

## RESEÑAS

---

ALICIA MAYER, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el reflejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, 573 pp. ISBN 978-9681685225

Al leer *Lutero en el paraíso*, surge la tentación de parafrasear un dicho de moda en los años setenta: “Un fantasma recorre la Nueva España, el fantasma de Lutero”. El monumental estudio demuestra que, si bien el reformador alemán prácticamente no tuvo lectores directos ni seguidores en el México virreinal, su nombre anduvo en boca de todos durante los tres siglos de dominación española. El paradójico libro es, por lo mismo, la vívida crónica de una presencia siempre ausente, o de una ausencia siempre presente.

Alicia Mayer fue posiblemente la última discípula de don Juan Ortega y Medina (1913-1992), el exiliado malagueño que pasó más de medio siglo en México, investigando el pasado de su patria accidental y formando a generaciones de historiadores. Huelga decir que don Juan nació en el seno de una familia protestante en la Andalucía de principios de siglo: una excentrici-

dad. Pero sin duda, esos antecedentes de marginalidad social y religiosa, para no hablar de la que le impuso el exilio, lo movieron a hacer estudios comparativos. Quien se siente bien plantado en su propio mundo, tiene poco que interrogarse. La marginalidad, en cambio, puede aportar una perspectiva privilegiada para formular preguntas inquietantes. Y don Juan se interrogó, entre tantas cuestiones, sobre las similitudes y diferencias entre la evangelización puritana del norte del continente y la católica del ámbito hispánico. En ese campo, exploró las raíces históricas y teológicas de la doctrina del Destino Manifiesto. Desde diversos enfoques comparó la historia del norte con la del sur, y la visión histórica que cada cultura formó y tiene de la otra. No sorprende, pues, que Mayer publicara, en 1998, un libro en el que contrastó a dos autores contemporáneos, quienes sin duda nada supieron uno del otro: el criollo mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y el bostoniano Cotton Mather (1623-1728). Modesto capellán de un hospital el primero, influyente pastor puritano el segundo, ambos supieron relacionarse con las autoridades locales, tuvieron estrechos vínculos con la academia, compartieron la pasión por la reflexión histórica, intereses científicos y parecidas contradicciones. ¿Qué similitudes y diferencias había entre una cultura que condenó a la horca a las brujas de Salem, y la que encendía las piras de la inquisición?

Resulta natural que *Lutero en el paraíso* sea un paso más en el afán de Mayer por contrastar ámbitos históricos y culturales. Al estudiar la presencia virtual de Lutero en la Nueva España, desde los años de la evangelización hasta el inicio de la vida republicana, yuxtapone dos mundos paralelos: el que optó por romper con el centralismo romano introduciendo radicales reformas en el cristianismo y el que llevó a cabo una reforma —o contrarreforma— de la tradición cristiana, pero manteniendo la primacía papal. El primero, la Europa reformada, fue designado por los intelectuales criollos con la metáfora de una monstruosa Hidra

cuyas innumerables cabezas eran otras tantas herejías; el segundo, la Nueva España, fue calificada de Paraíso en tanto que santuario de la única fe verdadera.

La autora expresa con toda nitidez que no pretende dar cuenta de la recepción del Martín Lutero “de carne y hueso” y sus escritos, entre los lectores novohispanos, pues prácticamente no se dio semejante influencia directa. Su pesquisa tiende, en cambio, a elucidar la imagen, siempre mítica y de carácter negativo, que los criollos de México construyeron en torno al fantasmagórico reformador alemán. Esto no significa que el nutrido libro se reduzca a mera curiosidad erudita. Nos da cuenta de los múltiples usos, ante todo religiosos y políticos, del vilipendiado reformador evangélico del siglo xvi. Su nombre fue un arma arrojada que las autoridades seculares y —más aún— las eclesiásticas blandieron para disuadir a los fieles de los peligros de la heterodoxia, no sólo en el campo religioso, sino también en el político. Sirvió para descalificar a cualquier enemigo. Así, a mediados del siglo xvii, el obispo visitador don Juan de Palafox acusó de luteranos y herejes a sus enemigos, y éstos le devolvieron el cumplido (pp. 206 y ss.). Todavía a finales del periodo colonial, como se ve en el último capítulo, el presunto luteranismo de los insurgentes Hidalgo y Morelos fue uno de los cargos más graves de sus procesos, y tal vez el que los acusados negaron con mayor vehemencia.

