

nes originados en el ámbito local. Otra se refiere a la conexión, apenas anunciada en el texto, entre el cuerpo de comerciantes poblanos y los mercaderes del consulado de México, sin la cual no se puede ubicar la posición estratégica que ocupó este grupo a la hora de negociar con la corona la gestión del principal impuesto que gravaba el comercio interno virreinal. Son cuestiones que valdría la pena retomar en posteriores investigaciones en aras de ampliar nuestro conocimiento sobre el funcionamiento de la fiscalidad novohispana en el marco de una renovada práctica historiográfica que atiende a la dimensión económica y fiscal del antiguo régimen colonial novohispano.

Ernest Sánchez Santiró

*Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora*

CLAUDIO JIMÉNEZ VIZCARRA, CATARINA NIEMEYER, RODOLFO FERNÁNDEZ y DIANA CARRANO, *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización. Nueva perspectiva de investigación (Reunión en Amatitán)*, Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, Universität zu Köln, Patrimonio y Paisajes del Agave y del Tequila, 2009, 257 pp. ISBN [en trámite]

Este libro reúne once contribuciones nacidas de un taller que se llevó a cabo en la hacienda de San José del Refugio, en Amatitán, Jalisco, del 15 al 17 de octubre de 2008. La reunión fue organizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, las universidades de Colonia, Guadalajara, y la Asociación Civil Patrimonio y Paisajes del Agave y del Tequila. El taller se planteó la revisión de los procesos de transformación cultural en varias escalas. En primer lugar, la documentación regional

y, en segundo lugar, las nuevas configuraciones mentales y discursivas producidas en Nueva España durante la época colonial; en este eje, las participaciones son más numerosas. En la presentación, a cargo de María Justina Sarabia Viejo (Universidad de Sevilla) y Barbara Potthast (Universidad de Colonia), se subraya el establecimiento de una red de investigación bilateral en la que participarán, junto a las instituciones patrocinadoras, los colegios de Jalisco, México y Michoacán. Por lo tanto, este libro es el primer paso de un intercambio entre investigadores, cuya finalidad es difundir los resultados de investigación y promover seminarios y publicaciones.

El primer artículo, a cargo de Claudio Jiménez Vizcarra, comprueba que la fabricación del vino mezcal inició en Amatitán en el siglo XVII y que el proceso de expansión de los terrenos agrícolas (desde finales del siglo XVIII y en forma más nítida en el XIX) de la entidad hacia Tequila favoreció la extensión de la fabricación del vino mezcal. El segundo artículo (Rafael Diego-Fernández Sotelo y María Pilar Gutiérrez Lorenzo) hace un balance del material documental de la subdelegación de Tequila, una de las subdelegaciones más ricas de la intendencia de Guadalajara, región mayoritariamente indígena con actividades económicas diversas (agricultura, ganadería, reales de minas). El patrimonio documental fue descubierto recientemente tras décadas de olvido; se localiza en los archivos de la Audiencia de Guadalajara (en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco), el Archivo General de la Nación (México) y el Archivo General de Indias (Sevilla). Los autores anexan un cuadro de los subdelegados de Tequila y sus tenientes entre 1778 y 1820. El tercer texto (Rosa H. Yáñez Rosales) propone un acercamiento a la documentación indígena (en náhuatl y en español) de Tequila y Tlajomulco en el siglo XVIII. El Occidente de México, donde los archivos han sufrido mucho deterioro, carece de códices coloniales y los trámites administrativos en náhuatl son pocos (excepto los que publicó Thomas

Calvo en 1993). Pese a esas limitaciones, la autora muestra que la escritura no es la ausente, al menos en el cabildo indígena: los escribanos de república, cantores de la iglesia, encargados de las cofradías saben leer y escribir. La escritura se usa sobre todo en pleitos judiciales. En la región, el náhuatl probablemente se dejó de escribir en la segunda mitad del siglo XVIII; hacia 1789, el español parece imponerse en forma duradera.

A partir del cuarto artículo, entramos en el segundo eje de investigación, las transformaciones culturales en el contexto de la conquista y colonización de Nueva España. Los tres primeros artículos analizan la retórica desde diversos puntos de vista, en la enseñanza por las imágenes y en la *narratio*; el cuarto artículo muestra los límites de la transmisión catequética.

Para empezar, Linda Báez Rubí aplica los análisis acerca de la imagen medieval a los programas de enseñanza de los franciscanos de Nueva España en el siglo XVI. Trata en particular de la visualidad retórica creada por la cultura misionera, tomando como ejemplo uno de los grabados de la *Retórica Christiana* de fray Diego de Valadés. La autora muestra cómo el éxito en la enseñanza por las imágenes depende de la fuerza de la demostración, es decir de la “performancia” corporal del religioso y de la fuerza de su retórica. En este proceso, se refleja la función que debían tener las imágenes: hacer visible lo invisible. Los catecúmenos no accedían a la imagen directamente sino a través del predicador; primero miraban al religioso (nivel sensitivo), luego a las imágenes (nivel espiritual). La producción de imágenes mentales fue facilitada por la habilidad de los religiosos para hacer de las imágenes un medio y no una finalidad.

