. Francisco de Florencia, por ejemplo, en *La estrella del norte*, critica a aquéllos que no consideran seres racionales a los nativos, con el mejor argumento que puede encontrar:

Si fueran fieras, como brutalmente pensaron algunos, havia de vestirse [...] la Madre de todos los hombres traje de fieras? [...] Si fueran brutos los Indios, havia de revelarse, y mostrarse á unos brutos? Hasta oy está en su Imagen reprochando este desatino, y diziendo: [...] capaces son de hazer dellos [mismos], y en ellos mucho, pues hizo la Virgen mucho por ellos, y tanto como sabemos en esta Historia.<sup>276</sup>

Fray Bartolomé de las Casas, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ya había escrito que

Todas estas universas e infinitas gentes a *toto genero* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquier

<sup>274</sup> Sigüenza, *Glorias de Querétaro...*, f. 48-49.

<sup>275</sup> *Ibid.*, f. 47.

<sup>276</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 142v-143r.

enfermedad [...] Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por eso no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas.<sup>277</sup>

Este retrato idealizado que difundieron defensores y humanistas del siglo XVI se fijó a la postre como imagen positiva de los indígenas, que se oponía a la opinión abyecta que se tenía de los pobladores originarios de América y de todo lo que fuera americano.<sup>278</sup> Florencia, obsesionado por reivindicar su tierra ante la despreciativa Europa, recobra el tipo del indio dócil, inocente y humilde en sus relatos, pero con un atributo aún más valorado: el de ser un fervoroso cristiano, y –como se ha mencionado– se esmera en presentar historias de indígenas que muestran su fe en Dios y su Santa Madre, por ejemplo, al organizar procesiones rogativas para pedir por la salud de comunidades que sucumben por el *cocolixtli* (228e), o que llevan a un herido al templo para que la Señora lo cure (227e), o madres que llegan al santuario en busca de consuelo porque su pequeño hijo agoniza o ha muerto.<sup>279</sup> Incluso el jesuita introduce seres angélicos de aspecto indígena, que llevan mensajes de aliento de Nuestra Señora a los devotos esforzados que no se olvidan de celebrar sus fiestas. En el relato 288e, a un joven nativo le ocurre un evento insólito una noche que conmemoraba el Tránsito de la Virgen: “se le allegaron otros tres muchachos, al parecer de su edad, y talle, vestidos con aseo, y decencia, pero descalços, como los Indios andan; los rostros bellísimos, y que se hazian ver, y notar con su misma hermosura tan alegres [...] y volviendo el Indiecito, que iba rodeado dellos à verlos, no viò à nadie, porque se le fueron del lado sin saber, como, ni quando.”<sup>280</sup>

Pero más allá de estas figuras etéreas –que estudiaremos en otra oportunidad– Juan del Águila y especialmente Juan Diego son los actores en los que el padre Florencia se concentra para armar su apología del indígena. Como se había advertido, a diferencia de los protagonistas de los relatos de milagros, ambos presentan una historia propia que comienza antes de la mariofanía y continúa después de ésta. Así, a modo de biografía, el autor explica que Juan del Águila era oriundo del pueblo de San Juan, erigido en las faldas del monte también conocido con el nombre de Totoltepec, que era “indio principal” y que sus descendientes continuaban viviendo en la casa

<sup>277</sup> Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 2ª ed., Madrid, Mestas, 2006 (Clásicos universales, 79), pp. 19-20.

<sup>278</sup> “[...] muchos de los nativos de la Península consideraban a los criollos como gente relajada, jugadora y floja, que por su convivencia con los indios había adquirido los defectos atribuidos a ellos.” Rubial, *La plaza...*, p. 33.

<sup>279</sup> *Vid.*, v. gr., Florencia, “De la imagen de Nuestra Señora de la Consolación en la iglesia de San Cosme” y “Prodigios que ha obrado nuestro Señor por la célebre imagen de la Virgen de Tecaxic”, en *Zodiaco mariano...*, pp. 138 y 181, respectivamente.

<sup>280</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 147r-147v.

donde el cacique había llevado a la imagen por vez primera. Pero lo más significativo que el narrador revela es que Juan fue testigo de un milagro determinante, que desde el ángulo de la leyenda decidió la posterior derrota de las fuerzas mexicas:

[...] la Santissima Virgen en la forma de la Imagen [...] echando à puños de tierra en los ojos à los Mexicanos, que venian al alcance de los Españoles; desde un torreoncillo, que estaba en lo alto de un Templo [de Otomcalpulco] [...] Vio al lado de la Cihuapilli [...] un Caballero armado sobre un caballo blanco, que hacia gran matanza en los Indios; y era por las señas el Glorioso Patron de España Santiago.<sup>281</sup>

Desde ese momento se convirtió en vidente, en *su* vidente, y recordemos que los milagros (del latín *mirari*, “quedar admirado”) son hechos sensibles –percibidos sobre todo a través del sentido de la vista– que Dios realiza para comunicar alguna verdad a sus criaturas.<sup>282</sup> A partir de entonces, Juan del Águila queda de alguna manera conectado a Santa María por el acto de mirar y de admirarse, y será justamente por señales visuales que la Señora manifieste su mensaje a su servidor.

Si volvemos a la palabra “sorprendido” y su significado, “*conmovido, suspenso*”, se puede decir que el indígena permanece en ese estado desde que conoce a la *cihuapilli*, maravillado por la belleza y la majestad de Nuestra Señora, que deriva en un amor sublime por ella cuando éste encuentra su imagen. Su actuar, entonces, está guiado por la pasión y no por el entendimiento, como el de cualquier enamorado, aunque don Juan no es un enamorado cualquiera y su dama se encuentra en la posición más alta que ninguna mujer haya alcanzado.

Hay que tener en cuenta que Remedios elige como intermediario a un personaje principal de la zona, con poder, don de mando y abolengo, cuya posición como cacique le es útil para convencer a autoridades españolas –civiles y eclesiásticas– de conceder un lugar digno para la efigie mariana en el templo del pueblo, y después de la necesidad de construirle su propio santuario en el paraje de la invención;<sup>283</sup> sin embargo, ante la Virgen, don Juan se comporta como el más humilde de sus siervos. A partir de esto puede deducirse que la construcción del personaje, con todo y lo autóctono que pueda parecer, tiene como modelos la poesía provenzal, que utilizó el código del amor cortés para componer obras en honor a la virtuosa y bella dama celestial, la Virgen María.

<sup>281</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 4.

<sup>282</sup> *Vid. supra*, capítulo I, p. 10.

<sup>283</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 9-10.

Pero si Juan del Águila resulta ser un señor de alcurnia –al menos local–, digno servidor de una Reina, según las reglas de la jerarquía nobiliaria, Juan Diego, al contrario, es el vasallo más modesto de Santa María, lo que concuerda mejor con las leyendas mariofánicas. Ya habíamos visto páginas atrás que, en la mayoría de las leyendas documentadas en Castilla y Cataluña, gran parte de los mediadores eran gente del pueblo con oficios humildes;<sup>284</sup> así lo confirma Juan de Luzuriaga en su *Paraninfo celeste*, donde enumera diversos casos en los que Dios se sirvió de las criaturas más simples “en las Apariciones mas cèlebres, que de su Madre Santissima ha hecho à la tierra, y à los hombres”:

La de Monserrate en Cataluña, se hizo à Juan Guarin, penitente Ermitaño. La de Nuestra Señora de la Cabeça, en Andujar, à vn Pastor manco, y enfermo: Nuestra Señora de la Peña de Francia, apareció à un hombre reputado en la estimacion humana por ignorante, y simple, llamado Simon Vela, por las voces que le dieron los Angeles, y gritandole: Velasse en busca de la Sagrada Peña, que encerraua aquel Diuino Tesoro de la Imagen de Maria. La de Guadalupe, en Extremadura, es felicidad de vn pobre Labrador, à quien la falta de vna res, hizo Colon dichoso de tan soberana prenda.<sup>285</sup>

Y es que, como explica Luzuriaga, “[...] humildes, pobres, y poco entendidos en las Catedras de el mundo eligió Dios los ministros de su Euangelio, para que su Diuina Palabra penetrasse los coraçones, sin otros filos, que los de la misma verdad, ni otra agudeça, y valentia, que su mesma importancia, y peso, no fundado en presumpciones de bachilleria humana, sino solamente en la fidelidad sencilla de Dios.”<sup>286</sup>

Habíamos dicho que Juan Diego funcionaba como un héroe de cuento maravilloso; si tomamos como referencia clasificatoria –como lo hacen otros estudiosos–<sup>287</sup> la *Poética* de Aristóteles,<sup>288</sup> en la que el poder de acción del héroe puede ser mayor, menor o comparable al nuestro, es decir al de los receptores del texto, el indígena estaría en el tipo que parece ser inferior (en fuerza e inteligencia) de lo que en realidad es: un hombre muy pobre y modesto, recién convertido al cristianismo y que apenas conoce lo elemental de la nueva religión, pero de corazón puro y ferviente devoto de Santa María; parece un ser insignificante, no obstante, Nuestra Señora le confiere la importante misión de ser su embajador en estas tierras apenas abiertas a la verdadera fe. A Juan Diego se le presentan en el camino una serie de obstáculos o pruebas que debe salvar para cumplir su cometido. Luego de varias peripecias –y siendo portador de un

<sup>284</sup> Vid. *supra*, capítulo III, p. 134.

<sup>285</sup> Luzuriaga, *op. cit.*, f. 22-23.

<sup>286</sup> *Ibid.*, f. 22.

<sup>287</sup> Vid. Ricoeur, “La metamorfosis de la trama”, en *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, 5ª ed., 3 v., México, Siglo XXI, 2008, v. II, pp. 397-398.

<sup>288</sup> Aristóteles, *op. cit.*, pp. 67-68.

retrato de la Virgen creado por obra divina— logra convencer al prelado de que es real la presencia de la Madre de Dios y verdadera su solicitud de un nuevo santuario. En el desenlace no sólo se logra la constitución de un nuevo culto a la Virgen en su advocación de Guadalupe, sino que puede apreciarse la consecuencia de la buena actuación del héroe; el honesto indígena es recompensado doblemente: por el alto dignatario al reconocer en forma pública que él ha sido un hombre honrado y un fiel devoto, y por el Altísimo mediante la Señora, al rescatar de la muerte a su tío Juan Bernardino, que se hallaba enfermo de muerte.<sup>289</sup>

Aunque no sucede como en el cuento popular, en que el héroe pasa de ser el tonto o el débil del pueblo al consorte de la princesa, se puede percibir en Juan Diego el crecimiento de su identidad ante los otros: del hijo más pequeño de María deviene en su embajador y primer creyente, o sea, el medio para que la Reina del cielo se aposente en el mundo, lo que no es poca cosa, puesto que es suficiente para que Florencia lo convierta en paradigma de los indios en particular, y en general de los devotos novohispanos.

