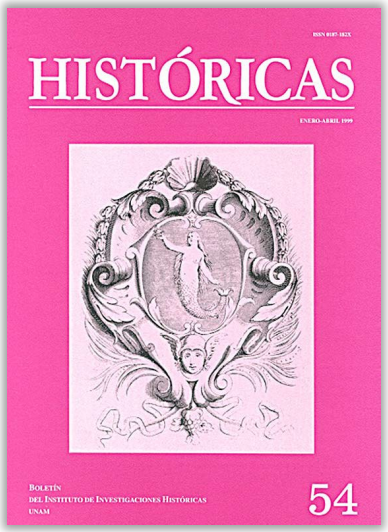


Revista: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas
Año: 1999
Número: 54
ISSN edición impresa: 0187-182X [Versión impresa]
ISBN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas, 54 (1999). http://hdl.handle.net/20.500.12525/3482

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es)"

Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución**: debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

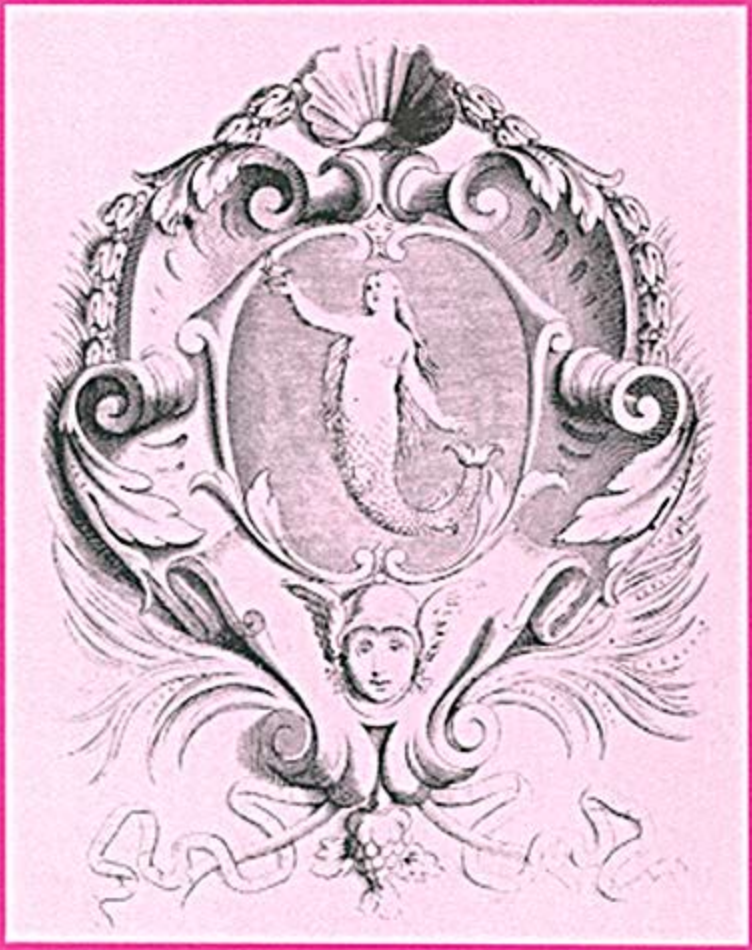
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

REPOSITORIO INSTITUCIONAL HISTÓRICAS UNAM

ISSN 0187-182X

HISTÓRICAS

ENERO-ABRIL 1999



BOLETÍN
DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNAM

54

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

Virginia Guedea
Directora

Amaya Garritz
Secretaria académica

Carlos Rea
Secretario administrativo

Miriam C. Izquierdo
Secretaria técnica

Esther Arnaiz Amigo
Coordinadora de biblioteca

Rosalba Cruz Soto
Coordinadora de publicaciones

Ramón Luna Soto
Asesor editorial

Investigadores

Claudia Agostoni, Felipe Ávila Espinosa, Johanna Broda, Rosa de Lourdes Camelo, Víctor M. Castillo Farreras, Felipe Castro, José Enrique Covarrubias, María José García Quintana, Amaya Garritz, Virginia Guedea, Patrick Johansson K., Miguel León-Portilla, Victoria Lerner Sigal, Janet Long Towell, Martha Loyo, Teresa Lozano, Leonor Ludlow, Pilar Martínez López-Cano, Carlos Martínez Marín, Álvaro Matute, Alicia Mayer, Ivonne Mijares Ramírez, José Luis Mirafuentes, Josefina Muriel, Federico Navarrete, Laura O'Dogherty Madrazo, Sergio Ortega Noriega, Guilhem Olivier, Patricia Osante, Enrique Plasencia, Ignacio del Río, J. Rubén Romero Galván, Javier Sanchiz, Elisa Speckman, Marcela Terrazas, Ernesto de la Torre Villar, Evelia Trejo, Carmen Vázquez M., Silvestre Villegas Revueltas, Gisela von Wobeser, Carmen Yuste

Técnicos académicos

Rosalba Alcaraz Cienfuegos, Esther Arnaiz Amigo, Fernando Betancourt M., Guadalupe Borgonio Gaspar, Cristina Carbó, Rosalba Cruz, Carmen Fragano, Miguel Ángel Galván, Alonso González Cano, Miriam C. Izquierdo, Roselia López Soria, Javier Manríquez, María Teresa Mondragón, María Luisa Reyes Pozos, Ricardo Sánchez Flores, Luis Miguel Segura Estrada, Juan Domingo Vidargas del Moral

HISTÓRICAS

Virginia Guedea
Directora

Elisa Speckman
Editora

Miriam C. Izquierdo
Secretaria de redacción

Comité Editorial
Johanna Broda
Rosa de Lourdes Camelo
Janet Long Towell
Martha Loyo
Teresa Lozano
Carlos Martínez Marín
Álvaro Matute
José Luis Mirafuentes
Ernesto de la Torre Villar

Portada e ilustraciones: Ernesto de la Torre Villar, *Ex libris y marcas de fuego*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Dirección General de Fomento Editorial, 1994 (Biblioteca del Editor). Para cualquier asunto relacionado con Históricas, favor de dirigirse a: Dra. Virginia Guedea/Mtra. Elisa Speckman, Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. Teléfono y fax: 665-00-70. Correo electrónico http://serpiente.dgsca.unam.mx/iih/. Composición electrónica: Sigma Servicios Editoriales, en tipo Goudy OlSt BT de 11, 10 y 9. Impresión: Hemes Impresores. Tiraje: 1 000 ejemplares.

HISTÓRICAS 54

BOLETÍN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM. ENERO-ABRIL, 1999. ISSN0187-182X

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 2

ENSAYOS

El indio en el cuento peruano: José María Arguedas y Ventura García Calderón
Osmar Gonzales 3

Ser o no ser mendigo: he ahí el dilema policiaco. Reflexiones en torno a un estudio de caso
Yolia Tortolero 15

ENTREVISTAS

Entrevista a Solange Alberro
Alicia Salmerón y *Elisa Speckman* 29

EVENTOS ACADÉMICOS

Presentación de libros

Alicia Mayer G., *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*
Ernesto de la Torre Villar 39

NOTAS DEL IIH

Reconocimientos ❑ *Exámenes de grado* ❑ *Anuncios* 43

PUBLICACIONES

Examen de libros

Milenarismo, catolicismo y rebelión: la comprensión de lo religioso en las rebeliones populares del México independiente. Análisis de la obra de Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*
Luis Romo Cedano 44

Reseñas

Luz María Mohar Betancourt, *Manos artesanas del México antiguo*
Johanna Broda 51

Luz María Mohar Betancourt, *Manos artesanas del México antiguo*
Brígida von Mentz 54

Alicia Mayer G., *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*
María Alba Pastor 56

Novedades editoriales 61

PRESENTACIÓN

El presente número surgió como respuesta al interés por el estudio de los grupos marginales y, específicamente, por la concepción que en diferentes momentos históricos se ha tenido de estos sectores, el lugar que se les ha asignado en la sociedad y la forma en que la comunidad se ha relacionado con ellos, ya sea para excluirlos, para recuperarlos o para integrarlos.

Como aportación a este tema, amplio y complejo, se presentan dos trabajos que reconstruyen visiones en torno a los sectores marginales. En el primero, Osmar Gonzales estudia la representación del indio en el cuento peruano con base en el análisis de los relatos de José María Arguedas y Ventura García Calderón. En el segundo, Yolia Tortolero explora la concepción y el tratamiento que se confería a los mendigos en la ciudad de México a partir del caso de un individuo que en 1869 fue llevado al asilo de la cárcel de Belén.

Se incluye una entrevista a Solange Alberro, quien desde hace tiempo se ha interesado por este tema, preocupada sobre todo por estudiar los criterios que se empleaban para caracterizar a lo marginal o a los marginales y los vínculos que se establecían con los grupos que se etiquetaban como tales.

Como afirma la doctora Alberro, se trata de un tema muy rico para los historiadores, pues mientras que las mayorías silenciosas pocas veces dejan testimonios escritos los marginales, sobre todo cuando infringen leyes o normas, dejan tras de sí una amplia documentación.

Pero, además, una sociedad no puede entenderse de forma cabal si no se conocen los grupos a los que cataloga como marginales. Por ejemplo, en ocasiones estos grupos cumplen funciones que el resto no desea realizar y sin las cuales la comunidad no podría funcionar. O bien, conocer los criterios que se utilizan para justificar la exclusión nos permite adentrarnos en las normas o la moral que se consideraban como deseables. Incluso nos deja entrever elementos propios de la mentalidad o aspectos como los prejuicios, que en la mayoría de los casos no pueden conocerse por otras vías, pues raramente se expresan de forma explícita. Finalmente, cabe señalar que la documentación en torno a los marginales resulta especialmente interesante si consideramos que los documentos dejados por estos grupos no sólo nos permiten reconstruir su historia, ya en sí sumamente interesante, sino que nos permiten conocer aspectos del resto de la comunidad.

En síntesis, el presente número pretende llamar la atención sobre la importancia y las posibilidades que ofrece el estudio de los grupos marginales a los historiadores.

O ENSAYOS

El indio en el cuento peruano: José María Arguedas y Ventura García Calderón

Osmar Gonzales
Centro Latinoamericano de la Globalidad

Es indudable que el texto literario se ha convertido en una de las fuentes que han adquirido importancia creciente para el análisis social e histórico. Al lado de los estudios e investigaciones profundas, el texto literario se vuelve en un importante documento complementario para el conocimiento de la realidad. Evidentemente, no se construye mediante hipótesis ni por la articulación orgánica de conceptos y categorías, pero puede permitir al analista descubrir un mundo de sensibilidades y procesos culturales al cual es difícil acceder por la vía de las herramientas tradicionales de investigación. Pero, para lograr una lectura crítica y útil del texto literario, es necesario, previamente, dar algunos pasos metodológicos.

En primer lugar, es necesario tomar al texto literario sin criterios valorativos, pues no se trata de asumir una posición frente a él, sino de interpretarlo. En segundo lugar, no hay que hacer una lectura literal del mismo, pues no se trata de un retrato fidedigno de la realidad (ni pretende serlo), sino de una recreación artística, y como tal hay que tomarla; en ese sentido, lo no real de las cosas que cuenta no constituye mentira ni engaño. En tercer lugar, hay que aprovechar el texto literario en tanto nos informa de la visión que tiene el autor acerca de determinados problemas, de la sociedad y el mundo en general: desde ahí nos acerca a cierto sentido común de su época. Como dice Régine Robin, el texto literario nos introduce en los silencios de la historia.[1] Nos vuelve visible lo no evidente.

El reconocer el texto literario con valor para el estudio social e histórico implica la posibilidad de descubrir un mundo de sensibilidades que las investigaciones formalizadas (científicas) no pueden llegar a percibir siquiera. En un sentido más amplio, el resurgimiento de la narrativa se explica por el desencanto con respecto al modelo económico determinista de explicación histórica.[2] Por ello,

[1] Régine Robin, "¿Es la historia de vida un espacio al margen del poder?", en Mercedes Vilanova (compiladora), *El poder en la sociedad. Historia y fuente oral*, Barcelona, Antonio Bosch Editor, 1986.

[2] Lawrence Stone, *El pasado y el presente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Sobre el retorno de la narrativa también se puede consultar el libro de Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1996.

precisamente, es que el redescubrimiento del texto literario como fuente está asociado a la creciente importancia que también han adquirido las historias de vida. Ambos, textos literarios e historias de vida, representan el intento de indagar en las subjetividades de los individuos.

Un ejemplo relevante de la importancia del texto literario para el análisis sociohistórico es el que nos ofrece Edward W. Said, quien encuentra en las narraciones una de las principales vinculaciones dignas de estudiar entre la cultura y el fenómeno imperialista (colonialista). Por medio de los escritores y sus obras, nos señala dicho autor, las naciones dominadas fortalecen su propia identidad e historia, estableciendo de esta manera una batalla contra el poder imperial.[3] Para el caso hispanoamericano, Silvia Molloy rescata el papel de la literatura en el sentido de que es la depositaria de la memoria de nuestros pueblos: "Hispanoamérica tiende a la reminiscencia".[4]

Sensibilidades, cultura, recuerdos y similares son los aspectos que el texto literario ayuda a sacar a la luz. Gracias a esa virtud contribuye a realizar una lectura más completa y real —aunque suene paradójico— de ciertos procesos históricos. La importancia del texto literario destaca más cuando el periodo que se estudia se caracteriza por la ausencia de investigaciones científicas, y cuando las únicas fuentes eran el informe técnico, la memoria de funcionarios y una que otra crónica de viajeros.

El qué y el quiénes de este artículo

El presente artículo tiene como objetivo conocer cómo dos escritores peruanos de principios del siglo XX recogían, traducían y divulgaban en sus obras ciertas visiones y sentimientos respecto a un tema central para su país: el del indio. Es cierto que la impronta, la inspiración y la creatividad del escritor están presentes (lo ficticio), pero ello no soslaya el hecho de que el mundo valorativo que expone en sus textos fue compartido por ciertos sectores de la sociedad peruana de su tiempo (lo real). Justamente en esa capacidad reside lo relevante del texto literario para la investigación sociohistórica.

En el Perú, la manera de describir la situación, vida y costumbres del hombre andino (desde Las Casas hasta Scorza) está marcada por las visiones que sobre el Perú en general tienen los propios autores. Sin tratar de caer en caricaturas, y sólo con el fin de ubicar al lector, quienes han entendido al indio de una manera más paisajista y ornamental se ubican, gruesamente, en la literatura "indianista",

[3] Edward W. Said, *Culture and imperialism*, New York, Knop, 1993.

[4] Silvia Molloy, *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 185.

mientras que quienes lo explican tomando como elemento central sus condiciones sociales de existencia se insertan en la llamada literatura "indigenista".[5] No se trata de posturas irreconciliables pero sí claramente diferenciables. En términos generales, la corriente indianista busca presentarse como un retrato acerca del indio carente de lo que se puede llamar "cuestión social"; totalmente opuesta es la indigenista, que si por algo está caracterizada es por su afán de denuncia de la oprobiosa situación del indio. Sin establecer una relación mecánica, la literatura indianista se relaciona con una cierta visión del mundo conservadora y oficial, mientras que la indigenista se vincula con posturas cuestionadoras, cuando no radicales.

Los dos autores que he seleccionado para el análisis y la comparación son José María Arguedas[6] y Ventura García Calderón,[7] a quienes, de modo muy libre, se les puede ubicar en el indigenismo y el indianismo, respectivamente. De cada uno de estos autores tomo sus colecciones de cuentos más representativas: *Agua* y *La venganza del cóndor*. Ambos —Arguedas y García Calderón— son autores

[5] Antonio Urrello, *José María Arguedas: el nuevo rostro del indio*, Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca, 1974.

[6] José María Arguedas (1911-1969) nació en Andahuaylas. Fue hijo de un abogado provinciano, el cual, por exigencias de su propio trabajo, tuvo que dejar al pequeño José María en manos de los indígenas de las comunidades andinas de Ak'ola, Viseca y San Juan. Ahí fue cuidado y mimado por doña Cayetana, su madre india. Esa experiencia primera es fundamental para entender toda su producción literaria.

Luego de pasar por numerosos colegios de las provincias peruanas, Arguedas llegó a Lima para estudiar Pedagogía en la Universidad de San Marcos. En la vieja casona, José María y un numeroso grupo de estudiantes protestaron contra el ingreso del general italiano Camarotta, por ser un reconocido fascista de su tiempo. Luego, por delación de uno de sus compañeros, el escritor fue tomado preso y recluido en la penitenciaría El Sexto en el año 1937. Frustrados sus estudios, volvió a San Marcos para estudiar Antropología, especialidad que concluyó. Años después llegó a ser director del Instituto de Cultura.

Entre las obras narrativas de Arguedas, además de *Agua*, publicada de 1935, destacan *Yawar Fiesta* (1941), *Los ríos profundos* (1958), *El Sexto* (1961) y su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicada en 1971.

[7] Ventura García Calderón (1886-1959) tiene un origen que lo liga a sucesos importantes de la historia peruana. Su padre, don Francisco García Calderón Landa, fue el presidente que se opuso a ceder territorio peruano a los chilenos —durante la Guerra del Pacífico (1879-1883)— como condición exigida para firmar la rendición. Por eso, los invasores mandaron al exilio a don Francisco a Valparaíso, en donde nace su primogénito de igual nombre. Cuando terminó la guerra, toda la familia migró a París. Ahí nació precisamente Ventura. Luego de algunos años, en 1893, la familia en pleno vuelve a Lima. Los García Calderón, especialmente los hermanos Francisco y Ventura, fueron los representantes máximos (junto a José de la Riva Agüero y a Víctor Andrés Belaunde) de la generación de principios de siglo.

García Calderón fue un excelente prosista, un *croniqueur* por excelencia y un cuentista de marca mayor. Su obra es vasta. Menciono sólo algunos de sus libros: *Frívolamente* (1908), *Del romanticismo al modernismo* (1910), *Dolorosa y desnuda realidad* (1914), además de *La venganza del cóndor* (1923).

fundamentales de la literatura, y no sólo peruana, sino también continental. Por ejemplo, Gabriela Mistral dejó testimonio de la importancia literaria de estos autores al considerarlos como los novelistas americanos, junto al chileno Eduardo Barrios y al uruguayo-argentino Horacio Quiroga.

Estructura y lenguaje de los cuentos

Agua es un pequeño libro de sólo tres cuentos: "Agua", de 1933, y "Los Escoleros" y "Warma kuyay (Amor de niño)", de 1934. El propio Arguedas confiesa que las razones que lo motivaron a escribir fueron el desagrado y el rechazo que le produjo la lectura de los relatos de Ventura García Calderón y Enrique López Albújar acerca del hombre andino y de su tierra.

Los cuentos están relatados en primera persona. El autor se convierte en un personaje más, un niño (escolero o *mak'tillo*). Ello hace que la posición y los sentimientos que expresa Arguedas sean nítidos y auténticos. Para los indios, el escritor guarda ternura, amor, comprensión y solidaridad por su situación de explotación y de miseria en la que transcurren su vidas, sentimientos que conviven —no necesariamente de forma armoniosa— con la amargura y la cólera cuando constata que los indios no tienen la fuerza de voluntad necesaria para redimirse.

Al mismo tiempo, Arguedas es implacable con el terrateniente, gamonal (poder local) o principal. Contra ellos siente rabia, odio, ira incontrolada. Para éstos no hay comprensión ni compasión: "Pero el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande",[8] confiesa Arguedas, ubicándose en el lugar de los indios explotados.

Por otro lado, la dulzura con que Arguedas nos describe el paisaje, las creencias y los sentimientos, la bondad de la naturaleza o su ira, la sicología indígena, amorosa y cruel al mismo tiempo, altiva cuando los indios están solos y sumisa cuando éstos se tienen que enfrentar al principal, representa, pues, el carácter profundamente humano que dicho autor nos ofrece del hombre andino.

Distinta es la visión que trasuntan los cuentos de García Calderón compilados en *La venganza del cóndor*, libro publicado por primera vez en París en el año 1923. La obra reúne 24 narraciones breves, escritas en prosa elegante y sencilla, en la que inserta ciertos vocablos quechuas. Destaca en ellas el tratamiento adecuado del misterio que termina atrapando al lector. El escenario lo constituyen diferentes lugares del Perú (los Andes, la selva, la costa). Las temáticas también son variadas: aspectos socioculturales del indio ("Sacrilegio", "La llama blanca", entre otros), del selvático ("Yacu", "Historia de caníbales", "La selva de los venenos"), o imágenes

[8] *Agua*, Lima, Ed. Milla Batres, 1981, p. 87.

del ambiente criollo y virreinal de Lima que evocan las tradiciones de Ricardo Palma[9] ("Los males del señor obispo" o el "Cuento de mi vieja Lima").

Los cuentos contenidos en *La venganza del cóndor*, al igual que los de Arguedas, están narrados en primera persona. El papel que adopta en ellos García Calderón es, invariablemente, el del hombre blanco acomodado, culto, apuesto, refinado, que ve las cosas desde la óptica del "señorito" de la clase alta limeña, ansioso por conocer el interior del país y que se deslumbra por la belleza de sus paisajes y las costumbres de los remotos pueblos y que, obviamente, se gana la confianza y el respeto de la "gente decente". El indio, el personaje supuestamente central de la trama, no tiene nombre, siempre es anónimo.[10] Por el contrario, el blanco sí es nominado (don Vicente Cabral, don Santiago, el capitán González). En los relatos se transmite la imagen de que los indios son iguales en sus caracteres étnicos, físicos y en sus comportamientos, defectos, sicologías e, incluso, espiritualidad.

Latencia del conflicto y la venganza por mediación

El conflicto en la obra de Arguedas trasciende la esfera de lo puramente formal: entre personas, entre blancos e indios, entre buenos y malos. La razón de disputa no se encuentra solamente en lo individual, en los sentimientos ni en los estados de ánimo, sino en las profundas causas sociales del "odio de los vencidos". Se trata de individuos derrotados en un acto de guerra (la conquista), que tiene sus más dolorosas consecuencias en lo cultural y en lo moral; de individuos que son arrinconados por forasteros que les roban su identidad, su pasado y que los despojan de sus tierras, animales y hasta de la naturaleza que antes les pertenecía de manera total. El conflicto se extiende al enfrentamiento entre dos culturas, dos mundos y dos cosmovisiones contrapuestos, con el agravante de que unos son los ladrones, los foráneos, y los otros son los auténticos, los propietarios y vencidos.

La causa que desencadena el conflicto puede ser diversa (el agua, los animales o el amor de niño), porque al fin de cuentas todo los enfrenta, nada los une. ¡Ni en las maneras de sentir y amar se parecen! El gamonal, el hacendado, el principal son, invariablemente, los motivos de la ira y de la rabia.

[9] Ricardo Palma (1883-1919) es autor de unas narraciones, mezcla *sui generis* de realismo y ficción, a las que llamó "tradiciones". Precisamente, la obra que lo encumbró como el patriarca de las letras peruanas se titula *Tradiciones peruanas*, publicada en varios tomos.

[10] Es interesante anotar que la nominación que hace Arguedas de sus personajes es un rasgo sumamente moderno en tanto reconoce en los indios a individuos. Contrariamente, García Calderón no los individualiza. Este rasgo de la obra arguediana se le escapa a Vargas Llosa en su crítica, y califica a Arguedas como un indigenista "arcaico". Ver Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

De esta manera, están excelentemente mostradas tanto la causa social del conflicto como su respuesta individual e inútil. El resultado es que el problema queda sin solución; la respuesta acertada sigue siendo búsqueda, proyecto, pero no realidad. Arguedas nos deja abiertas las puertas, como una invitación, para que se reivindique al indio como base de la nacionalidad. La literatura es el medio por el cual se trata de presentar una situación real, con todo el dolor y la esperanza que ella puede implicar.

Distintos son los criterios que trasluce García Calderón. En sus cuentos los motivos del conflicto son siempre personales (hombre blanco-indio; hacendado-siervo, capitán-guía) y se expresan en los "excesos" (abusos, en realidad) del hombre blanco ("civilizado", autoritario) hacia el indio ("bárbaro", sumiso, servil). El conflicto se produce cuando el hombre blanco pretende ir contra los "secretos" milenarios de la cultura andina.

La violencia del hombre blanco contra el indio puede deberse a la desobediencia de éste, a sus prácticas reñidas con la moral occidental o a que quiere impedir la profanación de sus recuerdos y vestigios milenarios. Ante la humillación (incluido, por lo general, el castigo físico), el indio no reacciona con violencia, sea social o individual. Por el contrario, se repliega. Esconde sus "iras silenciosas", guarda su cólera y, literalmente, huye del problema. Para el autor, la vía de solución al conflicto es la venganza, que culmina con la muerte del blanco.

Pero esta venganza no es llevada a cabo directamente por el indio ofendido, explotado, castigado, sino por un elemento mediador que proviene del mundo andino (el cóndor, la coca, la llama blanca, los espíritus de las huacas).[11] Los dioses protectores del indio traman la venganza, de la cual debe cuidarse el blanco evitando cometer "excesos" contra los indios.

Sumido en la situación de secular opresión en que se encuentra su raza y debido a su "primitivismo", el indio, en la obra de García Calderón, es incapaz de enfrentarse al blanco. Sólo conspira llamando a sus dioses, sus únicos aliados, para que acudan en su ayuda.

