

## CONVERSACIÓN

---

Brian Connaughton

*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*

Entrevista con el Dr. William B. Taylor con motivo de su reciente –e innovadora– obra *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous images and Shrines in New Spain*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2016, xxvi+654 pp. ISBN 978-110-710-267-5

Preguntas de Brian Connaughton

#1

A partir de *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca* (Stanford, Stanford University Press, 1972)/*Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial* (Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1998), su investigación ha abordado muchas cuestiones históricas polémicas: la tenencia de la tierra en una sociedad multiétnica, las expresiones populares de comunidad, ira y justicia, la naturaleza del trabajo parroquial, así como el lugar respectivo del sacerdote y el feligrés. ¿Vio algo polémico en la historia de las devociones, o qué fue lo que le atrajo de ellas como fuente para comprender

la historia más profundamente? Su insistencia en la percepción de la inmanencia divina en la historia religiosa de México parece una referencia poderosa.

WT: No creo que mi investigación histórica sea polémica en el sentido de tratar de generar controversia o comenzar con la intención de desafiar la opinión recibida. Ha habido temas que quería entender y líneas de interpretación que quería seguir en un momento en que el estado actual de la erudición no los había abordado o no los había respondido a mi satisfacción. Pero es cierto que pocos de los grandes temas de la historia mexicana carecen de algún aspecto polémico: la conquista y la colonización, la Leyenda Negra, la religión, quién tenía agencia, “fuera de México todo es Cuauhtlán”, etc. Con bastante frecuencia hubo sorpresas porque por lo general estaba investigando temas que no habían sido muy explorados o que no habían sido abordados con las mismas fuentes. Y las sorpresas siempre invitan a la crítica.

En *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca* (1972), mi principal punto de referencia fue *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, de François Chevalier, un libro que admiraba mucho, y sigo estimando positivamente. Chevalier había basado su comprensión del desarrollo de las haciendas coloniales, la concentración de la tenencia de la tierra y la orientación al mercado en la documentación del centro-norte y el norte de México. Tal vez su enfoque también fue moldeado por la expropiación y redistribución de las tierras de propiedad privada después de 1917, que todavía era un programa nacional celebrado cuando realizó su investigación en la década de 1940. Cuando comencé mi investigación en 1967, me interesaban las comunidades de habla zapoteca en los valles centrales de Oaxaca. Después de haber visitado los restos de varias haciendas expropiadas allí, me pregunté si la propiedad de la tierra en esta región y otras partes del centro y

sur de Mesoamérica, con muchos pueblos de indios, también se había concentrado en manos de una pequeña clase de hacendados durante el periodo colonial. La respuesta resultó ser no, lo que me hizo querer saber más sobre los pueblos de indios coloniales allí y en otros lugares. ¿Cómo fueron alterados por la colonización española? ¿Cómo respondieron como sujetos coloniales? ¿Cómo se organizaron como comunidades coloniales? ¿Qué continuó? *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, Stanford University Press 1979) / *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas* (México, Fondo de Cultura Económica, 1987) fue mi siguiente intento de indagar en esas cuestiones.

Como en todo mi trabajo, me preguntaba qué fuentes podían hallarse y cuánto no revelaban las que encontraba. Para *Landlord and Peasant* había abundantes y bien organizados registros de tierras y trabajo en AGN, *Tierras* y otros archivos para la Audiencia y Virreinato de AGN, así como algunos registros para haciendas, informes y documentos administrativos en colecciones públicas y privadas en Oaxaca. Para *Drinking, Homicide, and Rebellion*, los registros de la corte civil y administrativos eran de alguna utilidad, pero necesitaba otros testimonios, preferiblemente en serie, de actividades y relaciones en los pueblos, y quería incluir al menos dos regiones diferentes. *Landlord and Peasant* demostró que el modelo de Chevalier no era adecuado para Oaxaca, pero no estableció cuán similar o diferente era el patrón de tenencia de la tierra en Oaxaca a otros lugares. Después de 1972 incluí dos o más regiones en todo mi trabajo basado en regiones para limitar la tentación de generalizar desde un solo lugar.

Las investigaciones criminales y los registros de juicios se convirtieron en mi principal fuente para ese segundo proyecto sobre los indios y las comunidades rurales bajo el dominio colonial. Para gran parte del centro de México, AGN, *Criminal* es una rica fuente de antecedentes penales de los últimos 60 años de

dominio colonial. En la década de 1970, esta sección del AGN aún no estaba catalogada y era poco utilizada por los estudiosos. Tenía la intención de emparejar el centro de México con Oaxaca, pero los archivos criminales coloniales de la ciudad y los valles centrales de Oaxaca habían sido eliminados recientemente cuando el convento colonial en el que estaban almacenados se convirtió en un hotel de lujo. Recurrí a los notables archivos criminales del distrito de Teposcolula en la Mixteca Alta para la segunda región. Mis intereses eran más antropológicos que polémicos, pero el tema tenía (y sigue teniendo) aristas polémicas. ¿Es la conquista una caracterización precisa de esta historia? ¿Fueron las comunidades nativas efectivamente aplastadas y barridas por el monstruo del dominio imperial, los colonos y sus descendientes rapaces, el desplazamiento y las enfermedades epidémicas que introdujeron involuntariamente? ¿Fue el consumo desenfrenado y socialmente destructivo de bebidas alcohólicas parte de la historia de la degradación colonial en los pueblos de indios, como postuló Charles Gibson para el Valle de México? ¿Tenían razón George Foster, George Kubler y Robert Ricard en que la cultura colonial de las comunidades nativas cristalizó cerca del final de un agitado siglo XVI como una versión simplificada de la cultura campesina española o que la cultura colonial en la América española cristalizó en general entonces en la forma de un fragmento medieval, como pensaba Louis Hartz? Tal vez contrario a una primera intuición, los patrones de comportamiento en los registros criminales de la colonia tardía en los que me basé sugerían que muchas comunidades de aldeas se habían desarrollado con modalidades que les permitían sobrevivir y, a veces, prosperar, absorber conflictos internos y demandas externas que amenazaban a la comunidad, y mantener prácticas rituales que redujeran la probabilidad de alcoholismo generalizado. No puedo decir si *Drinking, Homicide, and Rebellion* ha hecho mucha diferencia en la literatura en evolución sobre la historia colonial. Vendió más copias en inglés y español

que otros libros que escribí y se usó en cursos universitarios durante bastante tiempo, pero un crítico que leyó el título, pero aparentemente no el libro, probablemente no estaba solo en su evaluación de que todo aquello de las cosas que se desmoronan en las comunidades nativas después de la conquista española no era nada nuevo.

Mientras escribía *Drinking, Homicide, and Rebellion*, me enteré que gran parte del archivo criminal de la Audiencia de la Nueva Galicia del siglo XVIII y principios del XIX sobrevivía en paquetes sin clasificar en la Biblioteca Estatal de Jalisco, en Guadalajara. Imaginé usar esos materiales, otros registros judiciales y administrativos, y el archivo municipal de Acatlán de Juárez como el núcleo de un estudio de las comunidades rurales, las costumbres y los delitos violentos en Jalisco en vísperas de la independencia nacional para compararlos con el centro de México y la Mixteca Alta. Esa idea no arrojó los resultados anticipados. Escribí algunos artículos sobre homicidios y agresiones, bandidaje y participación local en las guerras de independencia, incluyendo un artículo que utilizaba los registros de homicidios y agresiones en comparación con los patrones en la Mixteca Alta y el centro de México que mostraban a las comunidades rurales de Jalisco cerca de un extremo de un espectro de solidaridad comunitaria y la Mixteca Alta en el otro. Si bien no obtuve el material suficiente para un libro sobre la sociedad rural, ese año en Guadalajara condujo al trabajo sobre la Iglesia y la religión en la historia de México que me ha fascinado durante los últimos 40 años. Guadalajara en 1979-1980 es también el lugar y el momento en que tú y yo nos conocimos y comenzamos nuestra larga conversación sobre México y el estudio histórico.

