

En aprietos por los milagros: un episodio cultural y de política de lo prodigioso en el México colonial¹

William B. Taylor

*Lo más increíble de los milagros
está en que acontezcan.*

CHESTERTON

Los milagros —esas manifestaciones de la presencia divina y de su intervención, que desafían la habitual experiencia de causa y efecto—² han sido creencia determinante en la historia de la cristiandad. Santuarios cristianos de la Edad Media, y católicos desde el siglo XVI se han

¹ Quedo muy agradecido con Inga Clendinnen, Brian Connaughton, y con mis colegas del UC-Berkeley, Leslie Peirce, Paul Ramírez, Silvia Sellers-García, Yuri Slezkine, y Wen-hsin Yeh por sus ideas en torno al documento que se discute en este ensayo. La traducción del ensayo es de Esteban Sánchez de Tagle.

² *Las Siete Partidas*, el texto legal castellano del siglo trece ofrece una sorprendentemente postridentina definición de un milagro en 1-IV-Ley LXVIII, “Quantas cosas son menester en el miraglo para ser verdadero. Miraglo tanto quiere dezir, como obra de Dios maravillosa, que es sobre la natura vsada de cada día: e porende acaesce pocas vezes, e para ser tenido por verdadero, ha menester que aya en el quatro cosas (1). La primera, que venga por el poder de Dios, e non por arte (2). La segunda, que el miraglo sea contra natura (3). ca de otra guisa non se maravillarian los omes del. La tercera, que venga por merescimiento de sanctidad (4), e de bondad que aya en sí aquel, por quien Dios lo faze. La quarta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa, que sea sobre confirmacion de la Fe (5)”.

afamado por curaciones maravillosas y su función de patronato, situaciones que los señalan como sitios especiales de transparencia entre los devotos y lo divino. Tales favores sobrenaturales otorgados a los creyentes han sido prueba fundamental de que “nuestra religión es una religión viva”, como afirmó el jesuita mexicano Francisco de Florencia (entre otros muchos más) cerca del final del siglo diecisiete. Los “libros” de milagros que dan cuenta de cientos, algunas veces de miles de pequeños relatos recogidos desde fechas tan tempranas como el siglo quinto por sacerdotes en funciones, llegaron a ser rasgo común de los santuarios europeos en los siglos XII y XIII, con relatos añadidos a lo largo de los siglos XVII y XVIII.³

Durante las revueltas de credo y políticas de la Reforma, las noticias de milagros y sus relaciones crecieron rápidamente, lo que lleva

³ Por ejemplo, Raymond Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, Princeton University Press, 1993 consigna cuatro “libros” del siglo V, contabilizando aproximadamente 250 milagros para san Martín de Tours; Pamela Sheingorn (trad. y ed.), *The Book of Saint Foy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, registra 116 historias de milagros (traducida al inglés por Kathleen Kulp-Hill como *Songs of Holy Mary of Alfonso X, the Wise*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000).

al historiador Craig Harline a calificar al siglo XVII en Europa como una de las “más brillantes [...] doradas épocas, y sitios de milagros.”⁴ Philip Soergel encontró una verdadera avalancha de informes de sucesos milagrosos en santuarios alemanes —cerca de 12000 de Neuhirchenbeig Heilig Blut en los siglos XVII y XVIII, y alrededor de 16500 en Bettbrunn entre 1573 y 1768.⁵ Empero, hubo un crecimiento compensatorio en la Europa católica durante el temprano periodo moderno que bien podría equipararse con aquel abundante registro y publicación de relatos milagrosos. La sesión XXV del Concilio de Trento, de los días 3 y 4 de diciembre de 1563, sentenció: “no serán aceptados nuevos milagros, ni reliquias nuevas reconocidas sin el examen y la aprobación del obispo”.⁶

En los sitios donde los obispos reformados hacían frente al surgimiento del protestantismo en los umbrales de sus sedes, bien podían arriesgarse e intentar revigorizar la fe alentando noticias de nuevos milagros, pero en España y en su imperio las reformas de Trento para fortalecer la autoridad y el poder de los obispos, al parecer, afectaron el aliento y la divulgación de relatos milagrosos de distintas maneras. 1) Los libros de milagros de los santuarios perdieron, frecuentemente, apoyo y no hubo más relatos añadidos; 2) en casos extraordinarios, fueron

⁴ En su libro reciente, alrededor de cinco celebrados milagros de los Países Bajos españoles. *Miracles at the Jesus Oak: Histories of the Supernatural in Reformation Europe*, New York, Doubleday, 2003, pp. 4-5.

⁵ Philip M. Soergel, *Wondrous in his Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 103; Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987, extraídos de 150 milagros obrados por reliquias de Thomas Becket en Canterbury durante el periodo de siete años de 1171 a 1177; Françoise Crémoux estudió 747 episodios de los libros de milagros del santuario de Guadalupe (España) registrados entre 1510 y 1599, *Pélerinages et miracles à Guadalupe au XVI siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

⁶ *Canons and Decrees of the Council of Trent*, H.J. Schroeder (trans.), St. Louis, B. Herder Book Co., 1941.

requeridas por las cortes del obispo, averiguaciones pormenorizadas en torno a los milagros, principalmente para santuarios que el obispo estuviera interesado en promover; o en indagar y acallar informaciones de milagros que atrayesen interés, pero que parecieran una amenaza para la Iglesia institucionalizada;⁷ y 3) la publicación de historias devocionales de santuarios y de folletería de novenas desde finales del siglo XVI en adelante redujeron el número de milagros reconocidos más o menos a una docena de casos ejemplares.⁸

En México, los autores de textos devotos publicados durante los siglos XVII y XVIII, al mencionar presuntos milagros, tuvieron buen cuidado de hablar mejor de *maravillas* y dejaron a las autoridades la cuestión de si en verdad se había tratado de auténticos milagros.

⁷ Francisco de Florencia (Zodiaco mariano... los templos y lugares dedicados a los cultos de S.S. Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora, que se veneran en esta América Septentrional y reynos de la Nueva España, ed. con agregados de Juan Antonio de Oviedo, S.J., México, Colegio de San Ildefonso, 1755, pp. 9, 32, 33, 41, 50, 60) consultó o hizo referencia de tales informaciones jurídicas para los santuarios marianos de La Conquistadora (Puebla, 1582), Zapopan (Jalisco 1641, 1653, 1623), Cosamaloapan (Veracruz, 1641 o 1642), Nuestra Señora del Pueblito (Querétaro, 1649), Nuestra Señora de la Laguna (Yucatán, 1649), Nuestra Señora de Guadalupe (1666), Nuestra Señora de San Juan de los Lagos (Jalisco, 1668, 1693), y nuestra Señora de la Salud (Pátzcuaro, 1739). Para un ejemplo de una investigación de largo plazo de milagros reportados y su ocultación (ésta de la década de 1670 y la de 1680), véase Martha Lilia Tenorio, *De panes y sermones: el milagro de los “panecitos” de Santa Teresa*, México, El Colegio de México, 2002.

