



Revista: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas

Año: 2010

Número: 87

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, 87 (2010). <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3515>

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 contrario, 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 2010



BOLETÍN
DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNAM

87

Alicia Mayer
Directora

Miguel Meléndez
Departamento de Cómputo

Alfredo Ávila
Secretario académico

Miriam C. Izquierdo
Secretaria técnica

Ena Lastra
Departamento Editorial

Rubén Olmedo Ponce
Secretario administrativo

Juan Chavarría Calzada
Coordinador de Biblioteca

Ramón Luna Soto
Asesor editorial

Investigadores

Claudia Agostoni, Berenice Alcántara Rojas, Alfredo Ávila, Felipe A. Ávila Espinosa, Alicia Azuela de la Cueva, Fernando Betancourt M., Johanna Broda, Rosa Camelo, Víctor M. Castillo Farreras, Felipe Castro, José Enrique Covarrubias, Rodrigo Díaz Maldonado, Iván Escamilla, María José García Quintana, Amaya Garritz, Virginia Guedea, Ana Carolina Ibarra, Patrick Johansson, Miguel León-Portilla, Janet Long Towell, Teresa Lozano, Leonor Ludlow, Roberto Martínez González, Pilar Martínez López-Cano, Álvaro Matute, Alicia Mayer, Ivonne Mijares, José Luis Mirafuentes, Sergio Miranda Pacheco, Federico Navarrete, Guilhem Olivier, Sergio Ortega Noriega, Patricia Osante, Miguel Pastrana, Enrique Plasencia de la Parra, Ignacio del Río, Andrés Ríos Molina, Martín Ríos Saloma, J. Rubén Romero Galván, Estela Roselló Soberón, Javier Sanchiz, Elisa Speckman, Marcela Terrazas, Jorge E. Traslosheros H., Evelia Trejo, Iván Valdez Bubnov, Carmen Vázquez M., Silvestre Villegas Revueltas, Gisela von Wobeser, Carmen Yuste

Técnicos académicos

Rosalba Alcaraz Cienfuegos, Cristina Carbó†, Katia M. Cortés, Rosalba Cruz, Alfredo Domínguez Pérez, Carmen Fragano Ríos, Carlos García López, Alonso González Cano, Miriam Izquierdo, Ena Lastra, Roselia López Soria, Javier Manríquez, Miguel Meléndez, María Teresa Mondragón Reyes, María Luisa Reyes Pozos, Israel Rodríguez, Ricardo Sánchez Flores, Juan Domingo Vidargas del Moral

HISTÓRICAS

Alicia Mayer
Directora

Enrique Plasencia de la Parra
Editor

Rosalba Alcaraz
Secretaria de redacción

Comité editorial
Johanna Broda
Rosa Camelo
Janet Long Towell
Teresa Lozano
Álvaro Matute
José Luis Mirafuentes
Elisa Speckman

Portada e ilustraciones: Lectores en la Biblioteca Nacional de París, por Louis Malteste, *Illustration*, 29 de septiembre de 1894. *Históricas* es un boletín cuatrimestral editado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Edificio B, 3er. piso, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, Coyoacán, México, D. F. 04510. Editores responsables: Alicia Mayer/Enrique Plasencia de la Parra. Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo 04-2007-092412160200-16 expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la SEP. Página electrónica: www.historicas.unam.mx. Correo electrónico: boletinhistoricas@servidor.unam.mx. Composición electrónica en tipos Goudy OLS BT de 11:12, 10:11 y 9:10. Tiraje: 500 ejemplares. Impreso en Hemes Impresores, Cerrada Tonantzin 6, Col. Tlaxpana, Miguel Hidalgo, México, D. F. 11370. Distribuido por el Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, México, D. F. 04510. Precio al público \$30.00 MN (\$3.00 USD). Tel. (55)5622-7517. Portada: Mercedes Bulit. Edición al cuidado de Rosalba Alcaraz.

HISTÓRICAS 87

BOLETÍN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM. ENERO-ABRIL 2010. ISSN 0185-182X

CONTENIDO

ENSAYOS

- Historiografía, hermenéutica e historia. Consideraciones varias
Evelia Trejo 2

PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

- Potencias sagradas, rituales y cosmovisión entre los otomíes
de Tutotepec
Patricia Gallardo Arias 12

NOTAS DEL IIIH

- Eventos académicos* 20

PUBLICACIONES

Presentación de libros

- Alicia Mayer, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo
del reformador alemán*
Miguel León-Portilla 21

- María José Garrido Asperó, *Fiestas cívicas históricas
en la ciudad de México, 1765-1823*
Evelia Trejo 28

- Novedades editoriales del IIIH* 32

Historiografía, hermenéutica e historia. Consideraciones varias *

Evelia Trejo

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

El registro de lo histórico corre por cuenta de las comunidades, pero en muchas ocasiones se sintetiza en la palabra de los historiadores. Y es mediante la palabra que se devuelve a las comunidades el significado de lo histórico. Cuando se toma conciencia de lo que hace el tiempo, que todo lo muda, todo lo mueve, todo lo desvanece, se intenta detener esa “tempestad del viento” mediante la palabra. Ese acto que supone todo un proceso de apropiación del pasado ha sido denominado *historiografía*. Hago aquí un alto para precisar algunas cuestiones sobre ella.

I

El término en sí ha sido definido de diferentes maneras.¹ Pero, a grandes rasgos saltan a la vista dos acepciones comunes de la palabra. Una, que colocaríamos en un primer nivel, simplemente apunta que por historiografía debemos entender *la producción escrita del conocimiento histórico*. Abundaremos más adelante en lo que esto supone. Otra, que situaríamos en un segundo nivel, indica que la palabra alude a *los profesionales de la historia* –aunque debiera decir, al trabajo de los profesionales de la historia–, al conjunto de historiadores que pueden distinguirse o formar unidades por los temas que cultivan, las tendencias que siguen, las ideologías que los marcan, etcétera.² Esta segunda acepción es la que permite la con-

* Conferencia dictada en la Facultad de Arquitectura de la UNAM como parte del ciclo “La teoría de la historia a través de sus principales tendencias y exponentes: la hermenéutica”.

¹ Tras la conferencia que dio lugar a este texto, presenté una ponencia que lleva por título “¿Definir o delimitar la historiografía?”, dentro de los trabajos de *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis Historiográfico*, organizado por el Seminario de Historiografía Mexicana del Programa de Teoría de la Historia e Historiografía del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. En el texto, entregado para publicación, si bien se repiten varias de las definiciones que aquí cito, se busca un objetivo distinto al que aquí persigo.

² Frederic Chordá, Teodoro Martín e Isabel Rivero, *Diccionario de términos históricos y afines*, Madrid, Istmo, 1983 (Colección Fundamentos, 81) p. 157. Textualmente y a mi juicio de manera poco afortunada, dice que la palabra “Hace referencia a los profesionales de la historia o historiadores. Así alude a la historiografía de la Revolución francesa, medieval, española, del movimiento obrero, etcétera. Aquellos profesionales de la historia agrupados según unos presupuestos ideológicos, temáticos, geográficos o de una etapa histórica forman un conjunto de escritores a los cuales se debe gran parte del avance y progreso del conocimiento y reflexión sobre

cepción de la historiografía como un “Estudio crítico y bibliográfico de la historia como disciplina”,³ confundiendo así con algunas de las tareas que cumple lo que entendemos como teoría de la historia, o bien, como filosofía crítica de la historia. Sin embargo, cabe aclarar que es en esta acepción en la que encontramos un uso más extendido del término. Así, decimos historiografía novohispana, historiografía renacentista, historiografía de la Revolución Mexicana, historiografía positivista, historiografía historicista, historiografía ilustrada, historiografía decimonónica o historiografía del siglo XX.

Pese a que debemos admitir la utilidad de contar con un término que nos ayude a colocar en el centro de la atención un tema de estudio como éste, es decir, el quehacer mismo de los historiadores, la solución que le dan a sus esfuerzos, con las características que permiten agruparlos y distinguirlos, etcétera, es necesario reparar en que el contenido del término nos obliga a bajar al primer nivel: *Existe la Historiografía porque existen los historiadores que escriben la Historia*. Esto es, el historiador produce historiografía.

Así se entienden definiciones tales como: Historiografía es la producción escrita acerca de temas históricos.⁴ Historiografía es la palabra que designa el género literario o la ciencia que tiene por objeto la realidad histórica.⁵ O bien, la muy directa que coloca en primer término el *Diccionario de la Real Academia*: “Arte de escribir la historia”. En resumen, tenemos en el primer nivel la producción de conocimiento histórico y en el segundo el estudio de dicha producción.

Para determinar con mayor puntualidad la cuestión, hay que subrayar que el vocablo sólo tiene sentido si establecemos que la mencionada producción nos aparece como una unidad *escrita* que da cuenta del pasado. Gaos colabora en las precisiones cuando asegura acerca de las obras historiográficas que “Estas obras, como todas las de la misma índole, a saber, todas aquellas que tienen su expresión en la palabra escrita, son cuerpos de proposiciones en ciertas relaciones”. Y, aún más, que “Estas proposiciones, en sus relaciones, son las últimas unidades integrantes de la historiografía; las obras historiográficas mismas son unidades de orden superior”. “Unas y otras unidades, advierte Gaos, son las realidades integrantes de la realidad total de la historiografía que resultan susceptibles de un estudio más directo y riguroso y por las cuales debe iniciarse el estudio de la realidad total de la historiografía.”⁶

el pasado de la humanidad. En este sentido podemos concebir este concepto como la historia de los historiadores, agrupada según periodos, tendencias, países, etcétera”.

³ *Diccionario enciclopédico Grijalbo*, 1986. Añade a tal definición: “y sobre el conocimiento histórico en sí mismo”.

⁴ Josep Fontana, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1982 (Estudios y Ensayos), p. 9.

⁵ José Gaos, “Notas sobre la historiografía”, en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México 1940-1973*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 208 p. (Sep-Setentas, 126), p. 66-93, p. 66.

⁶ *Ibidem*, p. 70. Aquí se encuentran todas estas citas.

Su recomendación –de ser tomada en cuenta– es la de establecer una relación directa con esas unidades de orden superior, esas obras de conocimiento sobre el pasado, antes de remontar el vuelo y ver en el panorama la historiografía como conjunto, antes de proceder a hacer su historia. Para ayudar a entablar dicha relación, Gaos se compromete con el estudio de lo que está convencido que define, en tanto que constituye, a la obra historiográfica. De allí habré de tomar algunos elementos, después de recorrer otros planos que me interesa esclarecer. Por ahora sólo anoto que una de las operaciones constitutivas de la historiografía es para él la hermenéutica.

Cierro por lo pronto este breve repertorio de definiciones destacando algunas más que me ayudan a abrir la pista de lo que quiero decir. Georges Lefebvre, en su curso convertido en libro, *El nacimiento de la historiografía moderna*, dice de la historia, utilizando aquí esta palabra claramente como sinónimo de historiografía y tomando como respaldo el *Diccionario de la Real Academia*, que es el relato de *las cosas dignas de recordarse*.⁷ Y Carbonell, a su vez, responde a la pregunta ¿qué es la historiografía? diciendo: “Nada más que la historia del discurso –*un discurso escrito y que dice ser cierto*– que los hombres han hecho sobre el pasado, sobre su pasado”.⁸

Recojo también, para valerme de ellas, dos proposiciones. La obra historiográfica es una realidad que puede estudiarse en su particularidad o como parte de un conjunto historiográfico que a su vez puede dar lugar a la historia de la historiografía. Una historia que, por cierto, desde sus comienzos, muestra, si queremos verlos, los rasgos que permiten vincular el quehacer del historiador con la hermenéutica. De ella me ocuparé sólo después de presentar algunas notas tomadas precisamente de la historia de la historiografía que resultan significativas para comprender mejor las relaciones entre la práctica de los historiadores y la propuesta que encierra el ejercicio de la interpretación.

II

Los primeros pasos de la historiografía que se suelen señalar ya dan cuenta de los distintos pareceres sobre esa actividad y sobre aquello de lo humano que debe abarcar. Una de las más tempranas expresiones sobre la finalidad del quehacer propio del indagador del pasado, consagrada de hecho como la primera, es muy clara en destacar el objetivo preciso.

Es ésta una exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso, a fin de que *ni lo realizado por los hombres se desvanezca con el tiempo, ni*

⁷ Georges Lefebvre, *El nacimiento de la historiografía moderna*, trad. de Alberto Méndez, Barcelona, Martínez Roca, 1974, 342 p., p. 15.

⁸ Charles Olivier Carbonell, *La historiografía*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 164 p. (Breviarios, 353), p. 8.

*queden sin gloria las obras grandiosas y admirables, recogidas unas por los griegos y otras por los bárbaros; y también otra cosa por qué causas guerrearon unos con otros.*⁹

Quedaban planteadas allí, en el proemio de las *Historias* de Heródoto, las cuestiones centrales de la historiografía y de la hermenéutica. La palabra como el artificio para conjurar la acción del tiempo en la historia y la consigna de rescatar de todo precisamente lo admirable, sin desconocer por lo pronto que se anunciaba también, apenas dibujado, el problema que compartiría la historia con la filosofía: la averiguación del porqué de las cosas. O’Gorman subraya que, cuando Heródoto apunta su mirar, su indagar, su historiar, descubre el crecimiento y la caída de los hombres, de las ciudades, y con ello, la inestabilidad de las cosas humanas. Ante ello, y como sus antecesores y contemporáneos, se yergue, buscando por la razón un principio general, una causa. Pero, habrá otras ocasiones para seguir el rastro de esta preocupación central. Queda en claro por ahora que el historiador, indagador del pasado, no quiere que se olviden los hechos notables de los hombres y que recurre a la palabra para consignar lo averiguado.