Si todavía quedara alguna duda sobre su carácter ejemplar, el autor dedica todo un capítulo a la narración de las escasas noticias biográficas sobre Juan Diego, pero particularmente a la exposición de sus muchas virtudes. Como en las hagiografías, comienza con el lugar de nacimiento y el linaje familiar: “Fue Juan Diego Natural del Pueblo de Quauhtitlan, lugar en tiempo de la gentilidad [...] Nació de Padres humildes, de la categoría mas infima entre los Indios, que llaman Mazehuales, que son los de servicio [...]”<sup>290</sup> A diferencia de los santos o de los aspirantes a la santidad, el indígena no cuenta con una genealogía ilustre ni con una cuna cristiana que lo pudieran orientar desde su nacimiento por un camino al servicio de Dios, y a pesar de que pasó 48 años de su vida “en las tinieblas del gentilismo”, fue uno de los primeros aborígenes que se bautizó, junto con su mujer María Lucía; a partir de entonces, vivió en castidad con ella, lo que los relaciona con la pareja sagrada, José y María, y aun con los padres de la Virgen, quien fue concebida por un honesto abrazo entre ellos.<sup>291</sup>

Así pues, la pureza del cuerpo se suma al ramillete de virtudes del indígena, y por las cuales se convierte en vehículo de la gracia, a pesar de su origen gentil: “[María Guadalupe] le llamaba con el amoroso nombre de hijo muy querido, nombrandose Madre suya, como ya vimos; indicio es cierto, que tenia vna alma muy agradable á sus ojos, y un corazon muy sincero, y una conciencia

<sup>289</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 15v-17v.

<sup>290</sup> *Ibid.*, f. 106v.

<sup>291</sup> *Vid. supra*, nota 55, p. 82.

muy pura [...] y que havia en Juan mucho lastre de humildad, y mucho peso de virtudes [...]”<sup>292</sup>  
Según Florencia y sus fuentes, no existen mayores datos sobre la vida del fiel indio, salvo que continuó sirviendo en el santuario de la Virgen hasta su muerte.

Las mismas Historias, y las Tradición contestan, que desde esse dia, que se dedicò la primera Iglesia de N. Señora de Guadalupe [...] Juan dexò su casa, y su Pueblo, y [...] se dedicò à servir à la Santissima Virgen en la suya perpetuamente; como lo cumpliò viviendo en aquel Santuario, diez y siete años; haziendo los humildes officios, de barrer, de cargar, y traer las cosas necesarias para la Iglesia, y oficinas de la casa del Vicario della [...] en ella muriò con bien fundadas esperanzas de su salvacion el año de 1548 [...]”<sup>293</sup>

Tzvetan Todorov, ante el problema del ser enfrentado a la otredad, reflexiona que el *yo* se reconoce en relación con el *otro*, lo diferente, lo extraño que es ajeno a mí. Ese *Otro* puede ser concebido como una abstracción de la conciencia que busca parámetros para definirse a sí misma, o “como un grupo social al que *nosotros* no pertenecemos”.<sup>294</sup> En una sociedad estratificada, multicultural y pluriétnica como la novohispana, que había sido diseñada para mantener separados a los diferentes grupos humanos que la componían, ese *nosotros* se confrontaba de una forma más violenta con *los otros*. Para los españoles que llegaron a colonizar y a conquistar las Indias, sus pobladores eran seres tan extraños, que habitaban una realidad moral, cultural e histórica tan distinta, que –como afirma Todorov–, bien podían no parecer de la misma especie.<sup>295</sup> Pero los descendientes americanos de esos europeos tampoco lograban sentirlos más cercanos, aquéllos eran la raza vencida y sometida y formaban parte de esa imagen vilipendiada de América que allende el Atlántico se había propagado. Los indios eran *los otros*, ese rostro de vergüenza, humillación y pobreza en el que los criollos no creían encontrarse; sin embargo, ante los peninsulares, ellos también eran *los otros*, una versión degradada del español señorial y victorioso. Marginados de ambos mundos, intentaron, no obstante, formas de reconocimiento y reconciliación. En el ámbito indígena descubrieron el refinamiento y la sabiduría de las culturas antiguas, pero también destacaron en los indios contemporáneos una serie de cualidades (bondad, docilidad, apacibilidad, resignación) –vistas a través de un enfoque paternalista– que realzaban las virtudes que querían ver en ellos mismos: fe, caridad, paciencia, entereza, etcétera.

Francisco de Florencia concibe en estas dos obras las imágenes complementarias del buen indígena: por un lado, el señor gentil poderoso (que recuerda a los del pasado prehispánico) que

<sup>292</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 107v.

<sup>293</sup> *Ibid.*, f. 109r-110r.

<sup>294</sup> Todorov, *op. cit.*, p. 13.

<sup>295</sup> *Idem.*

se postra humillado ante el verdadero poder de Dios y la potestad de Santa María sobre los hombres; por el otro, el joven pobre e ignorante que, sin embargo, supera su condición y se convierte en portavoz de la Madre del Cristo y, con la llegada de la Virgen en su advocación de Guadalupe, en instrumento para la salvación, no sólo de los indios idólatras sino de la población en general de la ciudad de México. Así, los aborígenes quedan incorporados en el rebaño del verdadero Dios por su naturaleza noble y apacible, como todo aquello que es criado en la insigne y pródiga tierra novohispana.

En cuanto a las advocaciones marianas, el elemento indígena también es una característica esencial en las intercesoras, que Florencia se encarga de resaltar. Recordemos que popularmente a la Virgen de los Remedios se le llamaba “la Gachupina” y a Guadalupe, “la Criolla”, evidenciando –como se dijo– la procedencia de cada imagen y la distinta relación de afecto y pertenencia que la colectividad establecía con una y otra. No obstante, como creaciones religiosas y culturales, fueron el resultado de un largo y complejo proceso sincrético que comenzó a producirse con la evangelización de los pueblos autóctonos del Nuevo Mundo. Solange Alberro explica que la expansión del cristianismo se impuso, “primero en el mundo antiguo y luego en las naciones bárbaras, mediante operaciones que podemos considerar como de negociaciones con los distintos paganismos [...] Con el riesgo de caer en simplificaciones, se puede sostener que todo cuanto no podía ser erradicado rápidamente era tolerado mediante algunos ajustes, o, de ser preciso o inevitable, sin ellos.”<sup>296</sup>

Desde que se erigió en la religión oficial del imperio romano, se comenzaron a sustituir antiguos monumentos y templos paganos por santuarios cristianos; asimismo, se remplazaron fiestas y deidades autóctonas por celebraciones y figuras sacras con las que guardaban alguna semejanza u oposición simbólica; estas mismas estrategias se utilizaron en América, por ello se construyeron capillas e iglesias sobre lugares indígenas sagrados, y los misioneros –especialmente franciscanos y agustinos– trataron de suplir cultos fundamentales de dioses ancestrales, como el del dios creador Tezcatlipoca por el de san Juan; o el del viejo dios del fuego, Huehuetéotl, por el de san José, representado en parte de su iconografía como un anciano; o el de Huitzilopochtli, dios solar y de la guerra y patrono de los mexicas, por el del arcángel san Miguel, poseedor de una espada flamígera y general de los ejércitos angélicos.<sup>297</sup> Reticentes en

<sup>296</sup> Alberro, *El águila y la cruz...*, p. 29.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. 31-35.

un principio, los creyentes indígenas acabaron transigiendo ante la inevitable conversión impuesta, resignados quizá porque salvaban al menos el espacio sagrado ancestral –“que siempre constituye el marco insoslayable de cualquier sistema religioso”<sup>298</sup>–, y preservaban de alguna manera –mezclados con las creencias y los ritos cristianos– vestigios de los suyos propios. Por otro lado, parte del clero misionero, a pesar de las críticas que recibieron, toleró las ambigüedades en los rituales practicados por los nativos porque, como apunta Alberro, sabía que esa laxitud había funcionado a la larga para la Iglesia y le había permitido establecerse y consolidarse en muchos lugares del orbe, no obstante la diversidad cultural de los pueblos evangelizados.<sup>299</sup>

La investigadora concreta: “[...] los sobrenaturales cristianos vinieron a sustituir a los prehispánicos gracias a una compleja red de similitudes, oposiciones, complementariedades o correspondencias estructurales, funcionales o simbólicas entre unos y otros.”<sup>300</sup> La Virgen María fue una de las figuras que se alimentó de esa red de correspondencias y oposiciones estructurales, funcionales y simbólicas para asegurar su aceptación y su adopción entre la nueva feligresía, al absorber el culto de toda una diversidad de deidades uránicas y ctónicas y convertirse en una gran diosa madre, representación principal de la esencia femenina cósmica. En ese sentido, los casos de Guadalupe y Remedios son ilustrativos para entender la multiplicidad de funciones que llegó a cumplir María al apropiarse de los roles que desempeñaban en Mesoamérica las divinidades femeninas en la concepción del universo.

Estudios multidisciplinarios han demostrado la existencia de un sustrato otomí-chichimeca en la devociones de Remedios y de Guadalupe, lo que refuerza la idea de que los mitos de ambas estuvieron correlacionados desde un inicio, ya por la tradición mariofánica heredada de España –como hemos visto–, ya por los mitos indígenas asimilados al ser colocadas las imágenes en espacios de profunda sacralidad para las comunidades nativas de la zona. Así, ambas advocaciones fueron situadas en la región norte del complejo Tenochtitlan-Texcoco, en lugares equidistantes de Azcapotzalco. María de los Remedios se aposentó en el eje geográfico Tepetzinco-Otomcalpulco, es decir, Peñón de los Baños-Remedios, el cual, según los especialistas, constituyó “el centro del trazo urbano del conjunto Tenochtitlan-Tlatelolco”; sin embargo, antes de que fuera parte del señorío mexica, estuvo dominado por los otomíes. Por otro

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 39.

lado, la Señora del Tepeyac quedó colocada en un eje secundario con relación al de la primera, “en un extremo de la calzada que unía Tlatelolco a la orilla norte del gran lago.”<sup>301</sup> Esta región también estuvo habitada por poblaciones otomíes antes y después del establecimiento de los mexicas.<sup>302</sup> Otro dato adicional es el origen de los videntes. Se tiene confirmado por las noticias cronísticas que Juan Ce Cuauhtli (o Del Águila) era otomí, pero también debió de serlo Juan Diego, puesto que era oriundo de Cuauhtitlán, zona que también estuvo habitada por este pueblo.<sup>303</sup>

En el cerro de Otomcalpulco sobrevivió a la época de los tenochcas un antiguo culto chichimeca a la diosa Toci, en tanto que en el macizo del que forma parte el monte del Tepeyac se adoraron a deidades femeninas que también formaron parte del panteón mexica: Cihuacóatl, Tonantzin, Toci, Xochiquétzal, Chalchiuhtlicue, Ilamatecuhtli, relacionadas con la luna y la tierra bajo diferentes advocaciones.<sup>304</sup> Investigadores como Solange Alberro han reconocido que varios elementos simbólicos relacionados con estas figuras sagradas fueron incorporados a los atributos de estas Vírgenes: el águila, el maguey y la luna. Y el padre Florencia no perdió oportunidad en destacarlos, como se verá más adelante. Hay que advertir que debido al límite de espacio en el actual trabajo solamente se revisarán los dos últimos.