El indio y la naturaleza: armonía y misterio

En la obra de Arguedas, tanto el indio como la naturaleza constituyen una unidad armónica en la que ambos se condicionan y transforman. La naturaleza le provee la tierra, los animales y el agua para poder subsistir, hasta que el forastero se los apropia pudiendo sobrevenir la muerte. El hombre es el hijo de la tierra, de la pacha mama, a ella se debe y por eso la protege cuando los extranjeros la hacen sufrir.

[11] Santuario de la época prehispánica.

La naturaleza también es enérgica: "El tayta Inti quería, seguro, la muerte de la tierra, miraba de frente, con todas sus fuerzas. Su rabia hacía arder al mundo y hacía llorar a los hombres."[12] Puede ser también comprensiva y sentir junto con los indios: "el eucalipto del centro de la plaza parecía sudar y miraba humilde al cielo".[13] En suma, hay comunidad de sentimientos. Cuando los indios son valerosos y propietarios, la tierra es dichosa; por eso, "Utek' pampa es alegre". En otros momentos llega a ser insensible y despreocupada.

En la cosmovisión andina las piedras, los cerros, las lagunas, todos los elementos pueden tener vida, sentimientos y voluntad. Por eso, cuando el niño Juancha sube a la cima de la piedra más grande de Ak'ola, Jatunrumi, ésta lo quiso tragar. Además, la naturaleza proporciona al indio las referencias con las cuales identifica las sicologías de los individuos. Así, el hacendado es comparado con un "puma ladrón" o un "galgo hambriento". Al viejo traidor (don Vilkas) se le compara con un "novillo viejo", que ya no sirve. Los sanjuanes miedosos son como "gallo forastero" o "vizcacha de la puna".

Por su parte, García Calderón destaca a la puna (zona altiplánica) como el hábitat exclusivo del hombre andino. Si bien presenta escenarios referentes al paisaje más global, el "nudo" de las historias se ubica en la puna. Así ocurre en los cuentos "La venganza del cóndor", "Coca" o "La llama blanca". Dicha región es la más alta, desértica y fría de los Andes, apropiada sólo para la ganadería, y en donde la lucha por la sobrevivencia es muy dura. Es inhóspita, escarpada, peligrosa y atemoriza al viajero: "Sin querer confesarlo, yo estaba impresionado. Los Andes son en la tarde vastos túmulos grises y la bruma que asciende de las punas violetas a los picachos nevados me estremecía con una melancolía visible."[14]

En los cuentos de García Calderón no aparecen descritos otros ambientes serranos, como los valles. Tampoco el conjunto de relaciones del hombre andino, como la vida en comunidad y las festividades. La visión que tiene el autor del mundo andino es la de alguien que no conoce los Andes *in situ*, ni como paisaje ni como humanidad. Es una visión de alguien distante. El mundo andino aparece como remoto, extraño e impregnado de un clima de tragedia cuando se acerca el hombre blanco. En ese ambiente misterioso se advierte una comunicación secreta entre el indio y la naturaleza.

En García Calderón aparece la relación hombre-naturaleza de manera recortada y negativa para el indio, que perpetúa su atraso. En sus cuentos se manifiesta el deseo de incorporarlo a la "civilización" sin llegar a comprender su pensamiento, sus creencias y sentimientos, su cultura, en suma. Por ello, se propone "extirparlo" de su hábitat bajo patrones foráneos.

[12] José María Arguedas, *Agua*, p. 36.
[13] *Ibid.*, p. 39.
[14] José María Arguedas, *La venganza del cóndor*, Lima, Ed. Peisa, 1973, p. 22.

Los personajes

En los cuentos de Arguedas los personajes representan un cuadro de costumbres y experiencias vitales que nos muestran un mundo caracterizado por su multiplicidad y sus contradicciones. Si bien el conflicto en Arguedas es social, no desaparece de su literatura el personaje, el individuo, y permite acercarnos mejor a ese mundo andino en el que vivió tanto tiempo.

En sus cuentos, el hacendado está representado por don Braulio, don Ciprián y don Froilán. Los tres son motivos del odio, el miedo y la sumisión de los indios. El hacendado es un ladrón que se ha hecho rico gracias al hambre de los comuneros. Es borracho, flojo, abusivo, engreído, rabioso, insensible, ruin, ladrón, criminal; dispone de las personas, como buen señor feudal, y llega a abusar de las mujeres. Cuenta con la complicidad del cura, del mayordomo, de los amigos de borracheras, del alcalde y, por último, de la gendarmería. Así, se perpetúa una relación de dominio personal basada en el temor y la segregación tanto racial como cultural. Frente a ese ser detestable están los indios.

En los relatos de *Agua* es imposible encontrar una imagen exclusiva sobre el indio. Arguedas presenta a éste como ser humano total, con caracteres sicológicos que varían según sus experiencias concretas y personalidades diferenciadas. No se trata de una visión romántica ni estereotipada.

En el primer relato, "Agua", Arguedas presenta al indio valeroso, rabioso contra los principales. El líder, Pantaleoncha, el cornetero, ha conocido a otros principales y ha aprendido a odiarlos y a reconocerlos como enemigos irreconciliables. No se resigna a su situación, y lucha por cambiarla. Del lado contrario a este indio valeroso está el amiguero del hacendado, el que da los discursos en las fiestas, poco proclive a las bromas y que odia a los jovencitos. Por su parte, otro indio, don Inocencio, el sacristán, prefiere al principal antes que a los comuneros, por miedo más que por gratitud. También existen indios que, inicialmente radicales, se acobardan al final y se dejan tomar presos, como don Pascual y don Wallpa.

En el segundo cuento, "Los escoleros", los niños son los héroes. Teofacha, Juancha (Arguedas) y Bakuncha son los valerosos y altivos muchachos que se creen hombres grandes y vengadores de las penurias y abusos que sufre su comunidad. Resultan vencidos y humillados, pero en sus corazones va creciendo el resentimiento, el odio y la rabia. Al lado de los personajes centrales encontramos también al indio burlón (al "campeón del insulto"), a la vieja cucufata y amargada, y a la india tierna y triste.

En el cuento tercero y final, "Warma kuyay", encontramos al indio pusilánime, el Kutu, que no se atrevía a vengar a su mujer violada por el hacendado. Por

ello, su miedo e ira los desfogaba contra los pobres animales de la hacienda. Era demasiado cobarde para mirar cara a cara a don Froilán.

Junto a los personajes individuales están los indios que, colectivamente, tienen un determinado perfil sicológico: los indios miedosos (los de la comunidad de San Juan), porque para subsistir dependen del hacendado, sea porque éste controla el curso de las aguas, porque es el propietario de las mejores tierras, o porque puede sobornar a las autoridades. Sin embargo, aquellos indios propietarios de sus tierras y de sus medios de vida no tenían por qué agachar la cabeza y podían ser altivos y orgullosos (los comuneros de U'tek).

Las descripciones que ofrece Arguedas en sus relatos constituyeron valiosas hipótesis que luego fueron aprovechadas en los estudios sociales. Hasta ese entonces predominaba una visión sobre los indios demasiado monocorde: los presentaban como solidarios, absolutamente gregarios, bondadosos siempre. En definitiva, como niños inocentes, dulces y, en consecuencia, manipulables. La visión que se recoge en los cuentos arguedianos es completamente diferente, pues se descubre a los indios como seres humanos, con rasgos buenos y malos. Normales. En este aspecto, quizá como en algunos otros, la literatura se adelantó a los estudios sociales.

En la obra de García Calderón, a diferencia de lo que se observa en la de Arguedas, los personajes actúan de acuerdo con patrones de comportamiento bastante rígidos e inamovibles. Los blancos y los hombres de color (indios, chinos, negros y selváticos) desfilan en los relatos con caracteres sicológicos y sociales definidos, sin matices. Los blancos adquieren su mayor expresión en la figura del hacendado, dueño y señor de la comarca (costeña o serrana), que aparece como el "hombre fuerte", "el que manda", capaz de aplicar los más duros castigos (el "chicotillo", el cepo). Su figura es temida y respetada por todos. El grupo privilegiado de los blancos tiene en torno suyo a una masa de servidores integrada por hombres de "raza de color". A ese grupo pertenece el propio García Calderón, quien es el joven viajero de la capital que adopta, en los relatos, una actitud paternalista frente al indio explotado, pero que no propone una alternativa para su situación.

El cura es otro personaje que explota al indio. Generalmente blanco o mestizo, es un tirano que, aprovechándose de la religiosidad de los indios, los empobrece a través del cumplimiento exigido a éstos de supuestos favores "celestiales", manteniéndolos en la ignorancia. El autor retrata de manera excelente a este personaje:

> Era uno de esos curas forajidos que se enriquecen despojando a los indios. Al pariente del muerto le exigen siempre "tu vaquita", "tu carnerito" [...] El cura lo había dicho; pintaba bien, en el púlpito, hablando en quechua, los tormentos del infierno

peruano mucho peores que esta vida miserable. Con poncho y espuelas predicaba el cura, interrumpiendo la oración para murmurar al ayudante para que no olvidara el pienso de la yegua. Era un hombre fornido [...] de alegres ímpetus y pasiones sanguinarias, que vivía con su comadre y sus hijos.[15]

Es una actitud de denuncia frente a este enemigo de los indios, en la línea trazada por Clorinda Matto de Turner, autora de una novela titulada *Aves sin nido* (1889), pionera del indigenismo literario a finales del siglo XIX.

La "raza india" aparece en los cuentos de García Calderón como dócil y sumisa, características que explican, según él, el hecho de que sea fácilmente vencida y dominada. Para el autor todos los indios son iguales y son presentados de modo aislado, como guías, siervos, brujos. Supuestamente, el indio "servil" y "dócil" se resigna a su situación. A diferencia del negro y el selvático, el indio es triste y monótono —consecuencia de su hábitat frío y desolado.

García Calderón destaca los rasgos negativos de los indios, como sus supuestos amores con los animales, o la suciedad del "despenador"; sus vicios (el alcohol y la coca, en los que ahogan su desesperación); sus supersticiones, que hacen de ellos unos "bárbaros", unos seres "primitivos". En esa situación están postrados por obra de la debilidad secular de su raza y su incapacidad para enfrentarse al blanco. Pero éste teme su hipocresía y su venganza mediada por las fuerzas ocultas. En un mundo así descrito, el indio no tiene posibilidades de superación, creatividad ni capacidad de lucha. Pertenece, en resumen, a una raza "inerme".

Desde una distinta perspectiva a la de Arguedas, García Calderón también es capaz de ofrecernos una imagen más o menos creíble de la situación del indio peruano, especialmente, de las relaciones que establece con los agentes del poder, como el hacendado y el cura. Por otro lado, los relatos de García Calderón nos permiten conocer las percepciones, prejuicios y temores de un sector de la sociedad peruana: el blanco-costeño-occidental, fundamentalmente. Para captar mejor la importancia de estos cuentos, es bueno señalar que en los inicios del siglo XX apenas empezaban a desarrollarse estudios sobre la situación social del indio. Este hecho permite que el texto literario se convierta, aunque no es la única vía, en un medio privilegiado para conocer la situación que vivían los hombres de los Andes.

De cualquier modo, más allá de los miradores específicos de nuestros autores, en sus relatos subyace un mismo patrón de interacción social, de subordinación para el indio frente al poder local o gamonal. Tanto en Arguedas como en García Calderón esta situación es presentada con realismo. No obstante, ni los móviles ni las posiciones asumidas por los autores frente al indio y sus condicio-

[15] *Ibid.*, p. 88.

nes son las mismas. En Arguedas, el sentimiento que invade sus relatos es la rabia; en García Calderón se percibe un sentimiento ambiguo, entre la admiración por el conquistador y la culpa por la situación de sometimiento del indio.

Literatura y sensibilidad

Obviamente, las colecciones de cuentos tomadas para el presente análisis no agotan la riqueza con que la literatura abordó el tema del indio en el Perú. Éstas sólo cumplieron el papel de una pequeña muestra, pues la tradición literaria indigenista en dicho país es sumamente amplia y compleja. Desde mediados del siglo XIX la literatura se encargó de retratar la vida de los hombres de los Andes, aunque no siempre con un punto de vista comprensivo y de simpatía. Desde *Aves sin nido* hasta el conjunto de novelas de Manuel Scorza, *La tumba del relámpago*, el indio es una huella presente en las creaciones literarias peruanas. Como señaló alguna vez Robert Paris, el elemento indígena constituye el inconsciente de los criollos peruanos.

En los intersticios del indianismo y del indigenismo se ubican lecturas que matizan dichas corrientes, como la de Ciro Alegría, en cuyas novelas —como *El mundo es ancho y ajeno*— el personaje central no es el hombre andino en su tipo "ideal", sino el mestizo. Otro escritor, Gamaliel Churata, en su novela *El pez de oro* (1957), nos presenta una visión onírica del mundo del indio. Mario Vargas Llosa, sin ser un escritor indigenista, también ha tocado el tema del indio, especialmente en los años ochenta, en medio de plena guerra civil protagonizada por el grupo armado Sendero Luminoso. Portador de una visión profundamente occidentalizada, Vargas Llosa propone que el mundo andino y sus habitantes deben ser subsumidos por el proceso modernizador para que los valores tradicionales y comunitarios puedan ser arrastrados e imponer el fundamental, el de la libertad individual. Los casos son muchos en la literatura peruana y ameritarían un estudio en sí mismos, ello sin contar otras formas en las que se discutió el tema indígena, como el ensayo o el artículo periodístico. Sólo he bosquejado un esquema con base en algunos autores principales.

Volviendo al análisis realizado en las páginas precedentes es menester relevar que por medio del análisis de los relatos citados se puede echar un vistazo al Perú de inicios de siglo XX. En esa época, el país andino estaba caracterizado —y se trasluce en los textos a los cuales he acudido para este artículo— por la predominancia del mundo rural sobre el urbano; la persistencia de estructuras tradicionales de relación personal, en las que se reproducía un sistema marginador y jerárquico, y el conflicto y la división étnica, social, económica, política y regional del Perú.

Desde el conocimiento y análisis de los conjuntos de cuentos *Agua* y *La venganza del cóndor* uno puede acceder a las mentalidades de ciertas elites intelectuales del Perú de inicios del siglo XX. Ante la ausencia o precariedad de testimonios personales o autobiografías, de estudios monográficos sobre el sistema de ideas predominante en aquella época y de reflexiones sistemáticas acerca de las maneras de interpretar la realidad social predominantes en los años mencionados, el texto literario se revela como una fuente de primera importancia. Ésta se acrecienta ante la fragilidad y escasa institucionalidad del mundo académico peruano en los inicios de siglo. En efecto, las ciencias sociales estaban lejos de lograr un estatuto de profesionalización, como sí lo consiguió —al menos en gran parte— desde mediados del presente siglo. De esta manera, el texto literario cubrió cierto vacío en tanto vehículo de exposición de ciertas maneras de comprender el mundo.

De la creación literaria no nos debe interesar la fidelidad o la ficción que puede —o no— contener acerca del mundo que describe, sino el mundo de sensibilidades que reporta, ya sea acerca de los personajes que (re)crea o del propio autor. Ese repertorio de valores, esa cosmovisión que expresa el texto literario, sin pretender ser expresión fiel de "lo real", nos permite acercarnos a los procesos subjetivos de una época que de otra manera no seríamos capaces de conocer.

En dicha línea y en relación con los dos autores de los cuales me he ocupado, es posible afirmar que los cuentos de García Calderón nos dan pistas para entender la incapacidad de la intelectualidad criolla para generar un proyecto integrador del Perú, en el que puedan convivir, bajo ciertas reglas, indígenas y criollos. Los prejuicios, valoraciones y temores que expresa el autor no son exclusivos de él, sino que son propios del grupo social al que pertenece. Por otro lado, los cuentos de Arguedas representan una forma de entender el llamado problema del indio que cuestiona el ordenamiento social y político existente. Esto fue posible porque Arguedas escribió sus cuentos basado en las experiencias directas que sostuvo con las formas de vida del hombre andino. De esta manera no sólo pudo expresar cierta sensibilidad que aparecía en un país, como el peruano de principios de siglo, atravesado por los conflictos producidos por la concentración de tierras en manos de los grandes terratenientes, sino que, de alguna manera, dio voz a los excluidos y nos permitió entrar a ese universo andino aparentemente inhóspito e impenetrable.

Los cuentos referidos, en suma, nos muestran a sus autores como personajes complejos inmiscuidos en sus propios relatos, con todo lo que ello implica: están ubicados en tradiciones intelectuales específicas; se encuentran tensionados por sus valores e intereses; son representantes, herederos y forjadores de ciertas visiones del mundo; son sujetos en los que se yuxtaponen el proyecto ideal y sus

experiencias inmediatas, prejuicios y constataciones. En ese sentido, el texto literario cumple el papel de testimonio al que es posible acudir para la indagación histórica y social.

Finalmente, para que el texto literario pueda ser utilizado como una vía para descubrir un mundo de sensibilidades al que por otro medio no podríamos acceder, debe ser analizado de una manera multidisciplinaria, para que la historia, la sociología, el análisis de discurso y la crítica literaria, entre otras disciplinas, confluyan para descubrir toda la complejidad que aquél encierra. ❑

Ser o no ser mendigo: he ahí el dilema policiaco. Reflexiones en torno a un estudio de caso[1]

Yolia Tortolero
Dirección General de Promoción Cultural y Acervo Patrimonial, SHCP

En los años anteriores y posteriores a 1869, las calles de la ciudad de México eran vigiladas día y noche por los agentes de policía, quienes recorrían sus respectivos cuarteles para detener entre otros a los mendigos que tenían prohibido pedir limosna en las calles. Éstos mientras tanto se ocultaban de la custodia policiaca para asaltar al transeúnte, extenderle su mano y expresarle mediante dolor y sufrimiento su condición de desgraciados. Sabían que luego de ser sorprendidos o amonestados por los gendarmes serían llevados al asilo de la cárcel de Belén, donde recibirían el techo y el alimento que requerían para subsistir.[2] Para salir de ahí debían pagar una fianza, razón por la cual ellos prefirieron evadir la ley y la vigilancia mediante estrategias astutas, como cambiarse de un cuartel a otro o ganarse la confianza de los policías para que les permitieran, discreta o descaradamente, seguir pidiendo caridad en las calles.

En la segunda mitad del siglo XIX los mendigos eran considerados como "una plaga de las grandes capitales, no solamente porque ella presenta un triste espectáculo, sino porque parece ser la constante protesta contra la moderna civilización".[3] No sólo por el impulso que se dio en México a ciertas mejoras materiales,

[1] Agradezco los comentarios de la doctora Solange Alberro y de los miembros del Seminario Marginalidad y Represión en América, Siglos XVI-XIX.

[2] México, 1930, p. 102.

[3] Véase el artículo del periodista Luis G. Rubín, "La mendicidad", en *El Asilo de Mendigos*, 15 de junio de 1881.

como la construcción de ferrocarriles o la adquisición de maquinaria industrial, sino también por la imagen que se quiso proyectar tanto en el extranjero como en la propia república para certificar que el país se estaba convirtiendo en una nación civilizada.[4] Dentro de estas aspiraciones de modernización, la presencia del mendigo en las calles alteraba el panorama que se pretendía crear de una ciudad limpia, iluminada y libre de inmundicias. Además, para las clases más prominentes de la sociedad, acostumbradas al aseo personal, al bien vestir, el bien hablar y demás refinamientos,[5] el mendigo era un individuo que tampoco cumplía con plenitud tres exigencias sociales: trabajar, tener educación y estar siempre limpio.

Por ello, se observa la multiplicación de decretos y leyes que plantearon nuevas formas de resolver el problema de cómo considerar a los individuos surgidos de la pobreza o de la mendicidad y de cuestionar su condición familiar, económica o social.[6] Desde principios del siglo XIX estuvo prohibido pedir limosna en la calle y con el paso del tiempo se emitieron varias leyes y decretos para regular el problema. En la década de 1820 se les impusieron castigos, como encierros o servicios públicos forzados. En 1828 se creó un Tribunal de Vagos para juzgarlos, el cual funcionó hasta el año 1875.[7] En 1871 se promulgó el primer Código Penal en el que se certificó que la vagancia y la mendicidad serían consideradas delitos solamente cuando el detenido podía dedicarse a un trabajo honesto.[8] Este código se complementó con el *Reglamento de policía de la ciudad de México* que se decretó en abril de 1872 para que con él se intensificaran las labores de la policía —que ya existían—

[4] Esta imagen, por ejemplo, fue proyectada por la elite porfiriana desde que, en 1880, México comenzó a participar en las ferias o exposiciones universales. Véase Tenorio, 1995, en especial el capítulo IV que desarrolla esta imagen de México como nación moderna de la época, p. 82-101. También revisar los periódicos de mayor circulación durante el mes de septiembre de 1910, tales como *El Imparcial* o *El Mundo Ilustrado*, para certificar la imagen que quiso transmitir el régimen de Díaz durante las fiestas del centenario de la independencia a embajadores y ministros extranjeros. FRHN, UNAM.

[5] Un testimonio anterior a 1870, que reproduce bien la repulsión que generaban los mendigos (antes llamados léperos) a las clases altas, es el que dio Francis Calderón de la Barca en 1848 al decir: "Mientras escribo, un horrible lépero me está viendo de reojo, a través de la ventana, recitando una interminable y extraña quejumbre [...] ¡Cuánta quejumbre!, ¡cuántos andrajos!, ¡qué coro de lamentaciones [...]" Véase testimonio completo en Calderón de la Barca, 1981.

[6] En 1745 se dio la primera orden real para perseguir a vagabundos y mendigos con el fin de recluirlos en asilos. De ahí en adelante, hubo diversas disposiciones que plantearon el problema de qué hacer con ellos, cómo juzgarlos y/o castigarlos. Consúltese una secuencia cronológica de los sucesos más importantes al respecto en México, 1930. Para conocer algunos documentos relacionados con los léperos, mendigos y vagos y sobre la opinión que acerca de ellos tuvieron personajes como Francis Calderón de la Barca, Brantz Mayer o Guillermo Prieto, véase Gortari, 1988, p. 347-350.

[7] Antes de 1830 los mendigos entraron en la categoría de vagos. Después se hizo la diferencia entre vagos y mendigos para castigarlos por separado. México, 1930, p. 100 a 102.

[8] Véase el Código Penal de 1871 en Rivas, 1884, p. 111-112, y AGN, *Secretaría de Justicia*, caja 38, exp. 574, septiembre 30, 1873.

en la detención de criminales, sospechosos, vagos y mendigos.[9] En el caso de los mendigos, los policías de cada cuartel debían remitir al asilo de la cárcel de Belén a quienes pidieran limosna en la calle.[10]

Asimismo, se suscitó un interés por fundar instituciones de beneficencia pública y privada que permitieran a la gente pobre redimir sus penas específicas; así, por ejemplo, los niños y niñas huérfanos y los ancianos y ancianas desamparados eran llevados al Hospicio de Pobres; los invidentes eran enviados a la Escuela para Ciegos; en 1869 los mendigos iban al asilo de la cárcel de Belén.[11] En noviembre de 1871 se intentó crear un asilo de mendigos con los fondos de las loterías públicas, "librando de esta manera a la sociedad del penoso espectáculo que ofrece la multitud de ellos, lo cual da una triste idea de la civilización del país". Por tanto, desde 1879 irían también al Asilo para Mendigos.[12] Por su parte, los hijos de obreras menesterosas eran acogidos en el Asilo de Obreras Pobres. Sin embargo, los paralíticos, las viudas jóvenes, los pobres en general y los mutilados carecían de escuelas o de asilos que ofrecieran atenderlos por separado, y debido a eso terminaron por embonar en la condición de mendigos por compartir con ellos visos de indigencia.

El problema era que, si bien se coincidía en que los "mendigos verdaderos", es decir, los individuos que realmente requerían de ayuda por estar incapacitados para trabajar, merecían ser atendidos en estos nuevos establecimientos, se creía que este beneficio no debía brindarse a aquellos que sí estaban en posibilidad de obtener sus medios de vida y que a pesar de ello buscaban vivir de la caridad pública.

Así, el problema central residía en distinguir quiénes sí requerían de la caridad para sobrevivir y quiénes no. ¿Cómo determinar si un mendigo efectivamente necesitaba del dinero para subsistir? ¿Cómo saber si un mendigo era a la vez pobre, huérfano y desamparado? Una de las medidas tomadas por las autoridades para controlar esto fue insistir en que la policía debía recoger a todos los mendigos que de día y de noche vagaran por las calles de la ciudad para ser llevados con los médicos que pagaba la municipalidad, quienes se encargarían de "reconocer escrupulosamente a los referidos mendigos conforme fueran siendo presentados, a fin de calificar con todo rigor quiénes de ellos eran inválidos y estaban imposibilitados para el trabajo".[13] Se eligió a los médicos porque sólo con su interven-

[9] Rivas, 1884, p. 127.

[10] México, 1930, p. 102.

[11] A partir de 1872 se fundó otro asilo para desvalidos que estaría enfrente de la cárcel de Belén. En 1879 una asociación particular fundó el Asilo para Mendigos. Véase "Acta de la junta previa celebrada", en *El Asilo de Mendigos*, México, 1 de julio de 1879, p. 4.

[12] AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 520, México, 11 de noviembre de 1871.

