

# Históricas Digital

María Cristina González Ortiz

“La historia de Estados Unidos desde México”

p.433-450

*Escribir la historia en el siglo XX.  
Treinta lecturas*

Evelia Trejo

Álvaro Matute

(editores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

589 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 3)

ISBN-10 970-32-2281-1

ISBN-13 978-870-32-2281-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 12 marzo 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/escribir/historia.html>

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

## La historia de Estados Unidos desde México\*

MARÍA CRISTINA GONZÁLEZ ORTIZ  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

Cuando los ingleses comenzaron a colonizar la costa atlántica de Norteamérica pocas cosas nuevas podían decir ya de las tierras descubiertas un siglo atrás. Los españoles habían dado respuesta, hasta donde era posible, a todas las interrogantes que el asombroso descubrimiento había suscitado. De todas ellas, las más frecuentes tuvieron que ver con la naturaleza de sus habitantes, los indios y la posibilidad de su cristianización, pero también con sus costumbres y tradiciones. Éstas fueron recogidas, pese al desagrado que muchas de ellas provocaban, por los mismos frailes que se dedicaron a la evangelización de los naturales.

La colonización española avanzó con celeridad por las tierras de la Nueva España, sobre todo, por los yacimientos de oro y plata que se encontraron, a la vez que la exploración de las costas americanas también se realizó en toda su extensión. En las del Atlántico norte, el único provecho que se pudo sacar de sus indios seminómadas fue comerciar con gran cantidad de pieles que éstos entregaban a los europeos a cambio de baratijas e instrumentos de metal. Cuando los colonos ingleses se establecieron en esa región, el incentivo para marchar tierra adentro lo constituyeron las tierras de cultivo que debían mantenerse unidas unas con otras para no perder el contacto con el mar. De los indios sólo querían que no fuesen una amenaza y aunque hubo, en muchos casos, una genuina preocupación por catequizarlos, no se dio el mestizaje que caracterizó a los dominios españoles. Al haberse enterado a través de España de todo lo que querían saber de los indios, poco se preocuparon por conocerlos mejor y dejar memoria de su situación, limitándose a la conservación del recuerdo de sus propias experiencias en las tierras colonizadas.

No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando Francis Parkman escribió sus dos volúmenes de *France and England in North America*, obra que, si bien tiene por objeto recordar la experiencia colonial, no menos contiene un enfoque polémico y apoloético al contrastar la obra de estas dos naciones en América. Sin embargo, la historiografía norteamericana

\* El presente estudio se refiere a la obra de Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica. Delendi sunt Indi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, 342 p., ils., láms. (Tierra Firme). Las referencias a ella aparecen entre paréntesis dentro del texto.

sólo comenzó a ocuparse de los indios de manera especial en los años cercanos al final del siglo XIX, estudios que se intensificaron hacia los años sesenta del siglo XX, cuando los historiadores se inconformaron con la interpretación conservadora del consenso y dirigieron su interés al estudio del conflicto entre los diversos grupos sociales que constituían la nación.

En México, el estudio de los indios de Norteamérica tampoco escapó a la atención de Juan A. Ortega y Medina, historiador nacido en España, quien retomó la visión comparativa de Parkman, aunque varió su objeto de estudio. Comparó un solo aspecto de la colonización, hasta entonces ignorado allá, pero hartamente conocido en el caso de la Nueva España, el de la catequesis, tema de uno de sus libros más originales, *La evangelización puritana en Norteamérica. Delendi sunt indi*, importante contribución a la historiografía mexicana sobre Estados Unidos de la que Ortega fue pionero y que constituye el objeto de este estudio.