El trabajo, dividido en nueve apartados, llevó a Alicia Mayer al estudio directo de la obra de Lutero, Calvino y otros reformadores. Además, examinó los sermones impresos, predicados por casi una centena de frailes y clérigos seculares; repasó múltiples obras dadas a la prensa por medio ciento de autores nacidos, formados o residentes en el Nuevo Mundo, y a ello sumó un buen número de manuscritos. Por el libro desfilan, siempre fustigando al reformador alemán, cronistas y catedráticos de teología de las distintas órdenes, sin faltar clérigos seculares. Hay funcionarios reales, como Palafox; inquisidores, oradores sacros,

historiadores, eruditos, poetas, incluida Sor Juana, y también grandes pintores, así de lienzos para los retablos de los templos, como de cuadros efímeros para arcos triunfales y honras fúnebres. Al fin del periodo colonial, analiza igualmente los procesos judiciales de Hidalgo y Morelos. De modo paralelo, la autora exploró los principales textos de autores católicos que sirvieron de fuente a los autores novohispanos para informarse acerca de Lutero y otros reformadores (nunca mediante la lectura directa), ante todo el cardenal Roberto Belarmino y el jesuita Francisco Suárez. Tales apologetas, apunta Mayer, sirvieron también a los autores criollos como principal fuente doctrinal de donde derivar sus propios argumentos contra el teólogo alemán y los restantes herejes. Si lo anterior no parece bastante, es de destacar que la autora procura en todo momento contextualizar a los autores y escritos examinados, sin limitarse a ofrecer un catálogo de citas antiluteranas. Ese método la lleva a recurrir a incontables estudios históricos de carácter secundario, como se aprecia en las densas notas y la vasta bibliografía.

En vista de empresa tan audaz, alguien podría opinar que esa misma investigación, de realizarse con base en un trabajo en equipo en el que cada especialista se ocupara de un campo concreto, habría obtenido resultados más rigurosos y puntuales. Sin embargo, hay estudios que sólo se pueden planear y desarrollar desde un proyecto personal, en función de una visión de conjunto que el propio creador va estructurando y replanteando a medida que avanza hacia la concreción de su plan unitario. *Lutero en el paraíso* pertenece a este género de obras, cada vez menos frecuentes. A través de semejantes estudios, se concibe y realiza un trabajo unitario, capaz de vertebrar por primera vez un arco de largo alcance en torno a un asunto concreto. Más adelante, nuevos estudios de caso, inspirados sin duda en él, revisarán y “mejorarán” aspectos puntuales, o estudiarán a fondo a tal o cual autor insuficientemente expuesto en el marco de este gran retablo.

Sin que aparezca como una división explícita, en el capitulado del libro se advierten dos partes. En la primera (capítulos 1 y 2), la autora sitúa el marco histórico general en que surge el reformador alemán y sus principales tesis, así como el sentido de la presencia de Lutero en la Nueva España, a partir de la conquista; a su vez da cuenta de cómo se constituyó, por así decir, un banco de argumentos teológicos antiluteranos más o menos estables, cuando no rutinarios y poco originales, al que recurrirían los letrados novohispanos en sus diatribas. A continuación, los otros siete capítulos ilustran los múltiples usos de la figura del heresiarca, en lo religioso, social y político, a lo largo de los tres siglos de historia virreinal.