[13] AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 520, México, 11 de noviembre de 1871. A los que se hallaren en ese caso se les expediría una boleta con la cual acudirían al asilo de Belén (a partir de 1872 acudirían al Asilo de Desvalidos) para que fueran inscritos y recibieran en él los alimentos diarios que consistirían en un desayuno, una comida y otro alimento en la noche.

ción se podría justificar una revisión física de cada individuo, no sólo para determinar quiénes estaban o no impedidos para trabajar, sino también para evitar el incremento de mendigos en las calles y en los asilos, donde ya no cabían.

En este trabajo nos proponemos analizar el caso de un individuo que en 1869 fue llevado en calidad de mendigo al asilo de la cárcel de Belén. Para ello, reconstruiremos el debate en torno a la mendicidad y las instituciones creadas para atender a los mendigos, así como la forma como operaron algunas instituciones de beneficencia en los años alrededor de 1869, específicamente el asilo de la cárcel de Belén y el Asilo de Mendigos. También nos interesa conocer los mecanismos que se emplearon para clasificar a los mendigos y el papel que desempeñó la policía a la hora de arrestarlos y castigarlos, lo cual nos permite analizar hasta qué punto la presencia de la policía fue determinante para decidir quiénes, por sus rasgos, merecían ser tratados o estaban considerados como mendigos.

El mendigo

La población orillada a la mendicidad estaba compuesta por individuos con antecedentes muy diversos. Podían ser hombres venidos a menos, personas sin trabajo, individuos pobres pero educados, inmigrantes rurales que llegaban a la ciudad, enfermos que con la edad perdieron la vista o algún miembro y paralíticos o miserables de nacimiento. Otros, aprovechando el aumento de la indigencia urbana, no eran más que estafadores, rateros, farsantes o estaban dedicados al *negocio* de pedir limosna.

La dificultad para reconocer si un mendigo necesitaba dinero era un conflicto latente. Se suscitó un debate acerca de quiénes merecían ser ayudados y quiénes no, pues se creía que si

> los que imploran la caridad son en realidad inválidos e incapaces de trabajar, tienen un derecho pleno a ser socorridos por la beneficencia pública, y si son validos y pueden dedicarse al trabajo, la autoridad no debe consentir que exploten ellos la buena voluntad de las personas caritativas, defraudando de esta manera a quienes verdaderamente la necesitan.[14]

Joaquín García Icazbalceta sostuvo que "nadie que pudiera trabajar debía vivir a cargo de la sociedad".[15] El mismo Código Penal de 1871 estableció que estaba prohibido pedir caridad en las calles cuando la persona podía desempeñar un trabajo honesto. En este caso los mendigos no debían recibir ayuda de la

[14] AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 520, México, 11 de noviembre de 1871.
[15] El trabajo también tenía una fuerte carga moral. García Icazbalceta, 1864, p. 120.

beneficencia pública. Por eso, había asilos para niños o para personas desvalidas en los que en efecto se impartieron talleres para regenerar a los mendigos y evitar que cayeran en la vagancia, en la prostitución o en la delincuencia.[16]

El problema era ¿cómo diferenciarlos? Se creía que detrás de su aspecto externo podía ocultarse alguien que no necesitaba de la limosna, que podía fingir sufrimiento o incapacidad para el trabajo. Esta impresión se acentuó, pues en el asilo era común encontrar mendigos que entraban ahí por necesidad económica, mas no por ser incapaces de trabajar. Por ejemplo, la mayoría de las personas que ingresaban en el Asilo de Mendigos —fundado en 1879— conocían algún oficio y en general iban ahí tan sólo para recibir los alimentos o pasar la noche:[17] entre los hombres había carpinteros, sastres, cedaceros, comerciantes, albañiles, alfareros, peones, músicos, tocineros, arrieros, carboneros, cocheros, plateros, hojalateros, domésticos, herreros, reboceros, barberos y talabarteros. Por su parte, las mujeres eran tortilleras, sirvientas, costureras, molenderas, vendimieras, lavanderas, zapateras, chocolateras, traperas, cocineras, fruteras, planchadoras, tamaleras, recamareras, parteras o recauderas.[18]

Así, se pensaba que probablemente el mendigo era un individuo sano pero impostor, flojo, que engañaba vistiéndose de manera harapienta, que asaltaba al transeúnte, lo acosaba y perseguía para llorarle, aparentar dolor, miseria, hambre, suciedad, pobreza: era el mendigo falso, el posible delincuente, el "afiliado de los garitos y de las bandas de malhechores que proporcionaban fuertes cifras en las entradas de la cárcel".[19]

Todo ello acentuó la opinión de que los mendigos eran inútiles, holgazanes, viciosos y vagos, y que debido a su identidad simulada o al estado de miseria en el que se encontraban, y a sus vínculos con personas delincuentes, podían caer en cualquier instante dentro de otras categorías de marginalidad, como la criminalidad[20] o la prostitución. Claro que, a veces, quienes se adjudicaron el mote de

[16] "Memoria del Hospicio de Pobres de 1863", AA, *Beneficencia y Asilos*, v. 416, exp. 23, 23 de diciembre de 1863.

[17] Ver las causas por las que los asilados de esta institución entraban y salían a todas horas y con cualquier pretexto, como ir al médico, ir por ropa, etcétera. "Movimiento del personal en el asilo en los meses de septiembre, octubre y noviembre de 1880", en *El Asilo de Mendigos*, 15 de enero de 1881, p. 13. En otros lugares, como el Hospicio de Pobres, a los niños se les impartían los talleres de sastrería y carpintería; las niñas aprendían a lavar, remendar, cocinar o coser ropa y bordar. El objetivo era evitar que ambos cayeran en la mendicidad, en la vagancia, en la prostitución o en la delincuencia. Véase "Memoria del Hospicio de Pobres de 1863", AA, *Beneficencia y Asilos*, v. 416, exp. 23, México, 25 de febrero de 1872.

[18] "Movimiento del personal en el asilo en los meses de setiembre, octubre y noviembre de 1880", en *El Asilo de Mendigos*, 15 de enero de 1881, p. 13.

[19] "El tribunal de vagos", en *El Distrito Federal*, México, 23 de noviembre de 1871, p. 4.

[20] Así, por ejemplo, Bronislaw Geremek apunta que el hurto ha sido siempre un medio de escapar de la miseria. Véase Geremek, 1986, p. 38.

mendigos compartían otras categorías de marginales por las que habían pasado o en las que estaban inmersos: ladrones, huérfanos, pobres, vagos, sin trabajo, techo o alimento, desamparados o hijos de padres encarcelados.

Los "mendigos verdaderos" y las instituciones benéficas

Aunque se planteó que sólo se debía ayudar a los mendigos incapacitados para el trabajo, algunas instituciones como el Asilo de Mendigos terminaron por no apegarse a lo establecido en el Código Penal de 1871 y, con ello, contribuyeron a multiplicar la mendicidad, porque aun los pobres que eran sanos y los que conocían un oficio tenían acceso a sus servicios. El mendigo ya no era tan sólo el que no tenía otra opción en la vida que pedir dinero. En este caso la beneficencia pública no se encargaría únicamente de ayudar al mendigo incapacitado para el trabajo, sino a todo aquél al que le faltara techo y alimento.

El interés por regenerar al mendigo tenía como propósito convertirlo en un ser útil, eliminar su pobreza y su ignorancia, enseñarle algún oficio y a leer, escribir, asearse y vestir con decencia, para así integrarse socialmente.[21] En esa época se planteó que para ayudar al desvalido éste no debía ser encarcelado ni sometido a trabajos forzados —como a los presos—, porque era un ser humano que había nacido *desgraciado*,[22] o bien que por sus circunstancias sociales había caído en la miseria. Bajo estas apreciaciones, sólo restaba proporcionarle medios para aliviar su mal individual —pobreza, orfandad, desempleo, hambre, enfermedad—, sobre todo en esos momentos en los que estaba tan en boga la filantropía de los particulares[23] y la administración de los establecimientos de beneficencia pública en manos del Estado. En síntesis, se pensaba que los fines de las instituciones de beneficencia debían ser inculcar hábitos de trabajo, instrucción e higiene.

Después de visitar algunos hospicios e instituciones de beneficencia en 1864, Joaquín García Icazbalceta sugirió que entre los desvalidos debía fomentarse el

[21] El mendigo, a pesar de ser considerado plaga o estorbo, también llegó a ser "recuperado" por la sociedad en momentos en que se necesitaba de alguien que consumiera los desperdicios de algunos hogares o comercios como alimento, ropa vieja, abarrotes "caducos", objetos inservibles, etcétera. García Cubas narra el caso de un ciego "que se paraba en los zaguanes de las casas implorando 'una bendita caridá', a lo cual alguna criada le respondía con mendrugos que el mendigo echaba en un saco de lienzo que pendiente del hombro llevaba". Véase García Cubas, 1904, p. 224.

[22] Es decir, "heredero de todas las desgracias". Véase Martínez, 1875, p. 11. Para estudiar el tratamiento de la sociedad hacia los mendigos desde la época colonial, véase la cronología que aparece en México, 1930, p. 99-102.

[23] Que significaba el amor del hombre por el hombre, en contraposición a la caridad religiosa anterior: el amor del hombre hacia Dios. Véase "La filantropía", en *El Pobre*, 17 de septiembre de 1873, p. 2.

trabajo, porque era el "medio más poderoso para moralizar al hombre y apartarlo del vicio".

Aparte de procurarles un empleo, otro de los propósitos de los establecimientos de beneficencia para regenerar al mendigo era el de ofrecerles instrucción[24] para inculcarles las "prácticas de las buenas maneras y los usos de urbanidad admitidos entre las personas bien educadas".[25] En lugares como el Asilo de Desvalidos se cuidó que a la hora de tomar los alimentos, los comensales no se mezclaran entre sí, sino que cada uno ocupara sus respectivos lugares en el comedor, donde había una parte "reservada para aquellos mendigos de 'buena educación' ".[26] Aunque en esta institución hubo algunos mendigos instruidos, en general la concepción que se tuvo de ellos era que tenían modales contrarios a los de las personas "educadas", ya que no se expresaban con un lenguaje refinado como el enseñado en las escuelas o como el usado por las clases acomodadas.

La gente, en particular la que había asistido a la escuela, al toparse con algún mendigo terminaba por observar en él su falta de modales y de educación. Ésa era la impresión que se tenía de los que pedían limosna en la calle o los que estaban dentro de un asilo. Ésa fue también la imagen que tuvo el ministro de Justicia, un hombre perteneciente a una "alta esfera social",[27] cuando platicó con algunos de los 40 mendigos asilados en la cárcel de Belén en 1873, y sostuvo que pudo evidenciar en su vocabulario y en su aspecto una "notable falta de ilustración".[28] Aunque estos rasgos no fueron privativos de los mendigos, sino de todo aquél que no sabía leer ni escribir, fue evidente que los desvalidos carentes de preparación escolar eran socialmente relegados debido a su ignorancia.

Se creía que el desvalido era incapaz de trabajar o de educarse cuando no cumplía con los requisitos indispensables de higiene. Se decía que los mendigos en general despedían una especie de halo envolvente, ya que o andaban casi desnudos o vestían con los harapos de siempre. Con el paso de los días su aspecto físico ennegrecía y podía contribuir con esta imagen a ensuciar visualmente las calles, las esquinas, los comercios, los atrios, las plazas, sobre todo en aquella época en la que era importante la apariencia pulcra de la ciudad, la prevención de enfermedades y el cumplimiento de normas que cuidaran la salud pública y privada.

[24] Educación en términos de la época.

[25] AA, *Beneficencia y Asilos*, v. 416, exp. 29, doc. 5, México, 25 de febrero de 1872.

[26] *Ibid.*, doc. 7, México, 25 de febrero de 1872. La educación impartida en los asilos de beneficencia no garantizaba un alto nivel de enseñanza. En el asilo de pobres, por ejemplo, las niñas se dedicaban al estudio de primeras letras, música, dibujo, bordado y costura corriente, pero estaban atrasadas porque de 80 niñas, sólo existían 12 catecismos, 8 libros segundos y algunos otros elementales. Además de eso, su maestra era sorda. Véase "Memoria del Hospicio de Pobres, septiembre-diciembre de 1863", AA, *Hospicio de Pobres*, v. 168, exp. 23, México, diciembre de 1863.

[27] AGN, *Secretaría de Justicia*, caja 38, exp. 574, México, 30 de septiembre de 1873.

[28] *Ibid.*

Las autoridades encargadas de asilar a los mendigos aceptaron la idea de que, si a éstos se les recogía de pésimos hogares, se ayudaría algo a la higiene pública,[29] porque ellos eran individuos que "al inficionar la atmósfera que los rodeaba; a causa de su desaseo y con perjuicio de los demás, ocasionaban que la ciudad entera fuera víctima de constantes epidemias".[30] Por ello es que en los asilos se debía procurar el fomento de la limpieza y evitar la desnudez y los harapos. Así los desvalidos llevaban al asilo su suciedad, aparentemente para eliminarla; pero, a veces, ahí dentro volvían a reproducirla, porque no había ropa ni sábanas suficientes para todos. Contrariamente a lo que se esperaba de algunas instituciones de beneficencia, éstas no pudieron inculcar en los mendigos las normas mínimas de higiene debido a la imposibilidad de ellas para mantener limpio su inmueble.[31] Ejemplo de este caso fue el del Hospicio de Pobres: cuando un inspector recorrió el edificio en 1869, lo hizo "tapando sus narices con el pañuelo, porque literalmente era insoportable la fetidez que exhalaban los dormitorios y otros departamentos".[32]

Sin embargo, los propósitos perseguidos por las instituciones de beneficencia no se cumplieron de forma cabal. El crecimiento urbano acelerado de la capital del país, la falta de empleo que había —tanto para los capacitados como incapacitados— y el incremento de los limosneros en las calles dificultaron los intentos para controlar y atender la mendicidad. Ésta en vez de frenarse aumentó, por lo que la situación se prestó para que los mendigos que venían de otras ciudades o pueblos inmediatos aprovecharan para llegar a la capital los viernes, recoger limosna los sábados y regresar a su tierra los domingos a primera hora.[33] No obstante los fuereños, fue inmediata la saturación de asilados en los establecimientos de beneficencia y, aparte, fue imposible ofrecerles a todos la instrucción, el alimento, el techo y el vestido que necesitaban.[34]

[29] "Acta de la junta previa celebrada", en *El Asilo de Mendigos*, México, 1 de julio de 1879, p. 4.

[30] *Ibid.*

[31] Véanse los puntos que en materia básica de higiene propuso el Ayuntamiento de la ciudad al Asilo de Mendigos de la cárcel de Belén en AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 464, México, 4 de noviembre de 1869.

[32] "Más sobre el Hospicio de Pobres", en *La Gaceta de Policía*, México, 7 de febrero de 1869, p. 2. Esta fetidez también invadía la ciudad en otras ocasiones, como cuando se inundaba la capital.

[33] Llegaban de Mexicaltzingo, Ixtapalapa, Chimalpa y otros pueblos, así como de Texcoco y los puntos del Estado de México limítrofes con el Distrito Federal. Véase "La mendicidad", en *El Asilo de Mendigos*, México, 15 de octubre de 1880, p. 12.

[34] Así, por ejemplo, se dispuso admitir en el Hospicio de Pobres, a partir de 1873, únicamente a los niños huérfanos de padre o madre imposibilitados para el trabajo, o a los que no les bastare el producto de su trabajo para alimentar a todos sus hijos. Véase AA, *Hospicio de Pobres*, v. 2296, exp. 197, México, 10 de enero de 1873. Otro proyecto de beneficencia pública fue el establecimiento del Asilo de Desvalidos, que recibiría a "los mendigos y a todas personas verdaderamente desgraciadas, ya por incapacidad física para trabajar u otro motivo que les impidiera buscar la subsistencia". Véase AA, *Beneficencia y Asilos*, v. 416, exp. 29, México, 25 de febrero de 1872.

> Le *notisio* a U el como me agarraron. *Llendome* yo *pa* San Antonio Avad que fui a cobrar tres reales que me *devían*, me encontró la *comicion*[35] y me trajo a *velen disiendo* que era yo limosnero.[36]
>
> Yo estaba trabajando en el rastro de Tacubaya de *carnisero* pues *nomás* le digo a Ud que [...] me remitieron acá en clase de mendigo y el Gobernador me preguntó que oficio tenia yo y *llo* contesté que tenía dos, uno era ladrillero y el segundo carnicero y yo le *bolbí* a contar que era hombre trabajador.[37]

¿Qué papel desempeñaban los gendarmes en la detección de mendigos? En el *Reglamento de policía de la ciudad de México* se especificaba que los agentes de policía debían "conocer bien a todas las personas que vivieran en su demarcación sin ligarse amistosamente con ellas".[38] Debían poner toda su atención en conocer, por el aspecto y por los actos, a la gente que vieran vagando frecuentemente cerca de una casa, almacén, puerta, cochera, caballeriza, o tapia, para decir si eran o no sospechosos. Debían observar el comportamiento de estos individuos y lo harían de tal manera "que los vigilados comprendan se les vigila".[39] Los policías tenían derecho de ejercer el papel de espía o comadre indiscreta, al tanto de la privacidad y de los hábitos de los habitantes de su cuartel.

Los policías debían imponer su autoridad para decidir si los transgresores eran vagos, mendigos o delincuentes. Pero, como no podían hacerse amigos de ellos, tenían que limitarse a conocer sus apariencias, sus actos y sus fechorías, su lenguaje, su barrio u hogar, sus relaciones personales. Cuidaban la vagancia, pero también la seguridad, la iluminación y el aseo de la vía pública.[40] Ellos decidían quién era mendigo y quién no, pero sólo con la claridad de los faroles detectaban y arrestaban a los alteradores del orden, a los propagadores de mugre, a los inmundos, a los insanos, a los carentes de trabajo y a quienes usaban un lenguaje no refinado. En estos casos eran los encargados de responder, según lo establecido en el Código Penal de 1871, a las preguntas básicas con las

[35] Las siguientes palabras resaltadas en cursivas están como en la fuente original para distinguir la diferencia social y educativa del mendigo respecto a otros testigos y testimonios de la época. (Comisión de mendigos de la cárcel de Belén.)

[36] "Carta enviada a la señora doña Manuela Flores, firmada por Marcial Gureño, s/f", AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465, México, octubre de 1869.

[37] "Carta enviada a don Alfonso Ladrillero, firmada por Marcial Gureño, el 26 de julio de 1869, AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465, México, octubre de 1869.

[38] Artículo 55 del *Reglamento de policía de la ciudad de México* del 15 de abril de 1872. Véase Rivas, 1884, p. 135.

[39] Artículo 57 del *Reglamento de policía de la ciudad de México*. Véase Rivas, 1884, p. 135.

[40] "La policía municipal", en *Gaceta de Policía*, México, 27 de junio de 1869, primera plana.

que se podría juzgar si un paseante era o no mendigo: ¿Pide limosna? ¿Puede desempeñar un trabajo honesto? ¿Debe ser detenido y llevado a la cárcel de Belén?

¿Por qué Marcial Gureño fue confundido como mendigo si pudo demostrar que trabajaba? Suponiendo que en verdad tuviera empleo y que se le detuvo por creer que en vez de cobrar estaba limosneando, ¿por qué fue detenido? Lo primero que salta a la vista es su lenguaje; entonces, pudo ser su falta de educación en lo que la policía se fijó para arrestarlo. Aunque habría que corroborar qué nivel educativo tenían en general los agentes policiacos para certificar si esa diferencia de expresión fue lo que les llamó la atención. O bien, ¿fue la suciedad propia de un carnicero en lo que los policías detuvieron su vista, para convencerse que pedía dinero? Marcial no imaginó que su apariencia física, su lenguaje o suciedad fueran los mismos que los de un mendigo.

Estando en el asilo de mendigos en Belén, Marcial Gureño se sintió preso al igual que el resto de asilados desde que fue llevado al departamento que antes se denominaba "de incorregibles",[41] compuesto de piezas bajas, húmedas y malsanas que, en general,

> no prestaba comodidad alguna y antes podía ser fatal para la salud de sus desgracias [...] [Era] un departamento separado del común de los presos; pero los mendigos se quejaban y su queja tenía cierto aspecto de legitimidad porque no siendo presos no debían estar en el lugar que puede servir y sirve a veces de prisión.[42]

Marcial llevaba en el asilo de la cárcel un año dos meses sin poder demostrarle a las autoridades que era "hombre trabajador", porque no había tribunales ni instancias legales que le permitieran hablar en su defensa. Al igual que los presos, todo aquél que ingresara en Belén en calidad de mendigo tenía que pagar fianza y una vez saldada, para salir, el individuo quedaba durante un año bajo la vigilancia de la policía, quien comprobaría que en adelante no se dedicaría a la mendicidad, sino a realizar un trabajo honesto. Por eso, Marcial, para asegurar que él tendría empleo después de estar en el asilo, escribió a su tía Manuela:

> Mi estimada *tia* de mi mayor *apresio* me alegrare se halle U [*sic*] sin novedad *tia* quiero que me *aga* U favor de venir acá por vida de lo que estima U mucho quiero que pase U *a case*[43] Don Pancho Rodríguez a donde *estava* yo *travajando* en la *carniseria* y dele U *espresiones* a toda la familia de mi *patron* quiero que me *aga* U favor de *desirle*

[41] "Memoria de la Junta de vigilancia de cárceles", AGN, *Secretaría de Justicia*, caja 38, exp. 576, México, 22 de octubre de 1873.

[42] "Oficio del gobierno del distrito dirigido al Ayuntamiento de la ciudad de México, el 4 de noviembre de 1869", AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 464, México, 4 de noviembre de 1869.

[43] "a casa de".

que pase aca por vida de su *mamasita* y digale U que asi que salga yo de aquí me ire a *travajar* allí.[44]

Dentro de Belén, Marcial Gureño se sintió mendigo, se sintió preso y marginado, pero ¿marginado por quién?, ¿por *la sociedad civilizada* de la época que exigía limpieza, trabajo y educación?, ¿por los policías que lo detuvieron por aparentar mendicidad?, ¿por su patrón o sus familiares, quienes no habían pagado la fianza desde su ingreso a Belén?[45] Lo cierto fue que Marcial —desde el punto de vista de sus argumentos— estaba atrapado en el cajón de la injusticia y, después de un año dos meses de estar rodeado por desvalidos, compartió sus hábitos y se expresó como cualquiera de ellos implorando a sus familiares y amigos "por compasión", "por amor de Dios", "por vida de María que está bajo tierra" que le pagaran su fianza, que "en caridad de Dios me socorra Ud. con unos *calsonsitos* o una camisa porque estoy muy encueros *tia*".[46] En el mismo tono pidió desesperadamente a su tío "que me haga Ud el favor de mandarme unos calzones que no le *cirvan* a Ud y una sabana porque *aqui* donde estamos *llo* ya no puedo sufrir".[47]

Una vez que Marcial sintió la necesidad de pedir dinero a otros para salir de su miseria, los miembros de su familia peligraron. Sus allegados fueron observados y comprendieron que "eran vigilados" por las puntas de lanza oculares de los policías. Los gendarmes estaban respaldados por la ley, para "conocer bien" a los habitantes de sus cuarteles y podían arrestar a quienes compartían con Marcial lazos de sangre o de amistad; la razón era que los indigentes a veces nacían, pero también se hacían o se formaban por los mismos que estaban a su alrededor.[48] Por lo menos se conoce que, durante el asilo de Marcial en Belén, sus familiares ya habían previsto estas consecuencias, porque en otro momento él aseguró preocupado: "mis hermanitas *estan* en la *cierra* porque *desian* que eran limosneras".[49]

[44] "Carta a Manuela Flores, firmada por Marcial Gureño, s/f", AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465, México, octubre de 1869.

[45] Marcial pidió a su tío Alfonso "una fianza de a 5 pesos que es con lo que salen los pobres" y a su antiguo patrón le pidió el favor "de ponerme una fianza que cera [*sic*] favor que le merecere a ud. mucho asta [*sic*] el fin de su muerte". "Carta enviada a don Alfonso Ladrillero, firmada por Marcial Gureño, el 26 de julio de 1869", AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465, México, octubre de 1869, y "Carta dirigida al señor Manuel Ramírez, firmada por Marcial Gureño, el 26 de julio de 1869, AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465, México, octubre de 1869.

[46] "Carta enviada a la señora Manuela Flores, firmada por Marcial Gureño, s/f", AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465.

[47] "Carta enviada a don Alfonso Ladrillero, firmada por Marcial Gureño, el 26 de julio de 1869", AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465, México, octubre de 1869.

[48] Así opinaba el articulista de "El asilo y los asilados", en *El Asilo de Mendigos*, México, 6 de marzo de 1880, p. 6.

[49] "Carta enviada a Manuela Flores, firmada por Marcial Gureño, s/f", AA, *Cárceles en General*, v. 500, exp. 465, México, octubre de 1869.

Desde que fue aprehendido por la policía, Marcial se transformó de trabajador pobre en miserable, en mendigo. A su lenguaje no refinado y a su suciedad, se le fueron sumando otras características que acrecentarían su marginalidad y, por tanto, su incapacidad para integrarse socialmente: primero, porque ahí dentro podría convertirse en posible delincuente o amigo de criminales; segundo, porque perdió su empleo y no sabía si lo recuperaría al salir; tercero, porque al encontrarse casi desnudo y sucio rompió las normas básicas de salubridad e higiene exigidas por la sociedad; cuarto, porque provocó que sus familiares se convirtieran en candidatos a mendigos.