Pero para entender la importancia del mundo indígena en la construcción de la identidad de las intercesoras conviene detenernos primero en su aspecto físico. A diferencia de los devotos protagonistas de los relatos de milagro, el autor tiene el cuidado de hacer un retrato detallado de las Vírgenes. María de los Remedios: “[...] es de Talla, no tiene mas que una quarta de cuerpo: el Niño tiene menos de sesma de talle; pero ambos en tanta pequeñez tan grande Magestad, tan lindos rostros, blancos, tersos, bien proporcionados, y carirredondos, los ojos garzos, y graves, tan divinamente apacibles, y humanos, que arrebatan los corazones, y al mismo passo componen, y causan veneracion, y respeto à los que los miran.”<sup>305</sup> Tanto en esta descripción de la efigie como en la de la aparición de Remedios coincide el mismo aspecto: es pequeña, hermosa y blanca como niña europea (recordemos que Cisneros había aportado el dato de que la imagen provenía de Flandes), por eso Juan del Águila la llama con un apelativo en náhuatl, cariñoso y

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>302</sup> *Idem.*

<sup>303</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>305</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 9.

reverencial: “la *cocotzin*”, es decir, “la Señora niña”, y como a una infante noble la contempla cuando se manifiesta en el cerro y le pide que la busque en la cima.<sup>306</sup>

“La *cocotzin*” o “*cihuapilli*” es semejante a los conquistadores, cuyo físico asustó tanto a los nativos la primera vez que los vieron, según Bernardino de Sahagún en su *Historia general*: “[los emisarios] dieron la relación a Motecuzoma de todo lo que habían visto y oído [...] que no se les parecían más en la cara, y de cómo tenían las caras blancas y los ojos garzos, y los cabellos rojos y las barbas largas [...]”<sup>307</sup> Esa apariencia extraña, que despertó el terror en el gobernante de Tenochtitlan y en el pueblo mexicana –porque les recordaba el antiguo mito del retorno del dios Quetzalcóatl, que regresaría de oriente a ocupar su lugar entre su gente–, paradójicamente parece generar otra clase de emociones en la leyenda de aparición de los Remedios –como el temor reverencial–, cuando testigos indígenas la vieron sobre sus cabezas arrojando tierra a los ojos de los guerreros, como ya se mencionó repetidas veces.

María Guadalupe, en cambio, tiene un aspecto semejante a los naturales, que genera confianza e identificación inmediata. Juan Diego sin recelo se acerca a ella cuando la encuentra en el cerro del Tepeyac y queda fascinado por la hermosura de esta deidad morena, cacica celestial: “[...] y acercandose sin temor à ella, vió en el medio vna hermoçisima Señora, en aquel talle, forma, y belleza, que quedó despues milagrosamente copiada en la bendita Imagen que oy se conserva.”<sup>308</sup>

Con orgullo y ostentación, en su discurso Florencia compone una apología acerca de la original beldad de la Guadalupana, que finalmente es parte de la obra milagrosa que Dios ha regalado a la Nueva España.

[...] el color de la Santa Imagen, y trage del vestido, es el de las Indias principales, que de suyo como se crían con mas cuidado, y aseo, y no andan comúnmente, como las que no lo son, al Sol; tienen el color de el rostro trigueño claro, la tez del bien curada, el cabello negro, y bien poblado; y vsan vnas como tunicas desde el cuello, y hombros hasta los pies, que en su idioma llaman Quexquemiles: traen mantos, ó cobijas largas, con que cubren también la cabeza. Y aunque su trage es ayroso, y bien parecido, es modestísimo, y ellas generalmente lo son. Todo lo cual es claro en la Santa Imagen. Y de aquí se infiere lo que Nizephoro siente con S. Cipriano, que el color del rostro de la Virgen *fuit triticeus*, fue trigueño [...] porque esse era el color de las mugeres de Palestina [...]<sup>309</sup>

La Madre de Dios, en la imagen de Guadalupe, asume el físico de las “indias principales” para mostrarse ante esta nueva feligresía, e incluso adquiere una indumentaria que recuerda los ropajes de las jóvenes nobles indígenas que engalanaban la sociedad virreinal de los siglos XVI y XVII.

<sup>306</sup> *Ibid.*, f. 4.

<sup>307</sup> Sahagún, “El doceno libro...”, en *op. cit.*, pp. 825-826.

<sup>308</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 6r.

<sup>309</sup> *Ibid.*, f. 141v.

La Virgen, con ese rostro “trigueño claro”, ojos rasgados y oscuros, cabello negro y lacio y esa actitud modesta y gentil, no deja de ser *Tota Pulchra*, toda bella, perfecta en todas las cosas y bendita entre las mujeres: “[...] el vulto sagrado en el todo del, es admirable, y mucho mas su bellissimo rostro, hermoso con tan rara modestia; modesto con tan indecible apacibilidad; apacible con vna gravedad tan magestuosa, que pone admiración [...] que llena de consuelo, de esperanzas, de alegría, y amor à los que lo miran [...]”<sup>310</sup>

Este ideal de belleza que ostenta Guadalupe desafía el modelo europeo –del que Remedios es muestra–, pero no sólo eso: según los exegetas criollos como Florencia, María adopta tal apariencia con el propósito de convertir a los indios: “Sea [...] porque assi fue el parecer de la Virgen, y porque assi quiso aparecerse; [...] que como venia â aficionar las voluntades de los Naturales, para ganarlos con su devocion para Dios; quiso parecer, y aparecer en su traje, preciandose de su tez, y color trigueño, para conciliarles con la semejanza aficion, y atraerles las voluntades!”<sup>311</sup> Y en esa empresa de “ganar voluntades”, la Señora se viste de gentil y se transmuta de algún modo en indígena, reivindicando con ello a los gentiles como hijos de Dios e incorporándolos a la feligresía cristiana. Como ya habíamos citado, Florencia afirma:

[...] que otro argumento podia darnos la Virgen mas *ad hominem*, *idest*, para probar en los Indios la razon de hombre, que el aparecerse, y pintarse en su traje? [...] Si fueran brutos los Indios, havia de revelarse, y mostrarse á vnos brutos? Hasta oy está en su Imagen reprochando este desatino, y diziendo: que no son estos pobres, y desdichados los que pensaron antiguamente, ni son los que piensan ahora: capaces son de hazer dellos, y en ellos mucho, pues hizo la Virgen mucho por ellos [...]<sup>312</sup>

La aparición de la Virgen morena reivindica a los indígenas y les devuelve la condición de seres humanos que los europeos –en términos generales– les habían tratado de negar. Al abrazar el cristianismo, los indios, *los otros*, dejan de ser criaturas extrañas y se convierten de alguna manera en semejantes. El criollo, después de todo, encuentra en ellos una imagen familiar con la cual identificarse, la imagen idealizada de un ser tan dócil, humilde, y devoto como él mismo quisiera ser.

En resumen, Remedios se manifiesta como una deidad que viene de fuera: rubia, majestuosa, distante e imperial, es decir, que llega a la tierra nueva con una actitud más ofensiva que persuasiva, en plan de conquista; en cambio, Guadalupe aparece como una joven cacica que con su actitud amable y cortés llega a consolar a los pueblos vencidos, a conducirlos dulcemente por

<sup>310</sup> *Ibid.*, f. 139v.

<sup>311</sup> *Ibid.*, f. 141v-142r.

<sup>312</sup> *Ibid.*, f. 142v-143r.

el camino del cristianismo y a demostrarles que también hay un sitio para ellos en el paraíso, el cual se abre finalmente como una promesa –por medio de su intercesión– para todos los habitantes de México.

Sin embargo, como advocaciones de una misma deidad, la “Criolla” y la “Gachupina” muestran funciones complementarias. Según la caracterización iconográfica y la propia descripción del escritor jesuita, Remedios representa a la Virgen Madre, que aparece de pie sosteniendo a su pequeño Hijo. Las imágenes de María con el Niño suelen humanizar las figuras de Cristo y la Virgen, el primero como una criatura frágil y vulnerable, nacida de mujer como cualquier mortal, y la segunda como una joven y orgullosa mamá, que exhibe a su divino vástago y lo ofrece a la adoración de los fieles. Si la Señora de Totoltepec representa la maternidad de María como una condición eminentemente natural y humana, la del Tepeyac alude a una maternidad abstracta y universal que la Reina del cielo llegó a simbolizar en la creencia de la Inmaculada Concepción.

Ya fuera como la Asunción, *Tota Pulchra*, Purísima, de la Expectación, del Apocalipsis o de la Inmaculada Concepción, las representaciones de María sin el Niño Jesús significaron un salto simbólico trascendental en el culto mariano; al aparecer sola como una hermosa doncella y sin ostentar un embarazo evidente, la Virgen pasaba de ser la Madre del Salvador a asumirse como la Madre de todos los seres humanos “que así lo deseen o lo necesiten”: “al volverse María la quintaesencia de lo femenino –joven, virgen y madre–, se hacía a la vez más abstracta y universal. Más abstracta, puesto que debía reflejar todas las potencialidades ‘femeninas’, así la virginidad, maternidad, hermosura, amor, compasión, etc., y más universal justamente porque resultaba ser más abstracta.”<sup>313</sup>

La adolescente María, en representación de la Inmaculada Concepción, tiene detrás una de las creencias más polémicas en la historia del culto, que desde épocas tempranas desató eruditas discusiones y provocó que los teólogos más ilustres se pronunciaran en pro o en contra. El dogma –que no se convirtió en tal sino hasta 1854, con el papa Pío IX, quien de manera oficial instituyó el 8 de diciembre como la fecha de su celebración en el calendario católico–, se refiere a la concepción de la Señora del cielo, pero no en el vientre de santa Ana sino en el pensamiento de Dios, quien, antes de la creación del mundo y del hombre, es decir, en la eternidad, la habría creado en su mente como la doncella que sería la Madre de su Hijo unigénito; por ese privilegio

<sup>313</sup> Alberro, *El águila y la cruz...*, p. 156.