Desde el comienzo de mis estudios de historia mexicana durante la década de 1960, la Iglesia, los sacerdotes y los signos de devoción estaban en casi todas partes en el registro colonial: sacerdotes como pastores, administradores, constructores, terratenientes, informantes, testigos, escritores, adversarios y

litigantes. La religión y las instituciones religiosas eran temas marginales en mis primeros estudios, pero durante el año que pasé en Guadalajara, haciendo visitas ocasionales al archivo de la catedral, llegué a la conclusión de que, si iba a ir mucho más allá hacia historias conectadas y el funcionamiento del poder político y social, me ayudarían a comprender la durabilidad de este sistema colonial. Necesitaba saber más sobre la experiencia religiosa, los sacerdotes y la Iglesia como cuerpo de creyentes y practicantes. Las controversias eran inevitables, aunque no eran los puntos focales de mi interés: la conquista espiritual; la Iglesia como institución retrógrada y antimoderna; “barroco” como una especie de impropio que connota extravagancia, frivolidad y emociones exageradas; así como las apariciones guadalupanas y su historia temprana, entre ellas.

Entre los registros de la catedral de Guadalajara, encontré archivos de cofradías del siglo XVIII, varios informes de visitas pastorales, relaciones de méritos y servicios para biografías en miniatura de pastores individuales, y algunos archivos de casos de provisorato relacionados con procesiones, otras prácticas devocionales e imágenes milagrosas. Me ayudaron a imaginar la Diócesis de Guadalajara como una base de operaciones para estudiar a los sacerdotes rurales y de pueblos pequeños en el trabajo, ya que las relaciones con los feligreses y las autoridades políticas estaban cambiando bajo el impacto de las reformas borbónicas a partir de la década de 1750. La Arquidiócesis de México sirvió como mi segunda base de operaciones para *Magistrates of the sacred: priests and parishioners in eighteenth-century Mexico* (Stanford, Stanford University Press, 1995)/ *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, traducción de Óscar Mazín y Paul Kersey (Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1999, 2 vols.), sus materiales de archivo y fuentes primarias impresas aún más extensas y dispersas que las de la Diócesis de Guadalajara. Mi objetivo era estudiar a los párrocos y a los feligreses

juntos, en asociación, sacerdotes trabajando en sus parroquias en una época de rápidos cambios. Si bien el catolicismo siguió siendo la religión oficial del estado, la confusión y las fricciones magnificadas por las reformas borbónicas debilitaron la asociación entre el trono y el altar. Las reformas fueron en su mayoría en detrimento del clero, pero sus congregaciones y la mayoría de los funcionarios reales todavía consideraban a sus pastores como líderes e intermediarios espirituales y cívicos indispensables. Estas tensiones se desarrollarían durante las guerras de independencia con un alto costo para la Corona.

Trabajar en *Magistrates of the Sacred* me hizo preguntarme más sobre las prácticas católicas laicas y lo que parecía ser la vitalidad no disminuida de la vida devocional durante y después de las reformas borbónicas. Imágenes religiosas, santuarios y una historia más larga se convirtieron en mi camino hacia este tema. Veinte años más tarde, completé *Theater of a thousand wonders. A history of miraculous images and shrines in New Spain* (Nueva York, Cambridge University Press, 2016). Tocaré las polémicas de este tema en mis respuestas a algunas de tus otras preguntas.

#2

¿Hubo alguna “epifanía” o momento excepcional en el que sintió que las distintas piezas del proyecto de *Theater of a thousand wonders* o de sus proyectos anteriores formaban un todo?

WT: Al trabajar en *Theater of a thousand wonders* hubo pocas revelaciones repentinas o fuentes únicas que fueran decisivas en ese sentido, si es que hubo alguna. Era casi todo nuevo para mí. Los momentos excepcionales que he tenido a lo largo de los años fueron pequeños hallazgos que giran en torno a una fuente primaria en particular. Estos son algunos de ellos:

Al principio de la investigación para *Magistrates of the Sacred*, me encontré con un ejemplar del *Itinerario para parrochos*

*de indios* (el manual estándar para párrocos de finales del siglo xvii y xviii) con notas marginales escritas por un párroco de mediados del siglo xviii en Tlaltenango, Zacatecas. Sus comentarios mordaces me llevaron a reconocer lo importante que era este manual para los pastores en la comprensión de sus responsabilidades, así como la creciente disonancia entre la forma en que se les educaba en sus deberes y las restricciones y demandas que les hacían los administradores borbónicos y los obispos regalistas.

La devoción popular a Nuestra Señora de Guadalupe ha sido un interés de larga data. Había encontrado abundante evidencia anecdótica de finales del siglo xviii como un punto de inflexión, pero algún tipo de evidencia en serie a lo largo de un período de tiempo más largo podría decirme más. Los registros bautismales de las parroquias en diferentes partes de la Nueva España resultaron ser la fuente que necesitaba. Mientras revisaba los registros de bautismo de una variedad de parroquias desde 1700 hasta 1800, contando los niños bautizados con el nombre de Guadalupe, de repente me quedó claro que había una oleada de Guadalupes a finales de la década de 1750 que continuó creciendo y creciendo a partir de entonces. Sin duda, la bula papal de 1754 que reconocía las apariciones de la Virgen María a Juan Diego en 1531 fue crucial, y los sacerdotes guadalupanos que administraban bautismos en ese entonces probablemente alentaron esta elección de nombre, pero esta evidencia en serie confirmó lo que había estado encontrando en fuentes dispersas de que este fue, sin duda, un momento decisivo para la devoción popular, así como para su promoción.

John Padden (arqueólogo y etnógrafo pionero en el Valle de Oaxaca) me preguntó si había alguna manera de documentar lo que él llamó comunidades “anti-homicidas” en Oaxaca. ¿Había estadísticas de criminalidad para las comunidades allí antes del siglo xx? Yo sabía que después de 1861, la causa de la muerte generalmente se asentaba en los registros civiles, pero, ¿qué

pasaba antes de la década de 1860? Los registros de juicios por homicidio para Oaxaca antes de esa época no tendrían la respuesta porque sobreviven muy pocos antecedentes penales de distrito anteriores, especialmente para los valles centrales (como aprendí al revisar los registros restantes de la alcaldía mayor en Tlacolula). Pero al revisar los registros parroquiales más completos de las comunidades de Oaxaca, descubrí que en 1703 el obispo ordenó a sus párrocos que registraran si el difunto había recibido la extremaunción. Si no, el pastor debía explicar por qué no. Dado que en la mayoría de los homicidios la víctima no habría recibido el Viático, los registros parroquiales resultaron ser una forma, aunque imperfecta, de rastrear homicidios por comunidad durante el siglo XVIII y principios del XIX. Se confirmó la sospecha de Padden (que no compartió conmigo antes de que yo investigara la pregunta por él) de que Mitla se destacaría como una comunidad con pocos o ningún homicidio durante largos periodos.

También recuperé un registro de Audiencia “perdido” de Guadalajara de 1818 que establecía los derechos históricos de Cochití, pueblo en Nuevo México, a una parcela de tierra conocida como el Ojo de Agua de Santa Cruz. Cochití utilizó esta documentación y mi informe para apelar con éxito al Congreso para la restitución de la tierra. Ese feliz desenlace en 1981 tuvo menos que ver con la evidencia histórica y mi testimonio que con un viento político favorable que soplabá entonces a través de los corredores del Departamento del Interior en ese momento y el hecho de que la parcela había pasado de manos privadas al Servicio Forestal de los Estados Unidos por impuestos atrasados durante la Depresión.