Aquí, cabe otra pequeña desviación. Es preciso señalar cómo el historiador cumple su tarea provisto de algo más que un cuaderno de notas lleno de registros de lo ya ido; cómo resuelve ese dar cuenta de lo que “rescata” de los efectos de la memoria débil y el desgaste natural. Dar fe de lo ocurrido, no basta para hacer la historia. También en el principio de los tiempos de esta actividad se hace evidente el asunto de la disposición y el orden de la palabra. Como una cuestión que tendría que tratar por separado, igualmente dejó al margen los problemas que atañen a la composición de las historias.

Pero, sin ceder más a las tentaciones que ofrece encaminar la reflexión hacia las posibilidades de relacionar la historia con la filosofía o con la literatura, debo encaminarme al objetivo central: *el individuo historiador dando cuenta de lo importante en la vida de los hombres.*

¿Importante, a juicio de quién? Es la pregunta que en seguida asalta. Y allí, de inmediato, aparece el historiador como intérprete.

Lo que el padre de la historia, para no abandonarlo, hace puede ser resumido en breves líneas: Heródoto pinta las dos culturas antagónicas, Grecia y Persia, como polaridades históricas. No toma partido. Frente al bárbaro de tradición milenaria, rico y poderoso, está el griego que, aunque pobre e ignorante, es sagaz. Dice lo que fueron, los define, los expresa en un logos, en una palabra, da su razón y al hacerlo los deja vivos, efectivamente los salva del olvido. Mas en vista de que no puede indagar y hablar de todo lo sucedido, recoge aquello que sus informantes recuerdan y que a él interesa. Es decir, rememora algo del todo.

⁹ Heródoto, *Historias*, 3 t., introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1976, t. I, p. 1.

Lo primero que puede destacarse sobre este punto es que lo memorable es lo público. Lo que se nos quiere dar, y allí está su primera limitación. Lo íntimo, no confeso, es prácticamente imposible de registrar puesto que es muy probable que se ignore o se oculte. De lo público, según algunos juicios, es sólo lo extraordinario, lo que sobresale de lo cotidiano y común, lo grande y maravilloso, lo que tiene carácter de hazaña, de lo mejor, lo que la historia recupera. Esto, sin embargo, ofrece hoy en día más de una dificultad. Cuando menos, para ceñirme a una de tantas, insisto en preguntar: ¿qué es lo sobresaliente para los hombres?, hay algo sobresaliente en sí mismo o lo juzga como tal el intérprete. Ésa es una gran cuestión desde el momento mismo en que aparece la historia y es, de hecho, otra de las vías de acceso a la relación historia-filosofía.

Es decir, mientras que la cuestión de las causas mediatas e inmediatas lleva a un repertorio de temas propios de la filosofía, el otro vínculo, de hecho íntimamente conectado con éste, es el de la posibilidad de dar cuenta de lo que la realidad del pasado es.

En la certeza de que de todos modos lo que la historia recoge es lo público y lo extraordinario, está expresada buena parte del problema. Se dice de manera implícita que el historiador no está solo en la apreciación que hace de los sucesos. Es lo público, aquello en que más de uno se puede poner de acuerdo, lo que se convierte en motivo de atención.

En torno a este mismo punto, José Gaos junto a su aserto de que no todo lo pasado es igualmente histórico, señala que el historiador no puede menos que seleccionar, y que comúnmente la selección que hace es de lo memorable. Y precisa: “Los criterios de selección que los historiadores aplican, más o menos consciente y distintamente [...], son cardinalmente tres: el de lo *influyente*, lo decisivo, lo que ‘hace época’, en mayor o menor grado; el de lo más y mejor *representativo* de lo coetáneo; y el de lo persistente, lo *permanente*, el de lo pasado que no ha pasado totalmente, que sigue presente en lo presente”.¹⁰

Así pues, la historiografía desde su aparición en el siglo V a. C. da señales de que el hombre que decide hacerse cargo del pasado establece el compromiso de seleccionar con base en un juicio, consciente o no, aquello que considera digno de atención. Y en la tarea de significarlo no está solo; comparte mediante la curiosidad que lo invita a preguntar y la disposición de quien se presta a escuchar su respuesta, el ejercicio de hacer objetiva la memoria.

No es el caso repasar los episodios que hacen de la historia de la historiografía un repertorio de noticias para constatar el reto que supone para el historiador conformar el pasado, darle forma a partir de ese recurso de elegir lo memorable y convertirlo por medio del acto comunicativo en patrimonio de quien recibe su palabra. Sin embargo, la lista enorme de quienes en el tiempo han hecho de la escritura de la historia el arsenal de pasados con que la humanidad cuenta, permite asimismo que hoy en día, en este momento,elijamos algunos y junto a ellos

¹⁰ José Gaos, *op. cit.*, p. 76-77.

coloquemos además a otra especie asociada, la de los sujetos que paralelamente con los esfuerzos de esos productores de conocimiento histórico se pronunciaron alrededor de ese quehacer y lo fueron dotando de características, de exigencias y de fines.

Así, en la tradición romana a la que con frecuencia se desdeña en este campo, por motivos que sería largo enumerar, aparece el reclamo a quienes se obsesionan por recuperar el dato de lo ocurrido. En tiempos de la analística de Roma, Sempronio Aselio deja constancia en un fragmento de que

se impacientaba con la estrechez de miras de quienes no relacionan los episodios aislados de guerras y conquista con el tema más amplio de la política y que no muestran los motivos y razones por los que las cosas fueron hechas. Llama a estos anales “fábulas para niños”, indignas del término de historia. Porque los anales no pueden de ningún modo hacer que los hombres estén más dispuestos a defender a su patria, ni menos inclinados a hacer el mal.¹¹

Salta a la vista la exigencia, no es suficiente proceder al registro, es indispensable tener en consideración a los destinatarios del conocimiento. De ahí a la célebre consigna de Cicerón, no hay más que un paso. El orador dota a la historia de una misión que se le sigue demandando: “maestra de la vida” la llama entre otras cosas. Con esa sentencia que contrasta con tantas otras, la historia, y más propiamente, la historiografía, en el transcurso del tiempo se va haciendo de una suerte de ideario para la disciplina que la coloca por momentos en calidad de depositaria de la verdad, mientras que en otros la enfrenta a la inutilidad que tiene el alcanzarla.

En efecto, el bagaje que constituye lo que podemos entender como preceptiva para el trabajo del historiador está colmado de fórmulas que lo jalan para uno y otro rumbo. A la historia se le pide la verdad sobre el pasado en igual medida que se le conmina a prestar con ella un servicio a la humanidad. Verdad objetiva y a la vez útil. Tiene sentido regresar con esta perspectiva al tema del intérprete. Saber ver el pasado para reconstruir, representar, diremos hoy, aquello que *vale la pena* recordar, no es un asunto nuevo. No compete únicamente a quienes hoy en día suelen requerir a los estudiosos de las humanidades que esclarezcan su función en la ingente tarea de “resolver los problemas nacionales”. Mucho antes de que dichas formulaciones se pusieran en boga, los cultivadores del oficio, de uno u otro modo, han proporcionado argumentos que justifican su quehacer en el mundo. Han podido subrayar la importancia de ese saber ver y además han señalado a los destinatarios de sus afanes. Han elegido a su público, en el sentido de que sabiendo del potencial de su conocimiento han de ofrecerlo a quien más lo necesite. Tras el renacimiento, con la historia clásica a costas y sumada a ella el pensamiento cristiano, Jacques-Benigne Bossuet tuvo el propó-

¹¹ James T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo*, 1a. reimp., versión en español de Ramón Iglesia, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 430 p., p. 292-293.

sito de dejar a su pupilo, el supuesto futuro rey de Francia, las mejores lecciones que le podía legar, las de la historia. Enseñar a los gobernantes el pasado, o al menos intentarlo, se convierte en moneda corriente, pero lo que interesa es el contenido de la enseñanza. En su caso, era la demostración de la suerte de los imperios y de la permanencia de la religión lo que juzgaba no sólo valioso, sino imprescindible para el buen gobierno.

No quiero abandonar este apartado, sin hacer un último homenaje a José Gaos. Entre sus apreciaciones acerca de la obra historiográfica, tiene muy presente a quien llama el expresivo, es decir, el encargado de hacer patente lo expresado, pero puntualiza a la vez la existencia del comprensivo. Nuevamente tenemos a la vista ese triángulo en el que convergen un emisor, un mensaje y un receptor. Para que se establezca la corriente comunicativa implicada en cualquier forma de expresión se requiere de los tres elementos.

Ahora bien, es justamente en la operación hermenéutica, que forma parte del conjunto de las que lleva a cabo el historiador para coronar su obra, en donde adquiere pleno sentido el esfuerzo de indagar en lo ya ido, de proponerse la representación “verdadera” de una realidad asequible sólo por la palabra.

En su papel de intérprete de la realidad el historiador dota de significado y de sentido lo que parece desvinculado, inconexo. Si Francis Bacon, en el siglo XVII, en plena efervescencia del método distinguía tres formas de conocimiento: la poesía, la historia y la filosofía, y a la segunda le daba la memoria como única vía para hacerse de él, destinando la imaginación a la poesía y el entendimiento a la filosofía; en la práctica diaria, el historiador se vería y se sigue viendo como el sujeto que no puede atenerse de manera exclusiva a una herramienta, por más que ésta adquiriera tantas y tan variadas formas. Sólo con la memoria, ya lo he dicho, no llega a constituirse la historia. Imaginar y entender son acciones que integran su ejercicio.

III

Metodológicamente es visible la novedad que entraña el nacimiento de la historia. Desde su origen, está destinada a diferenciarse del quehacer del poeta, mas no a evitar a toda costa que algunas veces pretenda dar forma de poesía a sus saberes. El poeta canta su epopeya, ya sabe y relata lo que sabe. El historiador indaga, investiga de lo humano, sabe de lo humano, la historia es de hombres, y a sus acciones busca una respuesta racional. Ya he mencionado la condición que se le advierte desde los inicios; de manera velada o descubierta hace patente su afán previsor, su necesidad de ver antes. La apuesta es atinar a aquello que importa distinguir, a aquello que a más de conocer y entender pueda compartir.

La abundancia de aspectos de la realidad que han sido objeto de la curiosidad, de la indagación, de los afanes explicativos de los historiadores es inabarcable. Para fines prácticos se habla de predominio de historia política, de exclusión o in-

clusión del tema económico, de estrechez para medir la historia de la cultura, de amplitud para abarcar en ella todo género de expresiones de los hombres; en fin, por temas, el historiador no se detiene. Para cada uno de ellos, surgen recursos de fuentes y metodologías igualmente diversas. Las propuestas y disputas por cuáles y cuántas son necesarias para dar cuenta del pasado se multiplican con el paso del tiempo y el ejército de quienes ponen el ejemplo o disponen una norma.

Lo cierto es que casi cualquiera de los giros que toma la vida de los hombres se convierte en un tema susceptible de ser historiado. No han faltado caminos trillados y veredas apenas descubiertas que se anuncian como vías novedosas. Los requisitos para emprender el tránsito han variado más en lo aparente que en lo sustancial. El historiador pretende alcanzar un grado de verdad acerca de la realidad del pasado, desde tiempos remotos; para lograrlo afina instrumentos de crítica, también desde hace mucho; reconoce a la pluma el carácter de emisario formal de sus pesquisas, las más de las veces; pero el punto en el que pese a todo no le resulta fácil asumir su papel, es el que lo coloca en el difícil trance de interpretar el pasado. No en vano se han desplegado mecanismos de todo tipo para aproximarlo valiéndose de los más probados instrumentos de precisión. El apoyo de un sinnúmero de ciencias auxiliares es ya antiguo. Era patente el lugar que ocuparían para certificar verdades, desde el siglo XVII. Ni qué decir de las muestras que la historiografía ha dado de la atención que presta al buen uso del lenguaje. Jenofonte, César, Tito Livio y detrás de ellos muchos son ejemplos a considerar. El reconocimiento de los prosistas distinguidos en las lides de dar fe del pasado inmediato o lejano no se discute.

Es por ello que se debe insistir en que los historiadores han hecho de estos dos aspectos involucrados en su tarea el punto de apoyo que permite legitimar su quehacer. En medio de ambos, sin embargo, se encuentra a mi juicio el elemento sustancial: el individuo que, a sabiendas o no, hace suyo el deber de intérprete de lo que ya pasó. Porque se pone a prueba como tal, lleva a cabo una búsqueda incansante de los vestigios que le den razón de lo que fue; lo hace a la vez que teje con sus hallazgos la necesaria conexión de elementos para ver cristalizar una figura, una representación de algo susceptible de ser comunicado y comprendido.

¿Desde dónde lleva a efecto tal operación y para qué lo hace? Esto es materia de una indagación que yo por cierto no voy a pretender hacer aquí. Lo que sí quiero ir poniendo de relieve es que mientras la condición de intérprete no se convirtió en objeto de análisis, el historiador cumplió con ella y se expuso a las observaciones de sus pares y de sus oyentes y lectores, sin elevar demasiados muros para evitar el asalto. En cierta medida la admisión de sus mensajes por el respaldo de fuentes en que se amparaban era y sigue siendo una garantía para llevar con honra el nombre de historiador, como también lo ha sido generar escuchas porque las cosas que se dicen se dicen bien.