En efecto, el primer apartado resume las circunstancias de la rebelión luterana, paralela en el tiempo a la conquista de México, algo que no pasó desapercibido a los cronistas. Da cuenta de la reacción del emperador y de su hijo, Felipe II, empeñados en mantener a toda costa la unidad religiosa y la política, lo que se resumiría en la frase de Felipe: “yo ni pienso ni quiero ser Señor de Herejes” (p. 40). A final de cuentas, para que una única Iglesia fuese útil a los intereses del monarca en todos sus dominios, debía consolidarse en su régimen interno, reafirmando su carácter jerárquico, y reestructurarse. De ahí el apoyo a las reformas tridentinas, al menos mientras no estorbaran a la corona, en especial en Indias, donde el Patronato Real le permitía un control más estrecho aún que en la Península. La política de evangelización e instauración de la Iglesia en los territorios transatlánticos revela un miedo constante a que las novedades religiosas contaminaran al nuevo mundo; peor aún cuando la amenaza venía de la mano de corsarios ingleses y holandeses, es decir, de potencias enemigas y heréticas. Asimismo, se refiere a la reacción del Concilio de Trento ante la irrupción protestante y las medidas adoptadas para la reforma interna del catolicismo.

En el capítulo segundo, complemento del anterior, Mayer analiza las implicaciones prácticas de las tesis centrales del luterana-

nismo y la reacción de los teólogos novohispanos del siglo XVI y comienzos del siguiente. Según Lutero, la *sola fide* bastaba para salvarse en la medida en que la justificación era un asunto exclusivo de Dios, y no del hombre caído. Todo cristiano era sacerdote y Dios le impartía la luz suficiente, la luz de la fe, para interpretar por sí mismo la Biblia y salvarlo. De aceptar su argumento, dejaba de tener sentido la mayoría de los sacramentos, incluido el sacerdocio en tanto instancia imprescindible de mediación entre lo humano y lo divino. Los teólogos criollos que Mayer examina en este apartado defendieron con diverso grado de virulencia la importancia de las buenas obras y los sacramentos, tal y como se les definía antes de la irrupción del fraile rebelde. La autora misma lo señala, tal vez sin derivar de ahí las últimas consecuencias: los autores y predicadores antiluteranos desarrollaban densos y a veces ingeniosos alegatos teológicos para refutar al heresiarca en el terreno doctrinal. Pero más allá de lo teórico, se cernía una amenaza muy concreta y terrenal. De admitir el sacerdocio universal, el aparato eclesiástico en su conjunto quedaba falto de toda razón de ser, desde el último párroco hasta el obispo de Roma. Se pulverizaba así la red de beneficios eclesiásticos, capellanías, diezmos y primicias, base del sustento del clero. La corte papal y las catedrales perderían su preeminencia y se vaciarían los conventos masculinos y femeninos... ¿Quién, pues, mejor que los amenazados frailes y clérigos para oponer una feroz resistencia al rebelde y a sus subversivas tesis? Detrás de la rigurosa reafirmación del purgatorio, las indulgencias y, muy en especial, de los siete sacramentos, estaba también la defensa de la supervivencia misma del clero en tanto que gestor forzoso de todos y cada uno de los fieles. Es decir, de un *statu quo* en el que la Iglesia jugaba un papel medular. De hacerse trizas la unidad religiosa, el mismo rey se vería en problemas para restaurar un orden social al que tanto contribuían las instituciones eclesiásticas vigentes.

Al pasar revista a los escritos apologéticos de los dominicos Bartolomé de Ledesma y Pedro de Pravia, y del franciscano Diego Valadés, la autora dedica muchas páginas a los jesuitas, quienes tal vez resultan, por decirlo así, sobrerrepresentados. Algo más. El único vistazo al III Concilio Provincial Mexicano (1585), que tanta importancia tuvo para afirmar la primacía del clero secular en Indias, se expone desde la perspectiva de los teólogos de la Compañía que participaron en el sínodo (pp. 85-86). Esto se debe en parte a la preponderancia de que aún gozaba el clero regular, pero también a un problema de fuentes. Mientras un buen número de los cursos teológicos de los jesuitas pasaron a la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional, no ocurrió lo mismo con los de otras órdenes, ni con los dictados por clérigos seculares, en particular los catedráticos universitarios. Mayer es consciente de este problema y, para tratar del clero secular, cuyo auge se consolida a mediados del siglo XVII, remite a los capítulos 7 y 8, dedicados a los sermones.