⁸ Un compendio de publicaciones tempranas para México incluye, *Historia de el principio y origen progressos venidas a Mexico, y milagros de la Santa Ymagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México...*, México, Juan Blanco Alcaçar, 1621; Bernardo de Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, Valladolid, Gerónimo Morillo, 1633; Miguel Sánchez, *Imagen de la virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, México, Imprenta de Bernardo Calderón, 1648; y la obra de Francisco de Florencia y Oviedo, *op. cit.*, en buena parte compi-

Los milagros eran dos cosas a la vez: necesarios e inconvenientes para las autoridades de la Iglesia católica de la modernidad temprana, en la medida que éstas trabajaban para contener y dirigir lo que Émile Durkheim llamó el contagio de lo sagrado.⁹ Los milagros validaban a la cristiandad como fe viva con poder y capacidad de patronato trascendentes, pero también derivaban por rumbos que incitaban a falsos profetas y minaban el sueño de una Iglesia universal en tiempos de divisiones sectarias. Max Weber pensó que dilemas de esta clase no sólo han tenido raíces profundas en la tradición cristiana, sino que han sido reto permanente para el sacerdocio de toda religión establecida, dada su pretensión de poseer un conocimiento privilegiado y un control institucionalizado del acceso a la divinidad.¹⁰ En el cristianismo, como religión del libro, estas tensiones entre poderes carismáticos de supuestos profetas y videntes y la autoridad espiritual institucionalizada del sacerdocio encontraron expresión oficial en el

lado en el siglo XVII tardío. Para España, son ejemplos, Narciso Camós, O.P., *Jardín de María plantado en el principado de Cataluña* (1657), Barcelona, Orbis, 1949, que contiene fragmentos de historias de milagros, pero principalmente las que conciernen a santuarios; Roque Alberto Faci, *Aragón, reyno de Christo, y dote de María SS.ma fundado sobre la columna inmóvil de Nuestra Señora en su ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, Joseph Fort, 1739, habla de 104 imágenes, también con fragmentos de historias de milagros; y Juan de Villafañe, *Compendio histórico, en que da noticia de la milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de los cielos y tierra... que se venera en los más célebres santuarios de España*, Madrid, M. Fernández, 1740, revisa 85 santuarios marianos españoles. De los capítulos que leí para diez santuarios, conté 112 milagros, con un promedio de once milagros para cada uno. Por contraste, un libro de historias de milagros de mediados del siglo XVI de Nuestra Señora de Montserrat cuenta con 239 milagros para solo ese santuario, *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Montserrat*, Barcelona, Pedro Monpezat, 1550.

⁹ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Carol Cosman (trans.), Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 180 notas 1, 237, 239, 240.

¹⁰ "Yet another distinguishing quality of the priest, it is asserted, is his professional equipment of special

enunciado de que Dios, desde tiempos de Cristo, rara vez hablaba por medio de fenómenos sobrenaturales. Si un evento sobrenatural era reportado ¿se trataba realmente de algo que venía de Dios o era tan sólo un suceso inusual, natural, mal interpretado por un público crédulo; o una ilusión urdida por un mago astuto? Y si considerado evento sobrenatural, ¿era obra de Dios o de Satanás? Dadas estas tensiones crónicas, las autoridades eclesiásticas estuvieron obligadas a intervenir y a restringir tanto como les fuera posible.

Existe también un problema para los historiadores de la Nueva España que buscan entender lo que los milagros significaron para la gente de aquel tiempo, y cómo influyeron en las prácticas locales de la fe. México ha sido descrito como "una sociedad que devoraba noticias de eventos milagrosos", sin embargo, los indicios escritos que hacen referencia a aquellos son escasos, están desperdigados y casi siempre han sido espulgados y reducidos a unas cuantas líneas por las autoridades eclesiásticas. No he encontrado "libros de milagros" conservados en santuarios mexicanos, ni registros de largo aliento a la manera europea.¹¹ Los autores de las tempranas historias devocionales y novenarios de

knowledge, fixed doctrine, and vocational qualifications, which brings him into contrast with soecers, prophets, and other types of religious functionaries who exert their influence by virtue of personal gifts (charisma) make manifest in miracle and revelation"; "The perpetual control of an individual's life pattern by the official, wether father confessor or spiritual director, empowered to distribute grace, a control that if in certain respects is very effective, is in practice very often cancelled by the circumstance that there is always grace remaining to the distributed anew". Max Weber, *The Sociology of Religion*, Ephraim Fischhoff (trans.), Boston, Beacon Press, 1963, pp. 29, 169.

¹¹ En su *Zodiaco mariano*, *op. cit.* p. 62, Florencia y Oviedo declaran que había ahí un libro con alrededor de 300 milagros para el santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, hoy extraviado. Espero tener más que decir en otra ocasión en torno al porqué no hubo libros de milagros en el México colonial, y por qué, comparativamente, pocos milagros mexicanos fueron registrados para la posteridad.

lo que llegó a ser el pequeño canon de historias milagrosas para un santuario, han lamentado que prácticamente todas las maravillas de los sitios se han quedado sin registro, y a no ser en las arenas movedizas de los rumores píos, se han perdido para la posteridad.¹²

Desde el siglo diecisiete, los historiadores se han sentido motivados por un deseo de combatir “esta epidemia de olvido”.¹³ Los apuros de los historiadores respecto de los milagros emanan de los aprietos por los milagros de las autoridades y de la consecuente purga y revisión de la memoria escrita. Los prelados y sus sacerdotes tuvieron buenas razones para no divulgar a los cuatro vientos el borbotón de maravillas, incluso milagros, que circulaban verbalmente y se expresaban de manera tangible, aunque efímera y frecuentemente de forma discreta, en gestos, oraciones y ofrendas votivas en la casa y en los santuarios. En ambos sentidos, teológico y político, las autoridades sabían que no podía haber muchos milagros y que los auténticos se ajustaban a patrones usuales, inspirados en los milagros de Cristo en los evangelios.

Mi flaca aportación al tratar de establecer cómo los milagros fueron entendidos y cómo influyeron en la práctica de la fe en el México de los siglos diecisiete y dieciocho no es posible dado que los milagros y su recepción son rara vez mencionados. Existen cientos de referencias, pero, como Kenneth Woodward hizo notar para las historias de los milagros cristianos en general, son historias ejemplares, no meras historias acontecidas. Ofrecen tipos conocidos, no necesariamente tipos representativos.¹⁴ Algo puedo hacer, que parece sustancial, con los usos de uno

o dos impresos devocionales del siglo dieciocho y con los modelos de historias de “milagros fundacionales” para algunas docenas de santuarios mexicanos.

