

político. De Elaine Scarry a Peter Brooks una nueva generación ha asumido ahora la cuestión de cómo dar al cuerpo la influencia del habla; mi propia esperanza es que más escritos de esta naturaleza ayuden a los diseñadores a trazar de una manera más social.

Introito

William Taylor

Primicia de un trabajo que en su versión inglesa esperamos ver publicado a principios de 2011, esta “Introducción” a *Shrines and Miraculous Images: Essays on Religious Life Before the Reforma*, nos fue generosamente enviada por el autor para su publicación en *Historias*. La traducción es de Esteban Sánchez de Tagle.

SIEMPRE ME HE DESCONCERTADO cuando se me pregunta “cómo va mi trabajo”, refiriéndose a mi investigación o a mis escritos, cuando mi trabajo ha sido la docencia: el más importante y del que me he mantenido a lo largo de cuarenta años. Un trabajo honesto, creativo... cuando me he esforzado. Porque haya sido o no un profesor con éxito, siempre consideré que ser un maestro responsable y dedicado era mi prioridad durante el año escolar. Me he mostrado mucho menos preocupado por la información o línea de interpretación que los estudiantes pudieran haber adoptado por mis clases o por el convencimiento logrado con mis exposiciones y perspectivas, que por su compromiso con el tema y fuentes primarias en un espíritu de búsqueda, intercambio y crítica constructiva. John Dewey expresó mi anhelo como estudioso y como maestro:

El pensamiento es el proceso de inquirir, de indagar al interior de las cosas, de investigar. Adquirir es siempre accesorio y ancilar al acto de indagar [*inquiring*]. Es buscar,

rastrear algo que no está a la mano. Hablamos a veces como si “la investigación original” fuera prerrogativa privativa de científicos o, por lo menos, de estudiantes aventajados. Pero todo pensamiento es investigación, y toda investigación es propia, original de quien la lleva a cabo, aún si todo mundo estuviera convencido de aquello que se continúa buscando.¹

Mi meta más alta como historiador en las aulas estadounidenses ha sido la de ayudar a los estudiantes a sobrepasar la experiencia personal para alcanzar el significado del ser humano, promover el vínculo entre ellos y la materia de estudio poniendo en práctica lo que Inga Clendinnen llama “imaginar exactamente”. Tenemos una obligación con aquellos a quienes estudiamos y las fuentes que puedan reunirse; no estamos en libertad de hacer declaraciones al desgaire porque no es sólo nuestra la historia que estamos tratando de relatar. Pienso en el estudio de la historia como una suerte de disciplina obstinada por contextualizar. No es sólo dominar hechos clasificados; es el intento de estudiar la experiencia humana del pasado con todas sus paradojas, incertidumbres y silencios. Nunca termina. Como dijo el geógrafo Donald Meinig, la historia “no es el estudio de un tipo de cosas en particular, sino una manera particular de estudiar casi todo”; que toma en cuenta “la manera como toda suerte de cosas existen (y cambian) juntas” en el tiempo y en el espacio.² El esfuerzo por abarcarlo todo es, por lo común, más sinóptico que deductivo, tener en mente muy diversas posibilidades y tratar de entender cómo es que podrían coexistir.³ Por supuesto que nadie sabe lo suficiente como para dominarlas todas, pero empujando la piedra de Sísifo y aceptando la dolorosa sensación de la ignorancia, es posible hacer algunas elecciones sustentadas sobre los contextos sobresalientes de un episodio en particular, sean cuales fueren. Existe el reto y no me he cansado de trabajar con los estudiantes en buscar ese entendimiento por medio de las fuentes primarias:

¹ *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (1a., ed. rústica), Nueva York, The Free Press, 1966, p. 148.

² Donald W. Meinig, *A Life of Learning: Charles H. Haskins Lecture*, Nueva York, ACLS (Occasional paper, 19), 1992, pp. 18-19.

³ Gracias a las conversaciones con Robert A. Pois en la Universidad de Colorado, me inicié en los ensayos de Louis O. Mink durante los primeros años de mi carrera. Su obra “The Autonomy of Historical Understanding”, en *History & Theory*, vol. 5, núm. 1, 1966, pp. 24-47, todavía viene a mi mente cuando pienso en mis acercamientos al estudio histórico y al desafío de una visión combinada, comprensiva. Con “sinóptico”, Mink quería decir “la comprensión de un evento complejo ‘al considerar las cosas reunidas’ en un juicio total y sinóptico que no puede ser reemplazado por ninguna técnica analítica”, p. 42.