Juan Antonio Ortega y Medina nació en Málaga en 1913, en el seno de una familia que conservaba la añeja y orgullosa vocación española por las armas, aunada a un espíritu liberal que usualmente no la acompañaba. Su padre había peleado en Cuba contra los norteamericanos en 1898 y, como los españoles de su generación, seguramente vivió el desaliento y la frustración que trajo consigo la derrota. Su único hermano, más de diez años mayor que él, estuvo poco tiempo a su lado porque se alistó en el ejército desde los quince años para dar; unos veinte años después, su vida por la República en la encarnizada Guerra Civil Española. Juan Antonio no siguió, sin embargo, la carrera militar. En la adolescencia se inclinó hacia la que sería su vocación más auténtica, el magisterio. Convertido en profesor de primeros estudios y tras alguna práctica docente y activa participación entre grupos socialistas, abandonó Málaga y se trasladó a Madrid para ingresar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (hoy Complutense). Asistió a clases sólo por un año pues, al iniciarse la Guerra Civil en sus primeras vacaciones de verano, no dudó en tomar las armas para pelear por la República como lo hacía también su hermano.

Combatió como teniente de artillería y, quien tuviera como paradigma el ejercicio magisterial, recordó años después aquí en México las muchas ocasiones en que había tenido que ordenar a sus hombres disparar contra el enemigo. Si los ideales reformistas debían cumplirse no quedaba otra salida que matar o morir.<sup>1</sup> Herido dos veces, la primera de gravedad, y derrotado, abandonó su patria rumbo a Francia, junto a 220 000 soldados republicanos que cruzaron la frontera entre el 5 y el 10 de

<sup>1</sup> Álvaro Matute, "Introducción a Ramón Iglesia", en Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 276 p. (Obras de Historia), p. 7-15, p. 8.

febrero de 1939. Si bien nunca fue dado a hablar de la guerra y de los campos de concentración en los que estuvo, tampoco sanaron “las cicatrices profundas que deja en el alma el injusto vencimiento de una causa noble por la que se ha luchado y sacrificado todo”.<sup>2</sup>

En julio de 1940 y tras un accidentado viaje, Ortega y Medina llegó a México. Se le destinó a Chiapas para trabajar como agricultor y ahí comenzó a escribir en un periódico de Tapachula. Sus afortunados comentarios sobre Goethe, cuya lengua había aprendido en medio del dolor y las carencias del campo de concentración para no estar ocioso, llamaron la atención de un hacendado alemán, quien lo llevó a estudiar a la ciudad de México permitiéndole retomar su vocación humanista. El mecenazgo germano, aunque lejos de Europa, pronto empezó a pasarla mal en esos años de la guerra y tuvo que suspender la ayuda pecuniaria que enviaba a su protegido, pero éste ya había iniciado sus estudios en la Escuela Normal Superior. Ahí resistió la ofensiva del espíritu indigenista del momento, gracias a “notables mentores”<sup>3</sup> como Miguel Othón de Mendizábal, Luis Chávez Orozco y Alfonso Teja Zabre. De ellos dijo haber aprendido una “interpretación de la historia que fuese viable y que acabase con las formas tradicionales del culto a los héroes [...pero] sin profundizar en la realidad vital de carne y hueso de estos hombres a los que llamamos héroes”.<sup>4</sup> Esta carencia la suplieron los estudios que emprendió después en la Facultad de Filosofía y Letras.

En el bello edificio de la calle de San Cosme donde se vivía ahí el llamado “milagro de Mascarones”, Juan Antonio Ortega y Medina definió su vocación historicista. Ahí recibió la instrucción de varios profesores españoles entre los que se distinguió José Gaos, el alumno de José Ortega y Gasset que difundía en México las ideas del historicismo. Gaos formó a distinguidos intelectuales que conservaron sus enseñanzas como Leopoldo Zea, Emilio Uranga o Luis Villoro y a quienes contagió su interés por lo mexicano debido a la extrañeza que le causaba al contrastarlo con lo propio, lo español. Ortega y Medina comenzó entonces una larga amistad con Zea, a quien lo unieron intereses e ideales comunes. Tam-

<sup>2</sup> Juan A. Ortega y Medina, “Prólogo. Combate por la Historia”, en Ramón Iglesia, *Cronistas e historiadores de la conquista de México: ciclo de Hernán Cortés*, nota preliminar de José Luis Martínez, edición aumentada, preliminar de José Luis Martínez, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, Pórtico de la Ciudad de México, 1990, 280 p. (Biblioteca de la Ciudad de México), p. 7-30, p. 9.