Los milagros fundacionales durante la mayor parte del periodo colonial (de los siglos dieciséis al dieciocho) en santuarios de imágenes mexicanas difieren en alguna medida de los modelos de España y de otras partes de Europa, a juzgar por los tres tipos de historias fundacionales que describe Philip Soergel para la Europa medieval y moderna temprana: 1) *santidad tentada y triunfante* (por ejemplo, una hostia sangró o no pudo ser destruida cuando unos herejes intentaron profanarla; una imagen o reliquia resurgió incólume cuando fue arrojada al fuego); 2) *santidad perdida y encontrada* (por ejemplo, una imagen extraviada tiempo atrás, reveló su ubicación con música celestial, luz radiante, o por el comportamiento inusual de animales domésticos: una mula, un buey o un toro); y 3) *santidad revelada de pronto* (por ejemplo, en apariciones de la virgen María o de algún otro santo, visiones proféticas que acontecieron, o alguna imagen que comenzó a transpirar, sangrar, llorar, o a cambiar de apariencia).¹⁵ Ejemplos de los tres tipos es posible encontrarlos por todas partes en Europa y Latinoamérica, pero las hostias ensangrantadas del primer caso son particularmente comunes en los primeros años de la Alemania moderna; y de acuerdo con William Christian, el “ciclo pastoril” del segundo tipo —donde unos pastores son guiados a un sitio por la inusual conducta de un buey o toro para así descubrir una imagen de la virgen María que había estado escondida de los invasores musulmanes— es el relato más característico de España. En ambos casos, el español y el alemán, la prevalencia de la fe es el tema de definición del milagro que dio origen al santuario. Los milagros que dieron origen a la mayoría de los santuarios mexicanos están orientados en menor medida a una fe y una sociedad en peligro, y cuadran con el

¹² Por ejemplo, Cisneros, *Historia de el principio*, op. cit., 129r-v, 135.

¹³ “A esta epidemia de olvido acude con el remedio de la historia,” S.J. Joseph Ramírez “Sentir...” en el principio de Francisco de Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido...*, México, Vda. de Juan de Rivera, 1685, sin número de páginas.

¹⁴ Kenneth L. Woodward, *The Book of Miracles: The Meaning of the Miracle Stories in Christianity, Judaism, Buddhism, Hinduism, Islam*, New York, Simon and Schuster, 2000, p. 26.

¹⁵ Philip M. Soergel, op. cit., pp. 170-171.



tercer tipo de Soergel —de santidad revelada repentinamente por una aparición, o por una imagen que cambió de postura, creció o lloró.

Pero más allá de algunas indagaciones extensas hechas por los tribunales episcopales respecto a milagros reportados, en las cuales las voces de los que averiguan abruman a las de los devotos, echó de menos el registro de historias milagrosas por lo que ellas significaron a quienes las narraron y las escucharon, y el poder averiguar cómo circularon y se modificaron. No es que no pueda hacerse nada con las 800, o algo así, historias milagrosas del periodo colonial que he logrado recolectar hasta ahora, pero 800 historias esculcadas y desperdigadas no son muchas, máxime que rara vez vienen en grandes conjuntos bien contextualizados en el tiempo y el espacio. Encorsetada en diagramas, esta selección muestra un rango de peligros, favores y preocupaciones en mucho parecidos a aquellos de sus contrapartes europeas, si bien más hombres que mujeres están representados en estas historias mexicanas (en un rango de cerca de 3:2). La mayoría fueron de curaciones (252) o de sobrevivientes de situaciones de peligro de muerte (217). Cerca de la mitad de las curaciones fueron por agudos problemas internos —al parecer quejas intestinales en la mayoría de los casos—, seguidos por recuperaciones de parálisis (34) y alumbramientos peligrosos (34), que quizá estén reflejando las más habituales o, al menos, considerables enfermedades de aquellos días.¹⁶ Casos de resucitaciones (27), recuperación del sentido de la vista (20), exorcismos (15) y recuperación del sentido del oído (7) también destacan, y sirven como alegorías de iluminación, revelación y salvación, o ponen al

día milagros específicos que Cristo lleva a cabo en los relatos de los evangelios.¹⁷

Es probable que en el transcurso de su vida, la gente no haya vivido esperanzada en milagros instantáneos, pero mucha fue llevada a esperar y a practicar rituales de compromiso, propiciación y acción de gracias. No obstante, las huellas de todo ello son efímeras y anónimas. Velas, flores, monedas, y “milagritos” de plata o cera que representan miembros del cuerpo, fueron ofrendas votivas ampliamente conocidas por la mayoría de las personas.¹⁸ Hoy día, es difícil ver alguno de estos “milagritos” coloniales, sin embargo, ello no significa que hayan desaparecido de manera misteriosa o irreverente, sino que, usualmente, han sido reciclados —derretidos para hacer velas (sí, de cera), y candelabros u otros ornamentos (sí, de plata)—. Historias milagrosas más personalizadas que favorecieran a los menos privilegiados durante el periodo colonial, en ocasiones, surgen en sitios inesperados; en mayor medida, he dado con ellas en algunas **contadas líneas de historias devocionales** y en la folletería de novenas. Las más, son curaciones genéricas o de quienes escapan —de milagro— de algún peligro; también las hay más precisas de una manera llana:

¹⁷ En estos registros, dos diferencias con modelos europeos pueden, o no, destacarse en un escrutinio concienzudo: 1) Pese al escepticismo postridentino en torno a las apariciones reportadas en los registros europeos, por lo menos 52 apariciones fueron reportadas en las fuentes eclesiales, la mayor parte del siglo dieciséis y diecisiete; 2) las más de las historias mexicanas están menos cargadas de peligrosidad política o social que sus contrapartes europeas. En el cuerpo de las historias mexicanas hay poco que sea siquiera parecido a las amenazantes circunstancias sociales de los milagros asociados con St. Martin de Tours en el siglo v, St. Foye en el xix, los de Montserrat y Guadalupe en España en el siglo xvi, La Salette y Marpingen en el xix; o Fátima y Medjugorje en el siglo xx.

¹⁸ Joseph Manuel Ruiz y Cervantes da cuenta de que el santuario de Nuestra Señora de Xuquila en la Oaxaca al suroeste ostentaba miles de “milagritos” en los primeros años de la década de 1780, y que cada año se añadían alrededor de 200 a la colección, *Memorias de la portentosa imagen de Nuestra Señora de Xuquila...*, México, Francisco de Zúñiga y Ontiveros, 1791.

¹⁶ Algunos santuarios e imágenes tenían especialidades que complican las normas generales y reflejan circunstancias locales. Las imágenes milagrosas en las poblaciones costeñas, como el Cristo de San Román de Campeche, eran reconocidas por rescatar del mar y otros prodigios marinos. Otros, como Nuestra Señora del Pueblito de Querétaro, que era famosa por otorgar una buena muerte a los arrepentidos, parecen relacionarse menos con la geografía o con la economía local.