En 1959, un equipo de jóvenes futbolistas de la ciudad de México, de gira por el sur de California, visitó mi preparatoria para mostrarnos de qué se trataba ese deporte. Durante la comida, la inevitable conversación entre muchachos de dieciséis años dio un giro sorpresivo cuando un joven me preguntó qué pensaba sobre la guerra México-estadounidense.

hacer un poco de historia al tiempo que se habla de ello. Mientras desempeñaba mi primer trabajo como maestro de preparatoria, quise también indagar y aprender de la investigación más indefinidamente y de escribir, lo cual me condujo a un grado universitario de investigador y a una carrera de enseñanza universitaria y grado académico.

En la película “Mi arquitecto”, Louis Kahn habla del lugar que jugaron el accidente y la circunstancia en su vida. Se refería especialmente al curso de la preparatoria que lo orientó a la arquitectura... Ha sido un privilegio hacer el trabajo que he hecho, pero no lo he logrado sólo por mí mismo ni de una sola vez. Era inevitable que hubiera virajes azarosos y reveses... y por el camino he recibido ayuda crucial. No dedicaré espacio aquí a enumerar todas las sorpresas y los maestros, los colegas, los amigos y los familiares que hicieron posible lo que he hecho, sólo mencionaré algunas pequeñas epifanías, encuentros e inquietudes⁴ que emergen de mi memoria, en mi conversión en maestro y académico de la historia latinoamericana.

En 1959, un equipo de jóvenes futbolistas de la ciudad de México, de gira por el sur de California, visitó mi preparatoria para mostrarnos de qué se trataba ese deporte. Durante la comida, la inevitable conversación entre muchachos de dieciséis años dio un giro sorpresivo cuando un joven me preguntó qué pensaba sobre la guerra México-estadounidense. Tenía curiosidad por saber qué pensaba un contemporáneo suyo *del otro lado* acerca de algo que, asumía, sería tan importante para mí como lo era para él. El hecho era que yo no pensaba nada acerca de dicha guerra y tenía apenas un remotísimo recuerdo de un párrafo en un libro de texto de historia de Estados Unidos de los *marines* en las Casas de Moctezuma. Comprendí mi ignorancia, pero también percibí una conciencia histórica distinta: que los sucesos ocurridos cien años atrás pueden ser asuntos sin resolver y que tengan la urgencia de las primeras planas de hoy.

Más tarde, en la licenciatura tuve la oportunidad de estudiar y viajar un verano por Jalisco y el centro de México. Visitamos algunos grandiosos complejos iglesias-convento del siglo XVI, edificadas donde ahora se ubican pequeñas comunidades desposeídas. Otra revelación para mí: esa América gótica sobre una falla sísmica con siglos de antelación a la llegada de mis ancestros. Me preguntaba quién construiría y mantendría esos sólidos edificios, cómo se habrían utilizado y por qué habrían sido ubicados ahí. Al terminar la carrera, volví a México para estudiar derecho comparado en la Universidad Nacional Autónoma de México; pero para cuando llegué a aquella capital la universidad había entrado en huelga, así que mi esposa

⁴ *Inquietud*, en español en el original (nota del traductor).

y yo nos encontrábamos en el centro de México, por un año, sin nada en particular qué hacer. Empecé por visitar los archivos históricos, a tomar algunas clases en la Universidad de las Américas en el viejo camino a Toluca y a viajar otro poco. Comenzaba a entender lo que L.B. Simpson quiso decir con el título de su visión panorámica sobre la historia mexicana, *Many Mexicos*, y a encontrar Méxicos que Simpson no había descrito.⁵ Recuerdo especialmente los días que pasé en el archivo nacional de México, aprendiendo a leer manuscritos coloniales, sentado en las largas mesas de trabajo, de frente a campesinos y a sus abogados de provincia que escudriñaban los expedientes de las tierras de sus comunidades, cosa que me reveló que en esos papeles encontraría vida y tragedia, información vital para su bienestar, si me daba a la búsqueda. Estaba enganchado y deseoso de compartir las más de esas complejidades que descubría con estadounidenses que, con relación a Latinoamérica, habían estado expuestos a poco más que el Frito Bandido y a las tonterías de la Chiquita Banana. Ahí se esfumaron mis planes para la Escuela de Derecho. Durante mis estudios de doctorado regresé a México en los veranos buscando algo mío, que pareciera valioso y posible, algo que pudiera interesarle a los académicos mexicanos y también a los estudiantes; dar con la manera, para mí y para mis futuros estudiantes y lectores, de comprender la historia mexicana de manera más plena.