<sup>3</sup> Juan A. Ortega y Medina, “Balance y vida en claro”, *Historias. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, n. 22, agosto 1987, p. 38-42, p. 39.

<sup>4</sup> Juan A. Ortega y Medina, “La formación histórica en la Facultad de Filosofía y Letras”, en *Memoria del Coloquio “Historia hoy”*, presentación de Guadalupe Avilez Moreno, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1993, 204 p., p. 9-18, p. 10.

bién trabó amistad con sus maestros mexicanos Edmundo O'Gorman, Justino Fernández y Francisco de la Maza. O'Gorman había llevado a la práctica las doctrinas historicistas aplicándolas a la investigación histórica, mostrando que no sólo podía hablarse de un historicismo teórico o una filosofía historicista, sino que podía cultivarse exitosamente una historia de las ideas siguiendo los principios del historicismo, entendiéndolo por ello, fundamentalmente, los efectos del correr del tiempo en el conocimiento del pasado, la historicidad de éste. Ortega fue el discípulo más cercano y distinguido de O'Gorman, pero no fue una réplica de su mentor: su propio pasado e ideología, las enseñanzas recibidas en la Escuela Normal Superior y la influencia de Fernando de los Ríos<sup>5</sup> lo hicieron, aunque de manera hábilmente velada, un historiador comprometido y combativo.

En la vasta obra de Ortega y Medina no encontramos al inicio de sus libros referencias al marco teórico o metodología empleada y no porque careciera de ellos, sino porque para él eran sólo la cimbra que se retira una vez levantado el edificio y no era necesaria para apreciar su valor arquitectónico. Sin embargo, va dejando caer aquí y allá o entre líneas, las ideas que tenía sobre su oficio. Su profunda erudición no hizo de él un historiador positivista, sino que la utilizó para ubicar al hombre, a quien considera un ser histórico, dentro del más preciso entorno de sus ideas y creencias que puede ayudar a explicarlo. Ante las diversas interpretaciones que de un suceso se puedan dar en diferentes épocas y que hacen imposible alcanzar una verdad histórica universal, Ortega se desentendió de la formulación de leyes históricas y no vio sentido alguno en que se considerasen los acontecimientos humanos como señalados de antemano. Se entiende así su desacuerdo con los historiadores marxistas con los que polemizó y que le generó una muy falsa imagen de reaccionario entre algunos grupos universitarios en los años sesenta. Su erudición también cobró fuerza por la forma en que la expresó. Su dominio del latín enriqueció la sintaxis de su español que su ingenio volvió no sólo agudo sino bello, acorde con su idea de la escritura de la historia:

<sup>5</sup> Ortega conservaba las notas de las clases que había tomado con De los Ríos en el año en que estuvo en la Complutense. Éste era contemporáneo de Ortega y Gasset; había estudiado en Alemania, Francia e Inglaterra en los primeros años del siglo XX; difundido el krausismo en España; colaborado con el gobierno de la República durante la Guerra Civil, y, finalmente, había sido profesor de la Universidad de Columbia. Es muy probable que Ortega hubiera escuchado alguna de las conferencias que dictó en sus visitas a México entre 1940 y 1945. Ortega tomó de él muchas de las ideas con las que defendería a la España del siglo XVI. Teresa Rodríguez de Lecea publicó en cinco volúmenes sus *Obras completas*, Madrid, Barcelona, Fundación Caja de Madrid/Anthropos, 1997.

Frente a la seca estilística de la historia científica, desapasionada y aburridamente objetiva, débese escribir una historia bella, literariamente bien escrita, luminosa, filosóficamente formulada y humanamente entendida. Sólo así será posible situar la historia en el horizonte cultural del hombre de hoy y se podrá rescatar a la ahuyentada masa de lectores.<sup>6</sup>

A la vez el conocimiento de Cicerón y Quintiliano le proporcionaron el dominio de la retórica cuyo empleo impregna sus escritos y de tal manera que sus afanes didácticos adquieren un carácter más allá del polémico y se vuelven claramente belicosos. Pero este uso de la retórica deriva de una desviación de sus principios historicistas que su propia condición le impuso. La guerra no había terminado para él en 1939; toda su vida lamentó lo mucho que en ella había perdido su patria y quiso recompensarla no abandonando el combate.