único, se plantea que ella habría de quedar eximida del pecado original que heredarían los hijos de Eva y Adán.<sup>314</sup> Como en esta idea queda implícita la perfección y la pureza de la Virgen, desde su surgimiento se le ha confundido con el misterio de la maternidad virginal y así se le ha celebrado, dejando para los feligreses más instruidos y los especialistas la meditación sobre este postulado teológico.

Pese a que la concepción y el nacimiento de María no fueron narrados en los Evangelios canónicos, son episodios de la vida de la Madre gloriosa que inquietaron siempre a los devotos, por eso se abordaron tempranamente en textos antiguos como el *Libro de Santiago*, que alimentaron la imaginación popular, y también fueron materia para la reflexión de los grandes pensadores y forjadores de la Iglesia cristiana, como san Agustín. La concepción de la Virgen tuvo su celebración desde el siglo VII y en la iconografía se representaba con el abrazo de san Joaquín y santa Ana frente a la puerta de Jerusalén, pero con el paso del tiempo y el impulso que tomó el tema de la Inmaculada, esta imagen se fue alternando –hasta ceder el paso– a la de una joven, casi niña, que –elegida por Dios para su obra de redención–, descendía de los cielos a la tierra.<sup>315</sup>

A finales de la Edad Media aparecieron las primeras representaciones; en ellas María era asociada a la novia del Cantar de los Cantares y se volvía la destinataria de las bellas metáforas místicas del poema. Como la nueva Sulamita era comparada con los astros: “con el sol (*electa ut sol*), con la luna representada con un creciente de plata (*Pulchra ut luna*), con la estrella de mar (*Stella maris*)”.<sup>316</sup> Pero los símbolos estelares también provenían del capítulo 12 del Apocalipsis, como ya habíamos mencionado: “Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida de sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas.” (Apocalipsis, 12:1)<sup>317</sup> Si en la pintura renacentista la doncella descendente significaba la contraparte de Eva, que con su gracia llegaba a redimir a la humanidad, en el arte barroco se levanta como la vencedora del mal, al aparecer con los pies apoyados sobre el globo terráqueo y aplastando la cabeza de la serpiente.<sup>318</sup>

Esta creencia se introdujo en occidente hacia el siglo IX, pero tomó un verdadero impulso con Duns Scoto –su verdadero arquitecto teológico– en el XII. Las órdenes de los franciscanos y

<sup>314</sup> Réau, “La Inmaculada Concepción”, en *op. cit.*, t. 1, v. 2, pp. 81-82.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>317</sup> *La santa Biblia...*, p. 1297.

<sup>318</sup> Réau, “La Inmaculada Concepción”, en *op. cit.*, t. 1, v. 2, p. 88.

carmelitas la acogieron decididamente; no obstante, entre los maculistas también hubo personajes de gran peso erudito y moral, como santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, quienes, sustentados en autores –como san Agustín y san Bernardo– que estaban convencidos de que María también había heredado la mancha del pecado original por haber sido engendrada de la cópula sexual de sus padres, trataron de demostrar que si la Virgen hubiera estado exenta del pecado adánico, la misión redentora de Cristo no habría sido universal.<sup>319</sup>

A pesar de los juiciosos argumentos de los opositores, la creencia echó raíces en el clero y se extendió entre las poblaciones seculares. Una de sus adhesiones más determinantes fue la de la Universidad de París –representada por los catedráticos Pierre d’Ailly y Jean Gerson–, donde se comenzó a impartir como doctrina a partir de 1496. En el siglo XVI los jesuitas se convirtieron en sus grandes defensores, y aunque para entonces la doctrina había ganado todas las naciones católicas, el Concilio de Trento decidió no autorizarla. En España

[...] los Austria habían siempre sentido predilección por esta devoción, pero tanto Carlos V como Felipe II, deseosos de no provocar a los reformadores protestantes, se abstuvieron de impulsarla. [...] Sin embargo, Felipe III la apoyó abiertamente y el culto se volvió cada vez más popular en la Península.<sup>320</sup>

En 1644, la fiesta de la Inmaculada se introdujo [en el reino] en la jerarquía de las grandes y obligatorias (*de praecepto*). Así se explica la importancia de este tema en la pintura española del siglo XVII.<sup>321</sup>

Justamente la pintura española de este siglo fue la que fijó la representación de la Inmaculada que se seguiría en adelante:

Libre de todos los símbolos de las Letanías con que la habían recargado los teólogos, rodeada sólo por los ángeles, ella *planea* en una mandorla sobre un creciente de luna. A veces, para recordar su victoria sobre el pecado original, sus pies, que se apoyan sobre el globo, aplastan la cabeza de la serpiente tentadora.

La España mística se apoderó de este tema creado en Italia y le imprimió la marca de su genio. Y consiguió hacer su propia versión, tan es así que no puede pensarse en la Inmaculada Concepción sin evocar la estatua de Martínez Montañés en la catedral de Toledo, las telas de Zurbarán, de Ribera, y sobre todo las de Murillo, que trató el tema veinte o veinticinco veces.<sup>322</sup>

En el virreinato novohispano esta devoción apareció desde la Conquista, y de nuevo fue Cortés, el gran promotor del culto mariano, quien introdujo los primeros iconos, además de que fundó un hospital que llevó ese nombre. Como en la Metrópoli, el fervor por la Inmaculada

<sup>319</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>320</sup> Alberro, *El águila y la cruz...*, p. 153.

<sup>321</sup> Réau, “La Inmaculada Concepción”, en *op. cit.*, t. 1, v. 2, p. 85.

<sup>322</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

Concepción se extendió sin dificultades, y para 1585 ya era fiesta obligatoria entre la comunidad española. Con el arribo del nuevo siglo pudo apreciarse un apoyo más decidido de parte del sector criollo, como fue el caso del acaudalado gremio de los plateros, quienes organizaron una fastuosa celebración el 8 de diciembre de 1618 en honor de la advocación y donaron una imagen de plata pura a la catedral. Por esa misma época surgieron corrientes entre los grupos eclesiásticos que buscaron destacar facetas y potencialidades apocalípticas en diversas advocaciones marianas como la Asunción, patrona de la catedral de México, e incluso –incipientemente– en la Virgen de Guadalupe,<sup>323</sup> que no se revelaría como la gran imagen apocalíptica sino hasta las obras (1640 y 1648) de su primer gran exegeta y panegirista: Miguel Sánchez.

Llama la atención que hubiera sido una devoción acogida fervientemente por el pueblo y respaldada por amplios sectores del clero, pero que no contaba con la aprobación oficial de Roma, la que nutriera el culto a la Guadalupana. La España barroca de alguna manera se había apropiado de la Inmaculada Concepción a través de su arte, y en América también se había generado una reacción similar al forjar un icono inspirado en esa devoción –y en otras– que dieron como resultado una imagen distinta a las entonces creadas en la iconografía mariana. Recordemos que el nombre de Guadalupe (“río de lobos”, palabra híbrida del árabe y el latín) se le dio originalmente a una milagrosa efigie (una de las llamadas Vírgenes negras) elaborada probablemente en el siglo XII y que, según la leyenda, fue encontrada en el río homónimo, cercano a la ciudad de Cáceres, Extremadura, lo cual –como sabemos– dio origen a la fundación de uno de los santuarios más importantes de la Península. Como también se había mencionado, se sabe que antes de la tilma de Juan Diego fueron colocadas en la primera capilla del cerro del Tepeyac varias figuras de esta advocación, y seguramente por hábito se le asignó este nombre al lienzo.<sup>324</sup> Sin embargo, la representación americana no tenía en común con la extremeña más que el nombre: la primera era una talla en madera, ennegrecida; la segunda, una estampa sobre una tela de ixtle, material autóctono con que se elaboraban textiles de uso diverso; aquélla representaba a Santa María con el Niño en brazos; ésta mostraba a una joven mestiza de rasgos aindiados que apenas ostenta su embarazo; la peninsular muestra un rostro inexpresivo y distante, propio de las imágenes de la Alta Edad Media, que evidenciaban así la jerarquía y dignidad de la

<sup>323</sup> Alberro, *El águila y la cruz...*, pp. 152-154.

<sup>324</sup> *Vid. supra*, p. 128.

Madre de Dios y Reina del cielo;<sup>325</sup> la americana exhibe, en cambio, un semblante sereno y amable, con la mirada dirigida hacia abajo, donde se encuentran los humildes seres de la tierra.

Por otra parte, la Guadalupe novohispana hace ostensible los elementos simbólicos apocalípticos asimilados a la representación de la Inmaculada Concepción:

[...] el manto [de la Virgen] es de color azul celeste, que cubre la cabeza y descubre todo el rostro, y parte del cuello; va tendiéndose airoso hasta los pies [...] està sembrado todo el campo, que se descubre de cuarenta, y seis estrellas de oro, salpicadas con proporción [...]

A los pies tiene vna media Luna con las puntas hazia lo alto, y en su medio recibe el cuerpo de la Imagen: la qual està toda, como en nicho, en medio de vn Sol, que forma por lo lejos resplandores de color amarillo, y naranjado; y por lo cerca, como nacen de las espaldas de la Imagen, muchos rayos de oro en numero de ciento, con tanta igualdad, que caben a cada lado de la Imagen cincuenta: y doze rodean la cabeza.<sup>326</sup>

La doncella del Tepeyac aparece como la mujer del Libro de las Revelaciones: coronada de estrellas, vestida de sol, con la luna bajos los pies y ostentando su embarazo, como lo evidencia el cinto morado que rodea su cintura y el discreto abultamiento de su vientre. Ella se convierte en imagen de la Virgen triunfante, que se erige victoriosa sobre el mal y el pecado, simbolizados por la maléfica serpiente, sobre la cual a veces es retratada pisando su cabeza. Por eso Florencia asevera que

Serpiente era el Demonio, culebras sus espiritus infernales, que arrastrandose por las estendidas regiones de aquesta Gentilidad asechaban astutos á sus plantas: que enroscandose en los nefarios Idolos de sus Cues, faltaban de ellos, y se apoderaban crueles de sus almas: floreció Maria Señora en la manta de Juan Diego como una vid [...] y auyentó los Demonios, y obligò á todas las Tartareas Serpientes â dexar la tierra, y ausentarse del Reyno.<sup>327</sup>

Después de la victoria de Lepanto, la media luna que yace bajo los pies de la Señora había significado el triunfo del cristianismo sobre la infiel Turquía;<sup>328</sup> en las Indias, y específicamente en Nueva España, la composición variaba de sentido y su interpretación se adaptaba al espíritu evangelizador de la España conquistadora, y representaba la derrota de la gentilidad y la idolatría por la fe católica. Ese creciente de plata y los resplandores que enmarcan la figura de Guadalupe simbolizaban, por un lado, el eclipse del dios solar, el belicoso Huitzilopochtli y, por otro, la

<sup>325</sup> Vid. Warner, *op. cit.*, fig. 44, [s. p.].