Mi propósito como historiador ha sido ampliar la perspectiva de la historia, en especial la de la historia mexicana, hacer a México más grande y más pequeño: más grande territorialmente y como materia de estudio, más pequeño en términos de manejable, centrado en un lugar y con una identidad. México no existía con los límites territoriales actuales, antes de 1848. Entonces, ¿qué existía antes y cómo se interrelacionaba su gente? Responder estas cuestiones muchas veces me ha llevado a los más pequeños “Méxicos” de aquella sociedad abrumadoramente rural: regiones y filiaciones dentro de regiones, centros y periferias, villas y pueblos, cada una considerada crucial para sus habitantes.⁶ Estos significativos lugares, lugares innumerables,

⁵ Lesley Byrd Simpson, *Many Mexicos*, Nueva York, Putnam, 1941 (primera de muchas ediciones).

⁶ Aparte del propio México, ningún escrito sobre la teoría del espacio u otras historias me han alentado tanto como las de J.B. Jackson, *A Sense of Place, A Sense of Time*, New Haven, Yale University Press, 1994, así como los escritos de Yi-fu Tuan's sobre el tiempo y el espacio, y el universo del pequeño mundo de E.B. White's (“Rara vez fui a algún lado o hice algo. Mis actividades olían al hogar... En vez de estar en Karachi, estaba en el establo o en la tina. Mi vida no tenía emociones, mis hábitos estaban estables y mis pensamientos iban de aquí para allá de forma alarmante sobre mis pequeños asuntos inmediatos”), *The Points of My Compass: Letters from the East, the West, the North, the South*, Nueva York y Evanston, Harper & Row, 1962, p.



no están fuera del tiempo. Cambian en ondas largas más que en ciclos de repetición o de sobresaltos revolucionarios. Cambian, aún si se considera la presunta lentitud de la historia colonial del México rural de los siglos XVII y XVIII y del más agitado siglo XIX, antes de la revolución de 1910. Surgieron nuevos sistemas de mercado, como surgió un Estado centralizado que extrajo gente para llevarla, de forma individual, hacia redes más amplias: como trabajadores, cristianos, “indios” súbditos de la Corona y como litigantes defensores de sus derechos y de sus recursos o al servicio de intereses más egoístas. Durante la época colonial, el impulso también se dio hacia la aparición de reagrupamientos menores. Las mayores ciudades-estado precolombinas de Mesoamérica, fragmentadas en comunidades subyugadas, buscaron el estatus político de pueblos-cabecera permanentes y se separaron de otras maneras. Una clave para imaginar los territorios coloniales en el México posterior, consiste en tener en mente lo grande y lo pequeño al mismo tiempo, cultivar una práctica histórica más sinóptica.

En 1969, tuve la fortuna de encontrar un trabajo de tiempo completo en el Denver Center de la Universidad de Colorado, una escuela de ida y vuelta, donde casi todos eran estudiantes que regresaban a la universidad. Con más experiencia que la mía y ávidos del aprendizaje, los estudiantes me ayudaron a superar los primeros, emocionantes, agotadores años de enseñanza universitaria. Así que continué investigando el México rural, especialmente los *pueblos de indios* en circunstancias coloniales. De la tenencia de la tierra y riqueza en el Valle de Oaxaca (*Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, 1972), pasé a los abundantes pero poco conocidos y entonces sin catalogar, expedientes coloniales tardíos de los tribunales civiles y penales, a fin de llevar a cabo un estudio de la vida pueblerina a partir de la documentación referente a la bebida, el homicidio y la rebelión. Gracias al estudio de la tierra y de la sociedad en Oaxaca sabía que ningún lugar puede ser representativo de México o Mesoamérica, aunque la historia de un lugar quizá revele procesos de cambio experimentados en otra parte. Para este segundo estudio, *Drinking, Homicide, and rebellion in Colonial Mexican Villages* (1979), me concentré en un bien documentado distrito de Oaxaca y en diversos lugares del centro de México, bien documentados también. La yuxtaposición de lugares, pequeños y grandes, en diferentes partes de México, devino estra-



xii. Como reconoce Tuan, el reto es tener un lugar y un espacio, fijo y que fluya en la mente al mismo tiempo. “Un yo que sea coherente y firme, pero capaz de crecer, parece concebir como alternativos quietud y movimiento, estabilidad y cambio, lugar y espacio, siendo calibrada la duración de cada uno por la cultura y el temperamento individual”, *Place, Art, and Self*, Santa Fe, Center for American Places, 2004, p. 4.

tegia para obtener una perspectiva comparativa y una visión más amplia en la mayoría de mis trabajos desde entonces.