Rodolfo Fernández, por su parte, busca la influencia de Ramón Lull en los textos producidos por los retores del mundo novohispano; el modelo luliano tiene como eje de racionalidad a las *relaciones de veneración* entre la divinidad y los humanos. Así, en la *Relación de Michoacán*, de Jerónimo de Alcalá, se expresa la

“tópica particular del culto a los dioses”; el concepto “traer leña para los cúes” es un concepto metonímico “de sublimación luliano” que implica alabanza al Dios y los sujetos de su práctica.

El artículo que sigue, producido por Guy Rozat, se inscribe en una reflexión más amplia sobre los regímenes de historicidad y la necesidad de “desconstruir” las categorías historiográficas. El autor plantea una serie de preguntas historiográficas alrededor de la construcción de la alteridad americana o, dicho de otra manera, la construcción de los indios imaginarios y la imposibilidad de hacer una “historia indígena” sin depurarla de la retórica occidental. Para apoyar su demostración, toma cuatro ejemplos: el papel de los “presagios y profecías” en la conquista de México; Sahagún “antropólogo” y sus “informantes”; la destrucción de Jerusalén y Tenochtitlán y la figura ejemplar de Moctezuma. Demuestra que los presagios y profecías pertenecen a la retórica de la *narratio* producida por el logos occidental sobre América; que Sahagún rastrea los lugares comunes de la mitología grecolatina; que sus “informantes” eran indios, ciertamente latinizados, pero que difícilmente podían transmitir “la verdad” de “un genuino saber americano”. Al igual que Jerusalén, Tenochtitlán tenía que ser destruida porque su aniquilación daba paso al advenimiento de la Palabra. La figura ejemplar de esta retórica es Moctezuma; no “entregó” su reino, Cortés sólo construyó un discurso que restaurara la “legitimidad” del reino cristiano, siguiendo la lógica retórica de la época (restauración del catolicismo en la península Ibérica). Guy Rozat comparte con Alfonso Mendiola la *renovatio* historiográfica en torno al relato de la conquista de México. Comprueba que la *narratio* no es una descripción etnográfica, que no tiene valor de prueba sino en la concepción del mundo que es la de los cristianos; el relato sólo produce efectos de realidad pero no tiene por ambición reflejar una imagen objetiva y fiel de aquella realidad.

Roland Schmidt-Riese muestra los límites de la transmisión de conceptos teológicos en la catequesis destinada a los neófitos.

Analiza la anotación del Ave María en el catecismo pictórico de fray Pedro de Gante elaborado, según él, en años posteriores al Concilio de Trento (1568). Muestra que los pictogramas del catecismo alcanzan un elevado grado de abstracción que resalta una colaboración prolongada entre los religiosos (franciscanos) y los indígenas formados en las escuelas creadas por el propio Gante. Si bien la cultura mesoamericana está presente en las anotaciones (por ejemplo la “flor” para simbolizar la “alegría” litúrgica, la tierra, el cielo, los símbolos de la realeza proyectados hacia lo sagrado: silla real, bastón de mando), el autor revela que el catecismo resulta náhuatl “en lo que omite”, en particular por la ausencia de los conceptos de *Fructus Ventris*, *Mater*, dejando diluida la naturaleza humana de Cristo, representado siempre de frente como *Filius Dei*.

A partir del octavo artículo, hacemos un brinco cronológico; María Justina Sarabia Viejo nos introduce en el meollo del debate acerca del monacato femenino en México a finales del siglo XVIII. La autora examina el intento de reforma de la Iglesia mexicana en el concilio encabezado por el arzobispo de México Francisco Antonio de Lorenzana entre enero y octubre de 1771. Una de las cuestiones que alcanzó especial relevancia fue la de los conventos femeninos de clausura existentes en la Nueva España, encabezados en número por los concepcionistas. Varios textos fueron producidos a petición de los prelados conciliares, entre los cuales destacan los de don Baltasar Ladrón de Guevara, procurador del convento de Jesús María, así como críticas escritas por el clero secular, que utilizó seudónimos y anagramas (por ejemplo, Jorge Mas Theóphoro es el anagrama del clérigo poblano Joseph Ortega Moro, cura de la parroquia de San José en Puebla) para opinar sobre la reforma y, en general, sobre la vida de las mujeres, encabezadas por las monjas en este momento. El tema de la polémica reformista (iniciada en 1768) era el de la “vida común”; se trataba de saber si las monjas ya cumplían o no con este tipo

de vida. Ortega Moro era de la opinión que no seguían más que “la vida particular” y que por lo tanto “se podían ir a sus casas”. Para Ladrón de Guevara, la vida en común era “la primera ley”. Estos puntos de vista reflejan ante todo la divergencia cultural de dos personajes del siglo XVIII: un abogado y un eclesiástico.