<sup>326</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 29r.

<sup>327</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 133v.

<sup>328</sup> Réau, "La Inmaculada Concepción", en *op. cit.*, t. 1, v. 2, p. 87.

postración de las deidades masculinas y femeninas relacionadas con la fertilidad y el culto a la luna, que quedaban avasalladas, anuladas, por la presencia de la Madre del verdadero Dios.<sup>329</sup>

El padre Florencia no pierde la oportunidad de explicar el decisivo papel de la imagen guadalupana en la derrota de las “diabólicas” divinidades que pervertían el alma de los indígenas:

Hizose el Demonio adorar en aquel Idolo *Theotenantzin*, que al principio dixe, estaba en el sitio mismo en que se apareció la Soberana Señora de Guadalupe con nombre de Madre de los dioses, vsurpandole à la Señora su mas alto, y mas glorioso renombre de Madre de Dios con este nombre de Madre fingida, y con la realidad verdadera de Madrastra de los miserables Indios de aqueste dilatado Imperio: poseyó por muchos siglos sus almas, y tiranizò sus cuerpos, despedazando à estos en sus sangrientos sacrificios, en que les abrian los pechos, y arrancaban vivos los corazones: y se llevaban à aquellas a las eternas llamas del Infierno [...] Despojóle la Santissima Virgen de este usurpado apellido, colocando en donde estaba su Idolo, su milagrosa Imagen de Guadalupe: quitóle las almas de los Gentiles que poseia, libertò los cuerpos, que tirano despedazaba: y en castigo de la posesion usurpada [...] lo desterrò de el, y de todos los lugares, que se han convertido à la adoración del Dios Verdadero, en estas regiones [...]<sup>330</sup>

Acabar con la idolatría es el argumento más común que muchos cronistas de la época utilizan para justificar el periodo de Conquista y la aniquilación de las culturas autóctonas, pero aquí el padre jesuita además proporciona un ejemplo muy claro del fenómeno de aculturación que habíamos mencionado páginas atrás: el proceso de sustitución y asimilación de sobrenaturales, que en nuestro caso fue el de Teotenantzin (mejor conocida como Tonantzin),<sup>331</sup> por Santa María de Guadalupe. En náhuatl significa “nuestra madre” y es una de las diversas advocaciones (otras son Ilamateuctli, “señora vieja”, Toci, “nuestra abuela”, Cozcamíauh “collar de espigas de maíz”) que tuvo Teteoínnan, “madre de los dioses”, diosa madre universal y por supuesto una de las figuras divinas con mayor presencia en el mundo religioso indígena. Como quintaesencia de lo femenino, Teteoínnan (o Tonantzin) rige la fertilidad agrícola y humana y por tanto está relacionada con la tierra y con la luna.<sup>332</sup>

<sup>329</sup> Alberto Davidoff Misrachi, (director), *Tula: Espejo del cielo*, Anders Ehmborg, 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.

<sup>330</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 134v-135r.

<sup>331</sup> Leonardo López Luján y Xavier Noguez, en su artículo “El *Códice de Teotenantzin* y la imágenes prehispánicas de la sierra de Guadalupe, México” aclaran que, de acuerdo con su investigación, no se ha encontrado referencia antigua alguna acerca de una deidad con el nombre de “Teotenantzin”. El primero que comenzó a llamar así a la diosa que se adoraba en el cerro del Tepeyac durante la época prehispánica fue Miguel Sánchez y seguramente los cronistas posteriores retomaron tal título. Por otro lado, en su *Historia general* fray Bernardino de Sahagún consigna que a tal divinidad se le conocía como Tonantzin, es decir, “nuestra madre”. Vid. en *Mesoweb.com*, 15 de diciembre de 2011, <http://www.mesoweb.com/about/articles/Teotenantzin.pdf>.

<sup>332</sup> Vid. Rafael Tena, “Catálogo de dioses mexicas. Complejo 12. Teteoínnan”, en *Arqueología mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, edición especial, n. 30, (*La religión mexica. Catálogo de dioses*), abril de 2009, pp. 62-69.

A pesar de su expreso rechazo por los dioses y las creencias indígenas, como buen conocedor del pasado prehispánico, Florencia no ignora las similitudes de funciones, atributos y potencialidades entre la divinidad cristiana y la gentil y las aprovecha para construir su discurso encomiástico en favor de la Virgen, y de paso reforzar el sentimiento de pertenencia en las mentes novohispanas, al apropiarse de elementos simbólicos de las deidades autóctonas e incorporarlos a la concepción general de la advocación mariana.

No es sorprendente que uno de esos elementos sea la luna. Ya habíamos revisado en este trabajo que María, como la deidad femenina del cristianismo, ha sido el resultado sincrético de mitos, representaciones, ritos y simbolismos de toda una diversidad de diosas que poblaron las cosmologías de las culturas antiguas de occidente, y precisamente uno de los símbolos universales asociados a lo femenino ha sido el astro más cercano a la tierra. Como distintos pueblos del planeta, los mesoamericanos consideraban que el disco plateado significaba “el principio pasivo, pero fecundo, la noche, la humedad, lo subconsciente [...] el sueño, la receptividad, la mujer y todo lo inestable, lo transitorio y lo sujeto a influencia, por analogía con su papel astronómico de reflector de la luz solar.”<sup>333</sup> Por eso los mexicas, además de tener un calendario solar (de 365 días divididos en dieciocho veintenas o “meses”) con el que se ordenaba la vida cotidiana, poseían uno lunar (de 260 días divididos en veinte trecenas) utilizado únicamente para adivinaciones; por eso también las diversas advocaciones de la diosa madre, así como estaban relacionadas con la fertilidad, la vida y el placer, se asociaban con la destrucción y la muerte y despertaban temor en los seres humanos.<sup>334</sup>

Tan rica y compleja en significados y funciones, la luna indígena tuvo que ser adaptada –reducida, depurada– para integrarse a los atributos de la Virgen novohispana, como puede apreciarse en el ejemplo de la obra de Florencia. A continuación revisaremos brevemente este hecho.

Convencido de la funcionalidad del texto narrativo para transmitir una enseñanza piadosa, el jesuita comienza su libro con un antiguo mito mexica: la fundación de la gran Tenochtitlan; de él parte para introducir el elemento lunar como primer símbolo que conecta a la Virgen de Guadalupe con el pasado indígena y empieza a proyectarla como una figura de redención para la ciudad de México, y por extensión, para el virreinato novohispano en general.

<sup>333</sup> Chevalier, *op. cit.*, p.661.

<sup>334</sup> Tena, “Catálogo de dioses mexicas”..., pp. 62-64.

En los primeros folios de *La estrella del norte*, Francisco de Florencia cuenta que los antepasados de los mexicas salieron de las tierras del norte donde habitaban “conducidos por un Oraculo, que era el cadáver, ó esqueleto de vn insigne hechicero”, que le indicó que cuando descubrieran “vn aguila sobre vn tunal, hiciesen alto” y fundaran una ciudad justo en ese sitio. Pasaron muchos años y trabajos emigrando de un lugar a otro hasta que una noche nublada, cuando se encontraban en la ribera del lago de Texcoco, de pronto se despejó el cielo y se descubrió la luna, que estaba en cuarto creciente, y se reflejó en el agua. Este acontecimiento lo tomaron como una señal positiva de su dios tutelar Huitzilopochtli. Al día siguiente, hallaron en un islote “el aguila sobre el tunal” y fundaron allí la ciudad “y le pusieron el nombre de la Luna, que en su lengua es *Metzli*, *Metzico*, que quiere decir donde se apareció la Luna.”<sup>335</sup>

Si bien la versión de nuestro autor es imprecisa y equivoca el significado etimológico del topónimo “México” (que en náhuatl quiere decir “en el ombligo de la luna”, o sea, en el interior, en sus entrañas), la imagen del astro reflejado en el lago funciona acertadamente para lo que le interesa demostrar. El jesuita advierte que esta leyenda fue “vna vana supersticion” en los tiempos de la gentilidad, sin embargo, lo que era mentira se hizo verdad “para Mexico en los dichosos principios de su conversión a la Fè; en que apareciendose à las orillas de su laguna, la Luna llena de luz, y de gracia, desde el primero instante de su ser natural Maria; y después dentro de ella su verdadero retrato, e imagen de Guadalupe, en la capa de un Indio Mexicano; pudo llamarse con verdad Mexico, Ciudad à quien dio nombre [...]”<sup>336</sup>

Bajo la interpretación florentina, el relato indígena se convierte en prefiguración de las apariciones guadalupanas. En medio de “la obscura noche de su Idolatria, esclarece la luz de la Fè en este Nuevo Mundo Americano” para iluminar a las almas engañadas, “que estaban en las sombras de la muerte, y enderezar sus pasos por el camino de la vida.”<sup>337</sup> El mito fundacional de la civilización mexica se torna en representación anticipada –aunque distorsionada– de la venida de la Virgen María a las Indias. Como se hiciera en el pasado con otras mitologías paganas –como la griega y la latina–, el religioso criollo reescribe narraciones atávicas para convertirlas en una confirmación de los textos y los mitos cristianos, y para hallar en ellas el eco de las verdades difundidas por su misma doctrina.

<sup>335</sup> Florencia, *La estrella del norte...*, f. 1r-2r.

<sup>336</sup> *Ibid.*, f. 2r.

<sup>337</sup> *Ibid.*, f. 2r-2v.

De esta manera, Metztli, asomada en las tenebrosas aguas del lago de Texcoco, aparecida en la forma que suele representarse entre los indios (en cuarto creciente, como una olla seccionada que evoca la pelvis femenina), pierde el carácter beligerante que suelen tener los dioses mexicas y su doble significado (generadora de vida y enemiga del sol creador),<sup>338</sup> se serena y con ello se vuelve metáfora de María Guadalupe: la luz purísima que llega a sacar de las tinieblas del engaño a los nativos. La luna mexicana deja de ser diosa en sí misma y se transforma en imagen anunciadora del gran acontecimiento que habría de llegar con los españoles y que habría de distinguir a la Nueva España por sobre todos los pueblos del mundo: la aparición de la verdadera Madre de Dios –el único creador del mundo– y de los hombres, quien se habría de imponer –otra vez– sobre el pecado de la idolatría para liberar a los seres del Nuevo Mundo.