Mi momento eureka más sorprendente tiene que ver con la deslumbrante, aunque frecuentemente reproducida, pintura de 1599 de tres “dones” negros de Esmeraldas, Ecuador, que cuelga en el Museo de las Américas en Madrid. Había usado esta imagen a menudo en mis cursos introductorios para problematizar

la historia temprana de América Latina en su proceso formativo, pero realmente no podía responder a las preguntas de mis estudiantes sobre estos hombres en particular y su lugar en la historia colonial vestidos, como estaban, con las galas de nobles españoles sobre sus ponchos de estilo andino. Se sabía que el retrato fue enviado al rey para conmemorar un acuerdo de paz entre el gobernador real en la capital de las tierras altas de Quito y una comunidad independiente de esclavos fugitivos y sus aliados nativos en la costa. Buscando documentos relacionados con la Iglesia en el archivo del Ducado del Infantado en Madrid (ahora en la Biblioteca Nacional), me encontré con un informe al virrey de Perú en 1606 que hizo de la pintura algo más que un misterioso retrato de tres figuras exóticas fijadas en su lugar como sujetos del Nuevo Mundo de la corona española. El informe cuenta una historia imperial menos triunfal. Identifica a los hombres, don Francisco de Arobe, su hijo, don Pedro, y otro joven como líderes de habla hispana de un asentamiento afroindio independiente de 35 mulatos y 450 indios cristianos que debían mantener la paz en la costa después del acuerdo de 1599, pero no lo hicieron. Eran borrachos ociosos y no “cristianos de corazón”, se quejaba el informante, y el dinero gastado en Quito en mantas, jarras de vino y ropa fina (probablemente los mismos atuendos que se muestran en el retrato) se había desperdiciado en ellos.

### #3

La amplitud regional y la extensión temporal cubiertas en este estudio pondrían a prueba a cualquier historiador. Toda la primera parte del libro es un análisis de gran envergadura de la geografía histórica de los santuarios en la Nueva España. Quizá podríamos ir más allá de cómo llegó usted a concebir este trabajo y consideraciones generales, para profundizar en la arquitectura de su organización analítica. ¿Qué tan difícil fue

obtener el material testimonial para este estudio, lidiar con las lagunas, reunir una cantidad tan inmensa de registros durante un periodo tan prolongado y darle coherencia conceptual? ¿Encontró inspiración en el trabajo realizado por otros en países más allá de México?

WT: Mi objetivo era una larga historia de los santuarios de imágenes y la devoción a ellos en la Nueva España que llegara más allá de unas pocas regiones y abordara preguntas básicas sobre cuándo y cómo se desarrollaron los santuarios, por qué tantos siguieron siendo populares, cómo fue que algunos se volvieron más prominentes, quiénes eran los devotos, cómo recibieron y usaron las imágenes célebres, y quién dio forma y administró el negocio y la cultura de devoción a ellas. Quise transmitir algo más que la política y el liderazgo de la Iglesia y la religión al abordar la fe sensual y performativa en la presencia divina que introdujo a las personas de toda la sociedad colonial a una historia del catolicismo europeo (especialmente español) a medida que se convertía en una creencia religiosa novohispana.

Me preocupaban especialmente la persistencia y el cambio, y cómo la tradición y la transgresión podían estar en juego al mismo tiempo entre personas en diferentes épocas y lugares. Llegar a ese tipo de visión general antes de que existiera una gran base monográfica de historias de santuarios individuales parecía una tontería cuando comencé a recopilar materiales a finales de la década de 1980. La documentación que pude encontrar para una larga historia de santuarios, prácticas devocionales y su supervisión era amplia pero dispersa y parecía una simple miscelánea al principio. Había registros de tribunales eclesiásticos, historias de milagros aquí y allá y algunas investigaciones sobre ellos, archivos civiles y criminales, registros de recolección de limosnas, algunos informes generales sobre santuarios y una variedad de publicaciones de la época, incluidas algunas historias de santuarios devocionales, sermones, folletos de novena, impresiones

baratas de imágenes sagradas y los propios objetos de devoción. A diferencia de Europa, no había registros de milagros de larga duración en los santuarios y pocos archivos de santuarios como tales, aparte de los documentos administrativos y los registros de ingresos y gastos de los santuarios de Nuestra Señora de los Remedios y la Virgen de Guadalupe en el Valle de México.

Cuando me retiré del servicio universitario en 2008, había acumulado más de una docena de cajas llenas de notas de lectura y archivo, y había escrito algunos ensayos, pero un estudio coherente y más amplio todavía parecía fuera de mi alcance. La jubilación me dio tiempo para seguir leyendo y empezar a imaginar un libro. El paso más importante fueron los varios años que pasé revisando, digiriendo y conectando mis notas, trazando posibles capítulos y buscando patrones y conceptos clave que se enhebrarían a través del estudio (belleza, prácticas devocionales, lo barroco, peregrinación y otros tipos de movimiento sagrado, cultura material de lo sagrado, espacio y lugar, y la preocupación perenne del historiador por el cambio y la continuidad).

Me decidí por dos conjuntos de capítulos. La Parte I, “Orientaciones”, traza patrones de cambio y continuidad en la historia de los santuarios y las imágenes sagradas, construidos a partir de tantos santuarios como pude localizar y documentar: desarrollos formativos desde la década de 1580 hasta aproximadamente 1720, cuando se establecieron la mayoría de los santuarios, se publicaron las primeras historias de los santuarios y los milagros de la presencia divina cambiaron notablemente de apariciones a imágenes que cobraron vida; y una historia en curso en el siglo XVIII que tenía más que ver con continuidades y crecimiento de lo que esperaba durante una época de reformas eclesiásticas e intromisiones borbónicas. Teniendo en cuenta la geografía espiritual y los desarrollos históricos de la Parte I, los capítulos de la Parte II, “Resonancias”, examinan más de cerca cinco facetas de la historia de los santuarios de imágenes: milagros asociados con imágenes famosas de Cristo y María; reliquias y otras

cosas numinosas; estampas religiosas; la especial importancia de las cruces como algo más que un símbolo; y el viaje sagrado (peregrinaciones, romerías y procesiones).

Combinados, los dos conjuntos de capítulos sugieren formas en que la historia de los santuarios e imágenes de la Nueva España era distintiva en sus similitudes y diferencias con España, donde se originó gran parte de la cultura católica del Nuevo Mundo. Por ejemplo, no hubo nada en la historia moderna de España como la creciente importancia y el reconocimiento papal de la Virgen de Guadalupe de la Nueva España. Tampoco había una jerarquía de lugares sagrados en la Nueva España con el Tepeyac en la cúspide (como Victor Turner y otros han imaginado a partir de una tradición europea centrada en Roma y la Tierra Santa), ni redes de santuarios regionales de peregrinación, ni rutas de larga distancia como el camino a las reliquias óseas de Santiago en Compostela, España. La importancia de los santuarios de imágenes urbanas y rurales en la Nueva España es distintiva, al igual que la popularidad de las imágenes milagrosas de Cristo y la cruz que eran *de la* naturaleza o eran de color oscuro o verde. El menor número de Marías guerreras, la falta de santuarios dedicados a las reliquias óseas y la ausencia de historias del origen de redescubrimiento de las imágenes sagradas también distinguen a la Nueva España de España.

La erudición en otras partes del mundo y en otras disciplinas influyó en la forma en que abordé este proyecto. Los estudios más pertinentes a la forma en que se enmarca *Theater of a thousand wonders* son de William A. Christian: *Local Religion in Sixteenth Century Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1981)/ *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid, Editorial NEREA, 1991) y *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, Princeton University Press, 1981)/ *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)* (Madrid, Editorial NEREA, 1991) por los patrones que discernió a partir de informes detallados de la época y su crítica de las

distinciones tajantes entre la religión de élite y la popular, y de la ciudad y el campo. Varios eruditos franceses encontraron formas ingeniosas de abordar la vida social y la religiosidad a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna que me ayudaron a superar un abordaje convencional, entre ellos *Montaillou: The Promised Land of Error* (Nueva York, G. Braziller, 1978) de Immanuel LeRoy Ladurie y *Nápoles et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)* (París, Presses universitaires de France, 1987) de Jean Michel Sallmann. El ambicioso trabajo de Simon Ditchfield sobre una historia no eurocéntrica del catolicismo moderno temprano como religión mundial ha sido inspirador.