María de Viscarra, de la ciudad de Guanajuato en el barrio de San Juan, estaba en casa comiendo tunas y se tragó una espina que se le atoró en la garganta. Corrió por una estampa de Nuestra Señora del Pueblito que tenía en un pequeño altar la besó con reverencia y arrojó la espina.¹⁹

Los exvotos eran enseres que resultaban particularmente próximos, personales, para la expresión de la fe en los milagros del México colonial. Usualmente, esas pequeñas pinturas en tela o en madera describen vívidamente un accidente o la escena de un lecho de enfermo. La forma llegó de Europa, para tener una tardía, prolongada vida en México, gozando de gran popularidad en el siglo diecinueve y una permanencia saludable hasta el veinte. Forman parte de una tradición que, por lo visto, floreció en Italia durante el siglo XVI y que se diseminó por toda la Europa católica antes de declinar el siglo XIX. En México, durante los siglos XVII y XVIII fue una forma de acción de gracias principalmente entre las élites, que podían mandar hacerlas y pagar. Las que parecieran expresiones espontáneas de devoción personal y vívidas descripciones de curas milagrosas o de haber sorteado de milagro algún peligro, resultan, de hecho, bastante estilizadas en sus exposiciones, expresando de manera estandarizada lo que la gente quería que se viera y recordara. Pero, ¿qué gente?, ¿quién escogía?, ¿quién pintaba? Rara vez podemos ir más allá de la suposición de que muy pocas fueron pintadas por los devotos mismos. Al desafío de poder sacar algo en claro

¹⁹ *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Pueblito, de la santa provincia de religiosas observantes de San Pedro y San Pablo de Michoacán*, n.p., n. d. (impresa después de 1747, dado que el último milagro narrado es de 1747, y antes de 1769 cuando el famoso —pero aquí no se menciona— milagro de Picazo aconteció), p. 83, octubre 29, 1747. Durante los siglos XIX y XX, las pinturas de exvotos mandadas hacer en las poblaciones de los santuarios en hojas baratas escasamente más grandes que una hoja de papel de escribir, eran expresiones de devoción popular para todos, a excepción de los más pobres devotos en México.

respecto de la comprensión popular o personal de los milagros a partir de tales pinturas, o exvotos, mandadas hacer por las élites coloniales, se suma el de su escasez. Menos de cien ejemplares —de santuarios o de colecciones privadas—, han sido publicados: demasiado pocos para constituir una muestra. Cuántos más se destruyeron, se extraviaron o permanecieron inéditos continúa siendo una cuestión abierta. Muchos menos, ciertamente, fueron elaborados antes del siglo diecinueve cuando las escenas de exvotos en hojalata llegaron a ser una industria casera, pero aun entonces, es de dudarse que los cientos recuperados de determinado santuario pertenecientes a los siglos XIX y XX, constituyan una muestra representativa dado que los ministros locales seguramente retiraron los excéntricos, groseros, caducos, o a los especímenes, de alguna otra manera, indecorosos. Desde los años veinte del siglo pasado, muchas de las más bellas pinturas convergieron hacia los mercados nacionales e internacionales de arte.²⁰

Lo típico es que la pintura de un exvoto temprano haya sido dividida en tres registros: arriba, el reino celestial de la imagen devocional; en medio, ocupando la mayor parte, la escena del milagro; y en la parte de abajo, una leyenda. La mayoría de éstas son, con mucho, como los pequeños relatos de milagros en las historias devocionales y en la folletería de novenarios: identifican al devoto agradecido, el suceso, el lugar y la fecha y el objeto devocional. Una leyenda típica, aunque sin fecha, reza así:

Hallábase doña Gerónima de la Llana, vecina de Pátzcuaro [...] desauiciada ya de los médicos de una maligna fiebre, que padecía, y viéndose ya en tan inminente peligro, pidió a su marido que procurasse que traxessen a su casa a Nra. Sra. de la Salud. Lleváronse la con mucho acompañamiento. Y aquella misma noche en que vino

²⁰ Véase, por ejemplo, el disco compacto "México en un espejo: los exvotos de San Juan de los Lagos, 1870-1945", México, UNAM, 2000.

a su casa la Santa Imagen, durmió sosegadamente la enferma hasta la mañana, en que despertó totalmente libre de la fiebre: y agradecida a su insigne Bienhechora, le ofreció un rico vestido con su manto todo de tela muy preciosa.²¹

Como sucede con casi todas las demás, esta leyenda es privativa de un lugar y una persona, pero la representación pictórica y la escrita es común y ha sido reducida a lo esencial.²²

Decimos que una imagen vale por mil palabras, pero qué bueno sería que de los patrocinadores y pintores tuviéramos esas mil palabras, y más aún, acompañando a las pinturas. Mucha de la pintura de exvotos está ahora en colecciones privadas, tratada como objeto artístico suficiente en sí mismo, lejos de su contexto, lejos del santuario original.

Atractivas e individuales como pueden llegar a ser, las pinturas siguen, con frecuencia, un estándar, no menos que las cortas leyendas que las acompañan. De hecho, las más de las pinturas fueron pensadas para ilustrar las leyendas; el artista probablemente tomó sus apuntes en el momento de la conversación con el devoto que hacía el encargo de la pintura. Aunque contienen una escena particular, la anécdota se reduce a lo esencial, expresando sucesos familiares tipo, con pocos detalles irregulares o posibles ambigüedades del episodio. Ello, en sí mismo, pudiera ser revelador: la gente documentaba lo que ella quería que fuera visto y recordado, especialmente acerca de gestos y otras convenciones de la comunicación con lo divino. Pero, otra vez, ¿qué gente? ¿Quién tomó las decisiones? ¿Quién decidió preservar las pinturas? ¿Qué se deja

fuera? ¿Qué experiencias están escondidas bajo la plácida superficie de estas historias de dos o tres líneas? Es decir, ¿cuál es su procedencia y cómo fueron vistas? Rara vez lo sabemos.²³

María Francisca Larralde y Nuestra Señora del Nogal

E. P. Thompson propone que “La historia se compone de episodios: si no podemos penetrarlos, tampoco podremos penetrar en la historia, para nada. Ello ha sido siempre un problema para los esquemáticos.”²⁴ He aquí una proposición intimidante para la historia de los milagros. ¿Puede la superficie de un episodio, como el de la escena del exvoto colonial en que doña Gerónima de la Llama enferma en su lecho ofrece prendas preciosas, ser siquiera arañado por el solo relato abreviado de la anécdota y su final de cuento de hadas? Parece difícil. Sin embargo, hace poco leí un expediente del siglo XVIII que me aproximó, un poco más, a un episodio similar no memorizado en una publicación oficial.