A partir del capítulo tercero, el libro ilustra las múltiples formas en que los letrados novohispanos y otros actores de la sociedad virreinal llevaron a la práctica su fobia antiluterana. Si los profesores de teología, con sus cursos teóricos, aportaron a sus alumnos el arsenal dialéctico para combatir al heresiarca, los cronistas construyeron una visión de la historia basada en la antítesis Lutero-Cortés, a quienes se atribuyó, de modo inexacto, haber nacido el mismo día. Ya Gómara, Las Casas y Sahagún adelantaron semejantes puntos de vista, pero fueron ante todo los franciscanos Valadés, Mendieta, Torquemada y hasta el jesuita Pérez de Rivas, quienes señalaron cómo, mientras Lutero cerró las puertas del verdadero cristianismo a Alemania y a buena parte de Europa, su antítesis, Cortés, las abrió a un mundo nuevo, con cuyas almas Dios compensaría a todas las pérdidas en el viejo. Se sugirió además una suerte de *translatio fidei*, según la cual la Iglesia militante habría emigrado siempre hacia el poniente: de Pales-

tina al Asia, a Europa y, por fin, a las Indias, verdadero paraíso donde florecía “la mejor y más sana cristiandad” (p.123). Semejante visión de la historia —dicho sea de paso— sacralizaba a la conquista, pues al acallar toda violencia de armas y muertes, la convertía en una muestra de la bondad y providencia divina para con el Nuevo Mundo. En tan beatífico panorama, Cortés se convertía en un nuevo Moisés. Como bien destaca Alicia Mayer, esa idea de paraíso, tan ligada a la antítesis ortodoxia-heresía, sería una de las piedras angulares de la visión de su patria desarrollada por los criollos.

El capítulo dedicado a la Inquisición exhibe el papel jugado por el tribunal en un medio donde, si bien hubo unos cuantos luteranos convictos, solía tratarse de extranjeros que practicaban su fe en privado, sin cenáculos proselitistas. Los funcionarios del tribunal tenían miedo del contagio “heretical”, pero también lo administraban en la población, llamándola a colaborar en la vigilancia y denuncia de cualquier posible transgresión. De ahí que, en ocasiones, un individuo, sólo por su comportamiento “raro”, fuese delatado como presunto luterano. Su papel en este campo era ante todo preventivo: hacer de la intolerancia una virtud. Tender un “cordón sanitario” para, dado el caso, aplicar “el antídoto contra la peste rabiosa de la herejía”, según declaró el doctor Ribera Flores, un inquisidor criollo de fines del siglo XVI, graduado en la universidad. Él mismo da la medida de la intransigencia en aquel clima de permanente accecho: “no tan solamente es lícito arruinar y disipar los conciliábulos de los herejes cerrándoles la boca, quebrándoles la virtud de hablar; pero aun dándoles muerte” (pp. 149-150). Mayer destaca la imprecisa definición del luteranismo como tal y respecto de las otras confesiones y heterodoxias. Por lo mismo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se tendió a identificar el luteranismo con toda heterodoxia y novedad, incluida la simpatía por los filósofos ilustrados franceses e ingleses, sin importar que algunos de ellos fuesen



materialistas. Debían vigilar ante todo las costas, los barcos, a los extranjeros, y los libros. Estos últimos, sin embargo, solían llegar bien expurgados desde Sevilla o Cádiz, pues sólo en casos verdaderamente excepcionales y tardíos se detectaron en Nueva España obras de autores como Lutero o Calvino. En tanto que tribunal real, la actividad inquisitorial venía también en apoyo de la política regia: si las potencias enemigas habían abrazado las diversas herejías, la eventual invasión de tropas extranjeras a la Nueva España equivalía a abrir las puertas a la infición heterodoxa.