No obstante, la condición de intérprete de la realidad, como la de buscador de verdades y la de escritor de mensajes sobre el pasado, se ha convertido desde hace largo tiempo en un objeto de atención. Intérprete, hermeneuta de la historia,

es en el caso del sujeto que da razón de ella, una condición que en un extremo anima, pero en otro puede estorbar.

Me explico. El gozo de explicar la realidad que ya no está al alcance de la vista de cualquiera es grande, pero el hecho de que se repare en su condición de intérprete puede incluso generar incomodidad. En otras palabras, erigirse en intérprete de la historia bien vale el esfuerzo de perseguir vestigios y atar cabos, ser leído como un intérprete de la realidad del pasado con todo lo que eso implica, puede ser correr un riesgo innecesario. El descubrimiento (o debiéramos decir la invención) del sujeto como tal y las implicaciones de observarlo como sujeto cognoscente fueron algunos de los episodios que estaban destinados a perturbar la calma, de por sí difícil de conseguir en los terrenos del saber histórico. La hermenéutica, como añadido natural a las preocupaciones del hombre por el hombre, tarde o temprano habría de toparse con la historiografía.

IV

Las cuatro características de la historia, de que habla R. G. Collingwood en su *Idea de la historia*, para establecer su origen y, sobre todo, su distancia del mito y la poesía épica son: a) es científica, es decir, que comienza por hacer preguntas; b) es humanística, se pregunta por cosas hechas por el hombre en un tiempo preciso del pasado; c) es racional, las respuestas que ofrece tienen fundamentos, a saber, se aducen testimonios, y d) es una instancia de autorrevelación, es decir, existe con el fin de decirle al hombre lo que es, diciéndole lo que ha hecho.¹²

Me interesa de todas ellas reparar en la segunda y en la cuarta. La historia es humanística. Desde su aparición no ha hecho otra cosa que preguntarse por las cosas hechas por el hombre. ¿Cómo y para qué? De muy distintas maneras y con diversos fines. Con ellos ha dejado constancia escrita de su proceder con el pasado. La historia de la historiografía es un verdadero bosque.

Y, por otra parte, sí, la historiografía da fe de que se trata de una instancia de autorrevelación. Existe, como bien dice este autor inglés, tan en desuso hace algunos años y tan rescatable hoy, para decirle al hombre lo que es, diciéndole lo que ha hecho. ¿Cómo? A la manera de un intérprete que pretende conocer el argumento porque se dedica a leer con fruición las líneas del libreto. ¿Para qué? Muy probablemente para comunicarse con sus semejantes, para sobrevivir y dar motivos al hombre de continuar su historia.

Desde que el estudioso se diera con la hermenéutica la fórmula para situar el verdadero sentido de textos bíblicos y jurídicos, puso al servicio de quien ne-

¹² Vid. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, 3a. edición, revisada y aumentada, incluye las conferencias de 1926-1928, edición, prefacio e introducción de Jan van der Dussen, trad. de Edmundo O'Gorman, Jorge Hernández Campos, María Guadalupe Benítez Toriello y Juan José Utrilla, revisión de la trad. Rodrigo Díaz Maldonado, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 610 p. (Sección de Obras de Historia).

cesitara o quisiera valerse de ella, una poderosísima arma de batalla. Encontrar el sentido de lo que nos circunda como hombres no es ni cosa nueva, ni cosa fácil. Establecer la posibilidad de una vía para lograrlo se convierte por tanto en una especie de tentación difícil de evadir. Para hacer aún más atractiva la oferta, el camino que ha recorrido el asedio y el análisis del sujeto, de la lengua y del texto obliga a ver con simpatía, en los espacios de la historiografía, esta suerte de aliada que en una de sus caras se nos ofrece como reflejo mismo de nuestra humana condición, mientras que en otra parece decirnos que puede ser, esta vez sí, la vía más conveniente para hacernos patente y objetiva esa condición.

Cuando en el siglo XIX, en plena convicción de los historiadores de haber hallado métodos efectivos para el registro puntual y fiel del pasado, se inician las preguntas que, como un eco de lo dicho siglos atrás por Giambattista Vico, recuerdan la dificultad extrema de acercarse a aquello que el hombre no pone en evidencia. De llegar a tocar, a describir y a comprender la verdadera vivencia de lo humano, se abre una vez más la incertidumbre. ¿Hay con qué hacerlo? ¿Efectivamente puede llegarse así de lejos? El reto que se plantean los historiadores se vuelve a colocar sobre la mesa. ¿Qué de lo humano es perceptible?, ¿qué es útil?

El camino se extiende, hay que atrapar por vía de la empatía, en caso de que el método científico o la revelación no resulten amparos suficientes, lo verdadera y radicalmente humano. En el trayecto de Dilthey para acá se encuentra Heidegger y otros más. La historicidad del hombre no es que se descubra, es que se sube a la mesa del análisis. Para acertar en su tratamiento, de forma paralela crecen los recursos para medir la expresión, la del lenguaje escrito y, en general, las distintas expresiones de que es capaz el hombre.

Porque queremos penetrar el sentido de la palabra; porque pretendemos hacer nuestra por medio suyo la explicación de nuestra realidad; porque mediante la palabra hemos construido la historia que habitamos; porque la fijamos en textos, y porque concedemos que esos textos pueden explicarnos lo que hemos sido, encontramos en la hermenéutica una aliada. Tenemos la oportunidad de asumir nuestra condición de intérpretes, de relacionarnos con lo que fuimos y lo que somos. De comprendernos, de proponer nuestros significados y de reconocernos o no en ellos.

Dice Paul Ricoeur en una de sus muchas alusiones al punto: “La interpretación es el proceso por el cual, en el juego de preguntas y respuestas, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación”. Así, nos deja en forma para volver a otras definiciones de historiografía y entablar con la práctica ya añeja de los historiadores una nueva conversación. □

○ PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

Potencias sagradas, rituales y cosmovisión entre los otomíes de Tutotepec

Patricia Gallardo Arias

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

El objetivo principal de esta investigación es analizar el sistema cosmológico de los otomíes que habitan y habitaban el municipio de San Bartolo Tutotepec durante la época colonial y la actual. Se destacará el papel de las potencias en la cosmovisión otomí y se efectuará una revisión de los elementos simbólicos que componen los rituales.¹

Una fuerte expresión de la complejidad religiosa en la que viven los otomíes que habitan el municipio de San Bartolo Tutotepec es la acentuada vitalidad de los ciclos festivos comunitarios. Durante todo el año se realizan diversos rituales, los cuales involucran una densa red de intercambios ceremoniales, entre los que tienen lugar las peregrinaciones a antiguos santuarios de origen colonial (como la iglesia agustina del siglo XVI en Tutotepec) y a cerros, cuevas, grutas y asentamientos prehispánicos (como *Mayonnija*, ‘iglesia antigua’, y “México Chiquito”), pozos y pueblos, donde se involucran *energías-fuerzas* como *ya Yógi* o las antiguas, *ar Zithü* o *ar Dámánts’o* y *Hmúthe* o “la Sirena”.

Para los otomíes la concepción del universo, o lo que se ha denominado cosmovisión, está compuesta de una serie de ideas elaboradas que se expresan con mayor precisión en los rituales.² En ellos las creencias y los valores se ven escenificados, brindando a los participantes una experiencia vívida de ellas.³

¹ Dicho trabajo es asesorado por el doctor Guilhem Olivier Durand y se llevará a cabo durante la estancia posdoctoral que se realizará en el Instituto de Investigaciones Históricas, con el apoyo de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

² La forma de entender el origen, la estructura y la función del universo es lo que se ha denominado cosmovisión, término que alude a la forma de explicar el mundo. Arturo Gómez Martínez, *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 57.

³ Como lo menciona Rapaport: “En los rituales las expresiones son predominantemente verbales, esto es, expresiones con palabras, y como tales tienen un significado simbólico [...]; y los actos, al ser formalizados, adquieren inmediatamente un significado”. Si bien los rituales incorporan una serie de actos ejecutivos (que realizan operacionalmente la acción), tales como preparar y consumir alimentos, eliminar desperdicios, sacrificar animales, éstos se encuentran incorporados en el marco de la acción simbólica. De lo contrario, no tendría sentido distinguir el ritual como un tipo particular de comportamiento. Lo que caracteriza al ritual no es su ca-

El mundo está dividido en dos partes que más que contrarias parecen ser complementarias. La parte de arriba se encuentra habitada por los hombres, por “las antiguas” dueñas del mundo, los que hicieron todo sobre la tierra en un tiempo primigenio y que se les puede representar y encontrar como piedras, muñecos de papel recortado, imágenes de santos católicos y mascarillas, entre otros. Además estas “antiguas” vagan como espíritus (*ya ndāhi*) en la sierra y también los muertos-familiares visitan el mundo humano durante los meses de octubre y noviembre. La parte de abajo, *ar nīdu* (como se denomina en otomí al “lugar de los muertos”), se encuentra habitada por *ar Zīthūi*, por sus “compadres” *ya ndo*, los viejos, que se hacen presentes en el mundo humano durante el Carnaval y por los malos aires (*ya Ts’onti*).⁴

Los rituales para los otomíes de la sierra representan la posibilidad de ponerse en contacto con el mundo de abajo y con las fuerzas que habitan la tierra y dirigen el destino de *ya ñāhñūi*. Son ceremonias llevadas a cabo por *ya bādi* (los que saben) y pueden tener carácter estacional y propiciatorio. Se llevan a cabo en un momento de cambio en el ciclo climático o de comienzo de una actividad estacional, tal como la siembra o la recolección, que se denominan “el costumbre” (*ar Māte*), o bien pueden tener un carácter contingente: esto es, para hacer frente a una situación de crisis colectiva designados como ritos de emergencia.⁵ Ambos rituales van dirigidos a ciertas potencias y en ellos se deposita en santuarios coloniales, cerros y grutas: comida, incienso y muñecos de papel, se expresan rezos y se ejecuta danza y música. Otro ritual de carácter conciliatorio llamado *ar Xoke* (el Carnaval) es llevado a cabo en la comunidad y tiene el propósito de ponerse en contacto con el mundo de abajo.⁶ Por último está la clase de ritual que tiene

rácter ejecutivo, sino performativo, en tanto realiza simbólicamente la acción, en cuanto asocia lo sagrado y lo oculto y lo transforma en algo místico. Roy Rapaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, traducción de Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press, 2001 (Serie Religiones y Mitos), p. 63, 180-181.

⁴ Al respecto Provost, Williams y Boilés ya habían anotado que en la Huasteca “se cree que son un grupo que participa de la esencia del Señor de las Tinieblas y, por eso, son fuerzas muy ambivalentes en sí mismas, porque representan a Tsitu, que tiene el poder de hacer las ceremonias de limpia y curación. Estas limpias son bendiciones y traen salud, cosechas abundantes y la buena suerte en general. Los viejos, como Tsitu, encarnan fuerzas funestas ambivalentes y así son potencialmente peligrosos para la comunidad y aun para los actores mismos”. Jean-Paul Provost, “El Carnaval en la Huasteca indígena: un análisis de su significado funcional”, en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coordinadores), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004, p. 271; Charles Boilés, “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”, *América Indígena*, México, v. 31, n. 3, 1971, p. 559. Roberto Williams García, “Carnaval en la Huasteca Veracruzana”, *La Palabra y el Hombre*, Xalapa, n. 15, 1960, p. 41.

⁵ Este ritual de carácter contingente puede ser subdividido en dos: a) rituales de ciclo vital que son llevados a cabo para demarcar el paso desde una fase en el ciclo de vida a otra, por ejemplo los nacimientos, los fallecimientos, los matrimonios, y b) rituales de aflicción, que son llevados a cabo para exorcizar o aplacar a las entidades o fuerzas sobrenaturales que se cree que son responsables de dicha aflicción: enfermedad, daños físicos, problemas de descendencia. Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus/Alfaguara, 1988.

⁶ Respecto de la deidad que habita el inframundo, Provost opina que “todos los autores están de acuerdo en que las celebraciones del carnaval indio de la Huasteca representan la supervivencia histórica de un culto a una deidad precolombina, el Señor del Inframundo, que ha incorporado de manera superficial ciertas costumbres católicas romanas”. Provost, “El Carnaval en la Huasteca...”, *op. cit.*, p. 267-268. Para los nahuas, el carnaval simboliza un tiempo ambivalente durante el cual el Señor del Inframundo anda por la tierra en

un carácter adivinatorio y curativo. Éste tiene el propósito de asegurar la salud de los seres humanos, y/o de iniciar a las prácticas curativas.

En San Bartolo Tutotepec existen diversos sitios considerados como habitación de las potencias y por tanto sagrados. Éstos se pueden clasificar en los de uso local, ya que al ritual acuden miembros de una localidad, y los de uso comunitario, ya que a éstos acuden los miembros de más de una localidad. Los lugares sagrados se encuentran distribuidos en la sierra y por tanto en una geografía bastante accidentada, por lo que a muchos de ellos se llega tras largas horas de camino. Entre los lugares sagrados destacan, como se mencionó, los cerros, las grutas, las cuevas, las ruinas arqueológicas, las iglesias y capillas cristianas y los altares domésticos y públicos.