En 1976 Ortega y Medina publicó *La evangelización puritana en Norteamérica. Delendi sunt indi*. Buena parte del libro estaba ya escrita desde 1952 y era parte de su tesis de doctorado *El horizonte de la evangelización anglosajona en Norteamérica (Hacia un estudio comparativo entre la evangelización angloprotestante y la hispanocatólica en América)*. No podemos referirnos a este libro sin dejar de mencionar otros dos de nuestro autor, *Destino Manifiesto* y *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico (siglos XVI y XVII)*,<sup>7</sup> porque buena parte de cada uno de ellos se encontraba desde 1952 en la susodicha tesis doctoral y porque en los tres está contenido el pensamiento medular de toda la obra de Ortega y Medina.

Desde los primeros escritos de Ortega, salta a la vista su afán por defender, reivindicar como decía Gaos, a España. Pero son dos las vertientes de sus empeños. Por un lado, como español republicano que había perdido la guerra, buscó la explicación de la derrota —vista por él como la culminación del decaimiento de la poderosa España en Europa y que comenzó a manifestarse a mediados del siglo XVII— en el renovado estudio de su historia desde el momento en que Carlos I, su rey y también emperador de Alemania, era el monarca más poderoso y temi-

<sup>6</sup> Ortega y Medina, "La verdad y las verdades en la historia", en Horacio Crespo *et al.*, *El historiador frente a la historia: corrientes históricas actuales*, prefacio de Gisela von Wobeser, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 134 p. (Serie Divulgación, 1), p. 39-46, p. 44.

<sup>7</sup> Ortega y Medina, *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 164 p. (SepSetentas, 49), y 2a. ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana/Patria, 1989, 154 p. (Los Noventa, 8). *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico (siglos XVI y XVII)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1981, 300 p., ils. (Serie Historia General, 12), y 2a. ed., pról. de Carlos Bosch García, Málaga, Algazara, 1992, 298 p., ils. (Tiempo de España, 1).

do de Europa. Además, el gobierno de Carlos había coincidido con la escisión de la medieval cristiandad entre católicos y protestantes que trascendió las relaciones de poder entre las naciones europeas cuya mentalidad había transformado. España quedó del lado católico y su enemiga Inglaterra del protestante, punto de partida para Ortega en la explicación de las diferencias entre ambas.

Por otro lado, su estancia en México también le dio motivos a Ortega de perseverar en sus empeños reivindicadores cuando tomó conciencia de la magnitud del despojo que nuestro país —durante tres siglos un reino del imperio español— había sufrido a manos de Estados Unidos cuyos orígenes coloniales eran ingleses. No pudo sino ver en los poco más de dos millones de kilómetros cuadrados que los norteamericanos habían arrebatado a México en el siglo XIX, una prolongación, en América, de la vieja rivalidad hispano-anglosajona. Por ello consideraba que la comprensión de la historia de México requería de la de España. Pretendía, además, con este acercamiento a España debilitar el fundamento de la acendrada corriente indigenista que había anatematizado la conquista española y dominaba en los años por los que Ortega llegó a México. Al estudiar la controvertida etapa de la conquista de México en la Escuela Normal Superior, Ortega quedó al tanto de cómo se había desposeído a los pueblos indígenas de lo propio, imponiéndoles las creencias religiosas, lengua y cultura de los conquistadores, todo ello mediante tal violencia que el sufrimiento postró a los indios. Por supuesto, los mismos españoles habían denunciado estos excesos, y el más destacado entre ellos, fray Bartolomé de Las Casas, fue tan implacable en su censura que proporcionó a los protestantes los argumentos con qué criticar y combatir a los católicos. Los holandeses que en la segunda mitad del siglo XVI peleaban por librarse del tutelaje español justificaron sus demandas con los escritos lascasianos que tanto desprestigiaron a España. Dieron lugar con ello a la leyenda negra que pronto hicieron suya los puritanos ingleses porque les servía para encubrir los poderosos intereses políticos y económicos en disputa con España y que tanto dañó a ésta y resintió Ortega y Medina.