El obispo de Puebla y visitador real, Juan de Palafox, en México durante las décadas centrales del siglo XVII, es objeto del capítulo V. En él advierte Mayer una tendencia más explícita a tachar de herejía todo acto de traición política, y viceversa, una actitud que se acentuaría con el tiempo, para culminar en los años de la Independencia. El obispo, alarmado por las guerras europeas y los consiguientes avances de la Reforma, se volvió más intransigente con cualquier otro credo. En su opinión fueron ante todo los intereses materiales lo que llevó al abandono de la Iglesia romana: la codicia de los bienes eclesiásticos. Definía a las naciones en razón de su ortodoxia, tachando a Alemania de “sentina de Satanás”. Sus vehementes declaraciones contra toda herejía revelan la lectura de Suárez y Belarmino. Tantos males sólo se evitarían en España y sus dominios, poniendo orden en la disciplina eclesiástica y en la moral pública. Pero al tratar de alinear a las órdenes religiosas, en particular a los jesuitas, de acuerdo con los decretos del Concilio de Trento, afectó muchos intereses creados y se desató un estruendoso choque. El obispo, hecho objeto de ultrajes públicos, y acusado de luterano, revirtió el cargo contra sus rivales. La historiografía tradicional sobre Palafox se ha centrado en sus enfrentamientos contra los jesuitas y en sus reformas eclesiásticas como obispo, y deja en la penumbra su papel como enviado plenipotenciario del rey para introducir reformas en el virreinato. Cuando también se estudie esta faceta del visi-

tador general, es probable que surjan nuevas luces en torno a su antiluteranismo.

¿Qué imagen tienen del heresiarca en la segunda mitad del siglo XVII los grandes profesionales de la pluma y el pincel, una vez que los criollos han desarrollado toda una imagen insigne de sí mismos, de su presente y, ante todo, de su pasado imperial? Mayer, en el sexto capítulo, pasa revista a las opiniones antiluteranas de autores distinguidos en diversos campos. Como paradigma del historiador, analiza los juicios del padre Florencia; los del teólogo se exploran a través de otro jesuita, el rígido confesor de Sor Juana, Antonio Núñez de Miranda. Trata también del polígrafo Sigüenza y Góngora y, por supuesto, de Sor Juana, la poetisa. Cada cual, a su modo, hace de Lutero el áspid venenoso, agazapado en la hierba, listo para destruir el paraíso mexicano. Examina a los grandes pintores del periodo, en particular Villalpando y Rodríguez Juárez. Pone de manifiesto la “estrecha correspondencia entre la figuración plástica y la oratoria sagrada” (p. 246). Habla de la emblemática presente en la pintura efímera, desplegada en los arcos triunfales, carros alegóricos y procesiones, y de la introducida en los grandes óleos de las sacristías de catedrales y conventos principales, donde el motivo favorito es el “triumfo de la fe”. En esa popular representación, la nave de la iglesia militante, conducida nada menos que por San Pedro, se dirige a la gloria. En otros lienzos, se trata de un carro triunfal. En ambos casos, son infaltables las efigies de Lutero, Calvino y otros, ya sea aplastados por las ruedas, o ahogándose en las olas.