Con la detención de Marcial Gureño se observa la forma arbitraria en que la policía aplicó la ley para detener a un hombre que no era mendigo. En este caso estuvo en manos de la policía decidir quién, por sus rasgos, su apariencia física, por sus actitudes, por su falta de ilustración, por no tener un trabajo honesto, por no estar aseado o por su forma de comportarse, podía ser detenido en calidad de mendigo para ser trasladado a Belén. Aunque Marcial no probó que era hombre trabajador, su expediente permite analizar en qué momento la categoría de mendigo se ensanchó para ser aplicada a mayor número de individuos sospechosos, que no necesariamente pedían limosna ni eran vagos, delincuentes, paralíticos, desempleados o vándalos.

Consideraciones finales

Las medidas ideadas para el control de la mendicidad no tuvieron el resultado deseado. En primer lugar, el mecanismo de arrestar y llevar al asilo de mendigos a los que pidieran limosna en las calles sin la licencia correspondiente se enfrentó a dos problemas. Dichas licencias no llegaron a otorgarse. "¿Por qué desde que había un asilo para mendigos en 1872 nadie se había presentado a pedirlas? Lo ignoramos" —decía un periodista—,[50] y alguien más contestaría: "por dos razones: una, por la facilidad con que obtenían la limosna en las calles, y dos, por la tolerancia de la policía".[51] Era obvio para los que se dedicaban a pedir dinero en las calles que, a mayor control de la mendicidad, ellos buscarían mayor número de estrategias y corruptelas para evadir las leyes. Una de ellas sería la de pactar un contubernio con la policía para que les permitiera adueñarse de las afueras de un templo, o de la esquina de alguna plaza o calle.

En segundo lugar, encargar a los médicos la inspección de los mendigos no fue una idea muy práctica porque, primero, era imposible reunir a todos los men-

[50] "La mendicidad", en *El Distrito Federal*, México, 11 de mayo de 1872, p. 4.
[51] "El siglo XIX", en *Asilo de Mendigos*, México, 1 de julio de 1881, p. 4.

digos que deambulaban en la ciudad de México; segundo, muchos no vivían en la capital; tercero, no siempre andaban en el mismo rumbo, y cuarto, ninguno fue voluntariamente a que le aplicaran un examen médico de ese tipo. Por lo tanto, a pesar de la vigilancia policiaca y del apoyo médico, tampoco se logró una disminución de la mendicidad.

Tal vez no fue exclusivo del periodo que analizamos el hecho de que el mendigo fuera relegado socialmente por no trabajar, no tener educación y no mantenerse limpio, pero, a diferencia de otra época, el trato que la autoridad o los particulares dieron a los mendigos a finales del siglo XIX pareció menos estricto cuando se consideró que el mendigo no debía realizar trabajos forzados, no debía ser visto como criminal ni debía compartir el mismo espacio que los reos en la cárcel de Belén. Tampoco algunos establecimientos, como el Asilo de Mendigos, se apegaron de manera rígida al Código Penal de 1871 porque, en vez de admitir sólo a los individuos incapacitados para el trabajo, aceptaron el ingreso de individuos sanos que sí tenían oficio. Queda entonces la duda de si hubo alguna relación entre esta actitud laxa y filantrópica y la imagen que se quiso crear de una ciudad "civilizada", libre de inmundicias en las calles, porque en algunos casos las instituciones de beneficencia tan sólo propiciaron que la suciedad que rodeaba al mendigo en la vía pública se trasladara a un ambiente cerrado de hacinamiento e insalubridad, como el que hubo en el interior del asilo de la cárcel de Belén. En otros casos cabe reflexionar acerca de qué tan decisivo e importante fue el papel de la policía en este anhelo por convertir a México en un país civilizado, no sólo porque fue una autoridad que a veces se hizo de la vista gorda para castigar a los limosneros, sino porque finalmente ella fue la responsable directa de que las calles de la ciudad permanecieran limpias y sin mendigos. ❑

Siglas

AA	Archivo del Ayuntamiento de la ciudad de México
AGN	Archivo General de la Nación
FRHN, UNAM	*Fondo Reservado* de la Hemeroteca Nacional de la UNAM.

Referencias

CALDERÓN DE LA BARCA, Francis, 1848, *La vida en México*, México, Editorial Porrúa, 1981.

GARCÍA CUBAS, Antonio, 1904, *El libro de mis recuerdos*, México, Editorial Patria, 1945.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, 1864, *Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital*, México, Moderna Librería Religiosa.

GEREMEK, Bronislaw, 1986, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y la caridad en Europa*, Madrid, Alianza Editorial.

GORTARI, Hira de y Regina Hernández Franyuti (compiladores), 1988, *Memoria y encuentros: la ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928). Tomo III*, México, Departamento del Distrito Federal-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.

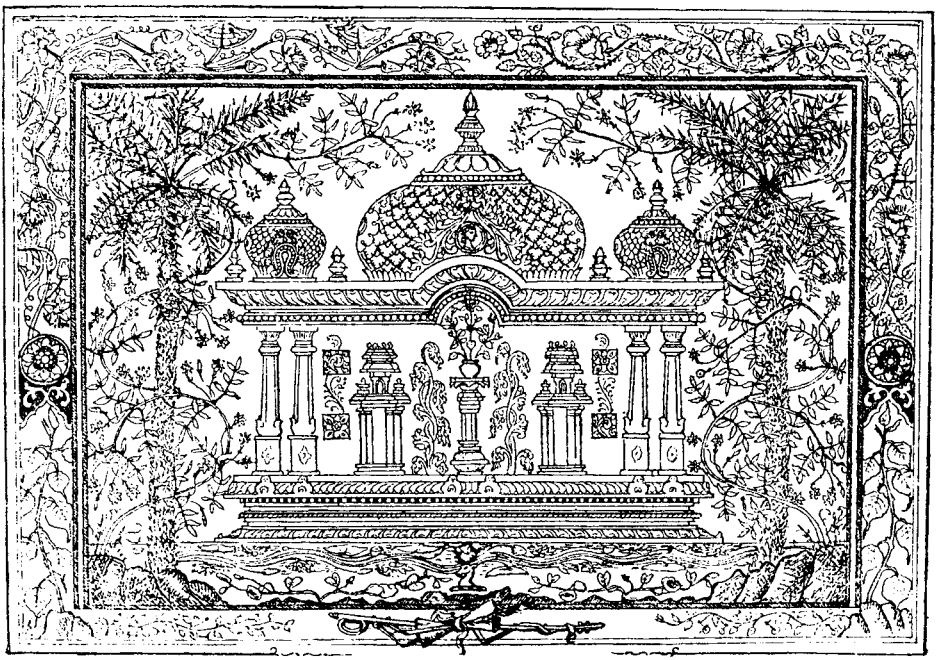
LIZARDI, José Joaquín, 1987, *El Pensador Mexicano*, México, Condumex.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Rafael, 1875, *Discurso sosteniendo la existencia legal de las Hermanas de la Caridad conforme a las instituciones de la República y Leyes de Reforma*, México, Imprenta de León y White.

MÉXICO, 1930, *La mendicidad en México*, México, Departamento de Acción Educativa del Distrito Federal.

RIVAS, Carlos, 1884, *Colección de leyes y disposiciones gubernativas, municipales y de policía, vigentes en el Distrito Federal. Tomo II*, 1867-1884, México, Imprenta y Litografía de Irineo Paz.

TENORIO TRILLO, Mauricio, 1993, *Crafting a modern nation. Mexico: Modernity and nationalism at world's fairs. 1880-1920* (meca).



O ENTREVISTAS

Entrevista a Solange Alberro

Alicia Salmerón
Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora

Elisa Speckman
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

En las últimas dos décadas, la historiografía mexicana ha conocido trabajos importantes en el campo de las mentalidades y del estudio de los grupos marginales. Destacan entre ellos los estudios de la doctora Solange Alberro, quien nos ha abierto la puerta a los imaginarios novohispanos con libros como Inquisición y sociedad en México, 1571-1700 *y* Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo.

De origen francés y titulada en la Sorbona, la doctora Solange Alberro ha vivido desde joven en nuestro país y ha dedicado su inteligencia y sensibilidad al conocimiento de la historia de México. También se ha comprometido con la formación de nuevos historiadores. Participó en el Seminario de Historia de las Mentalidades del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y por más de diez años ha impartido cursos en El Colegio de México, institución donde labora actualmente y en la que tiene a su cargo la dirección de la revista Historia Mexicana.

Para iniciar esta entrevista, quisiéramos preguntarle ¿cuáles considera usted que son los libros fundamentales de nuestra época?

Responder a algo así es difícil; todo es subjetivo. Pero puedo hablarles de los libros fundamentales para mí, para mi formación. Y empezaría con *Los tres mosqueteros* de Dumas, que leí a los diez u once años de edad. Es un libro importante para sensibilizar a un niño con la historia, con el hecho de que lo pasado vive, de que hay gente que peleaba, era ambiciosa, industriosa, buena, mala, enamorada, que moría... Todos los niños deberían leer a Dumas. Creo que los libros fundamentales son los que después de cerrarlos, uno siente que es distinto.

Ya comencé con Dumas y hablaré primero de novelas —siempre fui una gran lectora de novelas y lo sigo siendo. Entre las que siento que me cambiaron están, por ejemplo, *La condición humana* de André Malraux; *Aurélien* de Louis Aragon, que ahora ya nadie lee, pero es una excelente novela, muy romántica; *La educación sentimental* de Flaubert; también Balzac, leí todo Balzac cuando era joven. Además de la literatura francesa, en aquellos años leí muchas otras cosas. Pasé noches enteras en blanco leyendo a Dostoievski, a la edad de dieciocho años; *Crimen y castigo* es una novela que te cambia. Por el contrario, nunca me gustó Tolstoi; creo que nunca acabé *La guerra y la paz*.

Además —leí novelas que no son muy famosas pero que hablan de otros mundos; recuerdo *El estado salvaje* de R. Conchon, que se desarrollaba en África—, aquéllos eran libros con los que trataba de entender diferencias —abismos, a veces— que separan una cultura de otra. *Las mil y una noches*, que es como una novela, también me encantó; la leí hace muchísimos años, pero me dejó algo, me impactó realmente. Hoy en día sigo buscando literatura de lugares lejanos: de la India, *El mejor partido*; me gusta Yukio Mishima, del Japón —*Nieve de primavera* y *El pabellón de oro*—; también leo a Pa Kin, el escritor chino; a los rusos; a los portugueses; a los serbios...

Volviendo a mis lecturas de joven, me encontré después con la literatura española: Benito Pérez Galdós, por ejemplo. Soy fanática de Galdós, de libros como *Misericordia* y *Fortunata y Jacinta*. Lo que siempre me ha fascinado en obras como éstas es que permiten un acercamiento histórico a culturas, sensibilidades y medios sociales distintos. También *La regenta* de Clarín es una maravilla.

La literatura latinoamericana la descubrí más tarde: *Cien años de soledad* de García Márquez y *La muerte de Artemio Cruz* de Fuentes. Agustín Yáñez es muy buen escritor; me parece que despreciado por razones políticas, lo que es absurdo; libros como *Al filo del agua* son importantes. Pero principalmente *Sobre héroes y tumbas*, de Ernesto Sabato, que para mí es la mejor, la más extraordinaria novela latinoamericana; su lectura me revolucionó totalmente.

También he leído novelas norteamericanas. Diría que pocas han sido importantes para mí, pero siempre algunas, como *La decisión de Sofía* de Styron, o las obras de Steinbeck, Paul Auster y Henry Roth. Por otro lado, las novelas austriacas, como las del gran escritor Joseph Roth, *La marcha de Radetzky* o *La cripta de los capuchinos*. Otro autor austriaco apasionante, poco conocido en México, es Gregor Von Rezzori, quien escribió, entre otras, *Memorias de un antisemita*. Era miembro de una familia aristocrática, nacido en una provincia rumana, pero de origen italiano —ya que parte de Italia del norte pertenecía al imperio austro-húngaro. Habla alemán y escribe en alemán, pero también es rumano e italiano. Como ven, siempre me ha tentado lo mestizo, lo que está entre dos o tres culturas...

Ya voy a acabar con novelas, pero antes quiero mencionar a Georges Simenon, a quien descubrí hace dos años. Creo que mi formación intelectual mejoró con Simenon. Es fantástico, fino, intuitivo... Es capaz de pintar un ambiente en cinco líneas, y lo hace a partir de los detalles más simples. Por ejemplo, describe a una mujer diciendo tan sólo que lleva zapatos que tienen el tacón torcido o recrea un lugar a partir de su olor a tocino rancio. Es una gran lectura para historiadores. El inspector Maigret —su personaje— es el mejor de los investigadores. Cuando viene un detective norteamericano a estudiar con él y le pregunta cuál es su método, Maigret no entiende la pregunta: ¿cuál método? Lo que él hace es olfatear, tratar de ponerse en el lugar de los demás para ver cómo sienten o cómo piensan. Para él no hay criminales; antes de cometer un delito, son seres humanos tan complejos como cualquier otro. Por eso hay que tratar de entender lo que los mueve, su lógica interna: ¿cómo llegan a eso, por pasiones...? Simenon no es un escritor de novelas policiacas; es psicólogo, es sociólogo, es una especie de Balzac.

El cine para mí es también muy importante, como la literatura. Películas como las de Visconti creo que son fundamentales. *El Gatopardo*, este paso de una sociedad aristocrática, tradicional, patriarcal a una so-

ciedad burguesa, capitalista... con la conciencia de clase del viejo príncipe, me fascinó. La tengo grabada y la veo muy regularmente. Obviamente Elia Kazan, quien tiene una grandeza cinematográfica extraordinaria, con películas como *América, América*, que ya nunca pasa en los cines, pero que es una gran obra, además de Wajda, con *Cenizas y diamantes*, etcétera.

Desgraciadamente siento que el cine está en crisis y que, en su mayor parte, se ha convertido en algo totalmente, o casi, comercial: las películas que podemos ver actualmente en todo el planeta son todas iguales, con los mismos efectos... Por fortuna, existe un cine marginal que ha producido muy buenas películas, sobre todo en Asia y en algunas repúblicas exsoviéticas, como Georgia, Kazajstán; también en Irán, en Túnez y en Hong Kong. En fin, el cine de países en vías de desarrollo o que se hace sin recursos, como fue el realista italiano y el actual iraní, tiene más cosas que decir...

Ahora, las obras que considero más importantes para mi formación intelectual, después de *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch, fueron seguramente las de Marcel Mauss. Más adelante también fue muy revelador para mí leer a Norbert Elias. Escribió alrededor de 1939, en alemán, y su obra fue publicada bastante más tarde. En Francia lo tradujeron hacia 1980 y fue donde se dio a conocer primero, antes que en inglés: la versión inglesa de su libro nunca le gustó; la rechazó. Elias era médico y sociólogo: tenía una visión de la sociedad que yo llamaría multidisciplinaria y una manera original de enfocar la historia. Fue uno de esos grandes intelectuales de tipo decimonónico que no llevan etiqueta, no provienen de un solo cajón, de una amplísima cultura y, sobre todo, que se dieron el tiempo de reflexionar. De hecho produjo poco: yo conozco tres libros de él; tal vez tenga alguno más, pero no escribió mucho. Tiene pocas obras, pero fundamentales.

Fui alumna de Alfred Metraux y de Roger Bastide, así que su enseñanza tuvo gran influencia en mí. La manera como impartían sus clases era muy humana, nada demagógica, nunca nos tutearon; no era su estilo. Había cierta frialdad en el trato, pero también un verdadero interés por los estudiantes, por sus preocupaciones intelectuales; discutían con pasión, aunque guardaran su distancia con los alumnos.

Luego vino el marxismo. Fui militante trotskista en mi juventud y aprendí mucho. Organizábamos discusiones muy formativas que exigían un gran rigor intelectual —mucho mayor que el que exigía el Partido Comunista. Leímos a Trotski, desde luego; también al "renegado" Kaustky, a Plejanov, a Rosa Luxemburgo, a Kolontai... Se producían debates interesantes; el movimiento entonces se podía dar el lujo de dejar hablar a los jóvenes; había cierta democracia intelectual. Como era un movimiento más que minoritario —cuarenta pelados ahí reunidos—, lo que dijéramos no cambiaba absolutamente nada. Ahora los trotskistas ya son algunos miles y ya empieza a haber más rigidez doctrinal y exclusivismos.

Ya no creo en la dictadura del proletariado ni en el sentido de la historia como lo postulan los marxistas, pero aquellas lecturas me dejaron mucho. También pienso que, actualmente, la reacción en contra de esas corrientes ha ido demasiado lejos. Aquí en México, hace veinte años, no se podía hacer nada sin el famoso marco teórico marxista y, ahora, ya nadie ha leído una línea de Marx. Me parece un error. No hay que echar todo al pozo; hay cosas muy rescatables. Marx es mucho más matizado, más rico de lo que se cree generalmente y de lo que autores como Lenin y otros han sacado

de él. Hay dos marxismos: el de Marx y el de los que se declaran marxistas, que suelen desfigurar al primero.

Yo creo que aquí debo detenerme ya, pero la lista no está completa. De momento olvido muchos libros fundamentales y podría seguir hablando de otros tantos...

En un testimonio suyo, publicado por Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort, usted contó que se había inclinado antes por la antropología que por la historia. ¿Cómo fue que llegó a ser historiadora?

Es cierto que de joven quise ser antropóloga. Fui alumna de Bastide, quien era un gran etnólogo. Quería hacer mi tesis de maestría en antropología sobre México, pero no encontré las facilidades que necesitaba para ello. Podría haberme dedicado a la antropología en mi país o en cualquier otro lugar, pero quería venir a México. Entonces decidí hacer otra cosa. Era muy joven y no había decidido exactamente lo que quería, por lo que no era tan difícil hacer un cambio. Hice mi tesis con Robert Ricard y escogí un tema de México que, finalmente, fue de todos modos un trabajo de antropología: fui a un pueblo otomí del valle de Toluca a estudiar la fiesta de los muertos. Gracias a Silvio Zavala tuve una beca del gobierno mexicano para recopilar el material. Hice una cosa pequeña, muy modesta y, aunque todavía no definía a qué iba a dedicarme, me adentré ya en los temas de la religión, la cultura, con cierta perspectiva histórica.

Después volví a México y conseguí un trabajo en el Instituto Francés para América Latina (IFAL); daba clases sobre historia y cultura francesa... Pero muchos profesores franceses que radicaban aquí vivían en un medio neocolonial; eso no me gustaba. Estaban aquí para disfrutar del clima, del Club France, de los fines de semana en la playa y tres meses de vacaciones en la madre patria. Yo no podía darme esos lujos y tampoco era mi estilo; pero sí tenía tiempo libre: largas vacaciones, fines de semana libres y un horario que me permitía ocuparme en alguna otra cosa. Entonces mi marido, que conocía mi carácter, y también algunos amigos me aconsejaron emprender una tesis de doctorado. Sabían que yo era muy inquieta, que no podía quedarme en casa y que dar dieciocho horas de clase a la semana no era suficiente para ocupar mis energías.

Lo pensé mucho, no quería encerrarme en una biblioteca, era muy joven y tenía muchos intereses; quería dedicar más tiempo

a la música; en aquel entonces tocaba la guitarra. Pero todo el mundo me empujó, mi marido, mis amigos; mi viejo profesor me mandaba cartas y me decía: "¿Ya empezó usted alguna investigación de envergadura? Usted está hecha para esto; tiene un espíritu inquieto". De modo que en unas vacaciones de Navidad —embarazada de mi segunda hija— fui por primera vez a la biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas; estaba entonces en la antigua Torre de Humanidades. Recuerdo que fue un invierno muy frío; había nieve en los cerros. La universidad estaba menos normada que ahora y se podía hacer uso de la biblioteca en vacaciones. Entonces pude empezar a leer cosas y me entusiasmé; empecé a familiarizarme con el mundo colonial, a leer a Icazbalceta, a Chevalier, relatos de viajes coloniales, de obispos, visitas pastorales...

El gran obstáculo para hacer un estudio sobre los siglos XVI y XVII era poder leer la escritura de la época. No tenía tiempo de asistir a clases de paleografía. Pero un día, un viejo amigo llegó a mi casa con el manual de Millares y Mantecón. "Bueno —me dijo—, aquí tienes, debes aprender paleografía". Trabajé sola con aquellos textos y me resultó interesante, aunque tardaba horas para entender una página. Pero llegó un momento en que sentí que ya no progresaba más por ese camino; entonces me fui al archivo. Ahí fue distinto porque me encontré con documentos completos —ya no con pedazos, como los que reproducía el manual—; vi que había personas que hablaban realmente a través de esos papeles y quise saber quiénes eran, qué edad tenían, de dónde eran. Con lo aprendido y este nuevo estímulo, tardé ocho días en comenzar a leer de corrido; me atoraba a veces, pero con las ganas que tenía pude seguir adelante.

Fue así como, poco a poco, me inicié en la historia. En aquel entonces, el profesor Noel Salomon —aquí no es muy conocido, pero fue un gran hispanista— me decía que trabajara sobre los jesuitas; como yo no sabía nada del tema, le contesté que eso ya estaba muy estudiado y que prefería trabajar sobre la Inquisición; ahora pienso distinto y, en cierta forma, trabajo un poco sobre los jesuitas. Salomon respetó mi decisión. Tiempo después falleció y busqué a Pierre Chaunu, quien había sido mi profesor. Él era una estrella, con trescientos tesistas; me dijo que me aceptaba, pero yo sabía bien que no iba a poder dirigirme. No me importó, incluso eso era lo que yo quería, que nadie me dirigiera, que me dejaran en paz. Eso fue en 1976, y nunca me escribí con Chaunu, más que para felicitarlo por Navidad o cosas así. Un día le envié una carta para decirle que ya estaba la tesis y que le mandaba los siete ejemplares por correo. Aquello fue un lío, porque le hablaron del aeropuerto de París (Roissy) —de la aduana—, diciéndole que había un bulto de 46 kilos a su nombre, que venía de México y que tenía que pagar no sé cuánto... Y la Sorbona, que es una institución de la Edad Media, tuvo muchos problemas para rescatar el paquete.

En fin, Chaunu recibió la tesis y la distribuyó a Chevalier, a Bennassar y a los otros miembros del jurado. Me recibí en 1984. Tardé dieciocho años en hacer aquel trabajo, porque lo hacía en fines de semana y en vacaciones. Mientras que mis colegas del IFAL, que cuando no iban Francia visitaban toda América, se la pasaban viajando, yo me dedicaba a la investigación. Me daba mucha envidia, pues regresaban todos bronceados y con trapos nuevos, en cambio yo estaba siempre pálida, después de pasar las mañanas en el archivo y las tardes leyendo microfilms en el Museo de Antropología.

El tiempo de elaboración de la tesis fue muy largo, pero creo que comencé a sentirme historiadora a partir de 1974, cuando se

publicó mi primer avance de investigación. Lo primero que escribí —que era sobre Celaya— se lo mandé a François Chevalier, un hombre muy generoso. Tengo por él una gratitud infinita. Le gustó el texto y se lo mandó a Julio Caro Baroja, a quien le gustó también, y lo publicaron sin decirme nada. Luego me lo mandaron ya impreso. Antes de aquello nunca me sentí historiadora, pero pensé que, si Chevalier y Caro Baroja me publicaban, sería que el trabajo valía la pena. A pesar de todo, a veces, todavía hoy me pregunto si realmente soy historiadora. Tal vez podía haber sido otra cosa; hay otros intereses que me jalan y hay gente que se acerca a pedirme colaboraciones sobre iconografía, literatura... Es curioso; yo me siento más bien socióloga, pero los sociólogos jamás me buscan —creo que a ellos les falta una visión histórica. En todo caso, yo no creo ser puramente historiadora. Si tuviera treinta años menos, me gustaría hacer cine, no actuar, sino dirigir; de tener talento, me gustaría escribir novelas...

En ese testimonio suyo que referimos más arriba —el aparecido en el libro de Florescano y Pérez Montfort—, usted habló de su cercanía respecto a la historia de las mentalidades, de su afinidad con Philippe Ariès y con sus temas de investigación. ¿Qué aceptación tuvo y tiene actualmente esta nueva forma de hacer historia entre los historiadores mexicanos?

Me ha llamado la atención que en este campo, en los últimos dos o tres años, han surgido investigaciones en las que se nota la presencia de una nueva sensibilidad. El cambio no se manifiesta exclusivamente en estudios sobre la etapa colonial sino, sobre todo, en trabajos que se ocupan de otros espacios temporales, como el porfiriato. Son novedosos los enfoques de investigaciones de alumnos de El Colegio de México, como Jorge Castillo Canché, Antonio Santoyo, Alberto del Castillo o como el de usted, Elisa; o los de quienes trabajan sobre fiestas, con Pilar Gonzalbo. También lo son los de historiadores de otras instituciones, como Antonio Rubial, quien aborda temas como la santidad.