Los campos de la geografía humanística y la historia del arte también fueron importantes. Los numerosos libros y ensayos de Yi-fu Tuan y J.B. Jackson, junto con Pierre Bourdieu sobre el *habitus* y el capital cultural, me ayudaron a pensar en la creación de lugares, la belleza y el significado del lugar. Entre los historiadores del arte, *The power of images: studies in the history and theory of response* (Chicago, University of Chicago Press, 1989), de David Freedberg, sobre las relaciones entre las imágenes y las personas en la historia, fue útil para pensar, aunque hizo poco con las respuestas reales a las cosas sagradas que discutió. El libro de Jesusa Vega y Javier Portús, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998) me sirvió de base para comparar y contextualizar el uso y la mística de las imágenes impresas. La historia del arte en manos de estudiosos mexicanos recientes me pareció especialmente sugerente, incluyendo el trabajo colaborativo de Jaime Cuadriello e Ilona Katzew, la obra *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico* de Katzew (New Haven, Yale University Press, 2004), y las exposiciones de arte pioneras de Cuadriello y sus contribuciones a los volúmenes complementarios, *Los pinceles de la historia de la patria criolla a la nación mexicana 1750-1860* (México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000). También debo mencionar a un historiador del

arte mexicano de una generación anterior, Abelardo Carrillo y Gariel, quien reconoció que los muebles, la ropa, otros objetos domésticos y los grabados también tienen un lugar en la historia del arte y las sensibilidades estéticas. Mucho antes de que comenzara a trabajar en las imágenes de los santuarios, su estudio forense de un crucifijo roto del siglo xvi me abrió los ojos a una historia oculta de los objetos. El artículo de Joanna Ziegler, “The Medieval Virgin as Object: Art or Anthropology?”, en *Historical reflections/Réflexions Historiques*, 16: 2/3 (1989), pp. 251-264 me llevó más lejos en esa dirección, tras el rastro de las imágenes sagradas “evolucionadas”.

#4

A grandes rasgos, ¿cuáles considera que son sus principales descubrimientos con respecto a las devociones y su relevancia para una comprensión más profunda y quizás más universal de la historia de México? O, si esto es demasiado amplio, ¿qué le gustaría destacar en este sentido?

WT: Hubo muchas sorpresas para mí en el seguimiento de los cambios y las continuidades de una larga historia de santuarios e imágenes milagrosas: que el siglo xvi no fue el periodo formativo; que el siglo xviii fue una época de consolidación y crecimiento más que de decadencia; que el guadalupanismo estaba más localizado de lo que esperaba y evidentemente no creció a expensas de otros santuarios de imágenes; que las imágenes de Cristo fueron tan importantes para esta historia como las de la Virgen María (aunque, con la excepción del Cristo de Chalma y el Cristo de Esquipulas, fueron varias imágenes marianas las que tuvieron un mayor número de seguidores regionales); y que rara vez se hacían peregrinaciones de larga distancia. No fue una sorpresa, sin embargo, descubrir que “fuera de México, todo no es Cuauhtitlán”, que Tenochtitlan-ciudad de México no era

el único centro sagrado autoproclamado, o que la gente en esta tierra católica estaba sedienta de signos de presencia, protección y salvación divinas.

La visión general de los acontecimientos trazados en la sección inicial del libro no sugiere una narrativa rotunda de conquista y resistencia, ascenso y caída, élite y popular, o cristalización frente a flujo sin fin. Es la historia de una geografía espiritual emergente y notablemente duradera de pertenencia y despedida, arraigada en el catolicismo y en las tradiciones y prácticas locales. La durabilidad de los santuarios de imágenes dependía menos de la conversión y el adoctrinamiento concienzudo que de la fuerza de los lazos y tradiciones de la comunidad, y de una cierta flexibilidad por parte de las autoridades eclesiásticas que desconfiaban de los agentes espirituales libres, pero toleraban las prácticas locales y las erupciones de fe siempre que permanecieran nominalmente bajo el paraguas de la Iglesia.

El trabajo más satisfactorio y, creo, importante que hice en *Theater of a Thousand Wonders* fue encontrar formas de abordar el poder de las imágenes a través de la cultura material de la devoción, los objetos evolucionados y cómo los devotos que podemos ubicar entendían y expresaban su fe en la presencia divina. Sin saber sobre la recepción y el uso de lugares y cosas sagradas, es difícil comprender el puente entre la élite y lo popular, lo local y lo metropolitano, así como la belleza y el espectador. Sin referirnos a la recepción, la opinión de un exasperado pastor del siglo XVIII de que una estatua especialmente venerada de la Virgen María en su parroquia era “inservible pero muy venerada” es simplemente una paradoja inexplicable.

## #5

La enorme importancia de lo local y lo sagrado de lo local me llamó la atención en este libro y en sus estudios anteriores, en contra de un argumento prominente en la historiografía

mexicana que ha enfatizado el poder del centro y un acento nacional o protonacional envolvente en la identificación religiosa. ¿Fue este hallazgo algo esperado o inesperado en su investigación? ¿Hay aquí un mensaje para los historiadores y la historiografía de México, incluso trascendiendo el periodo colonial y continuando en siglos posteriores?

WT: Al principio de mi investigación sobre la tenencia de la tierra en Oaxaca, pude ver que los aldeanos a finales del siglo xvi a menudo se resistían a la política española de congregación que intentaba reasentarlos en comunidades más concentradas a medida que su número disminuía drásticamente debido a las enfermedades epidémicas. La gente de allí resistió porque sus pueblos y territorios originales no eran sólo recursos naturales. Eran patrias ancestrales, tierra sagrada donde moraban los antepasados, los lugares de “nosotros los de aquí”, el “ombigo del universo” –con total certidumbre. Las lealtades locales producían mejores rebeldes que revolucionarios. Las interminables disputas limítrofes entre Tlacoahuaya y sus vecinas aldeas zapotecas en el Valle de Tlacolula lo dejaron claro. También los convirtió en súbditos más astutos del rey, rápidos para aprender las sutilezas de la ley colonial y los litigios en interés de la autonomía local. El patrón de afiliación local poderosa se repitió en casi todos los trabajos posteriores que realicé, ya sea que estuviera analizando relaciones geográficas, expedientes criminales, actas de tribunales eclesiásticos, actas de levantamientos, o la historia de los pastores católicos en sus parroquias.

En *Theater of a Thousand Wonders* también se destaca lo local, pero de una manera más dinámica. Cada aldea tenía su santo patrón y era probable que tuviera una o más imágenes milagrosas que atestiguaban la presencia divina y un localocentrismo providencial. Pero también había una contagiosidad en torno a lo sagrado, una movilidad en la que copias de imágenes numinosas de otros lugares hacían una visita durante las misiones de

recolección de limosnas o las imágenes sagradas locales eran llevadas fuera de la comunidad para visitar los santuarios e imágenes vecinas. Especialmente en tiempos de crisis hubo erupciones de lo sagrado, tal vez una aparición o una imagen que de repente comenzara a temblar, llorar o sangrar, o salvara a un feligrés de una muerte segura, lo que atraía a los devotos de lugares más lejanos. A veces, esas erupciones llevaron a una imagen local a convertirse en el sitio privilegiado de un distrito popular o un santuario regional, o la creciente importancia de un pueblo o ciudad en particular por otras razones magnificó el atractivo de una imagen de algún santuario local. Y los santuarios tendían a variar temporalmente en su atractivo, tanto regional como localmente, atrayendo a más visitantes en ciertas épocas del año, produciendo una concurrencia mucho más allá de su población residente.

#6

No menos importante, en mi opinión, es el descubrimiento de que la devoción religiosa parecía capaz de tender un puente entre el pensamiento moderno y las creencias antiguas. La veneración de larga data de santuarios e imágenes continuó y creció vibrantemente, incluso cuando y mucho después de que se establecieron tendencias reformistas en el siglo XVIII. Esto promovió el apoyo de múltiples clases para la devoción continua. Usted hace algunas comparaciones sobre este punto con Europa, hasta el punto de sugerir que la historia espiritual de México en el siglo XVIII fue tan importante como el patriotismo criollo en términos de separar la Nueva España de la vieja España. ¿Podría compartir con nosotros algunas ideas más sobre esto?