Durante mucho tiempo los sermones fueron ignorados o, cuando menos, menospreciados por la historiografía, para no hablar de la historia de la literatura. Por suerte, a partir de los años noventa del siglo pasado, trabajos como los de Carlos Herrejón llevaron a revalorar su múltiple interés como documentos históricos. Prueba de la importancia que Alicia Mayer les otorga es que dedica dos capítulos a la oratoria sacra, sin contar las

copiosas referencias a sermones por todo su libro. En tales piezas oratorias, a medida que se ilustraba determinado pasaje de la Escritura, se mencionaban múltiples sucesos, actuales y pretéritos, próximos y lejanos. Si bien los sermones de tipo popular, por su mismo carácter de instrumentos para la instrucción religiosa y moral de los fieles en general, son apenas conocidos, otra cosa sucede con los llamados sermones “de corte”. Éstos estaban a cargo del alto clero y se dirigían a un público selecto, con motivo de celebraciones solemnes en las catedrales o grandes iglesias, y solían llevarse a la imprenta. En tales ocasiones predicaban algunos prelados del clero regular, pero lo hacían, ante todo, los canónigos y otros dignatarios del clero secular, casi siempre con grado doctoral en la Universidad de México. En ellos, con base en el bagaje cultural extraído de los tratados teológicos y de las crónicas, se alababa a la patria criolla y se promovía la fidelidad a la corona y a la religión católica. Es entonces cuando solía emerger la figura de Lutero y otros herejes como antípodas de la fe verdadera. Y si bien la autora detecta en ellos una gradual politización, sobre todo durante la Guerra de Sucesión (1704-1713), a raíz del cambio dinástico que entronizó a los Borbones, encuentra que los epítetos contra el heresiarca no variaron, ni siquiera ya entrado el siglo XIX. Si acaso, muestra del nulo conocimiento directo de la obra de Lutero, se vio en éste un antecedente de la “falsa filosofía” dieciochesca. Mayer destaca el hecho de que, en un medio de acentuado regalismo, apenas si hubiera sermones exaltando al romano pontífice, pero llama la atención sobre los sermones a San Pedro, que eran la gran ocasión para hacerlo.

Los discursos de carácter mariano ocupan un lugar especial, así los que proclamaban la Inmaculada Concepción como, muy en particular, los guadalupanos. Señala que, a diferencia de Calvino y otros reformadores más radicales, Lutero admitió la virginidad de María durante la gestación y después del parto. Sin embargo, dado el radical cristocentrismo del ex fraile de

Erfurt, la devoción a María y a los santos le resultaba del todo secundaria. Muy por el contrario, Trento, y con él los jesuitas, fomentaron una devoción a ultranza a la llamada Madre de Dios, identificada con la luz, frente a las tinieblas. En el inabarcable tema del guadalupanismo —muy lejos de estar agotado—, Mayer aporta un elemento nuevo, al poner de relieve el sustrato antiluterano de numerosos sermones. En el complejo proceso que llevó a asimilar a la mujer parturienta del Apocalipsis con la Inmaculada Concepción y, más tarde, con la imagen guadalupana, el dragón acabó transformado, sobre todo a partir de la Guerra de Sucesión, en la imagen diabólica, siempre amenazante, de los enemigos de España, todos “luteranos”. Una vez que los criollos admitieron, a partir del libro del bachiller Sánchez (1648), que la tilma de Guadalupe era nada menos que la imagen pintada por san Juan en la isla de Patmos, mientras se le revelaba el Apocalipsis, nadie volvió a dudar de que María eligiera a México por patria. En ese paraíso donde ella reinaba, las fuerzas del mal nunca alcanzarían a México. Desde el púlpito, los predicadores se disputaban las imágenes más atrevidas para exaltar tan singular patrocinio. En aquel paroxismo de metáforas apenas hay tropo que se omita. No faltó quien hiciera de María de Guadalupe una suerte de tónico vermífugo, al ponderar “su gracia expulsiva de dragones” (p. 326).