Si la Virgen morena asimila elementos mitológicos indígenas, la rubia y nívea Remedios también incorpora, entre otros, uno fundamental de la cosmología india: el maguey. Los pueblos mesoamericanos en general, cuya base económica era la agricultura, divinizaron las especies vegetales más importantes para sus civilizaciones, como la ceiba, el maíz, las flores y el maguey. Así, entre los mexicas, numerosas deidades eran personificaciones de plantas, árboles y frutos, por ejemplo, Centéotl, el dios principal del maíz; Xilonen, “mazorca tierna o jilote”; Xochipilli, dios de las flores y la alegría, la música y el canto; Xochiquetzal, diosa de las flores y patrona de las labores domésticas, y Mayáhuel, diosa del maguey pulquero, etcétera.<sup>339</sup>

Llamada “metl” en náhuatl, esta planta no sólo era trascendente por la producción de pulque (bebida ritual que se utilizaba para ceremonias religiosas y celebraciones especiales) sino por los numerosos usos que tenían sus espinas y sus pencas en la vida cotidiana y religiosa de los indígenas. El maguey, vegetal sagrado, poseía múltiples representaciones en el plano sobrenatural. Así, Mayáhuel, “como la Venus de Éfeso, tenía cuatrocientos pechos para alimentar a sus cuatrocientos hijos, los Centzon Totochtin, los cuatrocientos o innumerables dioses de la embriaguez, que eran adorados en los diferentes pueblos de la Altiplanicie y que derivaban sus nombres de las tribus de las que eran patronos”,<sup>340</sup> como Patécatl (“el de Patlan”), Tepoztécatl (“el de Tepoztlán”) o Totoltécatl (“el de Totollan”).

<sup>338</sup> Tena, “Catálogo de dioses mexicas” ..., p. 58.

<sup>339</sup> Vid. Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1983 (Lecturas mexicanas, 10), pp. 65-67; también, Tena, “Catálogo de dioses mexicas” ..., pp. 40-60.

<sup>340</sup> Caso, *op. cit.*, p. 67.

Los dioses del maguey estaban asociados asimismo con la divinidad lunar, puesto que todos ellos cumplían la función de regir sobre la fertilidad humana y agrícola, y compartían al conejo como símbolo común del placer sensorial y la fecundidad.<sup>341</sup> Y es que, finalmente, deidades terrestres y lunares formaban parte de un complejo sistema divino que trabajaba para mantener el orden cósmico en equilibrio, de ahí que existiera entre ellos una red de similitudes, oposiciones y complementariedades que les permitía vincularse, aliarse o incluso pelearse, pero siempre teniendo como objetivo el universo creado, que podía ser destruido y reconstruido, según los misteriosos designios de los señores.<sup>342</sup>

El catolicismo, otro muy complejo sistema religioso, se había impuesto sobre el indígena, y –como dijimos– las figuras deíficas cristianas pasaron a sustituir a las locales. La advocación de Nuestra Señora de los Remedios suplió a la anciana diosa Toci al ocupar el espacio sagrado destinado para su adoración. Como ocurriera con la Virgen de Guadalupe, para la población neófito esta suplantación no fue del todo comprendida ni aceptada, y lo que más bien resultó fue una deidad sincrética cuyo icono podía ser el de Santa María, pero contenía una fuerte carga de simbolismo de la diosa madre precolombina. Parte de ese sustrato religioso y mitológico quedó inserto en el maguey, que desde las primeras versiones del relato mariofánico estuvo presente y, en la iconografía popular, llegó a fungir como atributo de Remedios, según queda consignado en exvotos y otras ofrendas que aún se conservan en el santuario de Totoltepec, Naucalpan, y que los peregrinos continúan llevando al templo hasta el día de hoy en agradecimiento a la madre ancestral.<sup>343</sup>

Florencia, por su parte, en su narración muestra el papel determinante del maguey en el desarrollo de la historia y sugiere el vínculo esotérico que llega a establecerse entre la planta y la imagen mariana. Recordemos que la efigie se salvó de la furia indígena cuando el capitán español, dueño de la efigie, se la llevó en la huida de Tenochtitlan y la puso a salvo en el monte ya mencionado, ocultándola debajo de un maguey, donde permaneció segura durante años hasta que Juan del Águila la descubrió. Aclaremos que la leyenda era como la de otras Vírgenes resurgentes, que la Divina Providencia las protege de que caigan en manos infieles –o gentiles, como en este caso– y las hace reaparecer cuando el orden cristiano se ha restablecido en cierta región, como en México después de la derrota de las fuerzas tenochcas y de sus aliados. Sin

<sup>341</sup> Vid. Tena, “Catálogo de dioses mexicas”..., pp. 58-60.

<sup>342</sup> Rafael Tena, “La religión mexicana”, en *op. cit.*, pp. 10-16.

<sup>343</sup> Vid. Miranda, “Anexo de imágenes”, en *Dos cultos fundantes...*, pp. 511-519.

embargo, por el detalle de la planta autóctona el pasaje puede tener otra lectura. La imagen emerge a la veneración de los fieles después de permanecer dormida como una semilla en la tierra, y ya nutrida de la piedad de los nuevos cristianos renace entre las pencas del maguey como una flor, como la diosa Mayáhuel que aparece en los códices rodeada del vegetal sagrado.<sup>344</sup>

[...] y lleno de matorrales, y de malezas; y rodeandolo, y traginandolo con cuidado, [Juan del Águila] se encontró, sin pensarlo, en lugar de las fieras que buscaba, con la hermosura mas divina de las humanas [...] porque viò a la Santa Imagen, cuyo parecidissimo original se le havia representado tantas veces en aquel sitio; arrojada debaxo de un Maguey, planta en esta tierra bien conocida, y mas de lo que era menester, que se conociese.<sup>345</sup>

Los relatos de Remedios, mujer del maguey, y Guadalupe, rostro de luz de luna, vuelven a abrir vasos comunicantes entre ellas al revelar la coincidencia en los mitos indígenas que fundan sus cultos. Ambas surgen de la planta divina, a la vez terrestre y lunar, una porque brota entre sus hojas y otra porque aparece estampada en un lienzo tejido de su rústica fibra; las dos sustituyen advocaciones de Teteoínnan, progenitora de los dioses, como ellas mismas son advocaciones de la Madre de Cristo. Por eso, al absorber mitos y símbolos de las deidades desplazadas, ellas se convierten en instrumentos de consuelo para los pueblos sometidos, que pueden encontrar aún en sus efigies a esa gran madre tierra que pare a los seres vivos, los alimenta y los arropa en la muerte, y a esa mujer luna que propicia la lluvia para que la vida crezca. A la vez, para la sociedad novohispana en general, estas representaciones marianas configuradas con elementos simbólicos propios de las culturas nativas, se asocian a la tierra natal y provocan el sentimiento de arraigo y una conciencia de identidad, que para el sector de los criollos es el detonador para empezar a marcar una distancia con la cultura patriarcal de la Península.

Así, pues, Remedios, “la Gachupina”, y Guadalupe, “la Criolla”, se vuelven las caras de un espejo bifrontal en el que el criollo se mira y trata de encontrarse. Dos rostros que se contradicen y se complementan, el ideal femenino cristiano inserto en la circunstancia del ser novohispano. En Florencia, la primera aparece como la representación del arquetipo español, conquistadora católica de un pueblo gentil y heroico; la segunda, como la noble y dulce madre de los indios, pero a la vez Remedios puede ser “nuestra abuela” Toci, amorosa proveedora de la buena lluvia para las cosechas y Guadalupe, una implacable combatiente de los falsos dioses indígenas, que mantiene sometidos bajo sus pies como al dragón del Apocalipsis.

<sup>344</sup> Vid. *Códice Borbónico*, lam. 8, en Tena, “Catálogo de dioses mexicas. Complejo 11. Meztli”..., p. 61.

<sup>345</sup> Florencia, *La milagrosa invención...*, f. 6.

Sin embargo, el autor jesuita intenta establecer una conciliación entre las rivales, un equilibrio de potencialidades entre las imágenes emanadas de la misma deidad: ambas controlan las aguas, el clima y los animales, ambas alivian a los enfermos y amparan a los accidentados. Y aunque Florencia dice que ellas “son como dos brazos, y como dos manos desta Divina Señora, con que ampara a Mexico”, las diferencias entre su origen, atributos y especialización, las separan y confrontan: una llegó con los soldados españoles, la otra eligió aparecerse en esta tierra; una guerrera victoriosa sobre la idolatría y la otra protectora de los pueblos vencidos; una Reina española y otra doncella cacica; una Madre de Cristo y otra Hija del pensamiento de Dios, las dos Marías son la suma de los anhelos de gloria emanados del pasado histórico de dos civilizaciones señoriales; universos opuestos que el criollo no acaba de asimilar ni ubicar como parte de su ser ontológico, y que, no obstante, son el resultado de una conciencia identitaria que ya no se detendrá hasta forjar un ser nacional, después de tropiezos existenciales y largas y cruentas luchas ideológicas, sociales y culturales.

## CONCLUSIONES

En este trabajo se ha pretendido profundizar en la cuestión del milagro novohispano a través de la obra de Francisco de Florencia, uno de sus de sus escritores más notables en la segunda mitad del siglo XVII. En este acercamiento se intentó una investigación más rigurosa y objetiva que, a la vez que determinara las características literarias de los relatos, pudiera encontrar su relación con el autor y con el contexto histórico-cultural en el que se produjeron, con la intención de descubrir las verdaderas aportaciones tanto del microgénero como de la propia obra de nuestro autor en la sociedad de su tiempo. De este modo, llegamos a las siguientes conclusiones:

Existe una corriente de investigadores que desde los sesenta han sostenido la pertinencia de considerar al relato de milagro como un subgénero o microgénero narrativo, porque, a pesar de que llega a ser un elemento integrante de otros textos, y que puede aparecer escrito en verso o en prosa, tiene características constantes a lo largo de su historia, como el tema único, la repetición de ciertos tópicos, los personajes infaltables (el pecador y el intercesor) y una estructura básica invariable.