Aquí los mitos adquieren mucha importancia y su análisis puede explicar el cosmos otomí. Es a partir del mito que los otomíes dan cuenta de la creación de todas las entidades que habitan y dan vida a seres humanos, animales, plantas, cuevas, grutas, ríos y en general al mundo. De esta forma el mito de origen otomí narra y justifica una “situación nueva” (nueva en el sentido de que no estaba desde el principio del mundo). Prolonga y completa el mito cosmogónico: cuenta cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido. Narra también todos los acontecimientos primordiales como consecuencia de los cuales el hombre llegó a ser lo que es hoy; es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir y que trabaja según ciertas reglas.⁷

La sierra de Tutotepec

El espacio geográfico de estudio será el municipio de San Bartolo Tutotepec en el actual estado de Hidalgo. El periodo histórico seleccionado para esta investigación comprende la época colonial y la contemporánea.

compañía de su horda demoníaca de mecos. Luis Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo Sol: Carnaval y Cuaresma en Ichcatepec, Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras), p. 88-89. Una interesante interpretación del Carnaval y los elementos que lo componen entre los otomíes orientales es explorada por Galinier. Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990.

⁷ Uno de los temas más importantes para el estructuralismo de Lévi-Strauss es el mito, concepto que trató de una manera muy amplia y que en su pensamiento desempeña un papel muy importante. El desarrollo del concepto de mito que analiza Lévi-Strauss parte de un proceso que ya se venía dando desde hacía tiempo, sobre todo con las aportaciones respecto del historiador Mircea Eliade. Lévi-Strauss refiere que el mito se define por un sistema temporal, que combina las propiedades de la lengua y el habla. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados, antes de la creación del mundo o durante las primeras edades o en todo caso hace mucho tiempo. “Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro.” Vid. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1981. Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1997; del mismo autor *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1997.

La Sierra Madre Oriental está formada por diversas sierras paralelas; una de éstas se encuentra ubicada en el estado de Hidalgo. Es una franja estrecha que atraviesa los estados de Puebla y Veracruz. Esta sierra se le conoce como sierra de Tenango y en la época colonial era conocida como sierra de Tutotepec.

La investigación sobre el pasado de la sierra de Tutotepec muestra que el proceso de sometimiento de la población indígena al momento del contacto español no difirió significativamente de otras regiones de la Nueva España: los primeros años de colonización fueron particularmente violentos por los castigos impuestos a los señores indígenas en rebeldía, pero a ellos siguió una etapa que caracterizó a la sierra como una región marginal, “mientras que en las zonas centrales del virreinato del siglo XVII se caracterizó por la formación de latifundios y el acaparamiento de tierras de los pueblos indios, en la sierra de Tutotepec el desinterés mostrado en la zona por los conquistadores y colonos continuaría por parte de los siglos XVII y XVIII, en los que encontramos una mínima presencia española”.⁸

A la llegada de los españoles a la región, los habitantes de Tutotepec tuvieron diversos enfrentamientos con los conquistadores. Éstos no dudaron en aplacarlos y mataron al principal de Tutotepec al igual que a muchos indios de la zona. Sin embargo, los españoles no se establecieron en el lugar. En 1535, misioneros agustinos procedentes del convento de la ciudad de México llegaron a varias partes de la Huasteca a fin de evangelizar a los diversos grupos indígenas. Destacan los frailes Antonio de Roa, Juan de Sevilla y Alonso de Borja, quienes fueron los primeros en entrar por la sierra alta desde Metztitlán hasta Tlanchinol.⁹

Juan de Grijalva en su *Crónica de la Orden de Nuestro Padre san Agustín, en las provincias de la Nueva España*, escribió en 1623 que el padre fray Alonso de Borja en 1536 recibió orden de establecerse en Atotonilco y levantar un convento. Desde allí, Borja intentó evangelizar a los indios de la sierra de Tutotepec. Grijalva anota que para fray Alonso de Borja evangelizar a los indios de la sierra “fue la más ardua empresa de todas, porque a la dificultad de la lengua y la rudeza de los indios se añadía la aspereza de las sierras, que son fragosas, montañosas y lluviosas con extremo”.¹⁰

Por estos años es que Borja decide levantar la primera iglesia en Tutotepec que tuvo el nombre de Los Santos Reyes, el cual fue sustituido por el de Santa María Magdalena. La labor evangelizadora de Borja no fue constante ya que se encontraba establecido en Atotonilco, lo que le llevaba mucho tiempo y esfuerzo para trasladarse a la sierra.

Un factor que determinó esta “marginación” fue lo abrupto de la región, que permitió la huida de gran cantidad de indios a zonas inaccesibles al control

⁸ Raquel Eréndira Güereca Durán, *La rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, cap. 2, p. 7 (versión digital).

⁹ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592 (1623)*, México, Porrúa, 1985, cap. X, p. 172-173.

¹⁰ *Ibidem*, cap. XX, p. 82.

hispanico a lo largo de toda la Colonia. El efecto de esto último fue una deficiente administración muy particularmente en lo que toca a la evangelización. De ahí que el impacto de la religión católica sobre la organización profunda de la sociedad haya sido menor en zonas donde la presencia eclesiástica fue más constante y su obra más sistemática.

Esto explicaría una cuestión de medular importancia para efectos del tema que se discute en este trabajo: el mantenimiento de una cosmovisión que atribuye a determinadas prácticas sociales, precisamente las que cohesionan y ordenan a los otomíes. De esta forma, cobra sentido la existencia de una jerarquía religiosa alternativa a la que se desprende de la devoción al santo patrono; se trata de la que presiden los curanderos y se orienta al culto a los cerros así como a la celebración del Carnaval. Esta última característica ofrece además interesantes vetas para el análisis de una antigua jerarquización ritual y de una territorialidad amplia marcada por la existencia de sitios sagrados compartidos por otomíes, tepehuas, totonacos y nahuas.¹¹

Al respecto de los antiguos ritos que llevaron a cabo los otomíes de Tutotepec el cronista fray Esteban García, en 1630 y 1633, narra cómo descubrió a un grupo de indios liderados por un curandero para realizar ceremonias, donde se ofrecía a los dioses incienso, papel recortado, gallinas y comida, entre diversos objetos sagrados.¹² Cuando el especialista fue interrogado por fray Esteban García dijo que adoraban a sus antepasados, al Sol, a la Luna y al aire.¹³ Estos ritos se siguieron practicando durante los siglos XVII y XVIII. Claro que los indios tuvieron que resguardarse y esconderse de la mirada de los frailes siempre dispuestos a “extirpar las idolatrías de los indios rebeldes”. No obstante, otomíes, tepehuas, totonacos y nahuas buscaron la forma de realizar sus antiguos ritos e introducir en ellos la enseñanza de los frailes agustinos, como queda explícito en el caso de un indio llamado Diego Agustín, quien se hizo llamar “profeta” y se apropió del cristianismo de una forma muy particular en 1769.¹⁴

¹¹ Durante la época prehispánica la sierra de Tutotepec estuvo habitada por tepehuas y en el siglo XIV llegaron a la región otomíes que venían del señorío de Metztlán que abarcaba una gran región que iba desde Atotonilco hasta Huayacocotla. Roberto Williams García, *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960. Lo cierto es que para 1530 esta región la habitaban por lo menos cuatro grupos: tepehuas, nahuas, totonacos y otomíes, este último era el de mayor número.

¹² Mencionaron también a un dios al cual “solían ver en sus sacrificios en la silla, en una figura muy negra, sin distinción de partes ni facciones, y que les causaba gran temor y pasmo”. También había un dios del monte llamado O Chadapo, una diosa del agua denominada Muye y otro dios para las sementeras llamado Bezmazopho. Citado en Raquel Güereca, *op. cit.*, cap. 3, p. 13-15.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, cap. 6. El caso de la rebelión de Tutotepec ha sido objeto de estudio en varias investigaciones entre las que destacan Friedrich Katz, “Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial”, en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Ediciones Era, 1990, p. 65-93 (Colección Problemas de México). Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1996 (Historia de los Pueblos Indígenas de México). Carlos Rubén Ruiz Medrano, “Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego en 1769”, *Colonial Latin American Historical Review*, v. 11, n. 3, 2002, p. 301-322. Del mismo autor *Orden y resistencia*

El proceso de interacción entre evangelizadores y grupos indígenas tuvo como consecuencia el cambio sociocultural de los otomíes, el cual no fue homogéneo sino que suscitó diferentes respuestas en los diversos espacios. Una parte reducida de éstos adaptó patrones culturales occidentales con mayor profusión. No obstante, otros proyectaron sus propios patrones sobre el cristianismo e hicieron una apropiación selectiva y una reinterpretación de sus dogmas y prácticas. Es evidente, por el caso de Diego Agustín, que tomaron parte activa en la toma de decisiones de lo que aceptaban y lo que rechazaban, lo que retenían y lo que cambiaban. En estas circunstancias algunas prácticas occidentales fueron incorporadas al bagaje cultural de los diferentes grupos étnicos.

Hoy, la sierra de Tutotepec la componen tres municipios: Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en la sierra hidalguense del sur de la Huasteca, a una altura de 1000 metros sobre el nivel del mar pero hay localidades como La Cumbre que alcanzan los 2380. Limita al norte con el estado de Veracruz; al sur, con Tenango de Doria; al este, con Huehuetla, y al oeste, con Agua Blanca y el estado de Veracruz.

Todo el municipio lo habitan 17837 personas aproximadamente en una extensión territorial de 305.80 kilómetros cuadrados.¹⁵ Cuenta con 170 localidades la mayoría de estas no rebasa los 300 habitantes. El tipo de asentamientos en su mayoría es agrupado. El otro tipo de asentamiento es el disperso, donde se pueden observar caseríos con 10 a 15 viviendas. Los otomíes de aquí sobreviven de la siembra de maíz y frijol y del cultivo del café y en menor medida de la caña; utilizan la coa, el machete, el azadón y el gancho para quitar las hierbas.

Los rituales de “costumbre” se organizan alrededor del ciclo de la siembra del maíz, todo ritual de “costumbre” tiene como fin pedir agua para que crezcan las semillas. Los cerros son de suma importancia ya que los otomíes piensan que es ahí donde residen las potencias principales, allí está contenido todo: semillas, dinero, fuego, agua. De esta forma el cerro funciona como un almacén de comida y agua. En éstos se pueden encontrar los diferentes planos en los que se divide el universo. Además, en cada localidad existen cerros epónimos donde se realizan rituales comunitarios y cada una de ellas tiene “su cerro” sagrado y acuden a él para pedir favores a las potencias.

Planteamiento del problema, justificación e hipótesis

Actualmente se cuenta con registros etnográficos sobre los otomíes de la Huasteca meridional por Galinier, Williams, Reyes, Boilés y Dow, principalmente.¹⁶ En estos

indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2004.

¹⁵ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *II Censo de Población y Vivienda de 2005*.

¹⁶ Vid. Charles Boilés, “Síntesis y sincretismo...”, *op. cit.*, p. 555-563; Roberto Williams García, “Carnaval en la Huasteca...”, *op. cit.*, p. 37-44; Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, *op. cit.*; James W. Dow, *Santos y*

trabajos se ha realizado un análisis profundo del complejo simbolismo de este grupo; todos ellos han aportado una rica información y fundado vías de análisis, básicas para el conocimiento de “la cosmovisión” que se relaciona con una concepción del mundo profundamente arraigada en las prácticas agrícolas en torno al cultivo del maíz. Sin embargo, se necesita un estudio que advierta el cambio acaecido en estas sociedades en los últimos treinta años y que comprenda un análisis interdisciplinario bajo la interpretación histórica, etnográfica y lingüística. Éste tendrá que ser un estudio que presente la actualización de los ciclos rituales y las posibilidades de entender su reproducción e importancia para la sociedad otomí.¹⁷

El análisis de las creencias y la práctica de rituales entre los otomíes así como el uso de una serie de objetos —como el papel recortado, el Palo Volador y el culto a los cerros, a las potencias del agua, el fuego y la tierra— pueden aportar nuevas interpretaciones y perspectivas que permitan explorar hipótesis que no han sido abordadas hasta hoy, como por ejemplo la transmisión de las tradiciones y los elementos que han cambiado de significación en ellas.

Para este tipo de análisis es necesario tomar en cuenta el proceso histórico de estos individuos que han permanecido relativamente “aislados”, primero como señorío independiente de los mexicas y después en la Colonia los evangelizadores y colonos españoles se establecieron formalmente (ya entrado el siglo XVIII), pues los indios les presentaron resistencia, además de la “aspereza de las sierras”. Hoy todavía se tiene esa percepción de la sierra como un lugar peligroso y de difícil acceso.¹⁸

Además, poco se sabe sobre el impacto que logró revertir la organización colonial, los embates de las políticas ilustradas y liberales, como lo que sucedió en el periodo de la Revolución y las décadas subsiguientes en esta región, pero sobre

supervivencias, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Colección Presencias), y Juan A. Asler, *Dämiüt, Notas sobre una comunidad otomí de la Huasteca*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1952.

¹⁷ Para Danièle Dehouve “La continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”. Para la autora, asegurar que hay “continuidades mesoamericanas” entre los indígenas actuales sólo se puede alcanzar con una metodología que logre encontrar los “principios estructurales a partir del significado que los indígenas les atribuyen a los rituales”. De allí que el análisis del discurso indígena sea de suma importancia. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés 2007, p. 29.