La progresiva identificación de la herejía con el antagonismo político tendrá su más dramático desenlace en el capítulo final del libro, intitulado “La pérdida del paraíso”. El punto de partida es un balance sumario de la peculiar ilustración novohispana, en la que sus principales personeros: Gamarra, Alzate y Bartolache, no se distinguieron en cuanto a tolerancia religiosa. Al tratar de los jesuitas, plantea la pertinente pregunta de si “su mentalidad se renovó sólo en el exilio” (p. 346). En ese sentido, analiza las *Institutionum Theologicarum* de Francisco Javier Alegre, escrito en Italia y publicado póstumamente en Bolonia en el sintomáti-

co año de 1789. La obra revela una notable erudición, sobre todo en historia eclesiástica, pero resulta una apología, sin fisuras, de la más rancia tradición, incapaz de aproximarse con nuevos ojos a Lutero y, menos aún, a los modernos “filósofos naturales”. En contraste con el jesuita, la autora analiza la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, escrito en 1784 por el bachiller Miguel Hidalgo, catedrático de latín y de teología en el colegio de San Nicolás en Michoacán, quien proponía abandonar las sutilezas escolásticas para basarse en la historia y en la crítica. Sin deslegitimar la autoridad de las Escrituras y de la tradición, reivindicó una puesta al día de la disciplina. Resulta significativo el recurso de ambos a la historia y la erudición como armas para estudiar la teología, pero uno para encerrarse en la tradición y el otro para renovar. No es casual que el segundo, convertido en párroco de San Felipe, fuese denunciado ante la Inquisición en 1800, por leer a Fleury, referirse con frivolidad a cuestiones dogmáticas y hacer de su casa parroquial “una Francia chiquita”, por la igualdad con que trataba a todos los que ahí acudían. Una década después, él inicia la sublevación que concluiría en 1821 con la independencia.

Nada cierra mejor el libro que el análisis de los procesos a Hidalgo y Morelos, a la luz de los prejuicios antiluteranos de los jueces y los miembros del alto clero, secular y regular, que escribieron contra los insurgentes, en particular el cabecilla de Dolores. Baste citar, como hace la autora, fragmentos de la sentencia contra Hidalgo, para ver los extremos a que se llegaba a la hora de defender el orden establecido: de cura católico, el rebelde había pasado al “feo, impuro y abominable [gremio] de los Herejes gnósticos, Sergio, Berengario, Cerinto, Carpocates *[sic]*, Nestorio, Marción, Joviniano, Ebionitas, Luteranos, Calvinistas, y otros autores pestilenciales, Deístas, Materialistas y Ateístas que seguramente ha leído, e intentado suscitar y persuadir sus sectas, errores y herejías” (p. 365). En vano Hidalgo se declaró católico

y señaló la incongruencia de que le aplicaran a la vez motes tan opuestos como los de luterano, calvinista y ateísta. Todo se valía para defender la integridad de un paraíso amenazado, desde el exterior, por la revolución francesa y la invasión napoleónica de España y, en el propio territorio novohispano, por la arremetida de ese cura, peor que Lutero, pues era “el mismo Lucifer”. Por más que quisieran atajar las novedades identificando sedición con herejía, aquel paraíso de paz, siempre protegido contra el contagio de la heterodoxia, había llegado a su fin.

Ojalá este apretado repaso de los principales asuntos tratados en una obra de tales dimensiones y alcances invite al lector a la lectura del monumental trabajo, modelo de investigación puntual, que fue capaz de plantear un tema central —la imagen de Lutero en el México virreinal— y desarrollarla, sin naufragar, al modo de los zaheridos herejes, en ese mar de asuntos, cuyas fuentes son analizadas con acierto y consignadas con método en la bibliografía.

Enrique González González

*Universidad Nacional Autónoma de México*

ERNEST SÁNCHEZ SANTIRÓ, *Las alcabalas mexicanas (1821-1857). Los dilemas en la construcción de la Hacienda nacional*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2009, 367 pp. ISBN 9786077613190

Los títulos de las obras dicen muchas cosas. Los dilemas sobre la fiscalidad durante la primera mitad del siglo XIX tomaron forma de sendas discusiones que polarizaron a las élites políticas y encuadraron la definición de la hacienda nacional en la construcción del Estado mexicano.

Los años decisivos, los años de la formación nacional, la “época de Santa Anna”, “la época de anarquía”, son de los muchos epí-