Esta nueva forma de hacer historia está teniendo representantes en todas las instituciones. También en la Universidad Iberoamericana existe un seminario que utiliza la iconografía y que se dedica precisamente a rastrear los vínculos entre mentalidades e historia del arte. Y recuerdo una tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que realizó Gabriel Espinosa y dirigió Johanna Broda: *El embrujo del lago*. En este trabajo, el personaje central es el lago, el valle lacustre. Quizá algunas de las cosas que dice el autor eran conocidas, pero su enfoque es lo novedoso. Finalmente, los documentos que utilizamos, al menos para siglos como el XVI y XVII, casi siempre son los mismos; es difícil encontrar nuevos; el material es finito. Lo importante es enfocar el tema de otra forma. En fin, creo que hoy nos encontramos aquí con temas, metodologías, sensibilidades y enfoques nuevos. También resulta evidente el interés por utilizar y combinar diferentes tipos de texto: no únicamente el escrito oficial, normativo, sino también la literatura, la nota roja, el cine, la foto, el folklore popular. Eso me parece interesante y novedoso.

En diferentes etapas dentro de la historiografía mexicana, se ha notado un afán por imitar temas o corrientes empleadas en el exterior, y me parece que esta fase se está superando.

En México resulta muy interesante plantearse el problema de los modelos. Creo que éste es un país que funciona, prácticamente desde la Colonia, con esquemas impuestos o

importados; que en lugar de asimilarlos, de hacerlos suyos, demasiadas veces —estoy pensando en ejemplos como la Ilustración, el positivismo, el funcionalismo o el neoliberalismo— se toman al pie de la letra y se aplican de una manera rígida. Pienso que esto es un drama, porque se llega a ser más realista que el mismo rey. Por ejemplo, en el caso del positivismo, acá se adoptó el modelo de forma más esquemática que en Francia, donde se discutió la doctrina y siempre hubo oposiciones. En el fondo de esto tal vez hay un complejo: se piensa que se puede encontrar algo más valioso si se busca afuera, y eso me parece terrible.

Pero afortunadamente, en la investigación histórica, esta actitud está desapareciendo. Se empieza a encontrar una nueva forma de trabajar, original y enriquecedora.

En relación a la pregunta anterior ¿qué diferencia encuentra respecto a la forma en que se está haciendo historia en México y en Francia?

Siento que ahora en Francia hay un estancamiento, un anquilosamiento que se nota tanto en la historia como en el resto de las ciencias sociales. Los primeros antropólogos viajaban frecuentemente en las maletas de los colonialistas, pero con la pérdida de las colonias ¿quién se va a meter a estudiar naciones extranjeras? Ahora es muy difícil hacerlo. Hay una crisis de la antropología, de las ciencias sociales, y me dicen los científicos que también en su campo se presenta este problema.

Se nota hoy en día una marcada preferencia por lo pragmático, lo económico, las finanzas; también, una adoración de lo inmediato y una práctica más consumista. Se prefiere hacer libros para el gran público y así poder aparecer en televisión. Se sabe que de esa manera la obra estará en el mostrador de todas las librerías y supermercados, se garantizará una venta de diez o quince mil ejemplares, y se tendrán invitaciones a impartir conferencias en los eventos y las ciudades más agradables del mundo. Creo que el trabajo del historiador no se debe guiar por esos criterios. Si veinte personas en el mundo aprecian mi trabajo, es un éxito; no escribimos para vender en Sanborns; escribimos para nuestros colegas y los comunicadores son quienes deberían encargarse de difundirlo mediante formas accesibles. Por eso odio las presentaciones de libros; las considero como un rito mediático. La gente no necesita de eso para saber qué libro es bueno, y hay que darle tiempo al tiempo. Las obras tienen que depositar lo que han de dejar de sí y decir lo que tienen que decir.

Por otro lado, creo que aquí en México la crisis de las ciencias sociales se ha visto agudizada por las presiones que se ejercen sobre los investigadores: ahora se les exige sacar un libro cada dos años. En historia es mentira que podamos hacerlo. El último libro de Pilar Gonzalbo, que es un buen libro, le llevó diez años de trabajo. Se dedicó al tema desde que terminó su tesis doctoral. Las presiones y la premura explican el hecho de que se publiquen trabajos de poca calidad, por lo que el estancamiento coincide, paradójicamente, con una proliferación de obras de historia, de las que pocas son realmente creativas.

Retomando la pregunta acerca de la diferencia entre la forma de hacer historia en México y Francia, creo que los jóvenes franceses, como los mexicanos, están haciendo cosas de calidad a pesar de todo. Por ejemplo, me han hablado de una tesis que compara las estrategias jesuitas utilizadas en el mundo occidental y en el ámbito asiático. La hizo una chica que aprendió chino y vivió en China para practicar el idioma. Es

un trabajo muy original. Pero no tengo la impresión de que se hagan muchos de este tipo. Tampoco creo que se estén haciendo cosas nuevas en Inglaterra o en Estados Unidos, que siempre han estado un poco a la zaga en cuanto se refiere a tendencias históricas innovadoras.

Pasando a otro tema. Sabemos que sus intereses la han llevado al estudio de los grupos marginales. ¿Podría hablarnos un poco de su concepto de marginalidad y de sus ideas acerca del origen de los grupos marginales, de su relación con la sociedad?

Quiero decir, en primer lugar, que para el historiador los marginales son pan bendito, porque dejan papeles y testimonios. Las mayorías silenciosas no dejan nada, pero los marginales sí, sobre todo si infringen leyes o normas; de ello queda testimonio, y los historiadores trabajamos a partir del papel, de documentos. ¿Cómo se podría reconstruir, por ejemplo, el pensamiento de un campesino del porfiriato al que le iba medianamente bien? Es difícil, porque no hay muchos testimonios. En cambio de un marginal podemos encontrar huella. Por eso, para nosotros el terreno ocupado por los marginales es un campo selecto.

En cuanto a mi concepción de la marginalidad, en realidad no la tengo. No busco definir al marginal, ni siquiera estudiarlo. Me interesa encontrar los criterios que, en un momento dado, en cierto país y en un medio determinado, intervinieron para que un individuo fuera considerado marginal por sectores dominantes o no. Me interesa también cómo los criterios de marginalidad cambian en una misma sociedad, de acuerdo con sus diferentes grupos. Tomemos como ejemplo el caso de la homosexualidad en nuestra época: en algunos medios el homosexual continúa siendo un marginal absoluto, pero en otros ya no lo es. El caso de los drogadictos es similar: hay quienes los consideran como marginales y quienes no. Sobre el tema de las drogas, hay grupos que piensan que se las debe legalizar, mientras que otros consideran que no sería conveniente. Un ejemplo más es el de las madres solteras: hasta hace poco tiempo, en determinados círculos de la sociedad, tener un hijo sin casarse era un drama espantoso; en cambio ahora la madre soltera es aceptada —aun jurídicamente— y sus hijos tienen los mismos derechos que los otros niños. Incluso, en ciertos medios es considerada como una mujer libre y emancipada.

En realidad no hay marginales en sí; el concepto de marginalidad cambia en cada época y con los diferentes grupos sociales. Siempre se es marginal con relación a alguien. Ustedes seguramente son marginales con relación a su medio familiar o a la vecina, que no concibe que no tengan cinco hijos y no se dediquen a guisar. Todos en un momento dado somos marginales con relación a alguien o algún medio social. Todo es relativo, no creo en el marginalismo, sino en el relativismo.

Respecto de los marginales, pienso lo mismo que Maigret acerca de los criminales. El inspector Maigret —el personaje de las novelas de Georges Simenon— dice que los criminales no nacen siéndolo. Y yo considero que no se nace marginal. Resulta muy fácil explicar un crimen, después de cometido, a partir de ciertas condiciones o características del delincuente. Pero esta justificación es subjetiva y parte de prejuicios. Por ejemplo, se dice que los ladrones roban porque son pobres. Es una idea muy común y se explica la delincuencia de colonias como la Doctores o la Buenos Aires atribuyéndola a la pobreza. Sin embargo, no se puede establecer una relación automática

entre miseria y criminalidad; los pobres no necesariamente se dedican a robar. Creo que detrás de ese prejuicio se esconde una postura clasista: en el fondo, esa explicación supone que cualquier pobre es delincuente en potencia. Es falso que la delincuencia pueda explicarse por la pobreza y, en consecuencia, no es válido pensar que un individuo pueda nacer predeterminado a la delincuencia o a cualquier otra forma de marginalidad. Eso es clasismo.

Decía que los marginales en sí no son lo que me interesa, sino todo lo que hay alrededor. Me interesan los marginales como reveladores de cambios de mentalidad, de contradicciones en el seno de la sociedad, de posibilidades de transformación... Estoy convencida de que los marginales propician cambios, porque cuestionan, obligan a la gente a enfrentarse, a intercambiar opiniones. Si un padre tradicional tiene un hijo que a los catorce años se deja crecer el cabello o se pone un arete, al discutir el asunto con él, tendrá que hacer un esfuerzo para explicarle lo que le molesta; eso le obliga a la reflexión; y si tiene otros cuatro hijos, probablemente aceptará que el quinto se arregle como quiera. Los marginales obligan a la gente a plantearse problemas. Retomemos el ejemplo de los homosexuales. En general se les desprecia, pero ¿qué pasa cuando la gente conoce a uno de ellos y resulta que es valiente, humano, generoso, honrado y trabajador? Entonces dice: es una excepción. Pero después conoce a otros y resulta que no era un caso único. Esa circunstancia lo lleva a replantearse su idea de la homosexualidad. De este modo, la marginalidad obliga a la sociedad a enfrentar la riqueza y las contradicciones de su realidad.

Por último, queremos pedirle que nos hable un poco sobre su oficio de historiadora. ¿Cómo delimita sus temas, organiza su trabajo y va construyendo sus textos?

No creo tener una metodología precisamente, pero en general procedo de la misma manera. Primero viene la selección del tema, que siempre tiene que ver con algo que me llame la atención porque responde a una interrogante, toca mi sensibilidad, me molesta, me inquieta o me angustia. Para empezar a estudiar algo tengo que sentir primero el estímulo, sin establecer diferencias entre lo intelectual, lo mental, lo afectivo: para mí todo está ligado.

Últimamente me ha interesado, por ejemplo, el problema de la identidad. Me preocupa porque —aunque personalmente me las arreglo muy bien para vivir— soy una extranjera incorporada a otro país y, yo misma, a veces no sé exactamente lo que soy. Sin embargo, conozco a mucha gente, inmigrantes, con un problema de definición de identidad que ha sido para ellos una angustia permanente.

En general, la cuestión de la identidad es un problema grave actualmente. Países que tenían una identidad nacional muy firme se están desgajando, como España, hasta cierto punto, o Yugoslavia. El sentimiento de identidad yugoslava era una realidad; se notaba en la literatura, en el cine. Pero ahora Yugoslavia se ha desintegrado, como lo hizo el imperio austro-húngaro.

En fin, cuando me interesa un problema comienzo a darle vueltas y a leer tanto literatura como historia sobre el tema. Después busco documentos y los leo muchas veces. Los documentos los consulto en diferentes momentos de la investigación, pues un texto puede leerse de muchas maneras. La primera vez se lee buscando algo específico y sucede que, meses después, uno recuerda que había algo ahí que, en principio, no nos había llamado la atención, pero que podría

ser importante. Entonces hay que volverlo a revisar. Una vez que tengo toda la información, me pongo a pensar cómo he operado, de dónde salí, a dónde llegué y cuál podría ser el hilo conductor de mi historia. Las hipótesis siempre están subyacentes en este proceso. Poco a poco va cuajando un esquema. Primero hago uno tentativo, para ver si corresponde al material que tengo, a mis interpretaciones, a la manera en que deseo presentarlo y al objetivo que persigo. Luego escribo y voy publicando pequeños trozos de la investigación.

La costumbre de publicar avances de investigación empezó hace años, quizá porque no me sentía historiadora y necesitaba publicar para conocer la opinión de mis colegas. Además, otros tesistas hacían lo mismo. En Francia, las tesis doctorales de Estado llevaban tanto tiempo que los alumnos publicaban sus avances para foguearse y someter los temas a la discusión. Me doctoré, y fui reconocida oficialmente como historiadora, pero continúo con esta costumbre. Voy publicando poco a poco y después, cuando todo empieza a cuajar, a cobrar forma, reúno las publicaciones, veo lo que falta, completo y sale algo coherente; al menos así lo espero.

Eso es lo que he hecho siempre. Por ejemplo, está próximo a salir un ensayo mío sobre los orígenes religiosos de la conciencia criolla, que viene a ser una síntesis de trabajos anteriores. O bien, ahora me interesa el tema de las fiestas. Voy a publicar un artículo sobre una de ellas y seguiré con otras. Cuando tenga unos diez o doce veré si hay una coherencia entre ellos, buscaré los hilos que puedan coser todo el material, redactaré las partes que falten y tal vez sacaré un libro.

Mi forma de trabajar se enriquece en el trabajo con mis estudiantes. Ellos me han aportado mucho: su manera de ver, de utilizar diferentes textos y materiales. Por ejemplo, los alumnos del Seminario de Iconografía de la Universidad Iberoamericana me han enseñado a utilizar el arte como documento histórico: ellos parten de la pintura, la escultura, la arquitectura y la "leen" como un texto y no como la ilustración de un texto.

Si debo definir mi metodología, sólo podría decir que consiste en vincular. Se parece a la técnica del *collage*, que busca armar algo coherente utilizando lo que está a la mano. Estoy a favor de los métodos detectivescos o de la técnica pepenadora. Hay que saber utilizar todo lo que se tiene a mano y con ello construir un conjunto coherente, donde todos los pedacitos recolectados aquí y allá encuentren su lugar y cobren sentido por sus vinculaciones entre sí. Creo que debemos trabajar como los mecánicos de mi barrio, en Tizapán, que componen coches con lo que sea, si no pueden o no quieren conseguir la pieza —no tienen tiempo de comprarla, no la hay o es cara—, sacan cualquier cosa de otro lugar y la ajustan para otra función —con resultados a veces un poco discutibles. Yo creo que los historiadores somos así. No somos científicos: somos artesanos... ❑

O EVENTOS ACADÉMICOS

PRESENTACIÓN DE LIBROS

Alicia Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 434 p. ils. (Serie Historia General 18).

Ernesto de la Torre Villar
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

La historiografía mexicana desde hace varios años se ha encogido en sí misma olvidándose de ver en su rededor, más allá de su propio ámbito. Recordamos con nostalgia los excelentes trabajos comparativos y de proyección universal de Carlos Pereyra, de Silvio Zavala, quien tanta insistencia puso en mostrar semejanzas y diferencias en el desarrollo histórico americano; en los estudios de Carlos Bosch, de Luis Weckman y de Juan Ortega Medina. Esta historiografía se ha ocupado de adentrarse en sus propios temas, hombres y circunstancias, y en ocasiones lo ha hecho bien, pues ha utilizado métodos, perspectivas y orientaciones diferentes, constructivas, aun cuando muchas veces se ha dejado influir por sistemas noveleros, ajenos a nuestro real desarrollo histórico, a nuestras diferencias esenciales, que son muchas, respecto a otras culturas y otras latitudes.

El libro que comentamos vuelve por aquel aspecto constructivo del trabajo histórico: cotejar los desarrollos culturales vecinos pero desconocidos, poco o casi nada trabajados, ejemplificados en dos personajes arquetípicos, en dos hombres que situados en paralelos muy lejanos representaron el pensamiento, las inquietudes, la acción que la cultura universal ejercía en el mundo occidental. Otro acierto de la autora es el haber escogido una época clave, un periodo amplio y vasto, fruto de la madurez intelectual y espiritual que el pensamiento, que la inteligencia occidental había alcanzado luego del espléndido renacer del Renacimiento. El siglo XVII, que por lo menos entre nosotros ha sido estimado como estático, como inmovilizado, encuentra en este trabajo un nuevo sentido, un significado diferente. Si bien por alguna causa metodológica muy razonable no se atiende a un examen de la política, de la economía, de la sociedad, lo cual sólo se soslaya breve pero inteligentemente a lo largo del texto, de la narración, la visión general que se ofrece de las grandes corrientes de pensamiento, de las inquietudes en que estuvieron inmersos los dos grandes protagonistas de la obra, salva un tanto ese escollo.

Dos personajes de talla colosal, representativos de mundos diferentes, de circunstancias y mentalidades distintas, son puestos en parangón en este estudio. La congruencia del mismo consiste en que ambos son casi contemporáneos. La corta diferencia de tiempo entre uno y otro no importa tanto si se tiene en cuenta la diferencia que existe entre el tiempo en que se inicia la organización política y económico

social, y sobre todo intelectual, en términos amplios, cultural, en una y otra parte del hemisferio. Estos personajes poseen una serie de coincidencias que los hermanan, que los acercan. Es sorprendente ver hasta qué punto ambos representan las inquietudes ideológicas de la época y cómo ambos captan y explican con su pensamiento los aspectos sobresalientes de la cultura de la época, y entendemos por cultura todo lo que el hombre a través de su acción material, espiritual e intelectual elabora. Habrá que pensar si Alicia Mayer conoció o intuyó esas características, esas semejanzas que emparientan en tiempo y espacio a Cotton Mather y a Sigüenza y Góngora, o si fue el fruto de un trabajo fino, inteligente, penetrante el que la llevó a descubrir muy certeramente las semejanzas y diferencias que entre uno y otro existen.

La escogencia de esas dos personalidades muy representativas del mundo sajón, de su circunstancia histórica, de su cultura en el caso de Mather, de su posición en la sociedad, de su ocupación firme y activa, en el bostoniano, es relevante, como lo es también la de preferir a un hombre en el que culmina el saber científico, la religiosidad y la sensibilidad novohispana, en Sigüenza.

Ambos pertenecen a una elite intelectual de alto valor, inquieta por los problemas de conciencia que afectan a su sociedad, tanto los procedentes de la situación general que se da en ambas latitudes como por los específicamente intelectuales y espirituales en los que influyen la moralidad, las ideas puramente religiosas, la práctica de la piedad y el ejemplo de la propia conducta. Ambos pertenecen al estado eclesiástico y están comprometidos en la intrincada relación que con el Estado existe y ambos, por su inteligencia, saber e inclinación, ocupan en el campo de la ciencia un lugar preponderante.

Al dibujar Alicia Mayer la personalidad, vida e ideas de esos dos personajes, lo hace cuidadosamente, señalando los aspectos más salientes de cada uno, con lo que va descrubriéndonos tanto las semejanzas como las diferencias que entre los dos se dan. El perfilar sus personalidades no se realiza con una biografía hecha a manera de recitado escolar, desde el nacimiento hasta la muerte, sino que se despliega a lo largo de varios capítulos —los más importantes— en los que podemos advertir cómo, ante aspectos tan salientes como el de la formación, desarrollo y expresión del pensamiento espiritual y religioso, se van dando coincidencias pero también grandes contrastes entre uno y otro, cuando se analiza el desarrollo intelectual y se van precisando los aspectos materiales, diríamos circunstanciales entre una cultura y otra, la hispánica católica y la sajona que apoyan grandes credos, protestantismo y calvinismo, así como una apertura más amplia hacia las corrientes científicas. El análisis biográfico, por contraposición, es también valioso y sugerente. Estos dos grandes capítulos constituyen el meollo de la obra por su riqueza informativa, por el cuidadoso manejo de fuentes de primera mano que se utilizan, que se aprovechan por vez primera en estudios de este género. No cabe duda de que tanto la preparación histórica de la autora, como la posibilidad de llegar directamente a esas fuentes por un dominio excepcional de la lengua en que se expresó el norteamericano facilitaron esa tarea, la cual, somos conscientes, no se hubiera podido lograr sin poseer esas cualidades.

Aquí, en esta parte, la autora reflexiona en torno de dos circunstancias vitales, la que se da en el septentrión, dominada por un mundo capitalista, progresista en el desarrollo material y en el adelanto científico y tecnológico y regida por severas normas

puritanas. Ése es un mundo en el cual la mentalidad protestante rige, en que la salvación personal importa mucho, pero se desestima la situación de la sociedad india. Ésta es vista con menosprecio por los "santos", los "maestros", quienes dudan de su regeneración o salvación total. A esta circunstancia se opone la que está en el ámbito hispánico, católica, atenta a la construcción de una sociedad mixta, en la cual el indio constituye una parte fundamental y al que se catequiza y civiliza al mismo tiempo. El destino de esa sociedad importa y es atendido tanto por la Iglesia como por el Estado. El tratamiento que Sigüenza aplica al estudio y definición del indio es relevante, y esto significa un elemento valioso del que carece el pastor bostoniano.

En esos fundamentales apartados reside el valor capital de la obra; ellos son los que llevan a Alicia Mayer a completar los notables trabajos que a manera de vidas paralelas construyó en esa obra. De las reflexiones, atinadas y oportunas, que nos hace al cotejar la circunstancia intelectual en que se movieron sus personajes, deriva el valor biográfico, y por tanto histórico, que su obra tiene. En ella se asedian los mundos diferentes en que existieron, en donde produjeron reflexiones y trabajos de enorme mérito. El conocer *de visu* el ámbito especial en que desenvolvieron su acción, y reflexionar sobre el pensamiento que en torno a Dios, a sus manifestaciones y culto, a la vida, su trascendencia y significado, a las relaciones entre los hombres, con los que son pares, y con los otros, los que constituyen la otredad, los diferentes por origen y cultura, permitió a la autora penetrar con seguridad en la época y poder desentrañar su desarrollo histórico con claridad. En este aspecto hay que subrayar que el tratamiento que aplica es muy amplio, libre y ajustado a la verdad. No encontramos en este estudio ninguna inclinación partidista, antes bien una posición de honestidad intelectual y de explicación histórica, limpia, objetiva y clara. Las conclusiones que nos ofrece no son apologéticas ni condenatorias. No se toma partido ante los personajes ni las culturas que representan, sino que en un nivel de altura mental, académica, se subrayan los aspectos fundamentales en los que coinciden o disienten. De ese cotejo intelectual fino, claro, bien apoyado por un conocimiento atinado y reflexivo de sus obras, surge un panorama espléndido en torno de ese siglo de madurez, de solidez espiritual y científica que fue el siglo diecisiete, preñado de racionalidad, de universalidad, de conocimientos y de discernimiento acerca del destino del hombre, tema este espinoso, pues planteaba no sólo aspectos metafísicos, sino de crueles realidades económicas, políticas y sociales.

Muy sugerentes y que fuerzan a reflexión son los capítulos en los que la autora analiza la realidad y las ideas que en torno del indio se manejaban en aquellos años de conflictivo asentamiento.

La contrastada posición que una y otra sociedad mantuvieron frente a los naturales es vista con perspicacia, con luminosa visión. Si la labor catequística entre los protestantes radicaba en la simple conversión, en la Nueva España la evangelización estuvo íntimamente ligada a la civilización. Alicia Mayer subraya que la consideración o apreciación que Mather tuvo hacia los indios deriva de la concepción teológica calvinista, que no hace honor al cristianismo, en tanto que la que sustenta Sigüenza es básicamente social, y yo añadiría cultural.

La idea de Dios, del culto divino y de los santos que ambas colectividades tienen, expuestas por sus dirigentes, son expresiones de su peculiar pensamiento filosófico-teológico, pero son también fruto de valores y elementos culturales muy antiguos, hondos

y poderosos. Las concepciones tan diferentes del mundo nórdico manifestadas por Lutero y Calvino no se avinieron nunca con las de Ignacio de Loyola ni menos con las de Francisco de Asís. Las concepciones y valores del mundo católico, preñado de ideales clásicos tremendamente humanos, poco se pudieron acomodar con el sentido riguroso, un tanto deshumanizado, del calvinismo. La relación actuó más saludablemente dentro del ámbito del catolicismo que del de los puritanos del Norte. Las reflexiones que en torno de esos temas nos aporta Alicia Mayer son valiosas por su conocimiento de las ideas, manejo de las fuentes y conclusiones que deriva.

Este libro es un garbanzo de a libra, entre los de tipo académico que salen de nuestras aulas; es además, entre otras cosas, un buen libro por su estilo limpio, claro y hasta galano con que está escrito. Representa una buena elección del tema y un tratamiento del mismo que escapa a la uniformidad y pobreza de numerosos trabajos. A base de una buena estructura, contiene un planteamiento lógico, racional, que explica la distribución de los temas, su desarrollo. Las fuentes que lo han nutrido han sido de primera mano, con una lectura directa de las mismas y amplias reflexiones resueltas con el apoyo de múltiples lecturas adicionales.

Refleja este trabajo comparativo de hombres y culturas diferentes un buen sentido histórico al tratar de penetrar en el ambiente ideológico (diferente, particular, un tanto desincronizado de los dos personajes) y en la sensibilidad que rodea tanto a Sigüenza como a Mather. Varios apartados revelan el recio conocimiento que la autora tiene del proceso histórico de las dos naciones involucradas, de sus sociedades, aunque nos hubiera gustado una mayor atención a aspectos económicos, sociales y políticos que influyen sobremanera en el desarrollo cultural, con lo que podría situar mejor a esas dos relevantes personalidades. Esto habría sido muy conveniente, siguiendo las sabias lecciones de Cotton Mather, quien afirmaba: "No se puede escribir la historia de la vida, sin escribir la historia de los tiempos." ❑

O NOTAS DEL IIH

RECONOCIMIENTOS

Josefina Muriel recibió la presea Dama de la Historia que otorga la Asociación de Damas Publicistas de México.