WT: “Felipe de España lloró cuando su flota fue hundida y destruida”.

¿No hubo otras lágrimas? –Bertolt Brecht.

Supongo que la coexistencia y mezcla de las tradiciones religiosas y el pensamiento moderno como formas de conocimiento y pertenencia no debería sorprender en la Nueva España y al México de los siglos XVIII y XIX. Incluso en la Europa de la época, el énfasis en las formas empíricas, racionales y relativizadoras de pensar sobre la realidad y la singularidad individual no era del todo secular ni un ataque frontal a la devoción religiosa y otras formas sensibles de conocimiento. Si se entendiera a las artes como puerta de entrada a una especie de experiencia mágica y trascendente del conocimiento, cabe destacar que el arte religioso siguió siendo la principal forma de arte público y privado en México durante los siglos XVIII y XIX. El peso del *mysterium tremendum* no desapareció de ninguna manera, especialmente en un tiempo y lugar donde la vida era corta y la muerte a menudo repentina, donde ser miembro del cuerpo político era ser un católico practicante. Hasta donde yo sé, pocas personas perdieron interés en la idea de que les esperaba algún tipo de vida eterna. Incluso en el siglo XIX, la indiferencia agnóstica hacia la religión y la eternidad era extremadamente rara en México, incluso entre los políticos liberales.

De manera más inmediata, los obispos regalistas de la Nueva España a finales del siglo XVIII trataron de reformar la práctica religiosa laica de algunas maneras oficiales que adoptaron aspectos del pensamiento moderno. Pedían una práctica interior, más racional y acotada, una fe más decorosa y menos supersticiosa que pusiera en duda la mayoría de los informes de milagros, imágenes milagrosas y el diablo, generalmente rebajaban la brujería a un pecado venial, y vigilaban más de cerca las reuniones masivas de personas en celebraciones públicas. El arte y la arquitectura que patrocinaron y promovieron siguieron el ejemplo del gusto de la dinastía Borbón por la grandeza ordenada y contenida del estilo neoclásico. Pero al mismo tiempo, la mayoría del alto clero y los párrocos, por no mencionar a los

funcionarios reales, compartían o toleraban la devoción a las preciadas imágenes locales, el movimiento sagrado, las festividades fastuosas y las convicciones sobre la presencia palpable de los seres divinos.

Documentar cómo la fe y las prácticas religiosas tradicionales se entretejieron en el pensamiento moderno para algo más que una pequeña fracción de élites y políticos en los siglos XVIII y XIX es un desafío mayor. Un ejemplo que exploré en el capítulo 7 es una copia “evolucionada” de *Tesoro de paciencia, o consuelo del alma atribulada en la meditación de las penas del Salvador* de Theodoro Almeida (publicado por primera vez en 1765. Aquí en una edición de 1790) que perteneció y fue utilizada por varias mujeres en la ciudad de México a finales del siglo XVIII. Este libro y otros escritos de Almeida estuvieron entre las guías para las reformas devocionales de finales del siglo XVIII. Los temas que abordó no eran nuevos, orientados a reconciliar la razón y la fe, las pasiones y el intelecto, pero los abordó con un espíritu ilustrado, enfatizando una piedad rigurosa que era a la vez racional, sobria y práctica, instruyendo al lector en la “oración mental interna o acercamientos internos a Dios” que se dirigían a perfeccionar el alma individual en un mundo pecaminoso. Llamó especialmente a una meditación disciplinada y sostenida sobre la pasión de Cristo. Desde el punto de vista de Almeida sobre la práctica devocional, los milagros, los santos, las imágenes, las procesiones y costumbres análogas eran de poco interés.

Una de las propietarias del libro, la hermana Cypriana García, insertó su nombre al margen de una página de consejos sobre la expiación, “para ayudar al alma a desahogar su corazón oprimido ante Dios”. “Que sea encomendada a Dios”, escribió. Frente a la primera página del texto, ella, o tal vez otro de los primeros propietarios del libro, pegó una impresión posterior a 1780 que representaba el milagroso Cristo de los Desagravios

de la ciudad de México, un crucifijo exhibido en la gran iglesia franciscana de la ciudad que supuestamente sangró durante un terremoto en 1731 y había obrado muchos milagros para los devotos a partir de entonces. La presencia de la impresión es un recordatorio de que la austera piedad de los reformadores no borró los patrones más antiguos, especialmente la devoción a imágenes particulares de Cristo y la Santísima María, y las actividades rituales asociadas con ellas que ofrecían la promesa de la presencia divina y aún más favores divinos en el aquí y ahora.

#7

Me impresionó especialmente el papel de la imprenta en la difusión de imágenes devocionales y narraciones relacionadas de historias milagrosas asociadas con ellas, ya que la devoción iba más allá de las apariciones en el siglo XVII. Sin embargo, si bien esto apuntaría a la difusión de las devociones a audiencias más grandes en toda la Nueva España y, por lo tanto, a la creación de identidades religiosas más amplias, su hallazgo de poderes milagrosos asociados con reproducciones y reliquias locales nos apunta una vez más hacia el poder de la aldea o la región. La referencia al pueblo es notable a lo largo de su estudio, mientras comenta sobre los santuarios regionales que se consolidaron alrededor de 1680-1700. ¿Es esta una paradoja continua en la historia de México?

WT: Las imágenes impresas ciertamente fueron importantes para la popularidad de devociones particulares, cómo se extendieron y dónde y cuándo se arraigaron. La mayoría se habrían producido en imprentas de la ciudad de México y se habrían distribuido como impresiones de una sola hoja o se habrían incluido en un folleto devocional como un folleto de novena, un sermón impreso o un libro de historia devocional de la imagen. El hecho de que muchos ejemplares de los libros y folletos

existentes ya no tengan sus impresiones sugiere el valor que tienen para sus propietarios esos ejemplares perdidos como objetos devocionales.

En el siglo XVIII circularon muchas más impresiones de imágenes milagrosas –cientos de miles de ellas– que antes. Esto fue gracias al uso de grabados en planchas de cobre y prensas de rodillos que produjeron hasta diez veces el número de impresiones de un grabado en madera e hicieron posibles detalles más finos y, a menudo, imágenes más expresivas.

Puesto que las peregrinaciones de larga distancia a los santuarios de imágenes eran raras durante el periodo colonial, y los devotos de más allá de la comunidad del santuario probablemente habrían visitado el santuario y su imagen matriz solo durante la celebración anual de los días festivos, muchos grabados habrían llegado a su destino por demanda; es decir, mediante un recolector de limosnas autorizado para una ruta o circuito determinado, cargado con un surtido de grabados y otros impresos, medallas, escapularios y cintas de colores que habían tocado la sagrada imagen. Es probable que estos artículos se hayan colocado en un altar casero, se exhibieran en una pared o se portaran para protección personal. Para un devoto, podrían servir (tanto como la imagen del santuario) como piedras de toque de la presencia y el favor divinos si se trataran con verdadera fe. En algunos casos, las copias humildes, ya fueran grabados, cuadros o estatuas, se ganaron una reputación popular por su presencia divina y su favor más allá del hogar.

Hoy en día es un reto imaginar el poder de las impresiones y la mística de la palabra impresa como poseyendo una autoridad propia y fidedigna. Como la pregunta sugiere, y como describo en el capítulo 7, las imágenes impresas y las copias pintadas o esculpidas llevaban una devoción a lugares lejanos y tendían a

establecerse allí más que a establecer redes protonacionales o provinciales de afiliaciones a través del santuario madre. Esto no es especialmente sorprendente. Los viajes masivos eran limitados por varias razones –afiliaciones e identidad étnicas y comunitarias locales eran fuertes (pienso en la historia que Tomás Calvo contó de su conversación con un hombre huichol que insistía en que Nuestra Señora de Guadalupe era huichol, que los vecinos [mexicanos] se la habían robado a su pueblo hace mucho tiempo), las autoridades coloniales desalentaron los viajes de larga distancia, excepto para el comercio, y el terreno montañoso y el vasto territorio hicieron largos y arduos los viajes hasta que se construyeron los ferrocarriles. Con la presencia divina accesible en una copia, el viaje personal a un santuario era un acto deseable de penitencia y sacrificio, pero no el imperativo que podría haber sido.