En aquellos estudios sobre la tenencia de la tierra y la vida social del México rural, los curas y las instituciones y actividades religiosas estaban por todos lados en los expedientes. Terminé por darme cuenta de que había llegado a un callejón sin salida en mis estudios de América Latina. Si quería profundizar en una historia más sinóptica de México y Mesoamérica, y en el funcionamiento del régimen colonial, tenía que hacer un paréntesis y atender a la Iglesia y la religión. Me quedaba claro que, particularmente la historia de los párrocos, abría la puerta de innumerables maneras a los acontecimientos locales y a las relaciones coloniales de autoridad y poder, así como a los de la fe. Como agentes de la religión de Estado y como intermediarios tanto entre los feligreses y las autoridades superiores como entre lo sagrado y lo profano, eran un puerto de llegada prometedor a una historia de conexiones y perspectiva. Animado por mis conversaciones con David Carrasco en torno al vital campo de los estudios religiosos y lugares centrales, así como por su promisorio Archivo Mesoamericano, emprendí una investigación sobre iglesia y religión en la historia de México durante mis últimos años en Colorado. Al principio, eso me llevó a estudiar a los curas en sus parroquias rurales del final del período colonial, hasta llegar a las relaciones sociales, políticas, culturales y devocionales entre ellos y sus feligresías en la Arquidiócesis de México y la Diócesis de Guadalajara. Esto dio como resultado mi obra *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico* (1996). Organizado en tres estudios relacionados —uno de ellos comprendía un estudio social sobre la actuación de los sacerdotes, la cultura religiosa de los feligreses y la política local (en las que los curas ejercían su influencia al lado de los oficiales del pueblo, los gobernantes reales, los gobernadores hereditarios, los voceros populares, los grupos comunitarios y los terratenientes vecinos)— se interesaba especialmente en cómo la inevitable intimidad de esos contactos y relaciones en circunstancias coloniales, significaban tanto conflicto, miedo, violencia y desilusión dolorosa, como calidez, esperanza, confianza y comunión.

En 1993, cuando nos mudamos a la Southern Methodist University, en Dallas, Texas, se impuso otra pequeña epifanía. La camioneta de la mudanza que llevaba nuestras pertenencias se incendió y casi todo lo que habíamos enviado se destruyó. Salvo por las quince cajas de diapositivas que iban en la cabina del chofer, la mayor parte de mis recientes notas de investigación y escritos, y todos mis materiales para dar clases se perdieron. Esas diapositivas se convirtieron en el desafío para mis clases durante los años siguientes y abrieron para mí una nueva ma-

Terminé por darme cuenta de que había llegado a un callejón sin salida en mis estudios de América Latina. Si quería profundizar en una historia más sinóptica de México y Mesoamérica, y en el funcionamiento del régimen colonial, tenía que hacer un paréntesis y atender a la Iglesia y la religión.

Lo que he buscado, tanto para mí como para los primeros modernos, es el “pensar en términos de imágenes”, lo cual Italo Calvino enfatizó inspirado en su lectura juvenil de Los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola y en las tiras cómicas como “Félix el gato” y “Los chicos Katzenjammer”.

nera de comprender mi investigación respecto a la elaboración y los usos de las imágenes y otras cosas. Me vi dando inicio a un nuevo semestre sin mis notas de clase, diarios de lecturas, libros, materiales de investigación y otros papeles de trabajo, únicamente con varios miles de transparencias que había recabado con la idea de auxiliar a los estudiantes a imaginar un área vasta del mundo que iba convirtiéndose en “América”, y poder transmitirles que la vida de las personas en épocas pasadas era tan apasionante y problemática como la nuestra. Era sólo una esperanza ingenua en 1993 ya que no había dado a esas diapositivas más que un valor ornamental, y a muchas de ellas no las había reconsiderado de manera que pudieran ayudar en las tareas de enseñar y aprender como yo las había practicado. ¿Qué iba yo a hacer con fotos de planos de pueblos, edificios, altares, pinturas, dibujos, impresos, esculturas, fuentes, trastos, bancas, y garabatos hechos en los siglos XVI, XVII y XVIII? No me quedaba otra opción que considerarlas más de cerca; ver con más detenimiento lo que al parecer querían representar y la manera en que lo hacían, así como tratar de aprender más acerca de quiénes las realizaron, por qué y para quién. Es decir, debía interesarme por entender cómo podrían ser vistas por derecho propio, con sus acertijos y sorpresas peculiares; cómo fue que hicieron llorar y actuar a la gente y cómo podrían contextualizarse en su tiempo y con posterioridad. (Sucedo que no puedo evitar hablar por episodios de estas cosas, aunque trato de recordar la amistosa advertencia de E.B. White acerca de explicar un chiste. Al “humor”, escribió White, “se le puede practicar una disección, como a una rana, pero la cosa se muere en el proceso y las vísceras pueden amedrentar a cualquiera que no tenga una mente puramente científica”).⁷ Lo que trato es estudiar algunos objetos religiosos del periodo colonial de una manera algo diferente, intentando mirarlos, reunirlos y ubicarlos, más que de desarmarlos.