Felipe Castro Gutiérrez recibió el premio 1997 del Comité Mexicano de Ciencias Históricas a la reseña del libro de Sonia Pérez-Toledo, *Los hijos del trabajo. Los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853*, publicada en la revista *Estudios de Historia Novohispana*.

Elisa Speckman Guerra recibió mención especial del Comité Mexicano de Ciencias Históricas por el artículo "Las flores del mal. Mujeres criminales en el porfiriato", publicado en la revista *Historia Mexicana*.

EXÁMENES DE GRADO

El 19 de enero Martha Loyo obtuvo el grado de doctora en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM con la tesis *Joaquín Amaro y el proceso de institucionalización del ejército mexicano (1924-1931)*.

El 25 de febrero Felipe Ávila obtuvo el grado de doctor en historia por El Colegio de México con la tesis *El zapatismo: orígenes y peculiaridades de una rebelión campesina*.

ANUNCIOS

Los interesados en obtener informes sobre los posgrados de la UNAM pueden dirigirse a la Subdirección de Promoción y Difusión de la Dirección General de Estudios de Posgrado, ubicada en Avenida Universidad 3000, Ciudad Universitaria, Copilco el Alto, 04510, D. F.; teléfonos 56 22 23 40, 56 22 23 41 y 56 22 23 86; fax 56 16 22 97; correo electrónico dgep.posgrado.unam.mx.

El XXI Congreso Internacional de Historia de la Ciencia se celebrará en la ciudad de México del 8 al 14 de julio de 2001, el tema central será "Ciencia y Diversidad Cultural".

ERNESTO DE LA TORRE VILLAR

Ex libris
y marcas de fuego

PRESENTACIÓN
Mario Melgar Adalid

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 1994

EXAMEN DE LIBROS

Milenarismo, catolicismo y rebelión: la comprensión de lo religioso en las rebeliones populares del México independiente

Análisis de la obra de Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Ed. Grijalbo, 1989 (Colección Enlace).

Luis Romo Cedano
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

I

El tema de las rebeliones populares en México ha contado con pocas investigaciones que específicamente procuren resaltar el papel desempeñado en ellas por la religión. Para comprender este papel se puede tomar como punto de partida la obra de la socióloga argentina Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, que más allá de otras virtudes o defectos tiene el innegable mérito de haber sido un trabajo pionero en el intento de dar una explicación global al fenómeno religioso en las rebeliones indias de nuestro país.

Barabas arranca de la hipótesis siguiente:

> Nuestra propuesta central es que los movimientos sociorreligiosos étnicos constituyen proyectos utópicos, ya que sus aspiraciones son dimensiones de futuros posibles que brindarán a la humanidad elegida una realidad de justicia, bienestar y felicidad terrenos. Más aún, pensamos que se trata de las utopías concretas de América Latina, aunque nunca hayan sido consideradas como tales por el pensamiento político contemporáneo. Estas utopías surgen de las poblaciones autóctonas y representan sus propias esperanzas de transformación del mundo, avaladas por tradiciones míticas y proféticas salvacionistas y mediadas permanentemente por la participación popular colectiva.[1]

El libro tiene dos partes principales. La primera desarrolla una muy interesante discusión en torno de las ideas de milenarismo, movimientos sociorreligiosos y utopías, cuyas conclusiones se aplican en la segunda a un listado de casi medio centenar de movimientos presuntamente indígenas ocurridos desde la conquista hasta nuestros días. Dicha discusión merece particular atención porque sintetiza con gran acierto diversas aproximaciones teóricas y ofrece bastante luz sobre el vínculo entre religión y rebeliones en la historia de México.

Barabas recuerda que el término milenarismo[2] fue acuñado por James Mooney, en *The ghost dance religion and the Sioux outbreak*

[1] Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, p. 4.

[2] El término está inspirado originalmente en un pasaje del Apocalipsis de San Juan (20, 1-6) que habla de un reinado de Cristo de mil años de duración. Este pasaje describe el arquetipo de la Edad de Oro; su interpretación literal dio pie a infinidad de milenarismos medievales.

de 1896,[3] para designar todo cuerpo de creencias que esperan la salvación en una especie de Edad de Oro. Para que este salvacionismo se considere milenarista debe ser: colectivo, terrenal, inminente, total, último y catastrófico:

> La creencia milenarista es colectiva porque la salvación sería para todos los adherentes, en tanto que miembros del grupo elegido, aunque excluyente de los no elegidos [...] Es terrenal porque la nueva sociedad de felicidad, bienestar, justicia y abundancia ha de instaurarse y ser gozada por los elegidos en la vida terrena. Es inminente porque el milenio está a la vista y los creyentes viven en una tensa espera de preparación para acceder a él [...] Es total porque el nuevo orden social no traerá sólo una mejoría o reforma sino la transformación completa de las condiciones existenciales. Es última porque la redención anunciada deviene de un proceso que conduce a un futuro definitiva e irrevocablemente diferente. Es, finalmente, catastrófica, porque la búsqueda de salvación va precedida de acontecimientos apocalípticos y está dominada por la idea de crisis crecientes que anuncian la salvación final de los elegidos y la destrucción del mundo tal como se conoce.[4]

Este concepto ha sido comentado y enriquecido por diversos autores, pero en lo básico no ha sufrido cambios sustanciales: sigue aplicándose a las creencias en un futuro cercano donde cielo y tierra se unen y sobre el que se entrelazan esperanzas muy vivas que reclaman una activa preparación. Muy estrechamente vinculados con este concepto se encuentran dos más: el de mesianismo, que es una forma especial de milenarismo en la que alguien (un dios encarnado, un líder carismático, un héroe cultural, un ente más o menos antropomórfico, etcétera) revela a los hombres un mensaje de salvación, los constituye en comunidad de elegidos y busca instaurar en la tierra la sociedad perfecta prometida. También está el de profetismo, un milenarismo en que un profeta comunica la inminencia de la llegada del mesías y del milenio y se da a la tarea de preparar a los elegidos para su advenimiento. Los tres conceptos, agrega Barabas, pueden incluirse dentro de la categoría más amplia de movimientos sociorreligiosos, establecida por Vittorio Lanternari.[5]

La autora pasa revista a los estudios sobre estos movimientos y subraya las ideas más idóneas para los específicamente indígenas. Recoge el concepto de nativismo, planteado por Ralph Linton,[6] que se refiere a todo intento consciente y organizado, por parte de los miembros de una sociedad, de perpetuar o revivificar aspectos seleccionados de la propia cultura (lo cual no implica una copia fiel del pasado). También apunta el frecuente origen aculturativo de dichos movimientos en general.

De este modo, la exposición de Barabas conduce a una delimitación de los movimientos sociorreligiosos indígenas (en general) bajo las siguientes características: son sociales, porque constituyen acciones con-

[3] James Mooney, *The ghost dance religion and the Sioux outbreak*, Washington, Smithsonian Institute, Bureau of Ethnology, 1896, citado en Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 13.

[4] Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 13-14.

[5] Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1961, citado en Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 14.

[6] Ralph Linton, "Nativistic movements", en *American Anthropologist*, v. 45, n. 2, 1943, p. 230, citado en Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 20.

certadas, masivas, de larga duración y dirigidas a cambios fundamentales del orden social; a la vez, son religiosos, puesto que para los grupos que los generan la penetración de lo sagrado en lo social resulta totalizadora. Aparte, tienen una orientación política revolucionaria o, al menos, reformista, dado que pretenden cambios —radicales o parciales— en el orden social constituido.

Bajo estas características, el perfil de los movimientos indios de México adquiere tintes más peculiares, según la autora. Éstos se inscriben como utopías concretas porque nacen de proyectos de un mundo mejor, posible de realizarse en esta tierra (de acuerdo con la racionalidad interna —no necesariamente occidental— de los grupos que los persiguen), que "surgen de los contenidos más profundos de la conciencia popular, e irrumpen en la esfera de lo social y lo político como vivencias religiosas de alto contenido revolucionario".[7] Ese enfoque sociopolítico responde a situaciones de descontento y opresión, "de alta tensión, crisis y precariedad existencial, resultantes de procesos de conquista y colonización".[8]

En cuanto al discurso religioso que enmarca a los movimientos sociorreligiosos mexicanos, se puede decir que incorpora cuatro componentes comunes a ellos:

> 1. La creencia de un paraíso sagrado y, al mismo tiempo, terrenal que configura la expectativa milenarista, y que se encuentra contenida en el corpus mítico-religioso de las culturas nativas desde antes del contacto con el cristianismo...
>
> 2. La existencia de una profecía, revelación o mensaje divino que anuncia la destrucción del mundo seguida de la regeneración y la salvación, entendida como transformación del universo conocido...
>
> 3. La esperanza en la llegada efectiva de un emisario divino (mesías, profeta, caudillo) que debe anunciar el cambio y/o corregir los males que la colectividad sufre...
>
> 4. La formación de comunidades carismáticas organizadas o de grupos de fieles adherentes que se reúnen en la clandestinidad.[9]

Así, Barabas define el milenarismo mexicano bajo estos rasgos formales que se añaden a los discutidos antes:

> Además de las anteriores características, los movimientos sociorreligiosos pueden ser conceptualizados [...] como movimientos sociales, religiosos, políticos, racionales, no espontaneístas y reculturativos o nativistas. Por otra parte, aunque algunos de ellos se desarrollaron pacíficamente, la mayor parte fueron luchas armadas, al menos en unas de sus fases, por lo que nos referimos a ellos como rebeliones o insurrecciones.[10]

Tal es, pues, presentado en forma resumida, el planteamiento de Barabas para entender las rebeliones populares en México como movimientos sociorreligiosos armados.

II

Sin lugar a dudas, este marco, aplicado a las rebeliones en México aclara muchas cosas, pero también encuentra en ellas sus propios límites. El primer cuestionamiento que se le puede hacer a Barabas sería res-

[7] Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 66.
[8] *Ibid.*, p. 45.
[9] *Ibid.*, p. 45-46.
[10] *Ibid.*, p. 46.

pecto a la ecuación rebeliones indias igual a movimientos sociorreligiosos. En su listado, por ejemplo, incluye entre las utopías indias el levantamiento de Tomóchic, Chihuahua, en 1893, al que señala como rebelión de indios mayos. Muchos de sus rasgos bien podrían permitir su catalogación como movimiento milenarista y, por tanto, sociorreligioso: la configuración de un grupo de "elegidos", la presencia de una especie de profetisa (la Santa de Cabora), la esperanza en un cercano reino divino en la tierra, etcétera. Sin embargo, de ninguna manera puede ser considerado como indio, puesto que los rebeldes no fueron mayos (habitantes de una región sonorense a unos 400 km al oeste de Tomóchic), sino serranos chihuahuenses, de extracción étnica mestizo-criolla.[11]

Este caso, además de generar dudas sobre la correcta inclusión de los demás en el listado de movimientos sociorreligiosos, pone en duda la ecuación de Barabas antes señalada. Considerando además la historia de la participación india en otra clase de movimientos (católicos y seculares, por ejemplo), podemos afirmar que ni toda rebelión popular milenarista o "sociorreligiosa" (en la acepción de Lanternari) ocurrida en México ha sido india, ni toda rebelión india ha sido milenarista.

Lo más significativo de esta observación está en que ya avizora el verdadero problema que se esconde detrás de los intentos por obtener una comprensión global del fenómeno religioso en las rebeliones en general y en las rebeliones mexicanas más recientes en particular. Ese problema es el de las taxonomías, que Barabas misma alcanzó a ver:

> Al no existir consenso respecto de la clasificación de los movimientos, puede decirse que existen tantas tipologías como estudiosos abocados a intentos de generalización. La inclusión de gran cantidad de variables en cada matriz taxonómica ha dado como resultado un amplio número de tipos, clases y subclases definidos por varios criterios, con lo que cada tipología resulta en exceso compleja y siempre algo inadecuada para dar cuenta de la singularidad de cada movimiento.[12]

La autora intentó sortear la tentación de establecer una nueva clasificación para las rebeliones mexicanas y de ahí su indicación de meras "características comunes" en el discurso religioso de todas ellas, que ya antes citamos. Sin embargo, se ve que no es fácil distinguir con claridad las líneas de semejanza y diferencia, tanto más cuanto que el número de rebeliones populares habidas en México desde tiempos de la conquista duplica o triplica el número contabilizado por ella.[13]

El caso de la rebelión de Tomóchic pone de manifiesto que una construcción teórica de esta clase resulta difícil de armonizar con los datos históricos al momento de generalizar. Se puede argüir en su favor que la rebelión de Tomóchic, o bien es un caso excepcional, o eventualmente demuestra que

[11] *Vid.* Lilian Illades Aguiar, *Disidencia y sedición en la región serrana chihuahuense: Tomóchic 1892*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, tesis de doctorado en Historia, 1996, 316 p.

[12] Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 17.

[13] Como muestra, véase la lista de rebeliones agrarias anotada por Jean Meyer en *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, 236 p. (SepSetentas, 80). Ese listado apunta cerca de cincuenta levantamientos sólo para el siglo XIX, la mayoría de los cuales no están incluidos en la obra de Barabas.

el marco teórico tiene un alcance transétnico. Pero más que inclinarnos por estas dos soluciones, lo que creemos es que la realidad religiosa presente en las rebeliones populares es de naturaleza tan compleja y los estudios hechos hasta ahora tan escasos que lo más prudente por el momento es buscar rasgos, expresiones, características, en suma, "formas" de lo religioso en dichas rebeliones, sin intentar catalogar a estas últimas a través de aquéllas. La mezcla de expresiones religiosas en los movimientos populares mexicanos, como veremos a continuación, es demasiado problemática para distinguir con toda claridad en todos ellos una forma predominante.

III

Un caso insoslayable puede ayudar a reenfocar el problema de la comprensión del fenómeno religioso en las rebeliones populares: la Cristiada. ¿No fue éste un movimiento "sociorreligioso"? La cuestión es el lugar que ocuparían los rebeldes católicos en taxonomías como las manejadas por Barabas. Si se analizan punto por punto los rasgos que llevan a esta autora a calificar las rebeliones indias como movimientos sociorreligiosos, entraríamos en conflictos serios al momento de intentar aplicarlos a un movimiento como el cristero. ¿Sería conservador por pretender perpetuar la tradición católica frente a los intentos secularizantes, anticlericales y propiamente antirreligiosos de un gobierno pretendidamente "revolucionario"? ¿Pero no serían igualmente conservadoras —en vez de revolucionarias— las rebeliones indias que buscaban también el rescate de una tradición religiosa considerada como suya? Ahora bien, si en éstas vemos rasgos indudables de nativismo por tratar de revivificar aspectos seleccionados de la propia cultura, ¿no podríamos ver lo mismo en los campesinos católicos de los años veinte y treinta de nuestro siglo que luchaban por la perpetuación de su cultura católica? Por lo demás, el ideario de los cristeros —al menos de algunos de ellos— incluía propuestas políticas, agrarias, educativas y sociales comparables a las de algunos movimientos indios estudiados por Barabas. ¿No fueron entonces los cristeros "revolucionarios"?

Aparte, existe un parentesco cercano entre el milenarismo de los rebeldes indios y el catolicismo (que animaba a los cristeros). Ambos comparten la creencia en una salvación que es colectiva, total, última y catastrófica, y en ambos casos tal creencia motiva, aunque de modos muy distintos, la lucha armada. Sin embargo, la salvación para el católico no es necesariamente terrenal (puesto que el Reino de Cristo "no es de este mundo"[14] ni inminente, sino relativamente impredecible. Harían falta finuras teológicas y fenomenológicas para para poder establecer con precisión contactos y rupturas, cosa que no estamos en posibilidad de emprender, pero lo que nos interesa dejar claro es, en primer lugar, el problema de trazar la línea divisoria entre ambos fenómenos.

De este mismo parentesco se genera también otro problema contrapuesto. Si se discuten las divergencias entre milenarismo y catolicismo, también habría que discutirse la medida en que se derivan uno del otro recíprocamente. Una pregunta que el taxonomista de lo religoso rebelde podría hacerse es la de cuáles fueron los contenidos milenaristas en la Cristiada. Pero una pregunta mucho más relevante requeriría

[14] Evangelio según San Juan 18, 36.

un planteamiento inverso; no sobre lo milenarista en lo católico, sino sobre lo católico en lo milenarista: ¿cuáles son los contenidos católicos indiscutiblemente decisivos que han alimentado a las rebeliones milenaristas —indias, mestizas, criollas o transétnicas— de los últimos cinco siglos en México? ¿Cómo estimuló la fe católica el espíritu rebelde? ¿Qué elementos heredaron las rebeliones milenaristas del catolicismo; de su salvacionismo; de su idea de colectividad eclesial; de su prédica profética, mesiánica y apocalíptica; de su ética, etcétera?

Todos estos son cuestionamientos que exigirían profundos estudios guiados muy de cerca por la fenomenología de las religiones y que sugieren un tipo de taxonomía muy distinta al presentado por Barabas. Bien se podría intentar una perspectiva global sobre las rebeliones populares en México en donde las categorías de clasificación tuvieran como núcleo al catolicismo. La distancia —o cercanía— entre el discurso rebelde y la doctrina católica funcionaría como parámetro de medición, cuyos polos extremos serían ortodoxia y cisma.

La Cristiada ciertamente ofrece un contraste interesante frente al conjunto de conceptos relacionados con el milenarismo que obliga a ampliar la perspectiva sobre la religiosidad rebelde. Con todo, sobre el tema del catolicismo y las rebeliones caben muchas otras preguntas que no tendrían acomodo sencillo en esta otra taxonomía o tal vez en ninguna. ¿Cómo comprender el catolicismo —o en su caso, la religiosidad de cualquier tipo— de esos numerosos combatientes cuya bandera fue más bien secular (por ejemplo, las decenas de revueltas agrarias del siglo XIX o el zapatismo)? Esa religiosidad de la que no vemos ningún discurso explícito, pero que estuvo muy presente en esos movimientos y los acompañó entrañablemente, ¿cómo podríamos considerarla?, ¿de qué manera se mediría su cercanía al catolicismo? Por otra parte, ¿qué criterio puede seguirse con los numerosos casos de sacerdotes y religiosos católicos que encabezaron rebeliones o se unieron a ellas? La mezcolanza de elementos políticos y religiosos, combinada con sincretismos o creencias bastante confusas en docenas de rebeliones, constituiría un quebradero de cabeza para el taxonomista. Se puede pensar, como ejemplo, en el levantamiento de Ecatzingo, Hidalgo, en 1834:[15] proponía un plan político de monarquía indígena y estaba dirigido por los curas Carlos Tapisteco y Epigmenio de la Piedra. ¿Podemos en principio llamarlo "rebelión religiosa" o "movimiento sociorreligioso"? Si es así, ¿en qué categoría podríamos incluirla?, ¿como rebelión católica o como milenarista... o como ambas?

Por supuesto que a este rompecabezas se añaden algunos tropiezos adicionales. Por una parte estaría el de que los movimientos que constituyen el objeto de estudio llevan muy bien puesto ese nombre: movimientos, esto es procesos dinámicos, fenómenos cambiantes... ¿en dónde debe hacerse el corte para encontrar el milenarismo o el catolicismo deseado? Si observamos a los rebeldes mayas de Yucatán del siglo pasado, podríamos pensar que hacia la década de los cuarenta comenzaron siendo católicos y terminaron rindiendo culto a la Cruz Parlante durante la segunda mitad del siglo. ¿Cuál fue el momento de mayor autenticidad en este proceso y bajo qué criterios lo seleccionaríamos? Por el otro lado, tenemos el panorama desolador de la insuficiente investigación hecha hasta el momento so-

[15] Citado por Jean Meyer, *op. cit.*

bre el tema de las rebeliones populares, en donde, para colmo de males, el papel de lo religioso resulta soslayado, marginal en lo marginal.

IV

La comprensión del papel de lo religioso en las rebeliones populares de México, papel a todas luces crucial, requiere de acercamientos prudentes que comiencen por destacar los elementos religiosos en forma más aislada. El meollo del problema de las taxonomías tal vez radica en el afán generalizante propio de cualquier intento de clasificación. Tal vez el problema no está en las soluciones dadas, sino en la formulación de la propia pregunta.

La necesidad taxonómica de usar conceptos determinantes y excluyentes para un tema como éste tiene efectos reduccionistas, cuando no devastadores, sobre el entendimiento de la naturaleza de lo religioso y sobre la misma singularidad de las rebeliones como hechos históricos. Esta manera de abordar el tema, sobre todo, omite el hecho de que las formas de lo religioso se superponen tanto unas con otras como con las formas de lo profano. En suma, tomando en cuenta los dos grandes polos abordados en estas páginas, milenarismo y catolicismo, estamos hablando de planos que, lejos de ser antagónicos, contradictorios y excluyentes, muchas veces se combinan, se hipostasian, se potencian. Ciertamente muchas rebeliones indias fueron milenaristas o "movimientos sociorreligiosos" de algún tipo, pero está por verse si algunas —o muchas de ellas— no fueron también, de una u otra forma, católicas. Campesinos de Guerrero que en la segunda década del siglo pelearon con Zapata e indios coras que pelearon con Manuel Lozada en los años setenta del siglo XIX combatieron (o quizá sus hijos) también años más tarde en la Cristiada. La esperanza milenarista de una monarquía indígena no creemos que estuviera necesariamente en pugna —al menos no en la mente del campesino rebelde de Ecatzingo— con los sacramentos de la Iglesia y el respeto debido a la autoridad sacerdotal.

En fin, probablemente tendría mayor efecto la búsqueda de las formas religiosas en la casuística de las rebeliones que la aplicación generalizante de conceptos a ella. En ese sentido puede rescatarse toda la teoría del milenarismo de tal modo que la pregunta no persiga el dictamen tajante sobre si las rebeliones indias fueron o no milenaristas, sino que indague en qué parte del universo de las rebeliones populares se perciben formas, elementos, discursos y expectativas milenaristas. Esta aproximación más descriptiva (más historiográfica, diríamos, y menos sociológica) tal vez permitiría una comparación mejor entre rebeliones armadas de todo tipo, en vez de limitarse a las rebeliones indias. Además, dejaría abierto el espacio conceptual para averiguar la presencia de otras categorías religiosas —como la del catolicismo— en ese mismo universo. Y, por último, respetaría la historicidad de las propias rebeliones como hechos singulares, irrepetibles, de rasgos peculiarísimos, producto, a fin de cuentas, de ese "movimiento del mundo moral" que, como bien dice Gustav Droysen, es la historia. ❑

Luz María Mohar Betancourt, *Manos artesanas del México antiguo*, México, SEP-Conacyt, 1997.

Johanna Broda
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Este libro trata de la sociedad mexica de las últimas décadas antes de la Conquista española, de su organización social y económica. Nos habla del esplendor de la capital Tenochtitlan y de los libros del México antiguo: los códices. Muy especialmente nos cuenta la expansión del Estado mexica y la fundación del imperio analizando el sistema tributario, sus estrategias, la organización tributaria, el transporte, el almacenamiento y los productos tributados. También nos habla de la compleja organización de los mercaderes mexicas y de las vías complementarias de la obtención de bienes de lujo de lejanas tierras a través del intercambio a larga distancia.

La autora de este libro, Luz María Mohar Betancourt, es una destacada especialista en los temas sobre los cuales versa la obra: el sistema tributario en la sociedad mexica, las artesanías y los códices. A la investigación especializada sobre estos temas ha dedicado gran parte de su vida. Es autora de varios libros y numerosas publicaciones detalladas en las que ha combinado el análisis minucioso, la descripción paciente, con una lúcida interpretación de estas actividades económicas y su importancia para la sociedad mexica.

El punto de partida para estos estudios fue, para Luz María Mohar, la investigación sobre la *Matrícula de tributos* y el *Códice mendocino*.[1] Partiendo del análisis de los tributos y su importancia económica, la autora se hizo especialista en el estudio de los códices, de sus particularidades formales y del lenguaje pictórico que expresaba infinitos matices de la riqueza cultural que encontramos representada en ellos. De ahí que, en los últimos años, Luz María Mohar se haya adentrado cada vez más en el estudio formal de la composición de los códices y de la "escritura" contenida en ellos.

Por todas estas razones, Mohar emprendió la investigación que se reseña, y cuyo resultado es un bellísimo libro que tiene una serie de particularidades que lo constituyen en una obra muy especial.

La presentación gráfica del volumen es estupenda tanto en el diseño como en la reproducción de las ilustraciones. Se trata de una obra de difusión para un culto público interesado en conocer con mayor profundidad los misterios de las creaciones culturales del mundo prehispánico. Por ello, la autora emplea un lenguaje sencillo y austero, que resulta muy ameno. Es como si Luz María contara un cuento acerca de los mexicas y sus artesanos... Es un cuento lleno de colores y de vida, una historia sugerente que hace evocar un aspecto poco conocido de la sociedad mexica: las manos de

[1] Luz María Mohar, *El tributo mexica en el siglo XVI. Análisis de dos fuentes pictográficas*, México, CIESAS, 1987, y *La escritura en el México antiguo*, México, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.

sus artesanos. Uno de los aspectos más atrayentes de este libro es, por lo tanto, que en un lenguaje accesible se presenta información sobre temas poco investigados de la economía prehispánica, la producción artesanal, los procesos de trabajo, las materias primas y su obtención, su elaboración, para finalmente concentrarse en las artesanías suntuarias más importantes como son el trabajo plumario y la producción textil, especialmente de mantas finas.