¹⁸ Ya Galinier había anotado, entre 1960 y 1970, que a los otomíes de esta región se les consideraba “cerrados” por vivir en el pasado y conservar sus creencias. No obstante, anota este autor que lo anterior “no se debe a una casualidad histórica, sino que es consecuencia, por una parte, de las limitaciones impuestas y de las connotaciones desencadenadas por la sociedad nacional y el Estado”. Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1987 (Clásicos de la Antropología), p. 29. Raquel Güereca en su tesis anota que durante la época colonial “la sierra de Tutotepec se convirtió en una zona marginal, en la medida en que ciertos procesos que caracterizaron a otras regiones, a la sierra llegaron tardíamente o no se presentaron. Así, por ejemplo, mientras que en las zonas centrales del virreinato del siglo XVII se caracterizó por la formación de latifundios y el acaparamiento de tierras de los pueblos indios, en la sierra de Tutotepec el desinterés inicial mostrado en la zona por los conquistadores y colonos, continuaría por parte de los siglos XVII y XVIII”. Raquel Güereca, *op. cit.*, p. 27.

todo qué efectos tuvieron estos procesos sobre las formas de organización de las comunidades y la cosmovisión otomí.¹⁹

Por su carácter conservador los rituales registran y reproducen información sobre las formas simbólicas, y permiten la transmisión de las tradiciones. No obstante, también dejan ver que estas formas han cambiado de significación o que algunos de sus componentes tienen una significación diferente.

El sistema de creencias en el que viven los otomíes, los elementos de las prácticas rituales comunitarias y familiares, y en general lo que se desprende de ellas, son una construcción de pensamiento que organiza la vida de los individuos y reproduce su sociedad.

Finalmente el objetivo principal de esta investigación es la comprensión del sistema cosmológico de los otomíes que habitan el municipio de San Bartolo Tutotepec. □



¹⁹ Ejemplo de ello es el uso de papel ceremonial que durante la época colonial casi desaparece de los rituales indígenas. No obstante, algunos curanderos guardaron esta costumbre y la difundieron entre las nuevas generaciones, como sucede entre los otomíes de San Bartolo quienes utilizan las figuras de papel recortado para representar la *fuerza-energía* (*nzaki*) de las potencias sagradas en los rituales tanto comunitarios como individuales.

○ NOTAS DEL III

EVENTOS ACADÉMICOS

En la sede del instituto se llevó a cabo el ciclo de conferencias “La corona de Aragón en la Edad Media”, impartidas por Flocel Sabaté i Curull, del 21 al 24 de septiembre de 2009.

En ese mismo lugar se realizó el coloquio “Los abogados y la formación del Estado mexicano” con la participación de Elisa Speckman, Héctor Fix-Fierro, Óscar Cruz Barney, Sergio García Ramírez, Alejandro Mayagoitia, Humberto Morales y Salvador Cárdenas, el 7 de octubre pasado.

Del 9 al 12 de noviembre se llevó a cabo la Cátedra Marcel Bataillon, con el tema “Temporalidades, historias, presente del historiador”, impartido por François Hartog.

En la Casa de las Humanidades se llevó a cabo el ciclo de conferencias “El cuerpo en la historia”, con el siguiente programa, del 10 de noviembre al primero de diciembre: Martín Ríos Saloma, “El cuerpo y el placer

en la Edad Media”; Estela Roselló Soberón, “El cuerpo femenino en la Europa moderna”; Alfredo Nava Sánchez, “El cuerpo masculino y el canto en la Nueva España”, y Cyntia Montero Recoder, “El cuerpo en la prensa en el siglo XIX mexicano”.

En este instituto se realizó el coloquio “Historia, enfoques y reflexiones en torno al estudio de las epidemias, pandemias y enfermedades infecciosas en México”, coordinado por Claudia Agostoni, Claudia Pardo, Lourdes Márquez Morfín y América Molina del Villar, el 13 de noviembre de 2009.

Se llevó a cabo el homenaje póstumo a la doctora Josefina Muriel, con la presentación de su libro *La música en las instituciones femeninas novohispanas*, el 18 de noviembre en el instituto.

El 19 de noviembre pasado, dentro de la Cátedra O’Gorman, José Rabasa dictó en este instituto la conferencia magistral “O’Gorman y los pueblos sin historia”. □



○ PUBLICACIONES

PRESENTACIÓN DE LIBROS

Alicia Mayer, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica/Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, 573 p., ils.

¿Lutero en la Nueva España?

Miguel León-Portilla

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Es este un libro en el que convergen numerosos testimonios de muy variada índole. Proceden de escritos teológicos, sermones, crónicas novohispanas, juicios del Santo Oficio de la Inquisición, referencias a la actuación del obispo Juan de Palafox y Mendoza, a la presencia de Lutero en la pluma y el pincel barrocos, así como de textos en los que se contraponen a la virgen María con Lutero como símbolos del bien y el mal. En tales testimonios Lutero se sitúa en lo que la autora describe al principio de este libro como Paraíso occidental, o sea en México, en cuanto parte del Nuevo Mundo y éste visto a veces desde los tiempos de Colón como un paraíso.

Este trabajo de la doctora Alicia Mayer debe situarse en el amplio contexto de su principal interés académico. Influida por su maestro, el doctor José Antonio Ortega y Medina, continúa empeñada en romper con los estrechos límites, desgraciadamente frecuentes, que han impedido inquirir en temas que sobrepasen sustancialmente los horizontes de la historia patria, como suele

decirse. Una prueba muy significativa de esto la había dado ya en su libro titulado: *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, publicado también por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1998. En dicha obra Alicia se propuso acercarse a los pensamientos jurídicos, filosóficos y teológicos de esos dos distinguidos personajes, el puritano Cotton Mather y el sabio mexicano del siglo barroco, Carlos de Sigüenza y Góngora. Y si dicho libro marcó ya una apertura en el terreno de la historiografía llevada a cabo en nuestro medio, el que ahora comentamos versa sobre un asunto que, según lo expone Álvaro Matute, “trata de un tema radicalmente nuevo y fresco en nuestra historiografía”.

En la introducción, Alicia Mayer se plantea una pregunta, o si se quiere un cuestionamiento, para señalar lo que pretende en su trabajo. Nos dice ella que, “si se preguntara a cualquier persona culta o semiletrada en México, qué idea se forjaron

sus antepasados de la época colonial sobre Martín Lutero, casi siempre obtendríamos la misma contestación: una muy negativa de pura indignación adjetival”. Dicho de otra manera, se considera que durante los siglos de la Nueva España, y en menor grado hasta ahora, Lutero ha tenido relativamente poca significación en México, en el sentido de que hasta tiempos recientes la Iglesia luterana no ha desempeñado papel muy relevante en nuestro país. Reconoce la doctora que en la Nueva España llegó a haber amenazas de piratas o bucaneros de religión calvinista, hugonotes y otros, pero no precisamente de luteranos.

Esto explica a su juicio la escasez de estudios sobre Lutero y la influencia luterana en México. Ante cualquier sombra de influencia de la reforma luterana se opuso frontalmente el Santo Oficio de la Inquisición, y cualquier indicio protestante se llegó a presentar como una lesión a la identidad de la Nueva España. En esa misma introducción, que considero fundamental para comprender los alcances de este libro, describe ella el contenido de los nueve capítulos que integran su aportación.

Emprendamos ya el recorrido por los caminos que se abren en esta obra. En el capítulo primero se estudian los contextos históricos en los que se desarrollan la Reforma en Alemania y la Contrarreforma católica en España, y se atiende paralelamente a lo que ocurría en la que iba a llamarse Nueva España. En ella Hernán Cortés emprendía la Conquista, un acontecimiento que más tarde, a los ojos de varios historiadores y cronistas novohispanos, iba a ser entendido como una compensación para la cristiandad. En tanto que en Europa el luteranismo atraía a su seno a millones de personas que perdía la Iglesia de Roma, en la Nueva España, gracias a

Carlos V, la Iglesia romana lograría la conversión de millones de paganos.

Contra lo que algunos han pensado, lo que ocurría en Europa con el protestantismo interesó en cierto grado a varios teólogos novohispanos. Alicia Mayer estudia con algún detalle lo que expresaron en primer lugar varios teólogos europeos, incluyendo a españoles y en seguida se fija en lo que llama “respuestas doctrinales” a las tesis de Lutero. Ellas se debieron principalmente a los dominicos fray Bartolomé de Ledesma y fray Pedro de Pravia.

Distinguidos teólogos que ocuparon altos cargos en la jerarquía religiosa, fueron quienes en más tempranas fechas, después de conocer lo más sobresaliente del pensamiento de Lutero, emprendieron dura crítica del mismo. Otra figura de la que también se ocupa la doctora Mayer es la del célebre franciscano Diego Valadés, autor de la *Rhetorica christiana*. En otra obra suya, que ha permanecido inédita, y a la que Alicia pudo acercarse, Valadés arremete contra la que tiene como “diabólica secta de Lutero”. Y el elenco de los teólogos novohispanos que escribieron acerca de Lutero incluye a varios jesuitas. Lugar especial ocupa la obra de otro que mucho influyó en la Nueva España, el catecismo de Jerónimo de Ripalda, que vino a ser, por su amplia difusión en México, un baluarte en la formación religiosa de incontables niños y jóvenes.

Otro gran filón del que se beneficia el libro que comentamos es el de las crónicas novohispanas, escritas entre 1580 y 1645. En tales aportaciones se proclama lo mucho que se ha alcanzado entre los indígenas que se han convertido, en abierta contraposición con la herida sufrida por la Iglesia en virtud de la herejía de Lutero. Como antecedentes conceptuales, se atiende a los escritos de Francisco López de Gómara,

Bernardino de Sahagún y Bartolomé de las Casas. La atención se concentra luego en las obras de los franciscanos Jerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada. En ellos y otros cronistas posteriores hay coincidencias de aseveraciones: Martín Lutero es presentado como encarnación del Demonio. A él deben atribuirse males incontables.

Otra fuente a la que recurre Alicia Mayer son los testimonios provenientes del Santo Oficio de la Inquisición. Aunque reconoce ella que fueron pocos los casos en que actuó ésta en contra de bien identificados luteranos, muestra que la Inquisición novohispana estuvo siempre atenta ante el peligro que podían significar. Esa actitud permanente en contra de los luteranos y otros herejes, así como respecto de los judaizantes, tenía a la par que un sentido religioso otro de carácter político. Oponerse a todos ellos tenía primordial importancia para la seguridad y el ser mismo de España y sus posesiones ultramarinas.

Tras ocuparse de las interpretaciones que hicieron los cronistas de la figura e ideas de Lutero y de las acciones de la Inquisición, se concentra en la persona del célebre obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza. Este que, saliendo de España, antes de llegar a México, había estado en otros países europeos como Bohemia, Alemania, Flandes, Suecia y Francia, escribió un tratado que intituló *Diálogo político del Estado de Alemania*. Allí y en otro trabajo suyo, donde con saña ataca a la herejía luterana, se expresa que por obra de ello Alemania se ha convertido en “la sentina de Lucifer y seminario de la maldición”.

Con fina percepción nuestra autora llega a la conclusión de que Palafox, al atacar al luteranismo, busca afianzar en México una verdadera reforma católica. Ésta implicaba, entre otras cosas, “sujetar al clero re-

gular a la autoridad y jurisdicción de los obispos”. Tal actitud llevó a Palafox al conocido conflicto que tuvo con los jesuitas.

La comparación que establece la doctora Mayer entre la trayectoria de Palafox y Pedro Calderón de la Barca merece ser ampliada en un estudio aparte por su muy grande interés. Cuanto expone ella en torno al rechazo vehemente de Palafox de la herejía luterana, es ciertamente un capítulo menos conocido de la vida de este controvertido obispo que, por algún tiempo, llegó a ser virrey de la Nueva España.

Buen tino demuestra Alicia al fijarse en algunos escritos y sobre todo en no pocas pinturas barrocas debidas a criollos novohispanos. Los escritos a los que atiende se deben al jesuita guadalupanista Franciscano de Florencia y al teólogo Antonio Núñez de Miranda, que fue confesor nada menos que de sor Juana Inés de la Cruz, y al bien conocido Carlos de Sigüenza y Góngora en sus escritos barrocos. Allí vuelve a aparecer Lutero, al que se aplican epítetos como hidra venenosa y heresiarca vano.

A la par que estos tres, aunque en tono menos agresivo, sor Juana, asumiendo la postura de la defensa de la religión y del Concilio de Trento, alude en más de una ocasión a la perversidad de Lutero. A otros, que asimismo escribieron en la Nueva España en contra de Lutero, acude Alicia mostrando una asombrosa erudición y certero juicio.

Partiendo de una cita del muy distinguido historiador del arte en México, el reconocido Francisco de la Maza, quien expresó que “el barroco existe, querámoslo o no, gracias a Lutero”, emprende la búsqueda de “la imagen luterana a través de las manifestaciones pictóricas producidas en Nueva España”. Todo lo que expone acerca de esto es en verdad atrayente en cuanto

apreciación de la presencia de Lutero en la pintura barroca mexicana. En tanto que el protestantismo destruía imágenes, en Europa la Contrarreforma católica propició su exaltación. Esto ocurrió también en la Nueva España, como lo muestra Alicia en su texto y en las reproducciones que presenta de once pinturas novohispanas. Mientras en unas aparece el triunfo de la Iglesia, en otras se completa ese triunfo con la imagen detestable del monstruo del hereje-demonio. Hay incluso varias en que el pintor registró, en relación con el monstruo, el nombre de Lutero.

Los pintores a los que Alicia se acerca son los bien conocidos Cristóbal de Villalpando, Nicolás Rodríguez, Gregorio José de Luna, Miguel Cabrera y Andrés López. En relación con las pinturas de éstos y otros maestros, expresa ella a modo de conclusión: “el arte novohispano en muchos aspectos es una afirmación de la cultura de la Contrarreforma. Por eso es que Lutero aparece en el programa pictórico de Nueva España”.