Lo que he buscado, tanto para mí como para los primeros modernos, es el “pensar en términos de imágenes”, lo cual Italo Calvino enfatizó inspirado en su lectura juvenil de *Los ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y en las tiras cómicas como “Félix el gato” y “Los chicos Katzenjammer”. Sus periódicos italianos copiaban las caricaturas, sin “letreros”, pues a éstos últimos los reemplazaban con unas cuantas rimas debajo de cada dibujo, “esas coplas ingenuas no proporcionaban información esclarecedora” decía Calvino. “Frecuentemente eran como estocadas en la oscuridad... Yo prefería ignorar esas líneas escritas y continuar con mi ocupación favorita de soñar

⁷ *The Second Tree from the Corner*, Nueva York, Harper & Brothers, 1954, p. 173.

despierto con las imágenes y su secuencia”. Sigo siendo historiador —un contextualizador que ve en las imágenes residuos de episodios—, pero me gusta la idea de Calvino de “soñar despierto al interior de las imágenes”. El propósito consistía en poner a las ilustraciones en el mismo nivel de los textos escritos y de la palabra articulada —en tanto que instrumentos de comunicación— como seguramente lo fueron para su público original. Calvino escribió: “podemos distinguir entre dos tipos de procesos imaginativos: uno que empieza con la palabra y termina con la imagen visual, y el que empieza con la imagen visual y arriba a su expresión verbal”. Lo cual no quiere decir que las imágenes y el lenguaje sean órdenes de representación nítidamente *separables*: es posible entremezclarlos en todas las formas posibles (como hace Calvino en *The Castle of Crossed Destinies*), pero su idea de *comenzar* con una imagen o con palabras es una manera de no reducir automáticamente el valor de imágenes de otros tiempos y lugares o convertirlas siempre en ilustraciones, como si nosotros, o quienes quisiéramos que entendieran, empezáramos siempre con la palabra.⁸

A final de cuentas, mi curiosidad en torno a la recepción y los cambios en la historia de la Iglesia y la religión me ha llevado más allá, a adentrarme en la cultura material, en especial en la escultura y la pintura. Era un paso obvio si consideramos que los santuarios mexicanos— de mi interés particular en la actualidad— eran imágenes sagradas y que la mayor parte del arte de entonces era religioso. Como observa Clara Bargellini: “La mayor diferencia en la circunstancia de los pintores del Nuevo Mundo frente a sus homólogos europeos, aun los españoles, era el abrumador papel de la Iglesia como patrón y árbitro de las artes”.⁹ El cristianismo católico ha sido siempre fe que recurre a los sentidos, sustentada en la creencia en un Dios encarnado, entendido en el México del siglo XVII y XVIII, como una suerte de supramaterialidad, de modo que las imágenes esculpidas o pintadas, los altares, las velas, la decoración efímera, ayudaban a elevar a quien las miraba hasta un estado emocional exaltado de contrición y fe “adonde los hombres y

⁸ Para un análisis útil sobre las imágenes, las palabras verbalizadas y los textos escritos en tanto formas valiosas de conocimiento y memoria en el mundo hispánico durante el periodo de colonización, véase Fernando J. Bouza, *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004. Sin embargo, esta concepción adolece de un lugar para el movimiento, la postura, el llanto y otros gestos de la comunicación.

⁹ Donna Pierce, Rogelio Ruiz Gomar y Clara Bargellini, *Painting a New World: Mexican Art and Life, 1521-1821*, Denver, Denver Art Museum, 2004, p. 83.



dioses son conducidos para hacerse diáfanos unos a otros”.¹⁰ Los signos de la presencia divina en el mundo eran pues evidentes y muy esperados, y las imágenes de Cristo o de los santos, especialmente las de María, eran punto focal de esa presencia, donde la divinidad se revelaba. Quienes elaboraban las imágenes, así como las autoridades y sus poseedores, guardaban grandes esperanzas de crear y honrar de tal forma que darían presencia física a lo invisible de alguna manera; asimismo apremiaban, concitaban a la presencia divina con una belleza fuera de este mundo, creada lo mismo por la devoción profunda de los creyentes que por el talento de los escultores y pintores, cuyos mejores esfuerzos se atribuían a la inspiración divina, si no a su intervención inmediata. Bajo las condiciones adecuadas y con la voluntad de Dios las imágenes literalmente cobraban vida; de ahí las sanaciones maravillosas y la consiguiente protección.