#8

La vida urbana y rural están bien representadas en este estudio. Y la devoción urbana cobra más vida de la que algunos podrían suponer. Puesto que la mayor parte de la población residía en localidades rurales, esto parece algo paradójico. ¿Cree que esto podría ser sugestivo para futuras investigaciones sociales sobre este y otros períodos posteriores de la historia mexicana?

WT: Los numerosos santuarios y la fe en la presencia divina y el favor a través de las imágenes de los santos, Cristo y la Santísima María en gran parte de la Nueva España son notables. Mi respuesta a su pregunta anterior sobre el atractivo de lo local en este dominio colonial mayoritariamente rural no pretendía menospreciar la importancia de los centros urbanos en esta historia. Los santuarios no estaban simplemente “ahí fuera”, como le gustaba decir a Victor Turner, lejos de los centros de población y administración. Las ciudades y los principales pueblos de la

Nueva España también rebosaban de lo sagrado. A veces, las parroquias urbanas lograron apropiarse de imágenes célebres de su distrito inmediato, y no era inusual que la imagen de un santuario cercano fuera traída a la ciudad en ocasiones especiales (por ejemplo, Nuestra Señora de los Remedios a la ciudad de México, Nuestra Señora de Zapopan a Guadalajara, o la preciada copia de Nuestra Señora de Guadalupe en un santuario cercano a San Luis Potosí. La Virgen de Izamal visitó Mérida, pero con menos frecuencia. Su santuario estaba a más de 40 millas de distancia).

El aura de autoridad y poder real de una ciudad en esta sociedad colonial dependía menos del tamaño de la población residente que del estatus formal que recibía del Consejo de Indias como ciudad, villa o *lugar*, y de su grandeza y buen orden. Los asentamientos de las tres categorías debían disponerse en un plano de cuadrícula con una plaza principal en el centro frente a la iglesia principal y las oficinas gubernamentales, pero las ciudades eran de un orden diferente. La atracción gravitatoria de las ciudades coloniales dependía de su importancia como centros administrativos y judiciales, mercados y centros sociales, pero un aire de santidad robustecía su legitimidad atemporal. La encarnación del orden y el favor divino de una ciudad se realzaba con uno o más santuarios que albergaban imágenes milagrosas. La más célebre solía ser una estatua o pintura de la Santísima María.

La ciudad de México fue señalada en la ley colonial temprana como la principal ciudad y capital de la Nueva España debido a su “grandeza y nobleza”. Se convirtió en la sede del virrey, la Inquisición, la Audiencia más importante, y el arzobispo y cabildo catedralicio de la gran Arquidiócesis de México. También era la ciudad más poblada, por mucho. No en vano, arzobispos, virreyes y líderes cívicos, arzobispos y virreyes de la ciudad de México representaban a su ciudad como el sitio más sagrado de todos. Ninguna ciudad tenía más santuarios para las imágenes

milagrosas, más conventos y monasterios, y más clero; y fue la única que se me ocurre en la Nueva España que logró apropiarse de imágenes milagrosas de lugares lejanos, entre ellos el Cristo Renovado de Mapethé (Hidalgo) y el Cristo Aparecido de Totolapan (Morelos). También fue la única ciudad que libró una larga y exitosa campaña para el reconocimiento papal de los milagros de la aparición fundacional de lo que se convirtió en su imagen providencial más célebre, Nuestra Señora de Guadalupe. Por otro lado, la historia de los santuarios en la Nueva España no fue de ninguna manera una historia de millones de personas que acudieron al Tepeyac. Tampoco es una historia que pueda ser contada sólo desde la perspectiva de la ciudad de México.

Las ciudades mexicanas y sus historias devocionales son objetivos de estudio que se difuminan en los bordes. El núcleo urbano era la diana, pero ¿dónde estaban sus límites? En muchos casos, la población “urbana” del centro y sur de México, en términos de mano de obra, mercados y jurisdicciones políticas, vivía en aldeas mucho más allá del núcleo urbano, a menudo con su propia identidad política y étnica, tierras, centros ceremoniales, iglesias (si no parroquias independientes) y, a veces, sus propios santuarios de imágenes celosamente guardados. Por supuesto, la notable migración del campo a la ciudad de México desde la década de 1940 ha cambiado la relación entre la ciudad y el campo. Con más del 80% de la población nacional ahora considerada urbana, muchas menos personas se ganan la vida directamente de la tierra; y las aldeas semirurales separadas con sus tierras propias dentro de la órbita de una ciudad durante el periodo colonial y el siglo XIX fueron absorbidas en gran medida por la vida urbana. Sin embargo, los lazos generacionales con las comunidades ancestrales entre los nuevos habitantes de las ciudades se han mantenido más fuertes en el centro y sur de México que entre los migrantes urbanos en gran parte del mundo desde finales del siglo XIX. La gente regresa cuando puede para la fiesta

de la comunidad del santo patrón o para presentar sus respetos a una imagen favorita.

#9

Su estudio encontró poca evidencia de la presencia temprana de peregrinación a los santuarios en la Nueva España. Al carecer de peregrinación, ¿habrían sido los ejemplares impresos un sustituto complejo dadas las condiciones adversas para los viajes de larga distancia en el entorno colonial? ¿Dónde encajan aquí los altares domésticos y las capillas privadas en términos de apropiación devocional local y formación de identidad?

WT: Los numerosos altares domésticos y capillas privadas que aparecen en los registros coloniales eran nodos de participación en una devoción, lugares familiares donde las devociones se establecían y las oraciones se hacían visibles, más que lo que impulsó el crecimiento de una devoción. A juzgar por los inventarios existentes y la conocida descripción de la Sra. H.G. Ward del interior de una vivienda de una sola habitación en El Bozal, San Luis Potosí en la década de 1820, muchos altares domésticos exhibían grabados, estatuillas y ofrendas a varios santos e imágenes de renombre de la Santísima Virgen o Cristo, invitando a la presencia y favor divinos en el hogar. Cuando se difundía la noticia de que una imagen en una casa particular mostraba signos de vida y favor, el párroco y sus superiores a menudo se apresuraban a trasladarla a la iglesia parroquial. De esa manera, la imagen de un altar doméstico ocasionalmente ganaba un seguimiento más amplio supervisado de cerca por el clero.

Una de las paradojas que me interesó en este estudio fue cómo la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe y algunas otras imágenes famosas y numinosas ganó seguidores regionales mucho más allá de su vecindad inmediata, a pesar de que las peregrinaciones

de larga distancia a sus santuarios eran raras y desalentadas por las autoridades coloniales. Lo contagioso de lo sagrado, en un doble sentido, fue la forma en que entendí esta paradoja.

En primer lugar, de manera material, la presencia sagrada asociada con la imagen de la matriz podía pasar a otras cosas que la tocaran, o que vinieran de su santuario, o que la representaran visualmente. Si se abordaba con verdadera fe, una pintura o impresión de la imagen, o una pequeña torta de tierra de un santuario estampada con la imagen sagrada, o una medalla o escapulario o medida (una cinta de color cortada al tamaño exacto de la imagen) se consideraban como posibles fuentes de presencia divina. Esta aura de presencia era especialmente poderosa si el objeto había tocado la imagen de la matriz (*Brandea* es una palabra útil para cualquier cosa asociada con un cuerpo o imagen sagrada por el tacto y se piensa que disfruta de su poder profiláctico y curativo). Las pinturas y los grabados eran especialmente apreciados: muchos miles de pinturas y al menos cientos de miles de grabados estaban en circulación durante el siglo XVIII, incluidos los grabados que se vendían por tan solo medio real. Muchos de ellos habrían sido vistos y venerados por más que su dueño.