²¹ ¿Y qué podemos decir acerca de las pinturas más evocadoras? Su significado rara vez es transparente (si bien seguramente su simbolismo era evidente para la mayoría de los contemporáneos). En su ensayo “The visual Image: Its Place in Communication”, Ernst Gombrich yuxtapuso actos del habla y representación visual de tal manera que me hace vacilar. Escribió del acto de hablar como potencialmente útil: 1) para expresar (informar del estado de ánimo de quien habla); 2) incitar (sonsacar una respuesta emocional del lector o escucha); y 3) describir (informar al lector o escucha de un estado de la situación-pasado, presente o futuro; observable o lejana; de hecho o condicionada). Hace notar que: “the visual image is supreme in its capacity for arousal, that its use for expressive purposes is problematic, and that unaided it altogether lacks the possibility of matching the statement function of language”, *The Essential Gombrich: Selected Writings on Art and Culture*, London, Phaidon Press, 1996, p. 40.

²² “The Peculiarities of the English”, en *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York & London, Monthly Review Press, 1978, p. 275, expresivamente citado como epígrafe en Inga Clendinnen’s, *Dancing with Strangers; Europeans and Australians at First Contact*, Melbourne, Text Publishing, 2003.

²¹ Francisco de Florencia, *op. cit.*, p. 267.

²² Un ejemplo de leyendas en pinturas exvotos publicadas que tiene la misma forma y contenido es: “En 6 de Ag[osto] del año de 1775 hallándose d[omi]ña María Flores asidentada d[e] una grave apoplexia d[e] sangre sin esperanza de remedio encomendándola a N[uestra]. S[antísim]a Madre y S[eñor]a de Guadalupe y q[u]edó buena y sana Gracias a Dios.” *Dones y promesas: 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*, México, Centro Cultural, Fundación Cultural Televisa, A.C., 1996, p. 57.

Tal cosa estaba justo debajo de mis narices en una caja sin catalogar de manuscritos mexicanos misceláneos en la biblioteca Bancroft de la Universidad de Berkeley. He aquí mi lectura del documento de Bancroft y las dudas y certezas en la fe que sugiere un episodio como tantos otros de los retratados en las pinturas de exvotos del siglo XVIII.²⁵

El 29 de marzo de 1758, doña María Francisca Larralde y su marido, el sargento mayor don Antonio Urresti, vecinos de la pequeña villa de Monterrey en la remota provincia norteña de Nuevo León, enviaron un cartapacio con 48 folios al obispo de Guadalajara, a casi 300 millas. En la carátula se explicaba que el expediente contenía declaraciones de dignatarios de su ciudad, quienes habían atestado el curso de postración y recuperación de doña María Francisca en una enfermedad grave, entre el 16 de diciembre de 1757 y el 7 de febrero de 1758, y las promesas hechas por ella a Nuestra Señora del Nogal con la esperanza de recuperar la salud y alcanzar una buena muerte; ahora, buscaba el veredicto del obispo que le permitiera saber si estaba obligada a cumplir sus juramentos.

El expediente contiene declaraciones de ocho dignatarios, seis de los cuales declararon dos veces. Siete de dichos testigos eran clérigos distinguidos de la ciudad, y el octavo, capitán general de la provincia. Con menos de 30 años (su madre se había casado en 1728), paladinamente, doña María Francisca había dispuesto de la atención de la élite política y espiritual: los curas, incluido el párroco de la ciudad, licenciado Bartolomé Molano; los dos asistentes pastorales, Joseph Lorenzo Báez de Treviño y Luis Buenaventura de la Garza; el hermano de María Francisca y juez eclesiástico del distrito, bachiller Francisco Antonio Larralde; el presidente retirado y prior del convento de san Francisco, fray Miguel de la Portilla; otro antiguo prior franciscano, fray Blas de Quintanilla; y el licenciado Juan Báez Treviño, comisario regional de la Inquisición.

²⁵ Bancroft Library, MS 87/190m, "Mexican Miscellany," carton 2.

Una presencia silenciosa en los documentos es la madre de doña María Francisca, doña Josepha Francisca Cantú del Río y la Zerda, viuda del antiguo comandante militar de la provincia, general don Francisco Ignacio Larralde, y mayordoma de la fábrica de la parroquia — tenía a su cargo la custodia de los fondos para las mejoras a la iglesia parroquial y la promoción del culto a la celebrada imagen de Nuestra Señora del Nogal—. Doña Josepha Francisca descendía de una prominente familia del Valle de las Salinas; ella y su hermana, María Juliana, se habían casado con inmigrantes vascos de prominencia regional.²⁶ A doña María Francisca la cuidaron en la casa materna cuando los eventos de finales de 1757 y de principios de 1758 tuvieron lugar; en la segunda fase de la recuperación de su hija, doña Josepha Francisca encaminó el escenario de los hechos hasta la iglesia parroquial de la ciudad y el convento franciscano.

No hay lugar aquí para explayarse en torno a las declaraciones individuales, pero en conjunto proveen una crónica ampliamente detallada de sucesos y sentimientos, que incluyen la sorprendente recuperación de la enferma. Los puntos concordantes en las declaraciones son: doña María Francisca llegó a mediados de diciembre de 1757 gravemente enferma, apenas era capaz de comer o beber, perdía y recuperaba el conocimiento. En espera de que muriera de un momento a otro, los dignatarios eclesiásticos guardaron vigilia las veinticuatro horas del día hasta el 13 de enero del siguiente año. El

²⁶ El matrimonio de doña Josepha Francisca con don Ignacio e Larralde, oriundo de Villa de Aspeitia, Guipúzcoa, está consignado en el registro de matrimonios de la diócesis de Guadalajara en enero 21 de 1728, *Index to the Marriage Investigations of the Diocese of Guadalajara; Pertaining to the Former Provinces of Coahuila, Nuevo León, Nuevo Santander and Texas*, Raúl J. Guerra, Jr., Nadine M. Vázquez, and Baldomero Vera, Jr. (eds.) [Brownsville, Tex.]; R. J. Guerra, 1989, I, 79. El matrimonio de su hermana con don Juan Antonio de Sobrevilla y Layaseca de la provincia de Álava aparece en la página 106 de la obra mencionada. Miembros de la prominente familia Garza aparecen en los registros entre los testigos de la familia Cantú del Río y la Zerda.