No he llegado muy lejos en mi interés por la recepción, la cultura material y las geografías de la fe. Todavía tiendo a acorralar a las imágenes con fuentes escritas que evocan su audiencia y la manera en que se fabricaban, cuál fue su recepción y cómo se usaban una y otra vez. Pero me he propuesto pensar en las imágenes de los sitios coloniales más como evidencia auxiliar, más como ilustración de cosas de las que ya he extraído conclusiones de fuentes escritas, más, en fin, como cosas elaboradas y utilizadas en tiempos y lugares determinados, con valores indudables, por motivos legítimos. Sobre todo, el reto consiste en considerar que las imágenes eran un intermediario vital de la presencia divina en el mundo y vistas frecuentemente como esenciales para el bienestar personal y colectivo. Lo cual me ha vuelto más observador de cómo la historia, el arte, la religión y la geografía se entrecruzan;¹¹ de cómo una figura venerada puede ser también un lugar en el tiempo que expresa el deseo de estar, tanto aquí (satisfecho en casa), como en otra parte.

Escritos durante los últimos diez años, los ensayos de esta colección son fruto de dicha inclinación por indagar, con el propósito de adentrarme en el poder de las imágenes, de la historia y políticas de la práctica religiosa, así como del lugar y espacio y recepción; de cómo se consignaron en las fuentes que he podido encontrar. La atención puesta en el arte y los objetos de devoción en la historia de los santuarios está mejor representada en el ensayo inicial “Image and Immanence in Colonial Mexico”;

¹⁰ Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 52.

¹¹ En su memorable forma aforística, Tuan reflexiona sobre las posibilidades y complejidades del pensamiento en estos campos, en *Place, Art, and Self*, *op. cit.*, pp. 3, 20, 21-22 y 44.



sin embargo, todos los ensayos tienen que ver con esculturas y pinturas veneradas (lo que significaban entonces para la gente) y cómo pueden estudiarse a partir de las fuentes disponibles. El segundo ensayo de la primera sección, “Two Shrines of the Cristo Renovado”, introduce asimismo un tema que abarca mis estudios históricos de los santuarios mexicanos, el cual se remonta a otra inquietud de mis primeros años de investigación y de enseñanza en las décadas de 1960 y 1970. En mis primeros estudios de las comunidades del estado de Oaxaca —donde la presencia indígena todavía se percibe de forma poderosa, donde se continúan hablando lenguas vernáculas y la mayoría de los poblados datan de tiempos prehispánicos— esperaba que la devoción a la Virgen de Guadalupe se abriera paso por entre los expedientes coloniales. Había leído a Octavio Paz y a otros historiadores y científicos sociales que consideraban al guadalupanismo como la devoción nativa americana desde un principio, con los indios coloniales acudiendo al abrazo maternal de María de Guadalupe en su “orfandad espiritual”, según Paz.¹² Si esto era así y Oaxaca se encontraba entre las áreas más “indias” de México, entonces allí, Guadalupe, tendría que hacerse patente por todas partes. No estuvo ausente. Particularmente en la ciudad de Antequera a partir del siglo XVII tardío. Pero la devoción guadalupana era opacada por los santuarios regionales y locales de otras imágenes de María y Cristo; entre tantas otras, la Virgen de Juquila, Nuestra Señora de la Soledad de Antequera, la Cruz de Huatulco y el Señor de Tlacolula. Claramente no existía un símbolo único dominante que presidiera desde una encumbrada jerarquía de sitios e imágenes sagrados interconectados. Con tantos santuarios e imágenes en juego, el tema se extendía más allá de “Nuestra Señora de Guadalupe”. El artículo “Two Shrines of the Cristo Renovado” recoge la historia de uno de los muchos santuarios de imágenes milagrosas de Cristo, con el objeto de hacer un examen de las políticas de la fe en dos lugares durante los siglos XVII y XVIII respecto a cómo el cristianismo católico se convirtió en religión americana y de la forma en que personas con aparentes intereses subversivos y en conflicto contribuyeron a que así fuera.

Dirigir la atención en otras direcciones no es disminuir el sitio fundamental de “Nuestra Señora de Guadalupe” en la historia de la devoción mexicana. Desde principios del siglo XVIII, ninguna imagen ha significado tanto para tantas personas. Se ha convertido en el signo más grande de la presencia divina en México y el santuario del Tepeyac es, hoy, el más visitado de las Américas y quizá de la cristiandad. Un hombre de Oaxaca que

Había leído a Octavio Paz y a otros historiadores y científicos sociales que consideraban al guadalupanismo como la devoción nativa americana desde un principio, con los indios coloniales acudiendo al abrazo maternal de María de Guadalupe en su “orfandad espiritual”, según Paz.