Así, la primera preocupación que aparece en los escritos de este trasterado, como se consideraba a sí mismo Ortega siguiendo el ejemplo de Gaos, es, si no justificar la conquista en su totalidad, sí revalorarla a través de la comprensión de la historia medieval española y la ideología de los conquistadores. En verdad que no era el primero en intentarlo, pero como buen conocedor de la retórica y los recursos apologeticos, sabía que nada resultaría mejor que establecer comparaciones que ensalzaran a quienes pretendía defender. De ahí el subtítulo “Hacia un estudio comparativo entre la evangelización anglo-protestante y la hispano-católica”

de su tesis de doctorado. En dicha obra puso de manifiesto las deficiencias, por decir lo menos, de la evangelización puritana, quedando así a la vista las bondades de la católica, en este caso francesa, efectivo artilugio para, sin hacerlo directamente, enaltecer también la española.

El paño común a los tres libros que derivaron de la tesis doctoral de Ortega es el de la reforma protestante, en especial la calvinista, cuyo tema ya había emprendido el joven Ortega en su tesis de maestría *Reforma y Modernidad*.<sup>8</sup> Si hasta el siglo XVI los católicos confiaban en que Dios estaba con ellos por las pruebas recibidas, la expulsión de los moros y las ricas tierras de América que incorporarían al catolicismo, los protestantes vinieron a disputarles el favor divino. Juan Calvino había insuflado en sus seguidores la casi certeza de que pertenecían al selecto grupo de los elegidos por Dios desde un principio para alcanzar la salvación eterna; el signo de la elección divina sería el cumplimiento de su vocación en este mundo coronado con el éxito al que llevaba una vida disciplinada. Para Ortega y Medina, quien había estudiado con mucha atención a Max Weber y a Ernst Troeltsch,<sup>9</sup> fue este espíritu, respaldado por intereses materiales, el que impulsó a los ingleses a pelear contra España y, al fustigarla, a menguar la confianza que ésta había tenido en la protección divina. La rivalidad se manifestó primero en el mar y después en las tierras de Norteamérica. Los colonos ingleses que ahí se establecieron, con el correr de los años llegaron al convencimiento de que Dios les había reservado esas tierras como antesala de la gloria y que, si podían obtener más, fueran de España, de Francia o de México, sólo estarían cumpliendo con el destino manifiesto de Dios de reservárselas. La creencia en la predestinación hizo que los puritanos se sintieran superiores, viendo con desprecio tanto a los indios idólatras como a los españoles y mexicanos católicos que no merecían la salvación ni la mera existencia terrenal. A través del estudio de la mentalidad puritana Ortega puso de manifiesto su cumplida vocación de historiador de las ideas al estilo histo-

<sup>8</sup> Ortega y Medina, *Reforma y Modernidad*, edición y presentación de Alicia Mayer González, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, 219 p. (Serie Historia General, 19).

<sup>9</sup> Weber había publicado en 1904-1905 un libro fundamental, *La ética protestante y el espíritu capitalista* en el que trastocaba la interpretación marxista afirmando que lo material estaba condicionado por el sustrato espiritual. Su amigo Troeltsch, arando en el mismo tema, escribió *El protestantismo y el mundo moderno* en 1911. Ortega utilizó la versión en inglés de este libro, fundamental en su estudio del protestantismo, en la traducción de W. Montgomery, *Protestantism and progress*, New York, Putman's Sons, 1912. También recalcó, no sin cierta vanidad, que ya dominaba a este autor antes de que apareciera la primera traducción al español, hecha por su compatriota Eugenio Ímaz, que se publicó en el Fondo de Cultura Económica en 1951, apenas un año antes de que Ortega presentara sus tesis de maestría que venía escribiendo desde un buen tiempo atrás.



ricista, viéndolas “comprensivamente” a través del momento histórico en que se gestaron y adaptaron; pero, como ya se apuntó, para recrear el momento tenía que mostrarlo de acuerdo con los testimonios y exhibir con detalle una terrible realidad que, por mucho que quisiera comprender, espeluznaba.