Así como vemos el nombre de Lutero en la pintura, también lo encontramos, como era de esperarse, en los sermones. En ellos, nos dice Alicia, se ofrece “como metáfora del mal”. Refiriéndose a una pintura de Lucas Cranach en que se ve a Lutero predicando un sermón, nota Alicia que efectivamente este fraile fue más un predicador que un teólogo y añade con serena imparcialidad “que no se pueden negar sus intuiciones teológicas”.

La atención que Alicia concede a varios sermones novohispanos muestra ampliamente la importancia que tuvieron para inculcar en los fieles el rechazo a la herejía. Conclusión que merece particular atención es la que expresa nuestra autora a propósito de lo que fue un afán por conservar en

su extrema pureza la religión católica en México y en el extenso ámbito de la monarquía española. Citando al predicador José Ignacio de la Puente, que expresó que “mientras estos sectarios del ateísmo, empezando por Lutero y Calvino y terminando con los filósofos de la Ilustración, han hecho correr en la culta Europa arroyos de sangre humana, nuestra América duerme hasta el día de hoy [1796] y descansa en aquella paz santa que está prometida a los que observan la ley del Señor”.

Tal aseveración da pie a Alicia para comentar que “la alusión al sueño no podía ser más reveladora. El aislamiento endémico no tardará en mostrarse ya como una mera utopía”. La revolución de las colonias norteamericanas y la que ocurrió en Francia iban a cimbrar muy pronto ese “edificio conceptual enarbolado por la ortodoxia y por el poder del clero”.

Con el título de “La virgen María y Lutero: el bien y el mal es el Paraíso indiano”, nos encamina nuestra autora a lo que llamaré el desenlace de su fascinante libro. Analizando expresiones de Lutero, percibe en ellas lo que llegó a pensar éste acerca de la virgen María. Ésta sólo debía venerarse como instrumento para la llegada de Cristo, pero no como un ser al que debían atribuirse privilegios como el de intercesora por los seres humanos, ni que estuviera libre del pecado original. Esto último provocó, como lo expresa Alicia, “una defensa católica de la inmaculada concepción”. En esto, si María es el símbolo de la luz, Lutero lo es del mal.

En la Nueva España del siglo XVIII se afianzó como nunca antes el guadalupanismo. Era ella, la tierra del bien: “el Paraíso indiano”. En tal contexto histórico se consolidan dos mitos en la formación de la conciencia novohispana, en vísperas ya de la independencia: los de Guadalupe y

Lutero. Esto, como lo hace ver Alicia Mayer, se manifestó sobre todo en los sermones. En tanto que la virgen de Guadalupe fue jurada en 1746 como patrona de la Nueva España, Lutero reaparece como la personificación del mal, tiniebla y reverso de la luz, como anticipando que iba a reaparecer cuando al iniciador de la revolución de la independencia, Miguel Hidalgo, y a otros de sus seguidores y continuadores se les aplicaría el calificativo de luteranos.

Es el último capítulo de este libro, estructurado a modo de una historia de las ideas en el México colonial, en la que el bien y el mal están en lucha permanente, donde la autora, atendiendo ya a la segunda mitad del siglo XVIII, dibuja una crisis, antes no imaginada. Poco a poco se dejó sentir un ambiente de escepticismo. La filosofía moderna hace su entrada, al igual que un cierto desarrollo científico en México. Todo esto empezó a desvanecer la cándida idea de ese paraíso en el que la fe lo explicaba todo. La pérdida del paraíso se avecinaba.

Asevera Alicia que “una de las características más notables de la guerra de Independencia es su vertiente religiosa, aunque obviamente no se trata de una guerra de religión”. Mientras investigadores como Gabriel Méndez Plancarte han visto en Hidalgo “una ortodoxia católica”, sobre todo la Inquisición y el alto clero de su tiempo, aliado como era de esperarse a la Corona española, estigmatizaron a Hidalgo de luterano, hombre libertino y sectario del pensamiento francés.

Respondiendo Hidalgo a tales acusaciones, hizo circular en diciembre de 1810 un *Manifiesto* en defensa de sí mismo. En dicho texto Hidalgo contradice a quienes lo acusan y afirma que se mantiene en todo fiel a sus creencias como católico. Sin titubeos expresó que “se me acusa de seguir los

perversos dogmas de Lutero”. En contraparte, proclama su devoción a la virgen de Guadalupe.

Y ya en el proceso que se le formó estando prisionero, declaró textualmente que quiere vindicarse “de la nota para mí insufrible de hereje”. En este contexto nota acertadamente Alicia que “no podemos dejar de admitir que estos elementos, que la Inquisición examinó en el pensamiento de Hidalgo, nos parecen reflexiones cercanas a los postulados que en el siglo XVI esgrimió contra Lutero”.

El proceder que asumió la Inquisición en contra de Hidalgo se repitió luego en contra de José María Morelos. De él se llegó al extremo de declarar que “había comido y bebido en las cenagosas fuentes de Lutero”. Tal cúmulo de acusaciones en contra de los caudillos independentistas no fue en última instancia un alegato teológico, sino una suma de argumentos, concebidos, como dice Alicia, “para desahuciar a los insurgentes”. La revolución iniciada en 1810 vino a ser así escenario para blandir, como nunca antes, el arma de la ortodoxia en contra de quienes luchaban por acabar con el régimen español en México. Esto explica que, casi anacrónicamente, en sermones y diversos escritos, algunos de ellos impresos, proliferaran las condenaciones en contra de Lutero, Calvino y otros, tenidos como herejes perniciosos. Tales recriminaciones, en tanto que la modernidad se abría camino en México y la independencia del mismo estaba al punto de consumarse, pusiera fin al Paraíso cimentando en siglos de aislamiento intelectual.

Atinada me parece la reflexión que hace nuestra autora al fin de este último capítulo. Es cierto que, “el tema de la reforma eclesiástica quedó pendiente hasta pasadas varias décadas de la consumación de la

Independencia. La separación política de España no hizo que México cortara el cordón umbilical con la Madre Iglesia Romana”. Fueron el Estado liberal y sus caudillos –Benito Juárez, Melchor Ocampo, Sebastián Lerdo de Tejada y otros– quienes consumaron esa otra independencia, la de orden religioso e intelectual, que abriría las puertas a otras creencias que entraron ya sin el riesgo de ser condenadas como herejías luteranas o calvinistas. Pero más allá de esto, continúa Alicia, “para tener un cuadro completo del desarrollo de la imagen luterana en la conciencia mexicana, habría que ver en un estudio aparte qué recepción se tuvo del ex agustino alemán, de su herencia reformista y de su ascendencia histórica en los años posteriores”.

En las “consideraciones finales” de ese libro reflexiona su autora sobre las significaciones más hondas que ha tenido la polémica figura de Lutero a lo largo de la historia de México. Reconoce que los estereotipos que se formaron en torno al teólogo alemán –a pesar de su lejanía y del limitado conocimiento de lo que realmente pensó y expresó– vinieron a ser un espejo en el que la Nueva España puede reflejarse, como lo expresa el subtítulo de su libro.

El examen de ese estereotipo creado en la Nueva España acerca de Lutero muestra que éste tuvo varias formas de significación, con consecuencias en favor de la continuidad tradicionalista de una Iglesia aliada incondicional de la Corona española. La figura de Lutero fue utilizada para dar mayor coherencia al sentido de identidad, no sólo religiosa sino también cultural y política de la Nueva España. Citando a Max Weber, nota Alicia que el mundo novohispano fue extramundano, en contraste con el del protestantismo que fue inframundano. Significa esto que los hispanoamerica-

nos vivieron enclaustrados en un universo de connotaciones religiosas y henchido de símbolos sobrenaturales. En función de ello hablaron los criollos novohispanos de un Paraíso indiano. En él la verdadera Reforma católica iba a triunfar en oposición a lo que ocurría en Alemania y otros países protestantes, de los que fray Bernardino de Sahagún llegó a decir que en ellos “no había sino herejes”.

La entrada de ideas de la Ilustración y los ejemplos de lo ocurrido en las antiguas colonias de Norteamérica, así como lo que aportó la Revolución francesa, comenzaron a trastocar la utopía del Paraíso indiano. Consumada la independencia de México, los enfrentamientos intestinos entre los conservadores y los liberales respecto del proyecto de nación traerían consecuencias adversas al pensamiento tradicional.

Aunque, como lo señala Alicia, pudo reconocerse el valor positivo de mucho de lo realizado por las órdenes religiosas en la conversión de los indios, como sus aportaciones lingüísticas, al igual que los aciertos culturales y políticos de no pocos gobernantes novohispanos y la vigencia de las leyes de Indias, el triunfo del liberalismo trajo consigo el desdén por todo eso. En medio de filias y fobias, se implantó el laicismo y todo lo religioso pasó a ser asunto no ya público sino de la conciencia individual. Contemplando a la luz del presente lo expuesto en este libro, su autora expresa en conclusión: “Del movimiento religioso del siglo XVI nos llegan al presente resabios del espíritu combativo y antagónico o el clima polemizante. Esto tendrá un peso específico mientras sigamos defendiendo –a veces a contrapelo– nuestra identidad como latinoamericanos”.

Muy bien estructurada esta obra, rica en información de primera mano, con certeros análisis e interpretaciones, está llamada a

ocupar un lugar muy distinguido en la moderna historiografía mexicana, abierta a buscar relaciones entre lo que ha ocurrido en México y acontecimientos de significación universal en otras partes del mundo. Es ella un recorrido a través de la historia novohispana en plan de historia de las ideas que han afectado la identidad del ser nacional. Libro maduro, que requirió años de investigación, es una mina para penetrar en el conocimiento de conflictos ocultos que han entretelado, diría yo que hasta el presente, la historia muchas veces dramática y aun trágica de España e Hispanoamérica. Lutero, ya no execrado (sólo por algunos

fanáticos), es la figura central que, en ires y venires, fue pretexto y también realidad para reafirmar posturas de aislamiento y cerrazón intelectual, que sólo tras luchas sangrientas se han logrado superar.

Al felicitar a la doctora Alicia Mayer por esta singular y espléndida aportación, expreso el deseo de que otros investigadores en México y en el resto de Iberoamérica emprendamos trabajos como éste, que lleven a ahondar en los conflictos y logros a través de los cuales se ha ido conformando la propia identidad cultural: el rostro y el corazón de los descendientes de aquellos que creyeron vivir en un Paraíso indiano. □



María José Garrido Asperó, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2006, 191 p. (Historia Política).

Un oportuno recordatorio septembrino*

Evelia Trejo

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Por varias razones he querido dar título a la presentación de un libro que me congratulo de leer por segunda ocasión. Corrijo, sin entrar en la obsesiva tarea que implicará cotejar este nuevo libro con la tesis que le dio origen; creo haber leído en los últimos días un asunto del que ya tenía noticia puntual y que, sin embargo, en su versión de hoy he disfrutado como si fuera novedad. Hace unos años supe de la decisión de María José Garrido de hacer suyo el tema de la fiesta. Ya por aquel entonces conocía a esta joven historiadora, ahora la conozco más y no me extraña la elección del tema.

Dicho esto a manera de preámbulo y aprovechando el alto para agradecer su invitación y la hospitalidad del Instituto Mora para este acto festivo, me coloco en la ruta de participar al público las razones que me llevan a recomendar así, sin mayores reservas, la lectura de un libro aunque sea de historia.

Fiestas cívicas históricas de la ciudad de México, 1765-1823 es el tema de este breve y sustancioso texto, muy bien presentado y escrito en su primera versión con un propósito esencial: convencer a cinco personas,

es decir, al jurado de un examen de maestría en la UNAM, de que la relación de las dichas fiestas con la historia política de México es tan indisoluble que hablar de ésta o de aquéllas conduce al mismo punto. En esa ocasión, María José logró su cometido. El día de hoy debe sentirse doblemente laureada por proponer que su discurso, mejorado sin duda, llegue mucho más lejos.

La intención de mis líneas ya está sobre la mesa, he disfrutado el libro y espero que otras 500 personas cuando menos lo hagan y que se multiplique la apreciación de este esfuerzo, pero sobre todo que se aproveche lo que ofrece.

María José Garrido entra en materia, con la formalidad propia de quien debe delimitar su asunto para que no haya quien reclame que le han dado gato por liebre. Si el título es explícito, la introducción despeja cualquier tipo de duda. Cuando se habla de fiestas en los tiempos a los que remite el relato, es necesario distinguirlas con nombres de entonces y de ahora. No es pues ocioso mencionar que las había solemnes y repentinas, religiosas y cívicas, cívicas históricas, ordinarias y extraordinarias. El re-

* Texto leído en el Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, el 14 de septiembre de 2006.

pertorio queda claro, como quedan también en las primeras páginas los criterios para clasificarlas empleados en este fundamentado estudio: los motivos, las intenciones, los participantes y los elementos simbólicos. Cuestión aparte sería cuantificar en qué medida este cuarteto de elementos cumple una función explicativa dentro de los márgenes del texto. Pero no es esa la intención que ahora me guía.

En cambio, quiero dejar constancia aquí de los motivos, mis motivos para sustentar las razones de mi disfrute personal de esta obra, de la que habrá que señalar que está compuesta de una introducción, cuatro capítulos y una conclusión. “El universo festivo de la ciudad de México” –título de la introducción– enmarca los temas sustanciales, deja perfectamente establecida la razón que asiste a esta autora para elegir un tiempo y un espacio como laboratorio de búsqueda de algo tan intangible y tan complejo como las formas de entender la historia, el hombre, el Estado y las formas de gobernar. Nada es casualidad en la elección. El periodo y el lugar se prestan para ese intento de poner en claro el cambio.