En segundo lugar, las noticias de milagros, copias de la imagen divina y *brandea* llegaron a sus destinos de varias maneras. Muchas pinturas fueron encargadas y llevadas a lugares lejanos por misioneros, párrocos, devotos individuales, funcionarios reales y sus séquitos, mensajeros y comerciantes. Los recolectores de limosnas para un santuario que tenían licencia para visitar distritos específicos (a veces diócesis enteras) llevaban consigo material impreso y una variedad de imágenes impresas, medallas, escapularios y medidas. A menudo también llevaban una pequeña pintura o estatuilla de la imagen de la matriz para exhibirla en las reuniones de oración a lo largo del camino.

El localocentrismo es un tema importante del libro, pero, a pesar de las dificultades de viajar en este territorio extenso y a menudo montañoso, la gente iba a los mercados y centros administrativos en busca de reparación de agravios, salía para el trabajo estacional y participaba en romerías a lugares sagrados a unos pocos días de viaje. Las noticias sensacionalistas podían viajar rápidamente, incluso en los pueblos de indios más remotos. Tirso Díaz, un sacerdote de la ciudad de México, tenía razón cuando escribió en 1770 que “la verdad es que los yndios por más que se los suponen amantes de su suelo y pegados a él, muy bien saben salir de allí por mui largas temporadas quando interviene su propio interés”.

#### #10

Nuestra Señora de Guadalupe aparece aquí como un fenómeno algo tardío en términos de atractivo multirregional, comenzando especialmente después de 1730. Además, es en el siglo XVIII cuando se hace hincapié en su aspecto indio. Esto parece contrario a la creencia generalizada, incluso entre los historiadores. ¿Estamos viendo algo aquí que podría alterar nuestra comprensión de la experiencia religiosa mexicana e incluso de las identidades sociales en el país?

WT: Al leer la historia de las imágenes milagrosas y los santuarios desde el presente, es tentador notar poco más que la Virgen de Guadalupe y el Tepeyac. Ciertamente, desde la década de 1750, la creciente profundidad y amplitud de la devoción guadalupana en gran parte de México y más allá ha sido extraordinaria.

El sentido común cuando comencé a estudiar y enseñar historia mexicana era que la imagen de la Virgen de Guadalupe era una presencia atemporal, la devoción universal de México desde los milagros de la aparición fundacional en 1531. Dejando a un

lado los debates no resueltos y aparentemente insolubles sobre el siglo XVI mal documentado y la datación de algunas fuentes tempranas clave, ¿qué podría aprender sobre el desarrollo de la devoción guadalupana a lo largo de tres o cuatro siglos sin mirar solo desde el centro, la ciudad de México? Sin hacer de este tema mi interés principal, a lo largo de los años leí las fuentes primarias y secundarias publicadas, mantuve un archivo de evidencia manuscrita a medida que la encontraba y noté silencios en el registro sobre dónde y cuándo la Virgen de Guadalupe se convirtió en una piedra de toque de la devoción popular. (La Oaxaca colonial, por ejemplo, no fue un semillero de devoción guadalupana ni siquiera en el siglo XVIII).

La historia temprana que reconstruí y que he continuado revisando sugiere que la devoción se concentró en la gran ciudad de México, cultivada y promovida allí especialmente por el clero de la catedral. La gran inundación de 1629-34 elevó la posición de Nuestra Señora de Guadalupe como patrona de la ciudad al mismo nivel que Nuestra Señora de los Remedios, como advocaciones complementarias arraigadas en las preocupaciones perennes sobre el agua en la ciudad lacustre: Remedios para traer la lluvia necesaria y Guadalupe para protegerse contra las inundaciones. Luego, desde finales de la década de 1640 hasta la década de 1670, otro estallido de promoción y devoción en la ciudad y sus alrededores dejó su huella en una serie de publicaciones con un público más amplio en mente, comenzando con la *Imagen de la Virgen María* de Miguel Sánchez y el texto náhuatl de Luis Lazo de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica*, que detallaban en letra impresa la historia de las apariciones y el origen de la famosa imagen en el Tepeyac en 1531. Estos textos fueron seguidos por una investigación formal sobre el origen de los milagros autorizada por el arzobispo en 1666 en busca del reconocimiento papal. Para esa época, Guadalupe se convirtió en la patrona favorita de los candidatos a grados académicos en

la ciudad, y copias finas de la imagen comenzaron a llegar a lugares más lejanos, comenzando por San Luis Potosí y las capitales diocesanas. De 1690 a 1720 la devoción se profundizó tanto en las formas institucionales como en la práctica popular. Entre 1695 y 1709 se construyó una nueva y magnífica iglesia santuario, se publicaron muchos sermones y tratados devocionales en la ciudad de México y se distribuyeron más allá, y se propuso un colegiado de canónigos (colegiata) para el santuario. (Finalmente se estableció en 1749). ¿Fue toda esta actividad dirigida por el clero de la catedral principalmente una expresión de orgullo y patriotismo criollo, y un intento de aprovechar una devoción nativa ampliamente popular? ¿El clero catedralicio aspiraba a una nueva evangelización de los hablantes nativos del náhuatl? ¿Había alcanzado su madurez la devoción popular en toda la Nueva España? Toda esta actividad expresaba sin duda el lugar de la ciudad de México como centro sagrado del virreinato. Eso era tan atractivo para las élites peninsulares como lo era para las demás personas, y hay poco motivo para dudar de que la devoción popular generalizada estaba creciendo.

El gran punto de inflexión en la historia popular de la devoción guadalupana comenzó en la década de 1730 con las celebraciones del bicentenario de los milagros de la aparición en toda la arquidiócesis y algunos otros centros, seguido de una epidemia devastadora en la ciudad y la parte central del virreinato en 1736-1737 durante la cual el Arzobispo-Virrey Vizarrón apeló a Nuestra Señora de Guadalupe sobre todo por ayuda. A partir de entonces, las misiones de recolección de limosnas para el santuario del Tepeyac se extendieron por la arquidiócesis y los párrocos entrenados en la ciudad llevaron con entusiasmo la devoción a sus parroquias, al igual que los líderes jesuitas y franciscanos en sus misiones de renovación espiritual. A juzgar por los registros bautismales, la popularidad de la devoción a Guadalupe creció notablemente después de que la Santa Sede

reconoció formalmente los milagros de la aparición en 1754. La Santísima María, en la aparición de Guadalupe, había elegido este lugar y a su gente para un favor especial. “Había venido para quedarse” sería el estribillo familiar, pero resultó que no era solo en el Tepeyac o solo bajo la égida del arzobispo de México.

#11

Las imágenes milagrosas de Cristo juegan un papel más importante en este estudio de lo que muchos podrían anticipar. El énfasis mariano en los estudios devocionales de México ha sido muy marcado. Además, esto parece contrastar con la experiencia religiosa en España y en Europa en general. ¿Qué importancia deberíamos darle a esto en términos de una historia religiosa mexicana distintiva?

WT: La Virgen María ha sido durante mucho tiempo un foco central de la devoción católica, pero los estudios devocionales mexicanos modernos han visto esta historia principalmente a través de una lente contemporánea y metropolitana. La mayoría de las ciudades mexicanas están estrechamente asociadas con una imagen favorita de la Virgen María, y la devoción mariana en todo el mundo recibió una atención renovada después de que la Inmaculada Concepción fue declarada dogma en 1854.