1 de enero, al ver el cuerpo ya aparentemente sin vida, el cura de la parroquia pidió a doña María Francisca que le apretara la mano; ella respondió. El cura llamó a la madre y al hermano para que atestiguaran este feliz viraje de los sucesos. En breve, María Francisca recuperó plenamente el conocimiento, dio a conocer varias promesas caritativas e hizo señas a su marido para que se acercara. Le pidió y él aceptó que de alcanzar la recuperación, le asegurara su permiso para poder tomar los hábitos. Entonces, sintiéndose morir, se despidió de su familia y pidió la comunión. Pronto cayó otra vez en un estado parecido al de la muerte hasta enero 13 de 1758, cuando su madre pidió que la soberana imagen de Nuestra Señora del Nogal fuera llevada hasta el lecho por los sacerdotes mismos que, en su camino, recitarían la letanía de la virgen. Doña Josepha Francisca improvisó un altar para llevarlo junto a la cama de su hija y adornó el cuello de la imagen con un precioso collar de perlas que María Francisca había prometido a la virgen. De pronto, la enferma levantó la cabeza y con fuerzas renovadas habló para alabar el Santísimo Sacramento, a Nuestra Señora de los Dolores y los dulces nombres de Jesús, María y Joseph.

Puedo imaginar la pintura de un exvoto con la anécdota de doña María Francisca en cama, la imagen de Nuestra Señora del Nogal adornada con el collar de perlas, los dignatarios y miembros de la familia congregados en torno suyo, y una leyenda relatando la enfermedad y dando gracias por la maravillosa recuperación ante la presencia de la imagen de María. Pero todavía es posible abundar en el suceso.

Doña María Francisca pidió que las campanas de la iglesia de la ciudad doblaran en alabanza a Dios y para recordar a los vecinos que sus desdichas sin fin eran consecuencia de su vacilante devoción a la Divina Señora, y declarar que las desgracias que le ocurrían resultaban de haberse desviado de su vocación a una vida de castidad como esposa de Cristo. Tomó la mano a su marido para pedirle confirmara su reciente voto de castidad, pidiéndole vistiera el hábito franciscano por dos años y le permitiera acudir en

peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en las cercanías de la ciudad de México caminando las últimas tres leguas. Él accedió de nueva cuenta.

El 7 de febrero, no obstante, recayó, enferma de muerte, inmóvil e incapaz siquiera de beber un sorbo de agua. El día 17 del mismo mes, su madre, su hermano y su marido decidieron llevarla hasta el altar de Nuestra Señora del Nogal en la iglesia parroquial. Alrededor de las diez de la mañana, los sacerdotes de la villa la transportaron en litera, cantando la letanía a la virgen. Las oraciones continuaron frente al altar. Ella permanecía inmóvil, con los ojos cerrados. De pronto, se incorporó, se sentó tanteando en la litera hasta dar con el hábito franciscano. Con la ayuda de los sacerdotes, se puso el hábito y no sin dificultad abandonó la litera para tocar con sus labios las manos de la imagen y las de cada uno de los sacerdotes. Besó a su madre, a su esposo y se sentó para mirar arrobada la imagen de la virgen. Luego, dijo que ella y su esposo habían hecho un voto solemne que necesitaba ser confirmado ante el obispo de Guadalajara, y que deseaba ser trasladada al templo de los franciscanos para orar ante la imagen de Jesús y la hostia consagrada ahí depositada. Ya no hablaba, y gesticulando dio a entender que había recibido instrucciones divinas de no volver a hablar hasta estar en presencia del obispo. Los sacerdotes, temerosos de que quedara exhausta resolvieron regresarla a casa de su madre, pero ella dio señas de que tenía que velar ante la imagen de Jesús y, con su marido, confirmar ahí sus votos. Al fin, alrededor de las cinco de la tarde, fue llevada a casa.

El 22 de febrero, con su hermana en franca recuperación, el juez eclesiástico Larralde certificó las declaraciones de los clérigos testigos de tales hechos y turnó el expediente al gobernador y capitán general de la provincia del Nuevo Reino de León para su revisión y remisión al obispo en Guadalajara. El gobernador Pedro del Barrio Junco, en presencia de los funcionarios del municipio de Monterrey, procedió a sumarizar los eventos tal y como habían sido reportados por los testigos, añadiendo que él había

CAJAS DE SEGURIDAD,
CAJAS CONTRA INCENDIO.
CAJAS CONTRA ROBO,
con chapas de combinacion. Cajas para
Comerciantes, Hacendados y Banqueros.



Se usan en todo el mundo para guardar
fondos y valores.

Pídanse Catálogos con tamaños y precios.
Mosler, Bowen & Cook, Sucs.

2^ª DEL CINCO DE MAYO NUM. 4.—MÉXICO.

visto a doña María Francisca levantarse con poca ayuda de la litera, pleno discernimiento y firme propósito.

El siguiente documento del expediente está fechado el 29 de marzo en las oficinas del obispo en Guadalajara. El expediente y la petición de doña María Francisca y su marido fueron recibidas, y el obispo nombró, en esta ocasión, a tres miembros del cabildo catedral y a un jesuita de la localidad para que lo aconsejaran al respecto. El 7 de abril, los cuatro contestaron que no existían suficientes bases para declarar tal recuperación como milagrosa o para creer que la virgen María hubiera hablado a la enferma. Por lo tanto, lo más probable, era que la recuperación hubiera sido natural y los votos de doña María Francisca no fueran obligatorios. Recomendaban que los votos fueran conmutados y se concediera dispensa. La peregrinación al Tepeyac, pensaban, podría ser muy dañina dada su débil condición, en cambio sería apropiado mostrar agradecimiento de alguna otra forma. Milagrosa o no, la recuperación había sido ciertamente excepcional, decían. Recomendaban ejercicios espirituales, quizá una o dos comuniones al mes por seis meses o un año, y una dádiva que el obispo podría recomendar.

El último documento del cartapacio es el juicio del obispo fray Francisco de Buenaventura Martines de Texada, de fecha 15 de abril de 1758. Se mostraba más inclinado a considerar la recuperación de doña María Francisca como milagrosa, describiendo el episodio como un caso de una mujer piadosa, desahuciada, "privada de sentidos" por 36 días. Concluía, no obstante, que ella no había estado "perfectamente en su acuerdo" al momento de hacer sus promesas a la virgen. Por ello, la pareja no estaba obligada al voto de castidad perpetua, y conmutaba la prometida visita al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe por la donación de 500 pesos al fondo para la construcción de la iglesia parroquial de Monterrey. Además, doña María Francisca habría de pagar una misa para Nuestra Señora de Guadalupe en cualquier altar o capilla que la iglesia parroquial le hubiera dedicado, y guardaría ahí vigilia todo

el día, y su marido habría de llevar el hábito franciscano encima de su ropa corriente siempre que asistiera a la iglesia por los próximos dos años.