Gabriel Gómez Padilla le da a su artículo un título muy elocuente: “Atrapado en la telaraña”, una telaraña pacientemente tejida (con otros “elefantes”), ya que el autor consagró años a la preparación de una biografía del “apóstol de los pimas”, Eusebio Francisco Kino (1645-1711), cuyo proceso de beatificación en Roma (desde 1971) está en vía de concluirse o al menos se espera que sea el caso en el tercer centenario de su muerte (2011). Ese artículo constituye en sí una brillante síntesis sobre las aportaciones múltiples del padre Kino, síntesis enriquecida por la web-*Epistolaria* mantenida con Bernd Hausberger sobre este personaje fuera de serie. El autor restablece algunas verdades sobre Kino para acabar con las historiografías nacionales y devolver al personaje sus verdaderas cartas de nobleza: antes que nada el personaje (astrónomo, cartógrafo, fundador de misiones, ganadero, ranchero), su extraordinaria movilidad (30 000 km a caballo a través de Sonora), sus esfuerzos diplomáticos por obtener una alianza entre los pimas y los españoles, las soluciones que proponía cuando los colonos reprimían a los indios y sobre todo su papel de defensor de la frontera española que forjó del todo al establecer las misiones. El autor recuerda que el mejor biógrafo del padre Kino fue Herbert E. Bolton, profesor en Stanford (1911) y luego presidente de la American Historical Association (1932). Junto con Felipe Garrido, el autor está preparando una traducción al castellano de dicha biografía. Además, Gabriel Gómez Padilla tiene un archivo personal que cuenta con 173 inéditos de Kino que proyecta publicar en seis volúmenes. Una parte de esa compilación saldrá para el bicentenario de la muerte de Kino, en marzo de 2011. No faltemos a la cita editorial.

Más que un eco al texto de Gabriel Gómez Padilla, el texto de Bernd Hausberger propone observar la misión como un fenómeno híbrido cuya función corresponde en gran parte al concepto de “disciplinamiento social” (Gerhard Oestreich) que se impulsa en la Europa confesionalizada. Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling demostraron que la competencia entre las confesiones aceleró la formación de los estados modernos que movilizaron un aparato eclesiástico nuevo para hacer emerger tipos inéditos de control social. Este proceso, conocido como “confesionalización”, significó tanto el levantamiento de fronteras interconfesionales como la regulación de comportamientos sociales y culturales; en ese sentido, se relaciona con el disciplinamiento social. España aparece como la campeona de la confesionalización católica (homogeneidad religiosa, persecución de las supersticiones, control sobre el mundo simbólico, baluarte contra la herejía europea y el islam de los otomanos) y los jesuitas como los “protagonistas principales de la política de confesionalización y disciplinamiento en Europa”. Para que en América funcionara la misión, era necesario el respaldo de los soldados españoles e imponer siempre una firme disciplina. Con todo, las políticas de disciplinamiento misional tenían sus límites; los indios californianos no se quedaban “acuartelados” en la misión, salían a cazar y recolectar; los yaquis salían a trabajar en las minas de los españoles para ganar parte de su sustento. Tampoco faltó el ausentismo y la resistencia. Las nuevas normas no se pudieron imponer de verdad ante las antiguas reglas de control social; en la misión, los indios “rehusaron controlarse mutuamente”. Así, según el autor, “el disciplinamiento de los indios con el impacto de la misión no aumentó sino que disminuyó”. La victoria del disciplinamiento social se da en la época del absolutismo ilustrado y con el avance de la industrialización (Edward P. Thompson). Sin lugar a dudas, la formación del Estado moderno constituyó un momento de incandescencia en la politización de la religión.

Ya muy apagada la efervescencia, en tiempos de la Ilustración, el mejoramiento de la disciplina de las colonias americanas bajo el poder del rey (Carlos III) pasó por la eliminación de los jesuitas.

Finalmente, Elisa Cárdenas Ayala nos ofrece un estudio sobre el concepto de “nación mexicana”, producto tanto de un proceso histórico como del imaginario colectivo. Como lo propuso el historiador alemán Reinhart Koselleck, los años 1750-1850 constituyen el punto decisivo (*Sattelzeit*) de la emergencia de la modernidad política y de su lenguaje. Es la época de las grandes revoluciones, el siglo de las independencias, que algunos llaman “revoluciones atlánticas”, y de la interculturalidad de los conceptos. Entre los conceptos se encuentra el de nación, un singular colectivo. En el caso mexicano, los términos “conquista” y “colonización” tienen un peso especial en el concepto de nación. La autora muestra cómo la opresión se volvió tutela, la conquista, teniendo valor de momento fundador, haciendo que el sentimiento nacional quede marcado por el sello de la derrota.

En suma, este libro aporta muy interesantes pistas de investigación y revela los campos-clave en los que la investigación se perfeccionó desde los últimos años. Con todo, no deja de sorprender la falta de unidad en la presentación de las notas y de la bibliografía, la falta de conclusiones de algunos textos y sobre todo la ausencia de presentación de los autores. Sin duda la presentación preliminar hace un balance de los trabajos del taller (en 2008) mas no del contenido del volumen de artículos que se nos somete, empezando por su título. Esperemos que esas debilidades puedan ser corregidas en una futura publicación, porque le da al lector una impresión de “inacabado” que no puede sino lamentar, dada la riqueza de las contribuciones aquí reunidas.

Nadine Béliand

*Université Lyon 2*

*Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*