¹² Octavio Paz, *El ogro filantrópico: historia y política, 1971-1978*, México, Joaquín Mortiz, 1979, p. 49.

Mi interés en el conglomerado de los devotos y de sus devociones me permite desentenderme del siglo XVI, así como de las fascinantes y pobremente documentadas etapas más tempranas del guadalupanismo y de sus debates en torno a la historicidad del relato de su aparición, así como del tema sobre si el culto era práctica pre-hispánica en espíritu e india desde el principio.

trabajaba como jardinero en Berkeley, California, a mediados de la década de 1990 compartió su sentimiento con uno de mis antiguos estudiantes de licenciatura, Sergio Rodas. Frente a la duda histórica de la presencia de Guadalupe, “sólo tu fe puede guiarte a creer si fue milagro o una construcción de los religiosos de ese tiempo. Sin embargo, la Virgen de Guadalupe llegó a México y fue bien recibida”. Esta convicción de su presencia en México —de que la Virgen María en su advocación mexicana de Guadalupe llegó para quedarse y fue bien recibida— se ha repetido sin cesar, desde los sermones coloniales que proclamaron la “Visita sin despedida” y “Hoy no se ausenta de nosotros aunque sube al Cielo”, hasta las entrevistas periodísticas callejeras en tiempos de crisis en las que la gente expresa una y otra vez: “todos sabemos que el gobierno nos ha fallado pero la Virgen de Guadalupe no”. “Ella llegó para quedarse” como “una simple mujer india”, dijo Virgil Elizondo en el Tepeyac.¹³

Asimismo, aunque me inclino por destacar los muchos altares mexicanos dedicados a la figura de Cristo y a otras imágenes de María y de los santos con el objeto de lograr una historia más completa de santuarios e imágenes propias de determinado lugar, inevitablemente Guadalupe interviene en la narración, como pienso que tendría que sucederle a cualquiera que se interese en la fe y en la práctica religiosa en México; lo anterior resulta patente en tres de los ensayos de la segunda parte (sin dejar de aludirse en los demás ensayos), pero sucede de una manera un tanto distinta respecto a los de la mayoría de los escritos que se ocupan de la devoción guadalupana. Mi interés en el conglomerado de los devotos y de sus devociones me permite desentenderme del siglo XVI, así como de las fascinantes y pobremente documentadas etapas más tempranas del guadalupanismo y de sus debates en torno a la historicidad del relato de su aparición, así como del tema sobre si el culto era práctica pre-hispánica en espíritu e india desde el principio. Los devotos y sus devociones locales condujeron hacia una historia, mejor

¹³ Francisco de Fuentes y Carrión, *Sermón de la Assumpcion de Nuestra Señora, en su propio día: predicado en Guadalupe, con la circunstancia de su milagrossa aparición, patente el SSmo. Sacramento por aver concurrido en el último día de el jubileo circular nuevamente concedido a esta muy noble ciudad, y corte de México; y su primera vez en Guadalupe celebrado*, México, en la Imprenta de Francisco Ribera Calderón, 1707; Miguel Tadeo de Guevara, *Visita sin despedida, que hizo Maria Santissima de Guadalupe al reyno, para la estabilidad y firmeza de la Iglesia americana. Oracion panegyrica, que en su insigne y real Colegiata predicó el día de la celebridad de su aparicion, 12 de diciembre del año pasado de 1780*, México, Zúñiga y Ontiveros, 1781. Artículo publicado en *Dallas Morning News*, 12 de diciembre de 1995, p. A.1, durante la crisis económica que siguió a la administración de Salinas de Gortari; Jeanette Rodríguez, *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment Among Mexican-American Women*, Austin, University of Texas Press, 1993, p. xiii.

documentada, de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX, así como al interés por dos paradojas en la geografía espiritual de México. La primera consiste en que la imagen de Guadalupe era venerada casi en todo el virreinato de la Nueva España hacia fin del siglo XVIII, sin embargo el santuario del Tepeyac, con su famoso ayate con la imagen aparecida durante la época en que se reportaron las apariciones de María a Juan Diego, no era muy visitado por peregrinos remotos. En segundo lugar, la imagen de Guadalupe tenía mil significados pero no mil rostros. Muchas copias circularon durante el periodo colonial, pero casi todas trataron de reproducir la imagen del Tepeyac lo más fidedignamente posible. Es sólo en época reciente que artistas México-estadounidenses y mexicanos han alterado la imagen de forma notable.