España fue un caso especial en el desarrollo de este tipo de literatura piadosa, a causa de Reconquista, durante la cual se produjo una efervescencia religiosa en defensa de la fe cristiana que promovió la fundación de numerosos santuarios en los territorios antes ocupados por los moros. En particular florecieron los recintos marianos, y por consiguiente también las leyendas de prodigios atribuidos a las Vírgenes. A la sombra de este auge, creció el relato de milagro cuando en los lugares de culto se comenzaron a registrar las historias testimoniales de los peregrinos. En Nueva España las narraciones milagrosas se multiplicaron gracias al nacimiento de santuarios propios, que no se originaron de la misma manera que en Europa. Los mártires y los santos eran traídos de fuera y los venerables nacidos aquí no tenían autorización oficial para que el pueblo les rindiera culto en los templos como a los de importación. En cambio, la Virgen María resultó la figura ideal para asimilarse rápidamente al entorno americano, ya que su vida –más mítica que histórica– era lo suficientemente imprecisa para poder adaptarse a cualquier ámbito cultural donde la Iglesia hubiera establecido su hegemonía. Los santuarios se fundaban generalmente a partir de un icono que hubiera tenido o no un origen sobrenatural, por mariofanías (apariciones de la Señora) o por historias en las que hubiera salvado la vida o curado a alguno de

sus fieles. El culto se instauraba y se erigía una pequeña construcción para la veneración de la efigie.

Los novohispanos necesitaban dejar testimonio de los prodigios operados por sus imágenes, y a la vez promover sus templos, así que utilizaron como medio el tradicional relato y lo adaptaron a su circunstancia, y aunque siguieron los lineamientos formales del milagro en tiempos de la Contrarreforma (brevedad, repetición, imágenes espectaculares, uso generoso de recursos como lo maravilloso y lo violento, una trama dinámica y el indispensable *suspense*) también la llenaron de color local al introducir el mundo referencial americano, las prácticas religiosas populares (bailes, procesiones, fiestas) y una tipología social con la que introdujeron el mundo novohispano en el imaginario católico. Por otro lado, transformaron el perfil del protagonista (el pecador susceptible de ser redimido) por el del buen cristiano, como una forma de proyectar sus propias aspiraciones espirituales, que completaron al apropiarse de Santa María –en la diversidad de sus advocaciones– y convertirla en protectora de los novohispanos, que bajo el rostro de Guadalupe se erigiría en la Segunda Eva, aquélla que *eligió* aparecerse en las purificadas tierras americanas, el nuevo paraíso terrenal, para redimir desde esta zona a la humanidad entera.

En este contexto literario se ubican *La milagrosa invención* y *La estrella del norte*, obras de madurez en las que Florencia muestra la experiencia que tenía como escritor y su dominio en géneros como las relaciones de santuario y, por su puesto, los relatos de milagro. Así, constatamos que la estructura de los textos contenidos en estas obras siguen las líneas básicas de un modelo narrativo acuñado en la tradición de la literatura piadosa occidental. Las funciones (o motivos) que constituyen la trama coinciden con las que ostentan los relatos peninsulares contemporáneos y están articuladas en un orden semejante. Por otro lado, más allá de los usos extraliterarios (como el didáctico y el edificante), cumplen con la elemental función comunicativa de contar historias, de contar acciones que hace la gente, lo que define a estos escritos como eminentemente lingüísticos, o sea literarios, desde el punto de vista del formalismo.

Pero más interesante resultó cuando sometimos los milagros a la interpretación sociohistórica, como lo hiciera Vladimir Propp con el cuento maravilloso. Así, descubrimos que el encadenamiento de motivos que componían la trama del devoto que pide ayuda a la Virgen para que lo saque de su situación crítica, podría aludir a la creación de una invención social que cambiaría el curso de occidente: el nacimiento de la familia monogámica, institución que, surgida

en la Roma del imperio, no desplazó a otros tipos de organización parental hasta que el cristianismo se convirtió en la religión oficial, hacia el siglo V.

A partir de la filosofía moral y el dogma religioso, la Iglesia impuso esta institución sobre el mundo cristiano. La familia nuclear se veía como reflejo del orden divino. Dios, visto como patriarca, era el jefe incuestionable de su progenie y dueño del hogar, y María ocupaba el papel de la intercesora entre el Padre y los hijos, los seres humanos, esos pequeños seres que necesitan de supervisión y cuidados para mantener la armonía en la casa, o en el mundo.

Si las raíces históricas del relato de milagro se encuentran en la instauración de la familia monogámica –que por ello aún mantiene un mensaje sublimado de contención social y de adhesión a la estructura vertical de la Iglesia, representante de Dios en la tierra– las variables en la trama básica de los textos virreinales tienen una procedencia local y nos hablan de la manera singular que tenían los criollos de entender su entorno y su posición dentro de éste.

Francisco de Florencia, como otros relatores de su época, tiende a escribir narraciones muy breves reunidas en colecciones poco numerosas, de unas pocas decenas, a diferencia de las españolas, que pueden contener varios cientos. Y es que lo que el jesuita busca es contar historias ejemplares, que tengan alguna peculiaridad anecdótica, por eso, en contraste con algunos de sus colegas, trata de no introducir digresiones moralistas o teológicas en el curso de la trama para que su contenido sea entendido por sí mismo, lo que lo define como un narrador nato.

También, como otros, introduce el mundo referencial americano como escenario de sus relatos y le otorga un tratamiento digno al beneficiario del milagro, el que generalmente, aparte de fiel devoto, suele ser un individuo intachable, buen trabajador, hijo obediente o padre responsable, etcétera. Incluso a los actores que desempeñan los roles de medio auxiliar –los que ayudan a la Virgen a propiciar la ayuda celestial– les concede una relevancia notable, como los ángeles que en sus historias son indígenas y los animales, que se vuelven los servidores más eficientes y valerosos. En esa búsqueda de perfección del ámbito novohispano, incorpora a las bestias al rebaño de Dios, y pueden fungir como ayudantes de María o actuar como fervorosos creyentes, en una reiteración más de que la tierra natal es el verdadero paraíso terrestre, un lugar en que incluso los seres irracionales reconocen y celebran la presencia de la Madre celestial.

Finalmente, terminamos con el análisis de las leyendas que cuentan el origen portentoso de las imágenes protagonistas: Remedios y Guadalupe, que bajo la pluma de nuestro autor jesuita muestran aportaciones considerables a la cultura criolla. Descubrimos que formalmente son

distintos de los milagros y que existen antecedentes de este tipo de relatos en España, donde al menos en Castilla y Cataluña hay una antigua tradición en la literatura oral de hallazgos o de apariciones de iconos marianos. Como un nombre preliminar, decidimos llamarlos *relatos hierofánicos*; asimismo pudimos determinar que poseían una estructura elemental: un hombre encuentra una efigie sagrada que se hallaba oculta en el campo; la lleva al templo del pueblo pero ella regresa misteriosamente a su paraje. Ella sigue desapareciendo hasta que le edifican una capilla en el lugar en que la descubrieron.

Los relatos de Remedios y Guadalupe, que parecían no tener parangón entre los textos examinados, en realidad repiten esquemas del arquetipo peninsular mencionado, el de la primera corresponde a la estructura más utilizada, la “invención” de una efigie, y el de la segunda a su variable, la aparición física de María antes del descubrimiento de la imagen. Hay que decir, de cualquier forma, que ambos relatos muestran tantos elementos variables que las hacen originales frente a lo establecido. De este modo, por ejemplo, reconocimos que la leyenda de Remedios estaba relacionada con la historia de la derrota de la ciudad de Tenochtitlan, lo que le otorga veracidad y peso histórico del que carecen las leyendas españolas. Por otro lado, en el caso de Guadalupe, la narración dice que María se estampó a sí misma en el lienzo de Juan Diego y no que era producto de la mano humana, lo que hizo que el prodigio fuera más admirable y único.

Estos relatos, ya en sí anómalos frente al modelo hierofánico, se tornan innovadores en la versión de Florencia, quien busca legitimar su postura como criollo apropiándose de las leyendas marianas más populares en el virreinato. De este modo, por una parte, señala el papel determinante de las advocaciones en la victoria sobre la idolatría de los pueblos nativos, y por otra, concede relevancia al mundo indígena al exaltar la función de los indios videntes, Juan de Águila y Juan Diego, en el nacimiento de los cultos marianos y en la erección de sus santuarios. Aún más digno de mención es que el escritor se esfuerza por destacar el sincretismo ya existente en los iconos, que ostentan atributos y símbolos de las diosas autóctonas desplazadas por ellas.

El orgullo por dos culturas gloriosas es el sentimiento que divide y define al ser novohispano y la necesidad de inventarse una identidad propia es el motor que lo impulsa a la creación de una cultura original y extraordinaria.

A modo de epílogo quisiéramos agregar que mucho se ha quedado en el tintero, pero hemos excedido los límites reglamentarios y no es posible continuar. En el curso de esta investigación

surgieron múltiples preguntas acerca de los relatos hierofánicos y los de milagro al confrontarlos con la categoría del microgénero. Para despejar dudas sobre la pertinencia de considerarlos bajo ese concepto, sobre su nacimiento y desarrollo en Europa y su traslado a América, se hace necesario un estudio aún más amplio que éste que termina, probablemente guiado por la teoría de géneros y con un corpus más voluminoso que abarque un grupo representativo de autores novohispanos. Esto es una aspiración que esperemos que se haga realidad en un futuro no muy lejano.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

### FUENTES ANTIGUAS

AGUSTÍN, SAN, *Del bien del matrimonio, de la viudez, de la oración, y paciencia*, Madrid, Antonio Sanz, 1752.

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).

ARISTÓTELES, *Poética*, México, Colofón, 2006.

CELT, PABLO, *El pecador arrepentido, esto es, motivos eficaces para conocer, y aborrecer el pecado mortal*, Madrid, Gabriel Ramírez, 1760.

CISNEROS, LUIS DE, *Historia del principio, origen, progresos y venidas a México y milagros de la santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios extramuros de México*, Francisco Miranda (edición, introducción y notas), Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

*Evangelios apócrifos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Cien del mundo).

FLORENCIA, FRANCISCO DE, *La casa peregrina, solar ilvstre, en que nació la Reyna de los Angeles; albergue soberano, en que se hospedo 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*, México, herederos de la viuda de Calderón, 1689.

\_\_\_\_\_, *La Estrella de el Norte de Mexico, aparecida al rayar el dia de la luz Evangelica en este Nuevo-Mundo, en la cumbre de el cerro de Tepeyacac[,] orilla del mar Tezcucano, à un Natural recién convertido; pintada tres dias después 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 à los Españoles en la virtud; para serenidad de las tempestuosas inundaciones de la Laguna. En la Historia de la Milagrosa Imagen de N. Señora de Guadalupe de Mexico, que se apareció en la manta de Juan Diego*, México, María de Benavides, 1688.