La historia de las imágenes milagrosas de Cristo en la Nueva España era similar a la de España en sus rasgos principales: la mayoría de las abundantes imágenes célebres eran crucifijos, famosos por mostrar signos de vida, restaurarse a una condición prístina, curar y proteger a los fieles; y los santuarios dedicados a ellos datan principalmente de finales del siglo xvi y xvii. Pero hay diferencias. El interés por los Cristos milagrosos en México no disminuyó en los siglos xix y xx en la misma medida que lo hizo en España. Y solo unos pocos de los Cristos

milagrosos en la Nueva España tenían seguidores en toda la región: Nuestro Señor de Chalma, Nuestro Señor de Esquipulas y Nuestro Señor de Otatitlán, y solo un Cristo regional en el que puedo pensar, Nuestro Señor de las Ampollas en Mérida, tenía su sede en una ciudad de provincia. La mayoría se encontraron en o cerca de asentamientos rurales y atrajeron a un público más localizado. A diferencia de los Cristos españoles, algunas de las célebres imágenes y cruces mexicanas eran *de la* naturaleza, así como se encontraban en la naturaleza, generalmente formadas en las ramas vivas de un árbol. Creo que hay una asociación mexicana particular en esto con el suelo y la flora nutritiva, curativa y hermosa que brota de él. En el siglo xvi, los indígenas convertidos al catolicismo en el centro de México hicieron un tipo distintivo de crucifijo procesional, elaborado con tallos de maíz, yeso y una pasta hecha de médula de maíz y pegamento de bulbo de orquídea. Esta asociación de Cristo con la planta alimenticia sagrada de los mesoamericanos se refleja en una cruz de atrio en Tizayuca (Hidalgo) que representa un tallo de maíz en flor que sube por la viga vertical de la cruz hasta la corona de espinas de Cristo en la intersección.

Otra diferencia con los precursores españoles es que algunos de los milagrosos Cristos mexicanos son oscuros, casi de color negro (en Europa, una Madonna famosa ocasional es oscura, pero los crucifijos célebres rara vez lo son). El color oscuro de los crucifijos mexicanos se ha leído de diversas maneras. Al notar que los Cristos oscuros a menudo se ubicaban en distritos con residentes en su mayoría indios y mestizos coloniales, algunos comentaristas ven un simbolismo precolombino. Otros imaginan a los descendientes de la población indígena y a los afromexicanos identificándose con estos crucifijos por su color de piel. Lo más probable, creo, es que la oscuridad estuviera asociada con la edad y el uso si estaba tallada en madera, y especialmente con la mortalidad, el sacrificio, la resurrección y la esperanza de salvación

por medio de Cristo. Los Cristos mexicanos que se restauran a sí mismos fueron representados en el arte devocional de la época como negros en su estado decrepito, volviéndose blancos a medida que fueron restaurados a la perfección.

Las cruces omnipresentes y muchos Cristos milagrosos en México están documentados principalmente en el registro colonial como protectores y sanadores, la fuente del buen orden y la defensa contra el caos y las tentaciones de pecar ofrecidas por Satanás y el mundo en general. Esto me hace mirar de nuevo a la inquietante pintura de Francisco Goitia, “Tata Jesucristo”, ahora no como una representación del miedo abyecto a Cristo, el juez vengador, sino como una representación de las profundidades del dolor y el sufrimiento, las dos mujeres en la pintura apelando a Cristo en busca de protección y consuelo.

#12

¿Cuál considera que es el papel que los estudios devocionales, y más ampliamente la historia religiosa de México, podrían jugar en el futuro con respecto a nuestros estudios históricos? Después de la separación de la Iglesia y el Estado en el siglo XIX, la Historia de la Iglesia y la Historia Nacional tendieron a separarse. ¿Considera que ha llegado el momento de superar esta brecha para lograr una comprensión más integral y profunda de la historia de México, que abarque un mayor número de narrativas sociales más allá del Estado?

WT: Como usted dice, los historiadores han tendido a separar la historia de la Iglesia de la historia nacional después de la década de 1830. Eso tiene sentido si la Iglesia, la religión y el Estado se presentan juntos, como lo han sido, principalmente en términos políticos. El Estado y la Iglesia estuvieron estrechamente conectados durante el periodo colonial, pero hay una clara

línea cronológica de separación y de intentos de subordinación y marginación. Ser un miembro de la sociedad en regla durante el período colonial era profesar y practicar la fe católica, y el patronato real y la jurisdicción apelativa de las Audiencias en las disputas eclesiásticas le dieron a la Corona española el poder de nombrar a los cargos eclesiásticos en la Nueva España e influencia indirecta en los asuntos eclesiásticos, especialmente a fines del siglo XVIII. Los obispos coloniales tardíos comenzaron a favorecer un liberalismo eclesiástico que exigía una práctica religiosa más austera y privada, y prestaba más atención a la educación y menos al diablo, la idolatría y la brujería. Los obispos se unieron a la Corona para tratar de restringir y administrar las fastuosas festividades religiosas, y rara vez interfirieron con los movimientos regalistas para redefinir y acceder a algunos tipos de propiedades eclesiásticas.

Los movimientos controvertidos de los primeros gobiernos nacionales en México para reclamar el derecho de patronato, hacer que el diezmo fuera voluntario y reducir el papel de la Iglesia en la educación llevaron a la Santa Sede más directamente a inmiscuirse en la política mexicana y aceleraron el surgimiento de un estado secular en la década de 1850, la expropiación de gran parte de la propiedad eclesiástica y las reformas dentro de la Iglesia que distanciaron al clero y a los laicos de la política. También hay una tendencia a suponer que las reformas emprendidas por la Iglesia universal a finales del siglo XIX, de tipo tanto devocional como institucional, constituyeron una “revolución devocional” que sustituiría las prácticas tradicionales por la piedad interior y la obediencia al Estado. La revolución de 1910-1920 marcó el comienzo de la constitución de 1917 con disposiciones aún más anticlericales que su predecesora de 1857 y el estado secular vehementemente antieclesiástico de las décadas de 1920 y 1930. Estos acontecimientos parecen completar el proceso episódico de marginación de la Iglesia y la religión de la vida pública que

comenzó a finales del siglo XVIII. Aparte de los levantamientos religiosos de la década de 1870, un partido católico emergente (el Partido Católico Nacional, 1908-1920) y las rebeliones cristeras de la década de 1920, la iglesia y los católicos como actores en la vida pública reciben poca atención, como si la Iglesia católica, ahora carente de derechos bajo la ley, significara que el catolicismo organizado y practicado se había convertido en una característica separada y secundaria de la vida y la historia mexicanas.

Es tentador ver estos cambios de los siglos XIX y XX como transformativos desde el momento en que comenzaron: que el estado secular también significaba una sociedad secular, que la revolución liberal y las reformas dentro de las iglesias universal y mexicana en el siglo XIX hicieron una revolución devocional. ¿Cómo se implementaron los cambios institucionales y las reformas en las prácticas devocionales? ¿Con qué efecto? ¿Cómo fueron recibidas las reformas por los laicos en diferentes lugares? ¿Hubo una revolución en la forma en que los mexicanos practicaban su fe? Si es así, ¿dónde y para quién? Al menos nominalmente, México sigue siendo abrumadoramente católico. Si los mexicanos no se volvieron indiferentes a la creencia en un orden sobrenatural y en la trascendencia de algún tipo, ni abandonaron su apego a la presencia divina a través de imágenes, santuarios y animadas demostraciones públicas de fe, ¿cómo influyó esto en la profundidad del cambio y la influencia de la Iglesia católica en la vida pública después de la revolución de Reforma en las décadas de 1850 y 1860?

Es claro que las prácticas devocionales del pasado y la recepción laica de reformas radicales requieren de un estudio más detallado, pero no es nada fácil realizar los estudios correspondientes. Este es un tema desafiante para la investigación histórica, y la evidencia que pude interpretar era comparativamente escasa y dispersa. Pero existen posibilidades prometedoras para la

investigación colaborativa por parte de historiadores del arte, historiadores y antropólogos, especialmente a medida que sus campos de interés convergen en la religión tal como se practica y la cultura material de la devoción en épocas y lugares particulares. Los objetos devocionales, los archivos parroquiales (especialmente los libros de gobierno, los inventarios eclesiásticos y los informes financieros), los periódicos y los registros eclesiásticos, civiles y penales de todo tipo aún no se han agotado, conectado y visto desde diferentes perspectivas. Como descubrí durante mis años en UC-Berkeley, es probable que las colecciones misceláneas en bibliotecas de investigación como la Bancroft también arrojen nuevas pruebas.

¡Gracias Dr. Taylor por su entrevista!