La creciente comercialización de todos los aspectos de la vida que caracteriza a la era actual también ha afectado la edición de los libros. Se publica mucho; yo diría que aparecen en ocasiones demasiados libros nuevos, y las editoriales no siempre escogen críticamente a los autores. Muchos libros que salen al mercado quizá tengan algún atractivo en su temática, pero no siempre los escriben los historiadores más calificados. Con frecuencia no existe una relación viva entre la difusión, lo atractivo de un tema y la investigación. También, hay que admitirlo, resulta que muchos investigadores permanecen en su torre de marfil y no les interesa escribir, con el propósito de divulgar el conocimiento, para un público más amplio. Además, requiere de habilidades especiales lograr la sencillez de estilo que resulte atractiva para los jóvenes o para un público no familiarizado con el tema. Este problema se agudiza cuando nos referimos a los tópicos del México prehispánico. Hay muchas publicaciones muy especializadas —¡y Luz María Mohar ha escrito algunas de ellas!—, pero hay muy pocas buenas obras de divulgación. El gran mérito de este libro es que reúne estas dos cualidades: es una obra de divulgación y al mismo tiempo es resultado de años de investigaciones serias y novedosas sobre estos temas.

Finalmente, hay otro aspecto de suma importancia en relación con este libro. Me refiero al valor documental de las ilustraciones. Las figuras no sólo tienen una excelente presentación gráfica, bellísimos colores y trasfondos de las láminas en color —se trata de una obra verdaderamente suntuosa para lo que estamos acostumbrados los investigadores universitarios—, sino que estas figuras también tienen un extraordinario valor documental. Están muy bien escogidas, dado que la autora es especialista en el tema, y en muchos casos se trata de ilustraciones poco conocidas, muy interesantes y que revelan en sí un acopio de información que no aparece en el texto que le corresponde en la fuente original. Por lo tanto, las figuras por sí solas cuentan su historia, no únicamente ilustran el texto del libro, sino que lo complementan y lo enriquecen auténticamente.

Por lo tanto, surgen innumerables observaciones y sugerencias a partir de la lectura del libro y de la contemplación de sus ilustraciones. Daré algunos ejemplos de la producción artesanal que me llamaron la atención:

Las jícaras. La hermosa cerámica polícroma del Posclásico es bien conocida a través de la arqueología. Lo que es menos conocido es la información acerca de las jícaras:

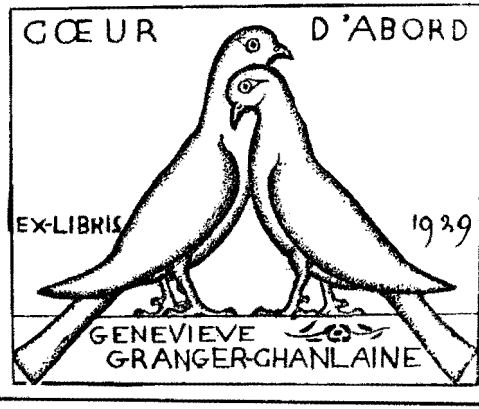
> Las jícaras, hechas de corteza de calabazos, se pulían y untaban con preparaciones especiales para hacerlas relucir; los artesanos las decoraban con dibujos, o simplemente rayándolas y raspándolas. Las pintaban con ají y con huesos molidos de zapotes amarillos; finalmente, para endurecerlas, las curaban con humo y las colgaban sobre un fogón. Servían lo mismo para lavarse las manos que para beber, o como recipientes para salsas. El *tlahtoani* de Tenochtitlan recibía de las provincias de Cuauhnahuac y Huaxtepec jícaras bellamente decoradas con grecas de color. (Mohar, p. 72.)

La fabricación de petates. Mohar, a partir de las descripciones de las fuentes del siglo XVI, nos relata en detalle la fabricación de petates y de los icpallis, los asientos para la nobleza. Los *tepotzo icpalli* se identificaban con los asientos que tenían respaldo y eran usados por los nobles de mayor rango y los gobernantes. Sahagún da numerosos detalles sobre la organización gremial de los petateros y sus ceremonias religiosas. Su dios patrón era Nappatecuhtli, deidad del grupo de los Tlaloques (*op. cit.*, 75-80).

El trabajo plumario de los amantecas. La autora dedica mucho espacio a la descripción del proceso de trabajo de la fabricación de los trabajos plumarios, que, sin duda, eran la artesanía de lujo más exótica del México antiguo. Nos habla del gran número de plumas que se usaban para estos sofisticados trabajos, aves de pluma fina y de pluma corriente, de diversos y espectaculares colores.

Los trajes guerreros. Uno de los productos más particulares eran los trajes guerreros. Entre los registros de tributos destaca la gran variedad y cantidad de trajes y escudos utilizados para ir a la guerra que eran elaborados por los amantecas. Estos trajes guerreros y escudos no consistían solamente en un sofisticado diseño y trabajo, sino que además implicaban un complejo simbolismo. Algunos de ellos representaban a seres míticos o animales feroces que, a manera de nahuales, debían proteger a sus portadores. Las insignias de otros trajes o de los escudos se relacionaban con ciertas deidades, como por ejemplo la mariposa, que era un símbolo de la diosa Xochiquétzal. Esta diosa era la patrona de los amantecas. Las ilustraciones incluidas en el volumen dan elocuente testimonio de estos conceptos.

Los textiles y las tejedoras. Con anterioridad, Mohar ha hecho detalladas investigaciones sobre la elaboración de los textiles en la sociedad mexica. En el libro, nos habla del aprendizaje de las técnicas y de la transmisión de este arte de madres a hijas. Describe el hilado y el urdido, los telares y las técnicas empleadas, los colorantes, los pigmentos, etcétera, para concluir con una sección sobre el tributo y los diseños de los tejidos. El tributo a Tenochtitlan incluía una enorme cantidad de textiles lisos, de uso común, y aquellos finos que tenían los más variados diseños y colores. Las figuras evocan estas extrañas mantas que servían de vestimenta y de distintivos de rango entre los guerreros, los sacerdotes, los nobles y los gobernantes. Entre ellas había mantas con diseños que simbolizaban la deidad solar, con el glifo del agua, con mariposas que



evocaban a Xochiquétzal, Ixnextli o Itzpálotl; la manta de "xícara tuerta", con diseño de greca, asociada con el símbolo del jaguar, utilizada por los sacerdotes; la manta *yecacozcayo* o "del joyel del viento", símbolo de Quetzalcóatl; la manta *ixnextlacuilolli*, asociada con el sol, que mostraba una cabeza de águila en el centro, etcétera. Había otras mantas de tamaño extraordinariamente grande en las que se combinaban diferentes colores, denominadas *tlatlapalli*, o tributos de cargas de *maxtlatl* y *huipilli* de algodón decorados con finos diseños de flores, etcétera (*op. cit.*, p. 161-168).

Estos ejemplos con sus bellas ilustraciones, bien integrados en el conjunto del volumen, estimulan la imaginación para seguir investigando acerca de estos enigmáticos textiles, de los trajes guerreros y del arte plumario en general, o acerca de las otras artesanías de productos cotidianos que se describen en el libro. El volumen *Manos artesanas del México antiguo* llena, de esta manera, una laguna en los estudios sobre el México prehispánico, y resulta sugerente para estimular futuras investigaciones.

Al mismo tiempo, según hemos comentado ampliamente en esta reseña, constituye una obra de divulgación de gran calidad que resultará atractiva para estudiantes y para un público más amplio interesado en la historia y la antropología de México. ❑

Luz María Mohar Betancourt, *Manos artesanas del México antiguo*, México, SEP-Conacyt, 1997.

Brígida von Mentz
CIESAS

En este libro, la autora acerca a los lectores a los trabajadores especializados del México antiguo. Se trata de productores que denomina "artesanos" y que evidentemente lo son, pues son creadores altamente calificados que a través de sus mismas obras —máscaras de turquesa, joyas de oro y plumas, construcciones religiosas— han pervivido hasta la actualidad, o lo han hecho a través de la representación de sus productos artesanales en las fuentes pictográficas, documentos que Luz María Mohar ha estudiado con particular esmero.

El libro es el resultado del esfuerzo de síntesis de la autora, pues está dirigido a un público general. Efectivamente es un trabajo de fácil lectura y tiene características especiales: no es sólo un libro para "leer", es un libro para "ver". Debe ser mirado: sus láminas son preciosas, los acercamientos pulcros y muy bien seleccionados.

Sin embargo, también es un libro que cautiva al historiador, al antropólogo y a cualquier especialista, pues esta pulcritud y la selección de temas para las mismas láminas arrojan luz sobre cuestiones poco trabajadas. Las láminas son una fuente excelente para nuevos estudios; se trata, por ejemplo, de ilustraciones a gran escala de productos manufacturados, como collares de cuentas de oro, espejos de pirita y colgantes de oro, que permiten observar con mucho mayor detalle el trabajo de los artesanos. También son de gran utilidad los acercamientos a las mantas con diseños especiales como las *ecacozcatl* (con diseño de

caracol, asociado a Ehécatl), entre otras, tomadas del *Códice magliabechiano*, o las *ytzcohuacoliuhqui* de tamaño extraordinario, o la *yecacozcayo* (utilizada por los guerreros de alto rango) y las de dibujos de *ixnextlacuilolli* (asociadas con el sol, con cabeza de águila en el centro) tomados de la *Matrícula de tributos*.

Las ilustraciones de los *maxtlatl* del *Códice Kingsborough* permiten admirar con detalle sus cenefas, o las de los huipiles y enaguas, y en ellas se muestran los detalles de sus ornamentos. De la misma manera los acercamientos a los envoltorios de mantas hacen posible observar cómo se doblaban los textiles, y las ilustraciones a gran escala —por ejemplo, en el caso del señor Tlilpotonqui, gobernante de Tepetlaóztoc— muestran con exactitud sus sandalias o cacles y cómo estaba ataviado con varias mantas decoradas sobrepuestas. Este libro, por lo tanto, además de ser leído, debe ser mirado con cuidado.

La autora nos habla en el texto de los hombres y mujeres especialistas en crear estos productos sumamente elaborados. Eran quienes trabajaban y manipulaban los recursos naturales, rocas, piedras preciosas, minerales, tintes, fibras vegetales, plumas, cueros, etcétera. Contaban con un oficio, un saber-hacer que daba sentido a su vida en sociedad. Tenían la función y misión de crear productos con un valor de uso y también de intercambio, así como en muchos casos con un gran significado ritual.

El estudio explica cómo en el México antiguo fue común que toda mujer —noble o plebeya— hilara y tejiera, "labraba" (como se decía en la época) textiles muy complejos. En el caso de las que provenían de clases subalternas, hacían esto además de sus tareas domésticas. Y efectivamente, si observamos los censos que se elaboraron en las primeras décadas después de la conquista, donde se registra cada casa, sus moradores, las tierras que trabajan y las contribuciones que entregan, cada casa era también un verdadero taller textil, pues las mujeres tenían que elaborar las mantas que se entregaban periódicamente como tributo (véase los Censos en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, *Colección Antigua*, ms. 549-551). Resultado de estas labores fueron las mantas, maxtles y huipiles que describe este libro: acolchadas, con representaciones de aves, flores, estrellas, rayos, con adornos de plumas o con láminas de oro, entre muchos otros más.

Acertadamente la autora habla primero de la organización social y del tributo, por su relación con los objetos elaborados por los artesanos que acá interesan, así como del intercambio a larga distancia.

También se describen en el libro los trabajos de construcción, de madera, piedra y encalado, así como de pintura mural. En el interior de la casa y en especial de los palacios, tenían gran relevancia los petates y los *icpalli* (asientos o "tronos" de los señores), y la autora describe cómo trabajaban los especialistas, los huaracheros, los curtidores, los navajeros, los alfareros y los elaboradores y decoradores de jícaras, cántaros, ollas y comales, para mencionar sólo algunos.

Nos habla de técnicas del hilado y tejido, también de los orfebres y lapidarios, de la elaboración del papel y de los especialistas del arte plumario. Ellos se dedicaban a "pintar" verdaderamente con las plumas tanto en rodelas para la guerra (*chimalli*) como en trajes de guerrero muy estandarizados que revelaban claramente el rango y la advocación a determinada deidad. Decía, por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún sobre esos trabajos:

> Todo era una capa de plumas empastadas con engrudo; de plumas de loro amarillo,

de plumas tornasoles, un revestimiento de plumas de azulejo, de colibrí, de pechirrojo, pintados, decorados; teñidos de varios colores; con bolitas de pluma amarilla en el borde, con flecos en la orilla, con colgajos entreverados en la orilla, con motas de pluma de águila desmenuzadas, con plumas de quetzal recortadas, con plumas de zacuan, de pechirrojo, con colgajos en las puntas, en figuras. (*Historia general...*, en *Manos artesanas...*, p. 101.)

Así este libro muestra la particular relación que en el México antiguo tenían los seres humanos con la naturaleza. Impresiona, desde mi punto de vista y ya en términos más generales, cómo cada cultura entablaba un vínculo especial con su entorno natural. Tanto hemos perdido esa cualidad de respeto y admiración de aves, árboles, lagos, manantiales que, con singular desdén, hemos dejado de cuidarlos, de preservarlos para generaciones venideras. Hoy a todo le damos un precio, pero no vemos su valor. Si valoráramos la belleza de esas aves mencionadas en el ejemplo citado anteriormente, nos preocuparíamos más por que no se extinguieran, por que no se incendiaran los bosques, no se contaminaran tanto los ríos, etcétera. En las obras artesanales que analiza en este libro Luz María Mohar se refleja esa cultura y su articulación con el entorno natural: una relación de respeto y admiración.

Para terminar, quisiera insistir en que este estudio, que parte sobre todo de documentos pictográficos, debe leerse pero también mirarse con cuidado.

Por esta obra y, en general, por su decisión académica de estudiar fuentes tan significativas para nuestra historia y a la vez tan bellas quisiera expresarle a Luz María Mohar Betancourt mis más sinceras felicitaciones.

Alicia Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998

María Alba Pastor
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

La intensa vida y la prolífica obra de dos ilustres personajes —el novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora y el novoinglés Cotton Mather— es, aparentemente, el tema de este libro. Aparentemente porque sus biografías intelectuales son la plataforma a partir de la cual la autora se adentra en una de las máximas tensiones a las que ha estado sujeta la historia universal: el gran cisma de la cristiandad en dos proyectos, el protestante y el católico; en dos mundos, el de la modernidad anglosajona y el de la modernidad hispana; en dos formas de colonización americana, una excluyente de la población nativa y otra incluyente de ella.

Mucho se elogian las virtudes de la historia comparada, pero pocos son los trabajos de investigación que optan por el empleo de este método de manera directa y sistemática. Indudablemente, y a veces sin plena conciencia, los historiadores constantemente comparan unos tiempos con

otros, unas situaciones y respuestas con otras. Sin embargo, esto es algo distinto a lo que hace la autora de este libro, que es partir de la intención consciente de contraponer fuentes históricas de procedencia y significación distintas, ubicadas en espacios diferentes y, al mismo tiempo, ligadas por un conjunto de conflictos similares que responden a un momento histórico común.

Se ha subrayado que el primer requisito de la historia comparada es "comparar lo comparable". La dificultad que entraña la selección de un tema de esta naturaleza requiere un amplio conocimiento previo y una buena dosis de sensibilidad. Por ello, la primera aportación de esta obra es, precisamente, haber contado con los conocimientos previos y tener la suficiente sensibilidad e imaginación para seleccionar y abordar un tema en el cual dos hombres especialmente eruditos —Sigüenza y Mather— representan ese complejo de ideas y actitudes que unen y distancian a protestantes y católicos.

Sin abandonar los principios morales y ecuménicos de la religión occidental cristiana, Sigüenza y Mather eligen caminos distintos para difundirla. Como intelectuales, científicos y religiosos, ambos influyen de manera decisiva en sus respectivas sociedades. Si bien son los portadores de dos programas en pugna y a menudo las críticas en sus discursos hacia un lado u otro del continente americano sustituyen las guerras de religión, ambos comparten las mismas necesidades y preocupaciones. Finalmente, lo que más les inquieta es expandir su forma de religiosidad, esto es, una visión completa del mundo y de la vida; les interesa también que sus adeptos y seguidores estén convencidos.

Una segunda aportación de la obra es romper con esquematismos y prejuicios. La autora sabe que el uso científico de la comparación y la comprensión no permiten partir de conceptos preelaborados ni de falacias. Opta por perderse en una cantidad de fuentes de primera mano para enredarse primero y tejer después una red de múltiples y complejas relaciones que, a pesar de la complejidad que entrañan, resulta cabalmente coherente y explicativa, gracias a su orden lógico y a su buena pluma.

Es la intención de esta reseña darle al lector algunos elementos de esa red de relaciones, para llegar a la conclusión final, sumamente innovadora por cierto, de la necesidad de poner más énfasis en las similitudes entre el mundo americano anglosajón y el hispanoamericano, para aproximarse con mejores armas a su explicación histórica.

En la obra se toman, como punto de arranque, las dos tradiciones cristianas europeas, la del Norte y la del Mediterráneo, así como las fuentes y motivos económicos y teológicos de su separación. Éste es un asunto espinoso que no ha dejado de discutirse y de levantar hondas inquietudes y que resulta especialmente explicativo en este trabajo, pues la autora toca fondo al plantear que finalmente el *leitmotiv* de la vida es el miedo a la muerte y el profundo deseo de salvación. Si no se comprende que son la fe o las obras realizadas en este mundo terrenal los caminos para tranquilizar el alma, no se entiende el origen de la dicotomía. Pero si bien ésta es la esencia del impulso vital que lleva a los europeos a sus arriesgadas aventuras y su afán de trascendencia universal, ¿cómo se reciben en América?

La autora señala que tanto el jesuita Sigüenza como el puritano Mather son optimistas, y más que optimistas —nos dice— están imbuidos por un ánimo comprometido con sus ideas y apasionado en sus actividades y convicción de poder transformar al mundo. Sigüenza representa el proyecto de la contrarreforma y Mather el del puritanismo calvinista. Ambos quieren ser con-

secuentes con la modernidad, con el afán de darle un nuevo sentido a la vida religiosa, de la que en estos momentos pende la entera vida colonial americana. En última instancia, es la religión la que mueve las acciones, la que aprueba o reprueba las formas de obtener los bienes materiales y de ordenar la sociedad.

> La idea de conjugar pensamientos devotos y oraciones a la actividad cotidiana y a la profesión, el negar el ocio, suprimir lo excesivo, ejercitar la piedad para llegar al dominio de uno mismo, doblegar la parte sensible a la razón y a la voluntad, el énfasis puesto en la educación y tener como fin glorificar a Dios, son puntos de acercamiento. (P. 152.)

Ambos son modernos y comparten con Europa la aspiración de que los seres humanos opten por la vía racional del autocontrol y la disciplina, de la difusión del saber como fuente de iluminación para el mejor vivir, para el mejor morir y para el mejor y mayor cumplimiento de la voluntad de Dios. Pero ambos tienen frente a sí el conflicto de estar en nuevas tierras. A éstas les asignan un papel providencial. América es el lugar predestinado para la realización de los planes divinos, para la construcción del esperado paraíso terrenal y ambos exaltan —con su necesidad criolla de afirmación— lo propio, lo inigualable y lo rico de los nuevos territorios y sus hombres. Entre los novohispanos, la Virgen María del Tepeyac fue el símbolo de la elección divina, un precioso regalo que Dios le dio sólo a ellos y que le negó al resto de las naciones. La predestinación calvinista, en cambio, hablaba de pueblos de elegidos y de réprobos. En Mather la redención de América estaba en la Nueva Jerusalén bostoniana. En las dos obras, la *Magnalia* de Mather y el *Paraíso Occidental* de Sigüenza, es claro el deseo de despertar estos sentimientos religiosos y nacionalistas.

> Para Mather, lo más portentoso fueron los designios de Cristo en América, como reza el elocuente título, *Magnalia Christi Americana*, pero éstos no se manifestaron a través de sucesos milagrosos, apariciones luminosas y lluvias florales, sino en portentosos hechos históricos llevados a cabo por los dirigentes puritanos, actuando como instrumentos de su divina voluntad, prestos a edificar la ciudad de Dios en la tierra. (P. 181.)

Fieles al espíritu moderno y concretamente al espíritu jesuita y puritano, ambos religiosos siguen, llenos de curiosidad, los derroteros de la ciencia nueva del siglo XVII. Ceden ante la escolástica y toman contacto con las innovaciones científicas renacentistas y modernas del Viejo Mundo. El conocimiento del mundo natural no está reñido con la extrema religiosidad de ambos y el deseo de acceder a la verdad, pero, para ello, concilian lo religioso y lo científico. Finalmente, las leyes naturales son, como todo, creación divina, y en el estudio de la Naturaleza se veneran las obras del Creador, se descifra su voluntad. Ambos autores aceptan que lo realizado por Dios es incomprensible en toda su magnitud y que se debe aceptar como un misterio que la razón humana no puede descifrar.

Lo anterior no les impide buscar el significado de los fenómenos por la vía experimental. De ahí la especial atención a la astrología, la cosmología y a fenómenos excepcionales, como la aparición de los cometas, compartida tanto por Sigüenza en su obra la *Libra astronómica* como por Mather en el *Christian philosopher*. Ambos textos son un elogio de la perfección y el orden natural, y encontraron, tanto en las colonias inglesas como en Nueva España,

ambientes propicios para recibir las nuevas aportaciones de la ciencia, aunque limitados a las elites cultas.

También analizan y admiran la naturaleza humana, el objetivo central de la creación: el cuerpo humano, su anatomía, la disposición de los órganos y su funcionamiento constituyen una máquina perfecta.

Los dos personajes comparten reminiscencias medievales: reciben la vertiente del humanismo renacentista y las ideas de los dos proyectos de reforma, el protestante y el contrarreformista. Pero su peculiaridad está dada por su condición de criollos. Ambos sienten la necesidad de interpretar la historia de los pueblos americanos y de confeccionarla de manera que sea compatible con sus visiones religiosas. Así, en las obras de Sigüenza y Mather, los hechos humanos reciben tanta atención o más que las maravillas y los prodigios divinos. En *Paraíso Occidental* y en *Triumpho Parthenico* de Sigüenza y en la *Magnalia* de Mather, las biografías cobran un especial interés para aleccionar a los lectores y escuchas con modelos de conducta con tintes hagiográficos, propios del barroco latinoamericano, o religiosos, propios del culto puritano a los individuos excepcionales.

En ambos, la historia es la realización de los designios divinos y su relato está cargado de esa fuerza emotiva que le imprime el criollismo. En el caso de Sigüenza, sus imágenes mantienen su conexión con el barroco por el exceso de detalles, el uso de patrones prosísticos complejos, la digresión, la alegoría y la moraleja. En ambos, la historia tiene un fin didáctico y moralizante. En sus relatos hay dramatización, se persiguen fines patrióticos y se exalta el pasado propio que es considerado igual o mejor que el europeo, pero su parte central está dada en la dialéctica entre el misticismo y la posesión demoniaca, entre el paraíso y el infierno.

> El triunfo del cristianismo en América fue, para ambos, el fin último de la historia y el designio magnánimo de la providencia. Mas podemos preguntar qué hay después, una vez que se haya alcanzado la meta. Luego hay que ver que también existe una escatología ínsita en ambos. Las postrimerías de la historia están en la vida eterna. El paso histórico y el futuro incierto, lo temporal e intemporal comulgan íntimamente y de manera constante en el devenir del mundo. (P. 240.)

Uno de los asuntos destacados por la autora, y que constituye una de las partes más atractivas de su libro, es el relacionado con la imagen del indio americano. En ambos personajes resalta la actitud ambivalente frente a la presencia del indio, propia del criollo americano. Simultáneamente idealizada y despreciada, para ambos son seres humanos y el secreto está en discernir qué movió la voluntad de Dios para ponerlos en la Tierra. En el esquema metahistórico

programado por Dios, los indios forman parte del proceso de regeneración de la humanidad. Traídos por el demonio para Mather, hay que darles, sin lugar a dudas, un lugar y hacerlos partícipes de la visión teleológica de América. Para Sigüenza, en cambio, los indios no tienen la carga de condenación eterna ni se distinguen como simiente del diablo. Se les da la posibilidad de entrar en la utopía y no se les aparta del destino señalado. Ambos comparten la necesidad de civilizarlos por la vía de la evangelización. No obstante, en las colonias puritanas de América, avasallados por la expansión, la evangelización casi no los tocará.

La historia comparada arroja nuevas preguntas y problemas; abre un espacio insospechado y a veces sorprendente de relaciones que las monografías o las narraciones de hechos históricos sucesivos ocultan. La historia comparada es un camino privilegiado para potenciar la reflexión y descubrir aquellos vínculos y conexiones entre los hechos que por la vía tradicional se le esconden al historiador. La autora de este libro continúa una de las corrientes historiográficas que más ha contribuido a esclarecer la problemática del mundo americano en la dimensión de la historia mundial. El centro de esta corriente es la llamada filosofía de la vida, el uso de la psicología analítica y comprensiva para desentrañar, justamente, ese conjunto de relaciones que en un determinado momento histórico le da sentido a la vida de los seres humanos. A través de la comparación, la autora llega a la comprensión.