Discusión

Excepto en la carátula, en el expediente oficial no se oye a doña María Francisca. Tampoco se escucha la voz de su madre, doña Josepha Francisca, pero ambas actuaron y dirigieron este drama provinciano de enfermedad, curación, salvación y duda. Ellas fueron de esas mujeres seglares de la élite que tuvieron el tiempo, los recursos, y la inclinación para cultivar sus espiritualidades y el bienestar de sus almas inmortales mediante la oración, confesión frecuente y comunión, buenas obras, y otras actividades pías. Doña Josepha Francisca daba el tono como "mayordoma" de la fábrica de la iglesia en su parroquia, como madre de uno de los sacerdotes principales de la ciudad, y como organizadora, tras bambalinas, de los acontecimientos descritos en la memoria. Sea o no, la actividad de los oficiales principales durante los sudores de la prolongada agonía de doña María Francisca, vista a la luz de la lectura que hace I. M. Lewis del papel de las mujeres en la apropiación del culto como protesta contra el sexo dominante,²⁷ ella y su madre ciertamente mantienen a los varones prominentes de la ciudad ocupados en atender sus deseos e instrucciones. Su esposo siempre condescendió a su deseo de vivir en celibato y a su petición de vestir un hábito talar franciscano. Los principales sacerdotes de la ciudad atendieron por relevos el lecho de la enferma durante semanas; respondieron con presteza a la urgente demanda de la madre para acudir en procesión con la imagen milagrosa de la virgen. Más tarde, acudieron, otra vez, ahora para llevar a la enferma a la iglesia parroquial y al convento franciscano y ahí dar testimonio de sus

²⁷ *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 2nd. ed., London and New York, 1989, pp. 26-27.

devociones. La negativa de doña María Francisca a hablar por instrucción de la virgen María, excepto con el obispo de Guadalajara, obligó a los varones a interpretar sus gestos y así enterarse de lo que había que hacer a continuación. También ellos prepararon el sustancioso *dossier* de declaraciones notariadas y demás informaciones, que fueron enviadas al obispo para su conocimiento y determinación. Pese a la autoidad de los hombres, ella y su madre hicieron mucho por determinar la dirección al curso de los acontecimientos.

El resultado de la revisión del obispo —cuyos escritos complementan la memoria— parece político y prudente antes que producto de la inspiración. Él y sus consejeros discrepan en torno a si la recuperación de doña María Francisca fue o no milagrosa, pero sí concuerdan en que no debiera exigírsele cumplir con sus extravagantes promesas a la virgen. En lugar de la ardua peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe y de su retiro a una vida monjil, en castidad y enclaustramiento, el obispo prescribió una donación caritativa al fondo para la construcción del edificio de la parroquia, amén de algunos ejercicios espirituales ligeros. Las partes más implicadas en la problemática espiritual —doña María Francisca, doña Josepha Francisca y el obispo— evidentemente habían logrado lo que perseguían hasta este momento del suceso. Doña María Francisca quedaba liberada de sus votos más rigurosos, y con su conciencia aliviada. Para el obispo, los excesos espirituales de distantes e importantes mujeres de su grey habían sido mitigados o al menos reducidos a la privacía de sus hogares, dejando, en los vecinos notables de Monterrey, confirmada su tridentina autoridad de mediador entre los miembros de la Iglesia y lo divino en un momento cuando tal autoridad estaba siendo cuestionada.

¿Por qué la agitada recuperación de esta piadosa hija de distinguida familia provinciana fracasó en el intento de llegar a ser uno de los milagros canónicos de Nuestra Señora del Nogal, imagen aún famosa por sus curas milagrosas, a la que se conoce hoy día como Nuestra Señora del Roble, patrona perpetua de la ciudad de Mon-

terrey? No lo sé.²⁸ La combinación de todas las circunstancias aquí en juego podía haber sido suficiente para lograrlo. La carencia de sanción y promoción oficiales, y la sensatez evidente del obispo obviamente resultaron decisivas. Pese a que él consideró, al parecer, milagrosa la recuperación de doña María Francisca, sus consejeros estuvieron convencidos de lo contrario, y no presionó el asunto. Las historias milagrosas no eran tan afanosas, universalmente celebradas, ni tan promocionadas a finales del siglo dieciocho como lo habían sido en el siglo diecisiete. Los oficiales eclesiásticos en Nueva España eran ahora más cautelosos al difundir tales noticias, como una manera de eludir una atención indeseada, y la mofa de los funcionarios borbones que habían comenzado a presionar por limitar el papel público de la Iglesia. La propensión del Estado de mediados del siglo dieciocho, en casa y fuera de ella, hacia una Iglesia más regalista y una espiritualidad más reservada, parsimoniosa y decorosa, pudo haber influenciado el juicio del obispo y el de sus consejeros. Asimismo, el creciente escepticismo y empirismo de los tiempos que corrían pudieron haber predisposto a los consejeros del obispo en contra de considerar la recuperación de doña María Francisca milagrosa (en particular, los expertos se mostraron escépticos frente a la afirmación que ella sostenía de haber recibido instrucciones de la virgen). No era éste el momento del desencanto en México —como el que Hartmut Lehmann postula para la hambruna de

²⁸ El cambio del nombre parece menos misterioso. Los robles son árboles con un especial atractivo para sitios de milagros, como William Christian ha notado para España desde el inicio de los tiempos modernos: "Apple trees and blackberry bushes quickly were abandoned (as 'the' vision site) for oak trees"; "Six Hundred Years of Visionaries in Spain: Those Believed and Those Ignored," en Michel P. Hanagan, Leslie Page Moch y Wayne te Brake, (eds.), *Challenging Authority: The Historical Study of Contentious Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 117. "Nuestra Señora del Roble" aparece frecuentemente como advocación especial de María en los compendios marianos de Camós y otros para la España moderna temprana, ya que rara vez en ellos se mencionan otros árboles.

principios de los años setenta del siglo XVIII en Alemania, cuando, por vez primera, un desastre mayor ya no fue considerado en general como resultado de la ira de Dios—, pero un cambio se hacía evidente en los procedimientos de un pequeño grupo, sobre todo de la oficialidad, que comprendía las reformas a los cementerios, a los testamentos, y un mayor rigor en la dictaminación de supuestos milagros.²⁹

Aún más decisivo para que esta historia haya sido omitida de los anales de los milagros en Nuevo León, pudo haber sido la índole de la recuperación de doña María Francisca, y el haber reconsiderado sus promesas a la virgen. Su recuperación no fue ni repentina ni completa, como se supone que son las curas milagrosas; y su posterior vacilación ante las promesas hechas —enfáticamente, en tres ocasiones— tampoco constituyeron los mejores ingredientes para una historia edificante del milagro. Considero que con cambiar este hecho, su recuperación habría logrado ser un milagro ejemplar: si hubiera guardado su promesa de tomar el velo (o, tal vez, conque hubiera expirado la segunda ocasión, después de haber recuperado la conciencia, haberse preparado para una buena muerte y haber hecho su proclama para la gente de Monterrey),³⁰ su historia bien podría haber ganado apoyo sin importar lo que las autorida-

des reales o el obispo y sus consejeros pensarán. Su tronante denuncia de la fe tibia de la gente de Monterrey hubiera podido haber repercutido entre los creyentes por largo tiempo y haber movido a los franciscanos de la localidad (por quienes las dos mujeres, cuyo nombre provenía de san Francisco, sentían especial afecto) a comprometerse con esa suerte de misión renovadora por la que los colegios de la orden, más al sur —en Zacatecas, Pachuca, Querétaro y la ciudad de México— fueron conocidos durante el siglo XVIII. La “voz pública y fama” que los autores de historias devocionales e imágenes milagrosas invocaban para probar la veracidad de los milagros cuando echaban de menos otras evidencias eran cruciales para la fama de un santuario.³¹ Clérigos y promotores seculares de santuarios e historias milagrosas podían alentar y ajustar el canon de milagros, pero éstos tenían que parecerles verdaderos y genuinos a muchos devotos para adquirir el impulso que los hiciera perdurar.³² De qué manera se logró la aceptación pública de santuarios específicos, imágenes y milagros es otra historia escurridiza, pero para la gente de Monterrey, el descargo de doña María Francisca sin el sacrificio prometido, no habría podido enfrentar la prueba de lo genuino y lo correcto.