Por supuesto, como historicista que no juzga, sino comprende el pasado, Ortega empleará generosamente el método al que había recurrido ya en *Reforma y Modernidad* para explicar la conquista española: mostrar el mundo y el espíritu de los españoles que vivieron en el siglo XVI, describiendo ahora el de los ingleses. Muy a propósito, porque como él mismo dice, no quería hacer la contraleienda negra:

nosotros no nos sentimos con ánimo para emplear el desacreditado sistema argumental *ad hominem*, muy utilizado por otra parte entre los historiadores interesados y entre los acomodaticios. Nuestro interés, por lo tanto, radica menos en intentar fijar los resultados destructores, ciertamente fatales para el hombre y culturas indígenas en Norteamérica, que en determinar las circunstancias y condiciones que motivaron desde muy adentro la actividad devastadora anglosajona [p. 43-44].

De los tres libros que tuvieron su origen en su tesis de doctorado, Ortega publicó el primero de ellos veinte años después de presentarla, *Destino Manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*; el último, *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico (siglos XVI y XVII)*, tras el curso de casi treinta años. *La evangelización puritana en Norteamérica* no tardó tanto, 24 años, pero fue muy anunciada y dada a conocer en forma fragmentaria.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Ortega y Medina, “Ideas de la evangelización anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos”, *América Indígena*, México, v. 18, n. 2, abril 1958, p. 129-144. Lo incluyó después en su propio libro *Ensayos, tareas y estudios históricos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, 285 p., p. 127-147. En ambas publicaciones incluyó una nota: “Presentamos aquí a la consideración del lector un avance conclusivo de un libro nuestro que ya está incluido en el proyecto de publicación del Comité de Historia de las Ideas en América del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, cuya edición [...] se llevará a cabo por el Fondo de Cultura Económica”. *Ibid.*, p. 129. Efectivamente, lo publicó el Fondo de Cultura Económica sólo que diez años después. “Come over and help us”, *Anglia. Anuario. Estudios Angloamericanos*, México, n. 3, 1970, p. 33-83; “La competencia misionera puritana en América”, *Humanidades*, México, t. 1, n. 1, 1973, p. 47-65. “La novedad mercantil de la empresa misionera puritana en la Nueva Inglaterra”, *Anglia. Anuario. Estudios Angloamericanos*, México, n. 6, 1974, p. 9-30. “Noticia sobre la ponencia del Dr. Juan A. Ortega y Medina, *Delendi sunt indi*”, *Resumen del Primer Encuentro de Historiadores Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974, 47 p. (Cuadernos), p. 33-34; “*Indi sunt delendi*”, *Anuario de Historia*, México, año VIII, 1976, p. 25-29; aquí aclara que el artículo constituía la parte final de su libro *Pieles rojas y puritanos. El sentido peculiar de la evangelización protestante en Nueva Inglaterra*, título que en algún momento pensó en darle al que ahora nos ocupa y que también apareció en 1976; de este título es interesante el uso del adjetivo “peculiar”, que es el mismo con el que los norteamericanos calificaban la institución de la escl-