La posibilidad de entrelazar y dar una explicación comprensiva de las diferencias y semejanza de las distintas formas de modernidad en América, de los lazos que unen y separan al proyecto puritano del contrarreformista, de la veta que conecta la religiosidad y el principio de cientificidad entre los mundos angloamericano e hispanoamericano, de los puntos de articulación y ruptura entre las actitudes criollas de herencia inglesa y española, sus nacionalismos, sus proyecciones del futuro y, en fin, la posibilidad de entrelazar y dar una explicación comprensiva de estos y otros elementos de esa red de relaciones que la autora construye a lo largo de su narración resultan inquietantes, sugestivas y abren nuevas preguntas.

Como la misma autora señala al final de su epílogo:

> Los resultados finales de nuestra investigación apuntan a que hoy no se puede aceptar el cliché del arcaísmo del misoneísmo católico y de la vanguardia angloprotestante. Los personajes de este estudio navegaron de uno a otro lado del torrente vital del siglo XVII, conformado por la marea histórica moderna o tradicional. (P. 385.) ❑

LIBROS

La historiografía mexicana sobre el siglo XIX ha hecho importantes aportaciones en las últimas décadas. Gracias a estas obras, producto de la investigación en archivos y documentos hasta entonces poco trabajados, se han enriquecido las interpretaciones acerca del desarrollo de diversas ramas de la economía mexicana del siglo pasado, a la vez que se han incorporado discusiones que aún continúan llamando la atención de los especialistas en estos temas. El propósito de esta colección es difundir entre los estudiantes de los programas de economía y de historia algunos de estos avances, así como las polémicas que subyacen en estos trabajos, con el fin de promover la multiplicación de futuros especialistas en estos temas.

Inés Herrera Canales (coord.), *La minería mexicana. De la Colonia al siglo XX*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 272 p., mapas y cuadros (Lecturas de Historia Económica Mexicana).

El estudio de la minería es un tema que ha merecido la atención de numerosos investigadores nacionales y extranjeros preocupados por conocer y analizar uno de los sectores clave para la historia de México. De entre éstos, destaca la labor de los especialistas del Seminario de Historia de la Minería en México y América Latina, promovido por Inés Herrera, de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, quien para este volumen ha recuperado los trabajos que plantean nuevas perspectivas de estudio para la minería durante los siglos XVIII al XX.

Los trabajos incluidos en este volumen son: "Introducción", de Inés Herrera Canales; "Historiadores de la minería mexicana, 1940-1990", de Inés Herrera Canales; "Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de Nueva España, siglo XVIII", de Brígida von Mentz; "El Consulado de México y el comercio de la plata ante las reformas borbónicas", de Leonor Ludlow Wiechers; "La explotación del cobre en Nueva España", de José Alfredo Uribe Salas; "Crisis y supervivencia de una empresa minera a fines de la Colonia: La Vizcaína (Real del Monte)", de David Navarrete Gómez; "La minería en el noroeste: estancamiento y desarrollo (1870-1880)", de Juan Manuel Romero Gil; "Nuevo enfoque minero: el porfiriato", de Cuauhtémoc Velasco Ávila, Eduardo Flores Clair, Alma Parra Campos y Edgar O. Gutiérrez López; "Minería y electricidad", de Atlántida Coll-Hurtado y María Teresa Sánchez-Salazar; "La revolución en los minerales", de Nicolás Cárdenas

García; "Interpretaciones sobre la historia minera de Chihuahua durante el siglo XX", de Juan Luis Sariego Rodríguez, y "Bibliografía básica", de Inés Herrera Canales.

Leonor Ludlow y Carlos Marichal (coords.), *La banca en México, 1820-1920*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 272 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).

El interés en la deuda pública es un tema que debe, necesariamente, referirse al pasado, ya que su desarrollo se caracteriza por altibajos y tensiones que alternan momentos de expansión y de crisis entre los gobiernos y los acreedores nacionales, con etapas de apertura y retracción de los créditos internacionales. La discusión de estas tesis puede ser observada a través de la experiencia vivida en el siglo XIX, y que hoy se presenta en la selección realizada por Leonor Ludlow, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, y Carlos Marichal, del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

Los trabajos incluidos en este volumen son: "Empresarios, crédito y especulación (1820-1850)", de Rosa María Meyer Cosío; "El préstamo prebancario en el noreste de México: la actividad de los grandes comerciantes de Monterrey (1855-1890)", de Mario Cerutti; "El Banco Nacional de Amortización de la Moneda de Cobre y la pugna por la renta del tabaco", de José Enrique Covarrubias V.; "Proyecto de banco", de Manuel Escandón; "Proyecto sobre la fundación de un banco comercial en la ciudad de México", de Patricio G. Cardeña; "Apuntes sobre el establecimiento de un banco nacional en México", de Nathaniel Davidson; "El nacimiento de la banca mexicana en el contexto latinoamericano: problemas de periodización", de Carlos Marichal; "La formación del Banco Nacional de México: aspectos institucionales y sociales", de Leonor Ludlow; "La crisis de 1907-1908 y el sistema bancario mexicano", de Abdiel Oñate; "Iniciación de la reforma bancaria, 1913", de Antonio Manero; "Ley General de las Instituciones de Crédito", de Leonor Ludlow y Carlos Marichal; "Cronología", de Leonor Ludlow y Carlos Marichal, y "Sugerencias bibliográficas", de Leonor Ludlow y Carlos Marichal.

Luis Jáuregui y Antonio Serrano (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 254 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).

El tema de la hacienda pública ha llamado la atención de historiadores, politólogos y economistas por ser un punto crucial para la comprensión de la formación del poder político y de las estructuras económicas. Los coordinadores de esta compilación son especialistas en estos temas. Luis Jáuregui es profesor-investigador en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM y José Antonio Serrano es profesor-investigador en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de Michoacán; ambos han escrito y publicado diversos trabajos sobre la Real Hacienda de Nueva España y el sistema fiscal del México de la primera mitad del siglo XIX.

Los trabajos incluidos en este volumen son: "Introducción", de Luis Jáuregui y José Antonio Serrano O.; "Aspecto fiscal de Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII", de Andrés Lira González; "La Iglesia y la crisis financiera del virreinato, 1780-1808: apuntes sobre un tema viejo y nuevo", de Carlos Marichal; "La crisis financiera del virreinato de Nueva España a fines de la Colonia", de John Jay TePaske; "Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal", de Margarita Menegus; "Finanzas y Estado en México, 1820-1880", de Marcello Carmagnani; "Soberanía, elite política y espacios regionales en San Luis Potosí (1824-1828)", de Barbara M. Corbett; "Sistema tributario y tiranía: las finanzas públicas durante el régimen de Iturbide, 1821-1823", de Barbara A. Tenenbaum, y "La Hacienda municipal de Puebla en el siglo XIX", de Francisco Téllez Guerrero y Elvia Brito Martínez.

José Antonio Bátiz y José Enrique Covarrubias (coords.), *La moneda en México, 1750-1920*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 236 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).

La memoria sobre el uso y la expansión de las distintas monedas metálicas es guardada con celo por anticuarios y numismáticos. Sin embargo, este tema, hoy de gran actualidad, es un asunto de vital interés para los historiadores y los economistas, que encontrarán en esta selección un buen punto de partida para la comprensión de las prácticas institucionales y de los altibajos en el mercado monetario durante el siglo XIX. José Antonio Bátiz, director del Acervo Histó-

rico Banamex, y José Enrique Covarrubias, investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, ambos estudiosos de esta temática, se han hecho cargo de la preparación de esta obra.

En este volumen los trabajos incluidos son: "Introducción", de José Antonio Bátiz y José Enrique Covarrubias; "Dinero y crédito en la economía mexicana (1750-1810). Reflexiones sobre el estado actual de las investigaciones", de Horst Pietschmann; "El mercado monetario y la deuda interna de México (1821-1855)", de Barbara A. Tenenbaum; "La moneda de cobre en México, 1760-1829. Una perspectiva administrativa", de José Enrique Covarrubias; "La ronda de los monederos falsos. Falsificadores de cobre (1835-1842)", de Javier Torres Medina; "Las casas de moneda provinciales en México en el siglo XIX", de Rina Ortiz Peralta; "Control estatal vs. control privado: la Casa de Moneda de Guanajuato en el siglo XIX", de Alma Parra; "La Casa de Moneda de Zacatecas (1810-1842)", de Juan Fernando Matamala; "Origen y trayectoria del papel moneda en México", de José Antonio Bátiz Vázquez, y "La reforma monetaria de 1905", de Francisco Borja Martínez.

Jorge Silva Riquer y Jesús López Martínez (coords.), *Mercado interno en México. Siglos XVIII-XIX*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 226 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).

El tema del mercado interno ha estado en relación con los debates sobre la formación del Estado nacional y de las regiones que forman parte del territorio, cuya diversidad ha sido determinada por razones tan diversas como el poblamiento, la explotación de recursos, la determinante geográfica, entre otras muchas. La comprensión de este proceso es de capital importancia para los estudios de la historia económica; en este sentido es la selección de textos realizada por Jorge Silva Riquer y Jesús López Martínez, del Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.

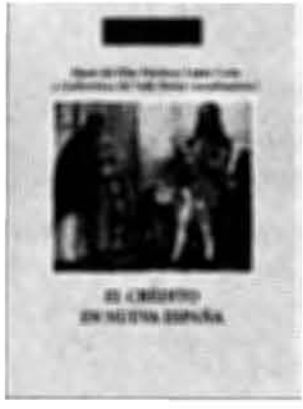
Los trabajos de este volumen son: "Introducción", de Jorge Silva Riquer y Jesús López Martínez; "La organización económica espacial del sistema colonial", de Carlos Sempat Assadourian; "Economía regional y urbanización: ciudades y regiones en Nueva España", de Alejandra Moreno Toscano; "La formación de los mercados locales y el surgimiento de las oligarquías en el Estado Interno de Occidente", de Rubén Salmerón; "El gran norte oriental y la formación del mercado nacional en México a finales del siglo XIX", de Mario Cerutti; "Mercados extranjeros, iniciativa interna y monocultivo: la experiencia yucateca, 1825-1903", de Fred Carstensen y Diane Roazen, y "Bibliografía complementaria", de Jorge Silva Riquer y Jesús López Martínez.

Leonor Ludlow y Carlos Marichal (coords.), *Un siglo de deuda pública en México*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 272 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).

El interés en la deuda pública debe, necesariamente, referirse al pasado, ya que su desarrollo se caracteriza por altibajos y tensiones que alternan momentos de expansión y de crisis entre los gobiernos y los acreedores nacionales, con etapas de apertura y retracción de los créditos internacionales. La discusión de estas tesis puede ser observada a través de la experiencia vivida en el siglo XIX, y que hoy se presenta en la selección realizada por Leonor Ludlow, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, y Carlos Marichal, del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

Los trabajos incluidos en este volumen son: "Introducción", de Leonor Ludlow y Carlos Marichal; "La deuda exterior de México y los *merchant bankers* británicos, 1821-1860", de Reinhard Liehr; "Los primeros empréstitos mexicanos, 1824-1825", de Jaime E. Rodríguez; "Origen y monto de la deuda pública en 1861", de Guadalupe Nava; "Los capitales franceses y la expedición a México", de Geneviève Gille; "La deuda externa pública", de Jaime Enrique Zabludovsky; "La deuda externa y las políticas de desarrollo económico durante el porfiriato: algunas hipótesis de trabajo", de Carlos Marichal; "Cronología de la deuda pública, 1821-1910", de Leonor Ludlow y Carlos Marichal, y "Sugerencias bibliográficas", de Leonor Ludlow y Carlos Marichal.

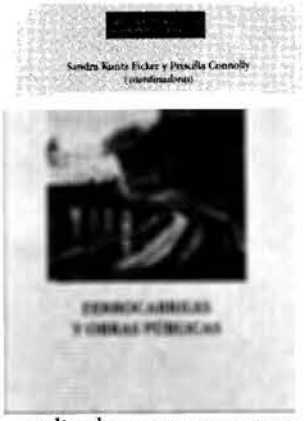
María del Pilar Martínez López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El crédito en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 244 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).



Importantes investigaciones realizadas en los últimos años nos han mostrado hasta qué punto el crecimiento económico novohispano dependió del uso del crédito. Por una parte, destaca el papel del crédito eclesiástico, que cumplió la función del financiero al lado del cual se expandió y diversificó el crédito mercantil destinado fundamentalmente a las operaciones de corto plazo. El papel de las instituciones y de los mecanismos crediticios fue tema prioritario para los estudiosos, cuyos trabajos han sido compilados por las reconocidas especialistas María del Pilar Martínez López-Cano, del Instituto de Investigaciones Históricas de la

UNAM, y Guillermina del Valle Pavón, del Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.

Los trabajos incluidos en este volumen son: "Introducción", de María del Pilar Martínez López-Cano; "Los estudios sobre el crédito colonial: problemas, avances y perspectivas", de María del Pilar Martínez López-Cano y Guillermina del Valle Pavón; "El crédito mercantil en Nueva España", de John E. Kicza; "El crédito colonial y el sector minero en el siglo XVII: aportación del mercader de plata a la economía colonial", de Louisa S. Hoberman; "Las libranzas empleadas en Nueva España durante al segunda mitad del siglo XVIII", de Pedro Pérez Herrero; "Comercio y crédito de géneros asiáticos en el mercado novohispano: Francisco Ignacio de Yraeta, 1767-1797", de Carmen Yuste; "El apoyo financiero del Consulado de Comerciantes a las guerras españolas del siglo XVIII", de Guillermina del Valle Pavón; "El crédito de repartimiento por los alcaldes mayores, entre la teoría y la práctica", de Danièle Dehouve; "La consolidación de los vales reales en Puebla y la crisis del crédito eclesiástico", de Francisco Javier Cervantes Bello, y "Bibliografía general", de María del Pilar Martínez López-Cano y Guillermina del Valle Pavón.

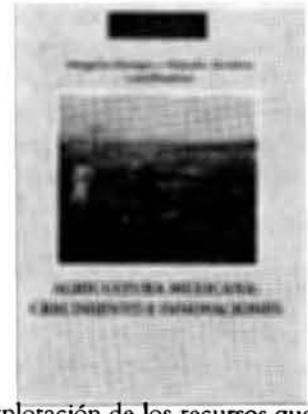


Sandra Kuntz Ficker y Priscilla Connolly (coords.), *Ferrocarriles y obras públicas*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, 262 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).

Una de las transformaciones económicas más importantes del presente siglo en nuestro país ha sido la ocurrida en los ramos de los transportes y de las obras públicas, pero generalmente se olvida la importancia que éstos tuvieron en la segunda mitad del siglo pasado. Esas experiencias han sido analizadas en numerosos artículos y libros, de entre los cuales Sandra Kuntz Ficker, de la UAM Xochimilco, y Priscilla Connolly, de la UAM Azcapotzalco, han seleccionado importantes textos para ofrecerlos a los estudiantes.

Los trabajos incluidos en este volumen son: (Ferrocarriles) "Introducción", de Sandra Kuntz Ficker; "Mercados, regiones y capitales en los ferrocarriles de propiedad mexicana, 1870-1908", de Paolo Riguzzi; "De la competencia al monopolio: la formación de los Ferrocarriles Nacionales de México", de Arturo Grunstein; "Los ferrocarriles y la formación del espacio económico en México, 1880-1910", de Sandra Kuntz Ficker; (Obras públicas) "Introducción", de Priscilla Connolly; "Gobierno local y empresas de servicios: la experiencia de la ciudad de México en el porfiriato", de Ariel Rodríguez; "El desagüe del valle de México. Política infraestructural, contratismo y deuda pública, 1890-1900", de Priscilla Connolly, y "Obra y servicios públicos en Oaxaca, 1876-1911", de Carlos Lira.

Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coords.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, 252 p. (Lecturas de Historia Económica Mexicana).



El contraste y la convivencia de diversas formas de propiedad y de obtención de recursos ha sido un signo característico de la actividad agrícola mexicana a través de su historia. La preservación de la propiedad y de los sistemas de trabajo y comercialización heredados de las comunidades indígenas coexisten con nuevas formas de propiedad y explotación de los recursos que han favorecido cambios bruscos, provocados por la tecnología o por la adopción de sistemas de propiedad capitalistas. Los rasgos de uno y otro sistema, así como las argumentaciones en favor de una moderna explotación de la tierra son aún materia de discusión. Por ello, especialistas en el tema, como Margarita Menegus, de la UNAM, y Alejandro Tortolero, de la UAM Iztapalapa, han realizado esta selección.

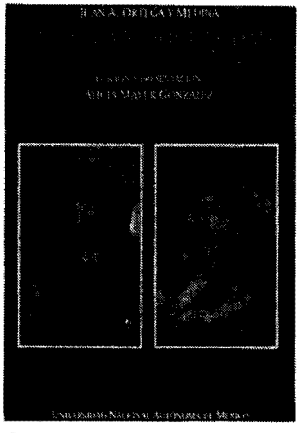
Los trabajos incluidos en este volumen son: "Introducción", de Margarita Menegus y Alejandro Tortolero; "El movimiento de la producción agraria en Tlaxcala", de Carlos Sempat Assadourian; "Sentido y alcance del siglo XVIII en América Latina: el caso del centro-oeste mexicano", de Claude Morin; "Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial", de Margarita Menegus Bornemann; " 'Junkers' mexicanos y haciendas capitalistas, 1810-1910: la hacienda mexicana entre la independencia y la revolución", de Simon Miller; "Tierra, agua y bosques en Chalco (1890-1925): la innovación tecnológica y sus repercusiones en un medio rural", de Alejandro Tortolero V., y "Apéndice documental".

José Enrique Covarrubias, *Visión extranjera de México, 1840-1867. 1. El estudio de las costumbres y de la situación social. Mühlenpfordt, Sartorius, Fossey, Domenech, Biart y Zamacois*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1998, 184 p. (Serie Historia Moderna y Contemporánea, 31).

En este primer volumen, José Enrique Covarrubias incursiona en la literatura extranjera sobre el México del siglo XIX no sólo con el propósito de proporcionar testimonios diversos sobre una etapa aún obscura de la historia mexicana sino, también, con el ánimo innovador de entregarnos una visión sociológica del país.

A diferencia de las obras a cargo de meros viajeros de paso, los escritos de Eduard Mühlenpfordt, Carl Sartorius, Mathieu de Fossey, Emmanuel Domenech, Lucien Biart y Niceto de Zamacois fueron elaborados después de una larga estancia en el país y de la convivencia continuada con sus habitantes. Este hecho permite a los autores ofrecer aproximaciones sociológicas de enorme valor y los capacitan para advertir con gran puntualidad la manera en que los cambios políticos afectaron la esfera social.

El autor encuentra el hilo conductor que unifica los diversos textos en la búsqueda de un "diagnóstico sobre el perfil moral de México" y, en una sugerente introducción, analiza la influencia de las obras de Montesquieu y Alejandro de Humboldt, así como sus similitudes y diferencias, en estos extranjeros. No faltan en el libro las comparaciones con los aportes de otros autores acerca de los diversos temas abordados y la permanente evaluación sobre las bondades y limitaciones de este tipo de fuentes.

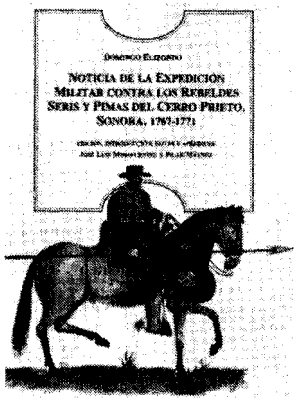


Juan Antonio Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, edición y presentación de Alicia Mayer González, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, 224 p. (Serie Historia General, 19).

El libro *Reforma y modernidad*, producto de la pluma temprana de Juan Antonio Ortega y Medina, desmenuza con ánimo penetrante las doctrinas de la Reforma y su proyección secularizada como clave para comprender tanto la modernidad anglosajona como la antimodernidad hispana. Junto con *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica* y *La evangelización puritana en América*, esta obra forma parte de la trilogía con la que el autor buscó interpretar la mentalidad del mundo inglés y del norteamericano.

En un texto erudito, como tantos del maestro, se establece la relación entre el calvinismo y las ideas de libertad, igualdad, individualismo, así como con el moderno Estado contractualista. El trabajo advierte y atiende de esta manera la necesidad de comprender la conciencia del mundo puritano, calvinista, anglo y sajón como herramienta para entender lo hispanoamericano.

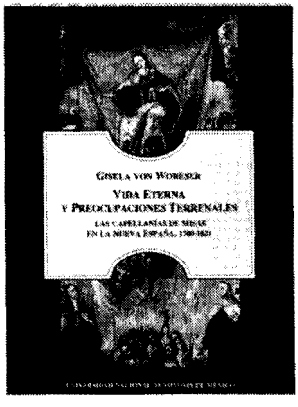
Domingo Elizondo, *Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771*, edición, introducción, notas y apéndices de José Luis Mirafuentes y Pilar Máynez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, LXXXII-112 p., ilustraciones, mapas (Serie Historia Novohispana, 63).



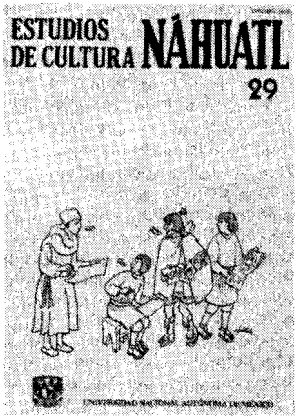
La noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, del coronel de Dragones de España Domingo Elizondo es un testimonio de gran utilidad para el conocimiento de los esfuerzos de guerra extraordinarios emprendidos por los españoles para conservar enormes posesiones del norte de México, a menudo amenazadas a un mismo tiempo por la resistencia de su propia población nativa y las hostilidades incesantes de agrupaciones indígenas del exterior, como las tribus apaches y comanches. A partir del examen de los exiguos recursos militares de Sonora —desde el inicio de su conquista y colonización hasta la campaña del coronel Elizondo—, los editores de este documento sostienen que esa amenaza estaba estrechamente relacionada con una de las dificultades más comunes y recurrentes del imperio español en sus fronteras septentrionales de América, que era la contradicción entre su irreprimible apetito de nuevos territorios y su falta de capacidad para someterlos adecuadamente a su dominio.

Esta edición es fruto del trabajo interdisciplinario que realizan sobre el norte novohispano José Luis Mirafuentes y Pilar Máynez.

Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, 290 p., apéndices, cuadros (Serie Historia Novohispana, 64).



Las capellanías de misas tuvieron amplias repercusiones en los ámbitos social, económico, eclesiástico y religioso de la Nueva España. Los fundadores esperaban obtener un beneficio espiritual, ya que las misas que oficiaban los capellanes, quienes estaban en posesión de las capellanías, se celebraban en memoria de sus almas y tenían la finalidad de contribuir a acortar la estancia de éstas en el Purgatorio y acelerar su ingreso al cielo. Las familias encontraron en las capellanías una vía para suministrar una pensión a los hijos varones, parientes o allegados, así como para contribuir a su formación profesional. Para el clero fueron la forma de garantizar la subsistencia de un gran número de sus miembros y de fomentar las vocaciones sacerdotales. En el ámbito macroeconómico, las capellanías generaron una parte importante del capital, que las instituciones eclesiásticas pusieron a disposición de la sociedad mediante préstamos.



Estudios de Cultura Náhuatl, 29

Sumario

Volumen 29: Fray Bernardino de Sahagún, a quinientos años de su nacimiento

Sahagún o los límites del descubrimiento del Otro, *Luis Villoro*

Los manuscritos de Tlatelolco y México y el *Códice florentino*, *Charles E. Dibble*

De la oralidad y los códices a la *Historia general*. Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún, *Miguel León-Portilla*

Las obras evangélicas de Sahagún y los *Códices matritenses*, *Arthur J. O. Anderson*

Historia de una historia. Las ediciones de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, María José García Quintana

Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo, Pilar Máynez

Un prólogo en náhuatl suscrito por Bernardino de Sahagún y Alonso de Molina, *Ascensión H. de León-Portilla*

La *Historia general* de Sahagún. De la voz indígena al capítulo 15 del libro XII: las tribulaciones editoriales de un texto, *Patrick Johansson*

Co-ocurrences "2-uples" dans le texte nahuatl du *Codex de Florence*, *Marc Eisinger*

El concepto prehispánico del espacio. Una explicación desde la teoría genética, *Laura Ibarra*

Imágenes rituales en el *Códice Azoyú I*, *Elizabeth Jiménez García*

Reseñas bibliográficas

"Carta de Alfredo López Austin a Enrique Florescano", 7 de septiembre de 1998.

In iihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra. Libro homenaje a Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-El Colegio Nacional-Instituto de Antropología e Historia, 1997, 364 p. (Beatriz de la Fuente)

Ángel María Garibay, *En torno al español hablado en México*, estudio introductorio, selección y notas de Pilar Máynez Vidal, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1997, 146 p. (José G. Moreno de Alba)

El Códice de Xicotepec, 2 v., reproducción facsimilar con estudio e interpretación por Guy Stresser-Péan, México, Gobierno del Estado de Puebla-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica, 1995.

El proceso histórico, al ponernos trajes en el cuerpo,
zapatos en los pies, y carne entre los dientes,
hace infinitamente más por nosotros con ese método indiferenciado
que lo que cualquier persona pueda hacer especialmente por uno...

Saul Bellow