El último ensayo de la colección reúne al santuario del Tepeyac con otros, a fin de hacer un rastreo del poco conocido y escasamente registrado tema de los cambios en la geografía espiritual y en las políticas respecto de las imágenes milagrosas y de la fe durante los años posteriores, sembrados de sobresaltos, a la independencia nacional de México en 1821. Al enfocarse en los santuarios y en las noticias de milagros, destaca el sorprendente crecimiento de viejos y nuevos santuarios en esa época y un más conspicuo papel de liderazgo para los legos. Aunque también se señalan continuidades “sembradas de sobresaltos”, en especial la importancia permanente de las imágenes y la presencia divina de las prácticas de la fe en México. Al parecer las noticias de teofanías continuaron siendo tan frecuentes como siempre y compartidas por todas las clases, no sólo era cosa de lugareños y de los pobres en las ciudades. Los santuarios regionales se desarrollaron, aunque casi todos ellos tuvieran su inicio en el siglo XVII y se encontraran bien establecidos antes del final del periodo colonial. La devoción mariana se intensificó, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX, lo cual significó al mismo tiempo una continuidad mayor. La devoción hacia el niño Jesús se hizo más popular y algunas imágenes milagrosas de la Pasión de Cristo sobresalieron por vez primera o se volvieron más prominentes de lo que habían sido durante el periodo colonial; sin embargo los santuarios milagrosos consagrados a imágenes de Cristo hacía tiempo que eran los más numerosos.

La francesa Annie Kriegel, comentarista política e historiadora de movimientos sociales, hizo alguna vez una maliciosa estimación del ciclo del académico en nuestro tiempo: para el investigador joven, la monografía; para el académico maduro, la *magnum opus*; para el académico de más antigüedad, el prefacio. He escrito ya mi cuota de prefacios y elogiosas terceras de forros, pero también me he vuelto más quijotesco —o quizá



sólo imprudente— en mis ambiciones como académico con antigüedad, al tratar de imaginar qué ha entendido la gente por religión y cómo la entendió. Al cambiar de dirección hacia las historias locales de cientos de santuarios, imágenes célebres y episodios de agitación sagrada, al colocar las piezas de biografías de algunos objetos, al buscar devotos y recepción, así como la promoción y la reglamentación, persigo y busco expandir la idea de Emile Durkheim respecto al efecto contagioso de lo sagrado a lo largo de cinco siglos y a través de muchos lugares, sin reducirlo todo a una sociología de la religión. Esto representa un campo vasto, con documentación muy dispersa y literatura secundaria fragmentada que se desborda en muchas direcciones. Más de lo que puedo aspirar a dominar en el curso de una vida de estudio.

Pero dejar que se me escape de las manos es parte del placer, así como una estrategia de investigación. La gran ventaja de la titularidad académica, más allá del lujo de no tener que sentirme dividido entre mis prioridades durante el año escolar, ha sido el que me ha dado la libertad de equivocarme, de explorar improbables líneas de investigación y de contextos, hacer lecturas tangenciales más esperanzadas, de “perseguir el tema hasta la última de las trincheras y hasta la postrer colina porque ahí está la diversión y el bálsamo de lo alcanzado” dijo E.B. White.¹⁴ Por supuesto que darle alcance no siempre es probable. No pocas veces inicié líneas de investigación infructuosas. La evidencia tiende a ser siempre favorable, más que concluyente y en cualquier caso —y de alguna manera— tenemos que entender lo que J.H. Hexter llamó el segundo registro del historiador: “todo lo que la mente individual traiga a consideración de los documentos del pasado para evocar el mejor recuento posible de lo que parece haber sucedido en realidad”.¹⁵ Cuando pienso en todo esto, en abstracto, me produce sueño, aunque he luchado contra el impulso de tirar la toalla. Pero misterios y dudas me han mantenido en el archivo y en mi escritorio. Como dice el poeta Wesley MacNair: “el miedo de terminar inutilizado es parte necesaria del proceso del escritor. La única prueba de que tu vida como escritor continúa” es lo siguiente que escribes;¹⁶ Tal vez lo que prosiga sea una más continua narrativa de santuarios e imágenes en la historia de México.



¹⁴ *Letters of E.B. White* (ed. revisada), Nueva York, Harper and Collins, 2006, p. 669

¹⁵ J. H. Hexter, *The History Primer*, Nueva York, Basic Books, 1971, pp. 80 y 207-216.

¹⁶ Tomado de la conferencia de MacNair pronunciada en Maine Historical Society, Portland, Maine, 24 de junio de 2007.