Sobra decir que optar por atrapar las fiestas cívicas históricas supone completar el triángulo. Para tejer la trama de su historia María José se apodera de ese objeto y procura no perderlo de vista. Sólo porque sabe que le servirá como brújula en la travesía logra concluir el viaje. No es poca cosa atravesar estos pocos años cargados de sucesos sin naufragar.

Y es que, entreverado con el relato que la historiadora anuncia en su título, viene el recuento de un lapso de la historia que no me atrevo a llamar nacional, pero se vale, en la que los actores son muchos y los enredos en los que se mueven, más. Me acojo a las palabras que aparecen en la pá-

gina 20 para indicar cómo es que consigue atar a su cuerda guía tantos asuntos: “propongo, dice, que el universo celebrativo de cada periodo fue diseñado para cumplir fines de tipo propagandístico a favor del proyecto de Estado propuesto por la elite gobernante y que cada uno fue elaborado a partir de la idea de la historia vigente en ese momento”. Sin duda, bien dicho, aunque suene demasiado racional.

A partir de todas las indicaciones para entrar en esta rica construcción, todo parece desenvolverse con naturalidad. Es agradable pasar de uno a otro capítulo sin otro apoyo que el del título, es decir, sin la conciencia de la numeración. “Las fiestas de un Estado moderno”, “Los regocijos de un Estado liberal”, “Entre la insurgencia y la lealtad” y “El calendario festivo del Imperio Mexicano” se suceden apuntalados con los subtítulos que marcan los acentos debidos en cada tramo.

Es una forma grata de repasar la historia que creemos saber pero que nos sorprende encontrar dicha de una manera distinta, con nuevos protagonistas en escena y sustentada con rigor y autenticidad. Sobre esto último, añado un comentario. Las visitas a los archivos y la familiaridad con las fuentes se combinan con referencias a los aportes historiográficos de maestros y colegas, de modo que entre la erudición y el reconocimiento María José dicta lecciones y asume tradiciones. El detalle de encontrar en una misma página la referencia a Dilthey y a Verónica Zárate es una muestra de esto. Otra, la puntualidad con la que asoman los temas que han atraído la atención de los historiadores del periodo, dando cuenta además de la solidez de sus aportaciones.

Dejando a un lado los andamiajes que hacen de estas *Fiestas cívicas históricas* una propuesta historiográfica a todas luces

representativa de la calidad de su autora, quiero prestar atención ahora a algunos pasajes de su contenido que considero interesantes, para compartir con esta audiencia, por ver en ellos motivo de curiosidad y reflexión a propósito de la fiesta. Sin mayor orden y concierto, los propongo con la certeza de que revelan la riqueza que encierra el libro.

Las alusiones al interés del régimen borbónico por meter en cintura la exuberante diversión me parece un asunto que amerita una mirada nueva. Frente a ese interés por racionalizar la fiesta cabe la pregunta de si se inicia allí una forma nueva de controlar la alegría. Cuando menos lo que sí suena coherente es asociar las medidas que se pretende tomar en tal sentido con la severidad de un personaje como el visitador José de Gálvez, a quien desde mis lejanos años de estudiante siempre imaginé austero, sobrio y aburrido. Pero, en este cuento resulta que la propuesta reformista en materia de fiesta no tendría el éxito esperado.

En cuanto a la fiesta en sí, nombrada y explicada tantas veces en sus motivaciones e intenciones, debo decir que en ocasiones a mí me deja la sensación de estar oculta. María José manda al pie de página la referencia a los detalles que la integran. Y abre la curiosidad de los lectores a la averiguación de en qué consistían exactamente las serenatas, los bailables, los juegos de cañas y alcancías. La imaginación en estos casos se observa como requisito indispensable para gozar de las noticias.

En cambio, no es necesario ejercitarla demasiado cuando de lo que se trata es de entender los ires y venires de correspondencia y documentos para garantizar el mejor sitio en los cortejos, la banca o la silla en los templos. Tampoco es indispensable echar mano de ella, para recuperar la

experiencia de los interesados en armarla que con tal de echar la casa por la ventana eran capaces de vender potrereros, adelantar rentas, conseguir préstamos forzados, en fin modalidades viejas del “boteo”.

Junto a cuestiones que como éstas intrigan o confirman, el ritmo de la historia política no cesa. María José Garrido, con excelente pluma, proporciona un cuadro en el que nada se confunde. Van tomando su sitio uno por uno los actores y tanto en la península como en la colonia que dejará de serlo, se representa el anunciado tránsito con el apoyo de la instrucción sobre la fiesta. Los planos se intercambian. Algunas veces en el primero aparece efectivamente todo lo concerniente a la fiesta, en otras ocasiones es el terreno de la política el que se revela con detalle y maestría para hacer comprensible el carácter que adquirirá la nueva fiesta o las razones por las que se eliminará la consagrada.

Podría alargar esta presentación entrando en un camino peligroso, el de las dudas que me generan ciertas afirmaciones acerca de aquello que permanece y lo que cambia, del Estado y la religión, de la autoridad, de la divinidad, de la soberanía, en fin, temas de gravedad extrema y suficiente como para aderezar conversaciones que espero tener con la autora del libro, y animar investigaciones de historia conceptual. En lugar de ello, quiero ir cerrando mi participación con unos cuantos comentarios más relacionados con la celebración y con la fiesta.

Celebrar a María José por decir y decir tan bien lo que averigua y lo que piensa. Por colocar en su texto frases cortas que son muy elocuentes: “Lucas Alamán, el más observador, escribió que esas discusiones fueron expresión de la formación de grupos políticos”, señala a propósito de las que parecían frivolidades en el Congreso

de 1823. Y, para ratificar ese aserto de Alamán y esa acotación suya, complementa luego, citando a Edmundo O’Gorman, nuestro querido homenajeado este mismo año: “un voto a favor de la memoria de Hidalgo había adquirido el sentido de un voto republicano”.

Celebrar con María José la presentación en su obra de datos duros que nos relacionan la fiesta de Calleja por el retorno del absolutismo, el 8 de diciembre de 1814, en fecha que se anticipa más de ciento cincuenta años a la de su propio cumpleaños, con la iniciativa de fray Servando Teresa de Mier, por cierto, no cumplida en el periodo estudiado, de proponer un 29 de julio (cumpleaños de Ana María Matute) que “fuera también fiesta nacional el día 15 de septiembre, primero en que se pronunció la libertad”, dijo Mier, a lo que agregó, y día de mi cumpleaños. Para no hablar de su obsequio en un solo párrafo de un conjunto simbólico que hago mío: “El 15 de septiembre llegó a la Villa de Guadalupe el cadáver de Morelos, acompañado de orquestas de música de indios de diversos pueblos que tocaban músicas alegres”.

Y, rebasando este atrevimiento a la referencia personal, celebrar que María José Garrido haya escrito un libro en el cual, además de nutrir nuestro conocimiento de la historia y de encontrar ideas como la de que “las fiestas cívicas de naturaleza histórica son un primer ejercicio de conciencia histórica”, podemos reconocer pautas que el día de hoy nos corroboran la doble condición de los historiadores: vivir prendados del pasado y sorprendidos del presente. Valgan estas referencias que de haber sido leídas en otras circunstancias no tendrían el mismo sentido:

A propósito del empeño del Ayuntamiento para organizar contra viento y marea la “fiesta especial” con la que habría de celebrarse la jura y la proclamación de Agustín I, señala:

Esta actitud parece confirmar que el gobierno de la capital era leal a Agustín de Iturbide y que consideraba aquella fiesta como una clara expresión de su lealtad y patriotismo. Sin embargo, el Ayuntamiento se condujo tan torpemente que la jura pública del emperador en lugar de sumar adeptos debió haberle restado apoyos.

Así pues, muy lejos de la austeridad que pedían las reformas borbónicas, el primer emperador de México ameritaba fiesta en forma, costara a quien costara. El festejo, según José María Bocanegra se dio con las ceremonias y regocijos que pudieron hacer el Ayuntamiento, los amigos de Iturbide y “la gente sencilla y de buena fe que no veían en la persona del monarca más que al héroe que consumó con gloria inmortal la independencia”. Alamán, por su parte, anotó que los habitantes de la ciudad estaban tristes y preocupados por los problemas que enfrentaba el Imperio y que por ello no disfrutaron de esa fiesta.

En suma, pasajes como éstos, prueba fehaciente de los recursos que contiene la Historia, en las páginas que generosamente ofrece María José Garrido son también una invitación a repensar si algo de lo que se relaciona con el patriotismo, tan puesto en duda en tiempos de posmodernidad, tiene algo que decirnos hoy en día. Con sencillez, las *Fiestas cívicas históricas* –cuyo sentido se busca y encuentra en esta narración– cumplen la meta de la Historia de mostrar la particularidad y la diferencia, sin perder de vista el plano de lo que no perece. □

LIBROS



Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2a. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009, 242 p., tablas, mapas (Historia Novohispana 80) [primera edición: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Archivo General de la Nación, 2002].

Esta obra se adentra en el estudio de los complejos caminos por los que la religión católica se convirtió en el vehículo idóneo para la reconstrucción de las identidades nativas, y demuestra la creativa dinámica de adaptación étnica en la que se movieron los naturales de la Sierra

Gorda colonial como estrategia de supervivencia cultural. La aspereza y fragosidad de la Sierra Gorda fue ámbito propicio para que la raigambre otopame edificara espacios marginales: una frontera cultural basada en la reconstrucción sincrética de elementos mesoamericanos, aridamericanos, africanos y europeos entrelazados como un reflejo del mundo occidental en un espejo de obsidiana.



Los miedos en la historia, coordinación de Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, 428 p., cuadros, mapas, fotografías.

¿Por qué hablar del miedo? ¿Por qué fijarse en el miedo como objeto de estudio a lo largo de la historia? ¿Qué ha tenido de peculiar o característico el miedo en nuestro continente? Al plantearnos estas preguntas en el Seminario de Historia de la Vida Cotidiana y al diversificar y coordinar nuestras investigaciones, pudimos confrontar las semejanzas y diferencias entre los sentimientos de miedo, sus causas y consecuencias, en distintas épocas y lugares.

Claro que el hombre ha temido siempre; nadie se libra del miedo. Pero así como cada persona y cada grupo social sufre distintas formas de miedo, también cada momento histórico y cada ámbito vital genera diversas reacciones como respuesta.

Contenido

El origen de nuestros miedos

Miedos naturales y miedos culturales

Pecadores y tormentas: la didáctica del miedo, *Flor Trejo Rivera*

Si no por amor, por miedo: violencia conyugal y temor al deshonor en el México colonial, *Teresa Lozano Armendares*

La costumbre al miedo. La muerte en el parto en la ciudad de México, 1870-1898, *Milada Bazant y David Domínguez Herbón*

Entre el miedo y la esperanza: la peste de 1737 y la mujer hechicera de San Pablo del Monte, Puebla, *América Molina del Villar*

Del miedo a la enfermedad al miedo a los pobres: la lucha contra el tifo en el México porfirista, *Ana María Carrillo*

Entre la persuasión, la compulsión y el temor: la vacuna contra la viruela en México, 1920-1940, *Claudia Agostoni*

El miedo al olvido o cómo vivir en el recuerdo, *Verónica Zárate Toscano*

La construcción del recuerdo de las elites argentinas en el cementerio de La Recoleta el miedo al olvido y la invisibilidad social, 1880-1920, *Sandra Gayol*

El prestigio del miedo educador (la interiorización de los miedos)

Miedos y temores en torno al cuerpo de las mujeres seglares: Nueva España, siglo XVII, *Estela Roselló Soberón*

Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino, *Pilar Gonzalbo Aizpuru*

San José, esperanza de los enfermos y patrono de los moribundos, un eficaz remedio durante el tránsito de la muerte, *Gabriela Sánchez Reyes*

El miedo persuasivo en la ejecución de los asesinos de Dongo, *Miguel Ángel Vázquez Meléndez*

Sujetos y objetos del miedo en el ámbito criminal (Ciudad de México, 1860-1930), *Elisa Speckman Guerra*

Entre tradiciones y mitos. El miedo a un mundo desconocido (1940-1960), *Cecilia Greaves L.*

Miedo a la palabra, *Rebeca Barriga Villanueva*

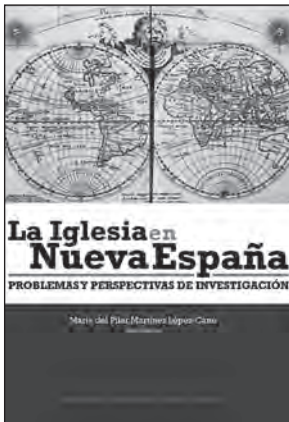


Rodrigo Díaz Maldonado, *Manuel Orozco y Berra o la historia como reconciliación de los opuestos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 96 p. (Teoría e Historia de la Historiografía 10).

Uno de los historiadores más destacados durante el siglo XIX fue Manuel Orozco y Berra (1816-1881), cuyas obras fueron vistas, desde su aparición, como paradigmas de la más refinada ciencia histórica de la época. Éste es especialmente el caso de su monumental *Historia antigua de la Conquista de México*, que se terminó de imprimir sólo unos meses después de la muerte de su autor. Mucho se ha escrito en relación con dicha obra, pero es notable la ausencia de consensos sobre su significado y valor historiográficos.

Esta circunstancia ha generado cierta confusión no sólo con respecto al papel que desempeña Orozco y Berra en el desarrollo de la historiografía mexicana, sino también sobre la naturaleza y los alcances de esa misma historiografía.