Coda

“En ocasiones, la evidencia asequible en la memoria que del pasado pervive sostendrá, satisfacto-

²⁹ En la ponencia presentada en la Universidad de California, Berkeley, en abril de 2004, Hartmut Lehmann explora el tema de los milagros en las catástrofes sucedidas en los primeros años de la Alemania moderna. El escepticismo de Benito Jerónimo Feijóo desde dentro de la creencia sugiere un estándar más riguroso para la calificación de los milagros en el siglo XVIII en España, pero uno que paró en seco al desencanto del que Lehmann da cuenta: “[Here] is the way I proceed in this matter: to believe those miracles which are well authenticated, to doubt those which do not possess strong evidence, and to judge those false which after careful examination I have judged to be such... Am I convinced by the number of witnesses? No, by the quality”. Citado en Lee Hoinacki, *El Camino: Walking to Santiago de Compostela*, University Park, Penn State Press, 1996, p. 228.

³⁰ No he buscado la fecha de su muerte en los registros de entierros de Monterrey.

³¹ Por ejemplo, Francisco de Florencia en *La milagrosa invención*, *op. cit.*, afirmó que aunque había poca documentación en la historia inicial del santuario de Nuestra Señora de los Remedios y de las muchas curas milagrosas sucedidas ahí, toda duda era disipada por el hecho de que eran por todos repetidas y conocidas por “voz pública y fama”. “Los milagros de esta Imagen son voces que la publican”, escribió en el capítulo I, y lo reitera en el capítulo 2: “tenemos por ciertas sólo con fe humana”.

³² William Christian hace del hecho de lo apropiado y de la familiaridad de la historia de un milagro algo relevante para su aceptación entre los laicos y las autoridades eclesiásticas, en “Six Hundred Years of Visionaries in Spain”, en *op. cit.*, pp. 116-117.

riamente, dos o más conclusiones divergentes y sin embargo verosímiles de lo acontecido”, escribió J. H. Hexter.³³ En este lance de la enfermedad de doña María Francisca y de su recuperación, para no mencionar el asunto completo de los milagros, más de una línea de interpretación parece verosímil, y el misterio permanece. Los lectores se harán sus propias ideas al respecto, pero he aquí tres sólo para empezar.

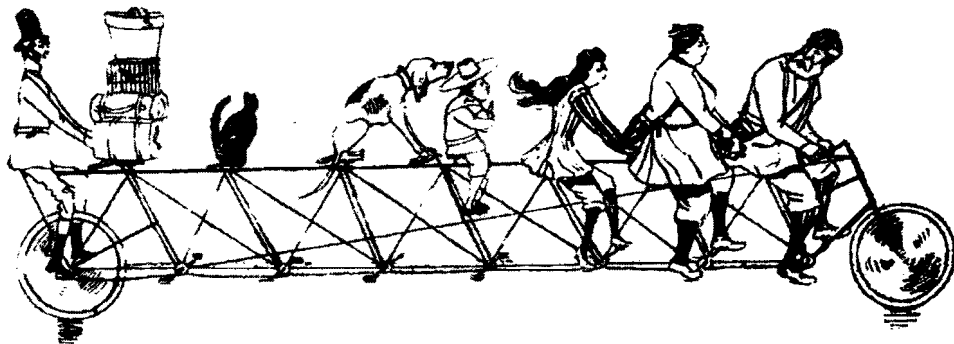
1) Al configurar lo sucedido, pude haber forzado a las dos mujeres en papeles sobreactuados (si bien, la dramatización de doña María Francisca respecto de su alianza con Nuestra Señora y sus muy públicas actuaciones añaden credibilidad a tal interpretación). Los sacerdotes y otros dignatarios de Monterrey bien pudieron haber sido partícipes de tiempo completo con las mujeres para enderezar el cauce de los sucesos —no tanto haber sido dirigidos por ellas, cuanto haber trabajado a su lado, decidiendo más o menos espontáneamente cómo ir saliendo al paso en esta terrible, prolongada emergencia. En lugar de ejercer manipulación, ¿estuvieron doña María Francisca y su madre más bien asustadas en los momentos de agonía? ¿Estuvieron concentradas en la urgencia de alcanzar una buena muerte más que manipuladoras o temerosas? El haberse deslizado desde su sonado, reiterado voto hasta la duda acerca

de si tenía que cumplirlo, sugiere un cambio de ánimo de doña María Francisca, si no es que, desde un principio, sentimientos más complejos y contradictorios. Quizá el obispo estaba en lo cierto en su diagnóstico de su estado mental, y quizá los curas en Monterrey y Guadalajara estuvieron más en control de los sucesos de lo que aquí sugiero.

2) Quizá también, las deliberaciones en el tribunal del obispo y el fracaso de la curación de doña María Francisca en calificar hasta el rango de milagro tienen menos que ver con desencantos de nadie en el siglo XVIII tardío, que con serias dudas que a todos acuciaban —incluso la “voz pública”— acerca de si ella se había, en los hechos, aproximado a lo divino en los términos apropiados, con la disposición correcta.

3) Otro imponderable es si los dignatarios consideraron los acontecimientos iniciales de este episodio como un momento particularmente delicado de trastorno de jerarquías sociales donde lo sagrado era proyectado en direcciones no deseadas, y actuaban en concordancia. El hecho que doña María Francisca estuviera *in extremis*, que ella y su madre fueran particularmente fieles (y aun quizás exigentes) devotas obligando a los sacerdotes a ejercitar con vigor su autoridad institucional y litúrgica, y el que los varones notables de Monterrey movilizados en torno suyo hayan sido los parientes, amigos, y consejeros espirituales de la familia, me lleva a pensar si no vieron las inusuales demandas de su agonía como si el mundo se pusiera de cabeza.

³³ *The History Primer*, New York, Basic Books, 1971, p. 169.





RELOJ JAPONÉS.