\_\_\_\_\_, *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,* México, María de Benavides, 1685.

\_\_\_\_\_, *Origen de los dos celebres Santuarios de la Nueva Galicia[,] Obispado de Guadalaxara 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 processos authenticos, que se guardan en los dos Archivos del Obispado,* Miguel Mathes (estudio introductorio), edición enumerada y facsimilar (de 1757), 4ª ed., Zapopan, México, El Colegio de Jalisco, 1998 (Colección Ann Mathes, Ediciones Facsimilares, I).

\_\_\_\_\_, *Zodiaco Mariano, en que el Sol de Justicia Cristo, con la salud en las alas, visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres los templos y lugares dedicados a los cultos de su SS. Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora, que se veneran en esta América Septentrional, y reinos de la Nueva España,* Juan Antonio de Oviedo (edición y prólogo), nueva edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

*La santa Biblia*, 9ª ed., Kingsport, Tennessee, Publicaciones españolas, 1975.

LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 2ª ed., Madrid, Mestas, 2006 (Clásicos universales, 79).

LUZURIAGA, JUAN DE, *Paranyngo celeste. Historia de la mystica zarça, milagrosa Imagen, y prodigioso santuario de Aranzazu, de religiosos observantes de Nuestro Serafico Padre San Francisco en la provincia de Guipuzcoa, de la region de Cantabria*, Madrid, Juan García Infanzón, 1690.

MARÍN, JUAN, *Tractatus de peccatis*, Madrid, Gabriel del Barro, 1713.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE, “El doceno libro tracta de cómo los españoles conquistaron la ciudad de México”, en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2. *Primera versión íntegra*

*del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*, 2ª ed., 2 t., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989 (Cien de México), pp. 817-862.

SÁNCHEZ, MIGUEL, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe (1648)*, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (compiladores, prólogo, notas e índice), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 152-281.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, CARLOS DE, *Glorias de Queretaro en la nueva congregacion eclesiastica de Maria Santissima de Guadalupe, con que se ilustra: y en el sumptuoso templo*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1680.

\_\_\_\_\_, *Parayso occidental plantado y cultivado por la liberal benefica mano de los muy católicos y poderosos Reyes de España Nuestros Señores en su magnifico y Real Convento de Jesus Maria de Mexico*, edición facsimilar (de 1684), México, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras / Centro de Estudios de Historia de México, 1995.

VETANCURT, AGUSTÍN DE, *Chronica de la provincia del Santo Evangelio de Mexico. Quarta Parte del Teatro Mexicano de los sucessos religiosos. Descripcion breve de los sucessos exemplares, Historicos, Politicos, Militares, y Religiosos de nuevo mundo Occidental de las Indias*, 5 t. en 1 v., México, María Benavides, 1698, t. 4.

VALERIANO, ANTONIO, *Nican mopohua [Historia de las apariciones de Ntra. Sra. de Guadalupe] (1552-¿1560?)*, en De la Torre, *op. cit.*, pp. 26-35.

VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, en *La leyenda dorada*, 1, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1982 (Alianza Forma, 29), v. I.

#### FUENTES MODERNAS

#### BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, SOLANGE, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, 1999 (Serie Ensayos).

- ARIÈS, PHILIPPE, y Georges Duby (directores), *Historia de la vida privada, t. 1. Del imperio romano al año mil*, 3 t., Madrid, Taurus minor, 2001.
- ÁVILA, RAÚL, *La lengua y los hablantes*, 11ª reimp., México, Trillas / Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior, 1987.
- BERISTÁIN, HELENA, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1985.
- BOUYER, L., *Diccionario de teología*, 7ª ed., Barcelona, Herder, 2002.
- BRAVO ARRIAGA, MARÍA DOLORES, “Las glorias de Querétaro como ‘relación’ de fiesta y su percepción del paraíso”, en Alicia Mayer (coordinadora), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje (1700-2000)*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 2000 (Serie Historia Novohispana, 65), pp. 23-34.
- \_\_\_\_\_, “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), pp. 167-172.
- CASO, ALFONSO, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1983 (Lecturas mexicanas, 10).
- CHARBONNEAU-LASSAY, L., *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 t., Barcelona, José J. de Olañeta, editor, 1997 (*Sophia Perennis*, 44 y 45), t. I y II.
- CHEVALIER, JEAN, y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 5ª ed., Barcelona, Herder, 1995.
- CHRISTIAN, WILLIAM A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- CRÉMOUX, FRANÇOISE, “La relación de milagro en los siglos XVI y XVII: ¿un micro género?”, en Beatriz Mariscal (editora), *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas “Las dos orillas”. II. Literatura española y novohispana, siglos XVI, XVII y XVIII. Arte y literatura*, México, Fondo de Cultura Económica / Asociación Internacional de Hispanistas (AIH) / Tecnológico de Monterrey / El Colegio de México, 2007, pp. 99-111.

- CULLER, JONATHAN, “La literaturidad”, en Marc Angenot *et al.* (editores), *Teoría literaria*, México, Siglo XXI, 1993, pp. 36-50.
- DE LA MAZA, FRANCISCO, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1992 (Lecturas mexicanas, 37).
- Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1993.
- EAGLETON, TERRY, *Una introducción a la teoría literaria*, 4ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2007 (Lengua y estudios literarios).
- Enciclopedia de la religión católica*, 8 v., Barcelona, Dalmau y Jover, 1953.
- ENGELS, FRIEDRICH, *La familia, la propiedad privada y el Estado*, Moscú, Editorial Progreso, 1970.
- ELIADE, MIRCEA, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de filosofía, A-D*, 3 v., 6ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1980 (Alianza Diccionarios), v. I.
- GARCÍA AYLUARDO, CLARA, y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2ª ed., edición corregida, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios de Historia de México / Universidad Iberoamericana, 1997.
- GONZALBO AIZPURU, PILAR, “La educación para el matrimonio”, en *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 149-212.
- ISRAEL, JONATHAN I., “Los indios”, en *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), pp. 35-67.
- JAKOBSON, ROMAN, “Lingüística y poética”, Adriana de Teresa y Gustavo Jiménez, *Selección de lecturas. Teoría literaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Sistema de Universidad Abierta, 2004, pp. 133-152.
- JIMÉNEZ MACEDO, TANIA, *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*, México, Tesis de licenciatura en Letras Hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- KROMER, WOLFRAM, *Formas de la narración breve en las literaturas románicas hasta 1700*, Madrid, Gredos, 1979, (Biblioteca románica hispánica. Estudios y ensayos; 293).

- LEONARD, IRVING A., *La época barroca en el México colonial*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (Colección Popular, 129).
- LEON-DUFOUR, XAVIER (editor), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986.
- MANRIQUE, JORGE ALBERTO, “Del barroco a la Ilustración”, en *Historia general de México*, 9ª reimp. de la ed. 2000, México, Secretaría de Educación Pública / El Colegio de México, 2000, pp. 433-488.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, *La cultura del Barroco*, 5ª ed., Barcelona, Ariel, 1990.
- MIRANDA GODÍNEZ, FRANCISCO, *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Historia documental*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.
- O’GORMAN, EDMUNDO, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana Correspondiente a la Española*, México, Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), 1970.
- PROPP, VLADIMIR J., *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1974.  
 \_\_\_\_\_, *Morfología del cuento*, 2ª ed., México, Colofón, 1986.
- PUECH, HENRI-CHARLES, *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes, II*, en *Historia de las religiones*, 4ª ed., México, Siglo XXI, 1989, v. 8.
- RÉAU, LOUIS, *Iconografía del arte cristiano*, 2 t. en 5 v., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2000 (Cultura artística, 5).
- RICOEUR, PAUL, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, 6ª reimp., 3 v., México, Siglo XXI, 2009, v. I.  
 \_\_\_\_\_, *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, 5ª ed., 3 v., México, Siglo XXI, 2008, v. II.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, DALMACIO, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Bibliográficas / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1998 (Estudios de cultura literaria novohispana, 13).
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, *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).  
 \_\_\_\_\_, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de

México – Facultad de Filosofía y Letras / Fondo de Cultura Económica, 2001 (Sección de Obras de historia).

SANCHIZ, JAVIER, “La nobleza y sus vínculos familiares”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (directora), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2005 (Sección Obras de historia), pp. 335-369.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *La herejía del santo lebrer. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Barcelona, Muchnik Editores, 1984 (Archivos de la herejía, 6).

TODOROV, TZVETAN, *La Conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI, 1987.

VITSE, MARC, (editor), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre la historia y la literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Universidad de Navarra / Iberoamericana, 2005.

WARNER, MARINA, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 (Humanidades/Historia, 328).

WEBER, MAX, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva I*, 4ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (Sección de obras de sociología).

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”, pp. 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.

*Arqueología mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, v. V, n. 29 (*La mujer en el mundo prehispánico*), enero-febrero de 1998.

*Arqueología mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México, edición especial, n. 30, (*La religión mexicana. Catálogo de dioses*), abril de 2009.

CREMOUX, FRANÇOISE, “De l’original au recyclage: le récit de miracle, un micro-genre contradictoire”, en *Pandora. Revue d’études hispaniques*, Université Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, París, n. 3, 2003, pp. 133-144.

JIMÉNEZ MACEDO, TANIA, “El perro como símbolo religioso universal y un peculiar milagro novohispano”, en *La experiencia literaria*, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras – Colegio de Letras, México, n. 17, marzo de 2011, pp. 11-31.

RODRÍGUEZ DÍEZ, JOSÉ, “El matrimonio cristiano en san Agustín (*Bondad del matrimonio*)”, en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, Real Centro Universitario “María Cristina El Escorial”, [Madrid], n. XXVII, 2005, pp. 13-40.

#### FUENTES VIRTUALES

“Leyenda de la Virgen de Guadalupe”, en *Monasterio de Guadalupe*, Extremadura, España, 13 de abril de 2011, <http://www.monasterioguadalupe.com/leyenda.htm>.

LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO, y Xavier Noguez, “El *Códice de Teotenantzin* y la imágenes prehispánicas de la sierra de Guadalupe, México”, en *Mesoweb.com*, 15 de diciembre de 2011, <http://www.mesoweb.com/about/articles/Teotenantzin.pdf>.

RODRÍGUEZ, GERARDO, “Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)”, en *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre* [en línea], Auxerre, Francia, fuera de serie, *Le Moyen Âge vu d’ailleurs*, n. 21, 2008, [puesto en línea el 13 de enero de 2009], <http://cem.revues.org/index9002.html>.

#### OTRAS FUENTES

DAVIDOFF MISRACHI, ALBERTO, (director), *Tula: Espejo del cielo*, Anders Ehmberg, 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.