El presente trabajo pretende subsanar esta carencia, con un estudio detallado del texto mismo, de sus estructuras y procesos narrativos. Con ello se revelan las verdaderas raíces intelectuales e ideológicas contenidas en esta obra de Orozco y Berra. Así, se busca mostrar no sólo la relación de Orozco y Berra con las grandes corrientes del pensamiento histórico del siglo XIX, como el positivismo o el darwinismo, sino también indagar aunque sea parcialmente, sobre los complejos procesos de intercambio intelectual y apropiación que dotan a la historiografía mexicana del siglo XIX de una innegable originalidad.



La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 414 p., cuadros (Historia Novohispana 83).

Este libro reúne una serie de ensayos en los cuales se revisan las hipótesis y los debates teóricos y metodológicos que han guiado las investigaciones, y se formulan nuevas propuestas que, en último término, buscan insertar el estudio de la Iglesia novohispana dentro del campo de la monarquía hispánica y del ámbito católico de los que formó parte, para rebasar así la visión continental, sea ésta europea o americana, con la que suele estudiarse la historia de la Iglesia.

Contenido

Introducción, *María del Pilar Martínez López-Cano*

La Reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación, *Alicia Mayer*

El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica, *Óscar Mazín*

La historia de las universidades en el antiguo régimen, ¿una historia de la Iglesia?, *Enrique González González*

La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana, *Iván Escamilla González*

Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España: problemas, objeto de estudio y fuentes, *Jorge E. Traslosheros*

El obispo. Político de institución divina, *Leticia Pérez Puente*

En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas, *Rodolfo Aguirre*

Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales, *Antonio Rubial García*

La función social y urbana del monacato femenino novohispano, *Rosalva Loreto López*

Las capellanías de misas en la Nueva España, *Marcela Rocío García Hernández*

La Iglesia y el crédito en Nueva España: entre viejos presupuestos y nuevos retos de investigación, *María del Pilar Martínez López-Cano*

La política fiscal de la Corona y la crisis de la Iglesia como rentista. Del siglo XVIII a la formación de la nación, *Francisco Javier Cervantes Bello*

De la monarquía a la nación católica en la América española: las disonancias de la fe, *Brian Connaughton*

Historia del pensamiento económico: testimonios, proyectos y polémicas, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2009, 324 p., cuadros, mapa (Historia General 24).

En este libro aparece una serie de ensayos en los que se abordan problemáticas relacionadas con las ideas en torno al trabajo, la utilidad, las políticas de fomento e impulso de actividades económicas, así como las concepciones en torno al potencial económico, las fuentes de riqueza del territorio, incluyendo su descripción económica y cuantitativa,



programas de reconstrucción naval, iniciativas de reformas comerciales y debates en torno a la fiscalidad y a nuevas instituciones bancarias.

Contenido

Presentación

Entre la filosofía moral y la política económica. Los debates sobre el repartimiento o *coatequil* en la segunda mitad del siglo XVI, *María del Pilar Martínez López-Cano*

La riqueza de Nueva España según sus observadores externos en el despunte del siglo XVIII, *Iván Escamilla González*

De Monségur a Uztáriz: el origen de las reformas navales de Felipe V, 1712-1726, *Iván Valdez Bubnov*

Las ferias de flota de Xalapa: una cuestión silenciada por los escritores de la primera mitad del siglo XVIII, *Matilde Souto Mantecón*

La feria, mecanismo para activar la economía novohispana: dos propuestas a fines del periodo colonial, *Clara Elena Suárez Argüello*

Las ideas de Francisco Leandro de Viana acerca del comercio transpacífico, 1760-1778. Una tentativa de liberalización, *Carmen Yuste*

Apertura comercial entre los puertos peruanos y San Blas. La propuesta del visitador Antonio de Areche en el pensamiento económico español (1779-1789), *Guadalupe Pinzón Ríos*

Los mercados caribeños y la exportación de harina novohispana: una controversia. Testimonios del siglo XVIII y principios del XIX, *Johanna von Grafenstein*

Los orígenes de un debate político-fiscal sobre las alcabalas: el *Memorial* de Miguel de Zavala de 1732 y el *Informe* del Consulado de Mercaderes de México de 1788, *Ernest Sánchez Santiró*

Comentarios a una obra de Ramón de la Sagra de 1831: entre la época de los situados y el auge azucarero en Cuba, *Carlos Marichal*

Fomento, utilidad e historia en el pensamiento económico de Lucas Alamán, *José Enrique Covarrubias*

Desamortización y regalía: temas del primer debate bancario. El proyecto del gobernador de Zacatecas Francisco García (1829-1832), *Leonor Ludlow*

La Junta de Fomento de Comercio de Puebla en 1843. Formación de grupos de interés mercantil, *Francisco Javier Cervantes Bello*

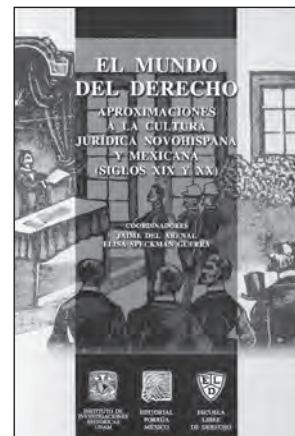
Víctor M. Castillo Farreras, *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 148 p. (Cultura Náhuatl: Monografías 32).

Es un hecho reconocido que muchas de las concepciones de índole política, económica e ideológica o religiosa introducidas por los misioneros en el lenguaje de los nahuas recién sometidos, no sólo causaron un grave desconcierto en la vida de éstos sino un serio obstáculo para quienes desde entonces se interesaron en conocer su historia a través de las artes, vocabularios y demás testimonios escritos en náhuatl. Dado que aún se ignora hasta qué punto pudo ser atinado o no el traslado de tales ideas, en el presente estudio se examinan, primero, las formas de interpretación, adecuación y uso de esta lengua en el inicio de la evangelización con el fin de desentrañar los sentidos básicos de sus unidades léxicas y gramaticales. También se reflexiona sobre la especificidad del pensamiento y de la práctica de los nahuas prehispánicos y, sobre todo, se verifica la correspondencia que debió existir entre el contenido de sus palabras y la organización social que históricamente formaron.



El mundo del derecho. Aproximaciones a la cultura jurídica novohispana y mexicana (siglos XIX y XX), coordinación de Jaime del Arenal y Elisa Speckman Guerra, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Escuela Libre de Derecho/Porrúa, 2009, 448 p., cuadros.

Los autores de esta obra buscan acercarse al pasado sin juzgarlo con ideas, valores o exigencias actuales; por el contrario, se proponen ubicar normas e instituciones en su contexto cultural, político y económico, además de ocuparse de su aplicación y funcionamiento. El volumen se inserta en el esfuerzo por la reconstrucción, ampliación de enfoques, revisión y divulgación de la historia que diversas instituciones han emprendido con motivo de las conmemoraciones del centenario de la Revolución y el bicentenario de la Independencia, así como en los estudios que la Escuela Libre de Derecho está realizando en homenaje a sus primeros cien años de vida.



Contenido

Presentación, Jaime del Arenal Fenochio y Elisa Speckman Guerra

La historia del derecho. Conceptos y procesos

Cultura jurídica, *Salvador Cárdenas Gutiérrez*

Experiencia jurídica y orden constitucional, *Rafael Estrada Michel*

Los modelos y las leyes

La construcción conceptual e institucional en el Congreso Constituyente de 1824, *David Pantoja Morán*

La formación de una nueva tradición jurídica en Michoacán, 1825-1844, *Jaime Hernández Díaz*

Los derechos del hombre, las personas morales y el juicio de amparo en los albores del siglo XX, *Andrés Lira*

El régimen jurídico de la propiedad agraria en el Estado de México, 1824-1870: de la comunidad al individuo, *Daniela Marino*

Un cuerpo en busca de su lugar: la fiesta de Guadalupe del Ilustre y Real Colegio de Abogados de México (1760-1821), *Alejandro Mayagoitia*

La legislación sobre los abogados en el Estado de México del siglo XIX, *Mario A. Téllez*

Prácticas judiciales y extrajudiciales

El proceso judicial, la religión y la protección de la persona del indio en la Nueva España del siglo XVII, en la Inquisición y el Tribunal eclesiástico del arzobispo de México, *Jorge E. Traslosheros*

La práctica jurídica en el poder judicial poblano (1800-1831). (Aproximación histórica al Derecho de Transición en el México de la primera mitad del siglo XIX), *Humberto Morales Moreno*

La mujer justiciable en la historia de México. Breve reflexión, *José Ramón Narváez Hernández*

Ley, lenguaje y (sin) razón: abogados y prácticas forenses en la ciudad de México, 1869-1929, *Elisa Speckman Guerra*

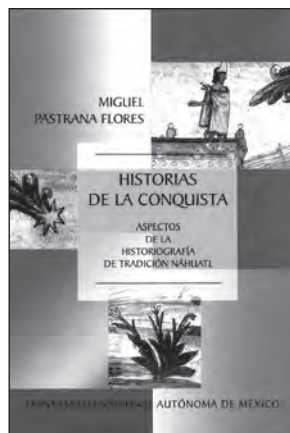
Cohabitación, segregación y despojo en el sur de Texas (1883-1911), *Silvestre Villegas Revueltas*

Seguridad jurídica y pequeña propiedad en los amparos revisados por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (1970-1976), *María José García Gómez*

REIMPRESIONES

Miguel Pastrana Flores, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, 1a. reimpresión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, 300 p., ilustraciones (Teoría e Historia de la Historiografía 2) [primera edición, 2004].

La Conquista de México fue un complejo proceso histórico que abrió la puerta a una transformación radical de las sociedades mesoamericanas. A casi quinientos años de distancia, este evento aún suscita las más enconadas polémicas y las más variadas investigaciones tanto en el nivel nacional como en el internacional. En esta perspectiva, el presente trabajo busca analizar y explicar cómo se muestra la Conquista española en la historiografía de tradición náhuatl. No se trata de estudiar el hecho mismo, sino de analizar la memoria indígena sobre él. Así pues este trabajo es un análisis historiográfico comparativo del conjunto de las obras de tradición náhuatl a partir de cuatro problemas fundamentales en el estudio de la Conquista: primero, el de los presagios que se dice que ocurrieron antes de la llegada de los castellanos; segundo, la naturaleza que les fue atribuida a los españoles; tercero, la personalidad y la actitud asumida por Motecuhzoma, último *tlatoani* de Tenochtitlan, frente a los europeos, y cuarto, el sentido que se le otorgó a la Conquista española en las obras indígenas.



PUBLICACIONES PERIÓDICAS

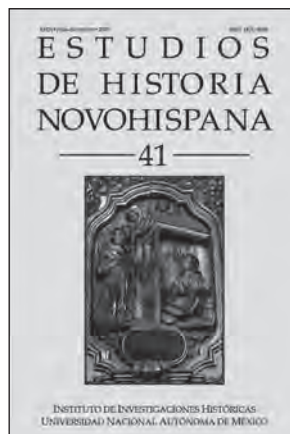
Estudios de Historia Novohispana, 41, julio-diciembre 2009.

Artículos

La vicaría dominica de Tepetlaoxtoc, eremitismo y evangelización ¿Contradicción o complemento?, *José Omar Tinajero Morales*

La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial, *Leticia Pérez Puente*

La república de las letras y la prédica jesuita novohispana del XVII. Los paratextos y la emergencia del arte como sistema, *Perla Chinchilla Pawling*



La frontera en tiempos de reformas. El fuerte de Melinué: punto neurálgico en el sur santafesino, *Clementina Battcock*

Documentos

Título de marqués de Villapiente de la Peña a don José de la Puente y Peña Castexón y Salzines, *Javier Sanchiz Ruiz*

Reseñas

Úrsula Camba Ludlow, *Imaginario ambiguo, realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos, siglos XVI y XVII* (Lourdes Villafuerte García)

Manuel Chust (coordinador), 1808. *La eclosión juntera en el mundo hispano* (Amanda Úrsula Torres Freyermuth)

Ana Irisarri Aguirre, *Reformismo borbónico en la provincia de San Luis Potosí durante la Intendencia* (Liliana Izaguirre Hernández)

Alejandro Soriano Vallés, *La hora más bella de sor Juana Inés de la Cruz* (Jorge Traslosheros)



Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 38, julio-diciembre de 2009.

Artículos

El pronunciamiento mexicano del siglo XIX. Hacia una nueva tipología, *Will Fowler*

Masonería, papeles públicos y cultura política en el primer México independiente, 1821-1828, *María Eugenia Vázquez Semadeni*

Negociaciones para la modernización urbana: la demolición del mercado del Parián en la ciudad de México, 1843, *María Dolores Lorenzo*

La disputa entre poderes y la guerra contra los indios belicosos en Durango, 1848-1853, *Ana Lilia Nieto Camacho*

Documentos

El "Diario reservado no. 18" (1829), de José Anastasio Torrens, *Rafael Narváez*

Reseñas bibliográficas

Celia del Palacio Montiel (coord.), *Siete regiones de la prensa en México. 1792-1950* (Miguel López Domínguez)

Óscar Cruz Barney, *La república central de Félix Zuloaga y el Estatuto Orgánico Provisional de la República de 1858* (Silvestre Villegas Revueltas)

Hubonor Ayala Flores, *Salvaguardar el orden social. El manicomio del estado de Veracruz (1883-1920)* (Francisco Morales Ramírez) □

En una misma ciudad
un suceso importante se oirá contar
de manera distinta por la noche
y por la mañana.

GOETHE