Este libro está dividido en cuatro partes, antecedidas de un breve prólogo escrito por Leopoldo Zea, su maestro, quien llama la atención al hecho de que el libro se publicara en 1976, dos siglos después de la independencia de Estados Unidos, algo meramente accidental si se considera desde cuándo se le esperaba. Cada parte está precedida por dos nombres, a uno lo llamaremos encabezado y al otro título. El encabezado de la primera parte ("Teología y catequización: 'Santos' y puritanos en América") es el mismo que Ortega había dado a la segunda parte de su tesis de doctorado, a la vez que los títulos de las cuatro partes del libro, de extensión y número de apartados muy desiguales, corresponden a los de los cuatro capítulos de la referida segunda parte de la tesis. Sin embargo, el autor amplió muy considerablemente el contenido original con la consulta asidua de la nueva bibliografía que sobre el tema había ido apareciendo en Estados Unidos después de 1952. El libro, cuya investigación no es documental,<sup>11</sup> se apoya, en cambio, en una extensa bibliografía que comprende un buen número de títulos de escritos del siglo XVII, amén de otro tanto de los escritos en el siglo XX. Esto sin contar los estudios referentes al mismo tema pero en la Nueva España. De los casi 240 libros de que consta la bibliografía de *La evangelización puritana en Norteamérica*, sólo unos 50 aparecen en la correspondiente a la tesis. Entre los recién incorporados están cerca de diez títulos de las obras que había adquirido en Estados Unidos a finales de 1967 y que lo pusieron al día acerca del tema de la colonización puritana.<sup>12</sup> Durante este memora-

vitud; cabe también señalar que esta publicación es la única, con excepción del libro, que contiene sin erratas el doloroso poema "Los Salvajes" de Josephine Miles, traducido por e. propio Ortega. Otros artículos que publicó sobre el mismo tema son "La imagen del indio en la conciencia norteamericana", en Virginia Guedea y Jaime E. Rodríguez (eds.), *Cinco siglos de historia de México. Memorias de la VIII Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, San Diego, California, 18-20 de octubre de 1990*, 2 v., México/Irvine, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora/University of California, 1992, v. I, p. 157-174, y "Razones y sinrazones anglosajonas frente al otro. La imagen cambiante del símbolo: de la consideración idílica del pielroja al aniquilamiento", en Ortega y Medina, *Reflexiones históricas*, presentación de Eugenia Meyer, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, 357 p., p. 202-237.

<sup>11</sup> En el Informe del viaje a Estados Unidos que realizó Ortega invitado por la embajada de ese país para visitar varias universidades, principalmente Harvard, relata que había encontrado muchos documentos manuscritos pero que trabajarlos le hubiera llevado más de un año y su estancia era de sólo dos meses, amén de que su investigación se basaba en fuentes puritanas impresas y en la bibliografía sobre el tema, por lo que no se vería como "un hueco muy sensible en mi libro la ausencia del trasiego de las fuentes documentales manuscritas". Cristina González, *Asechanzas e intromisiones. Ruptura y encuentro de lo propio en la obra de Ortega y Medina*, tesis para optar por el grado de doctora en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 147.

<sup>12</sup> En el expediente de Ortega y Medina que se encuentra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México hay un escrito de cinco páginas a renglón seguido titulado "Informe del viaje a los Estados Unidos, realizado del 6 de noviembre al 17 de diciembre de 1967" que también revela el espíritu irónico de su autor. *Ibid.*, p. 143-148.

ble viaje pasó varias semanas en Harvard y pudo empaparse del espíritu puritano en los archivos que consultó. Sin embargo, él mismo reconoció que el corto tiempo de su estancia le impidió sacar el debido provecho de los documentos consultados, pero lo empujó a dar fin al trabajo cuya publicación anunciaba desde 1958.<sup>13</sup>

La primera parte, cuyo encabezado ya se mencionó, lleva por título "La edad dorada y el 'bueno' y mal salvaje. Los infortunios del Calibán indiano" y es la más extensa y muy erudito el contenido de los once apartados en que se divide. Los diversos asuntos tratados aquí parecen, en sus subtítulos, un tanto inconexos; sin embargo, el contenido de cada apartado conduce al siguiente en un encadenamiento lógico armado sesudamente por nuestro autor para demostrar sus postulados.

Si bien el libro se refiere a la catequesis calvinista, Ortega dice que el verdadero protagonista es el indio, desventurada figura del sujeto evangelizado, estudiado en esta primera parte desde tres puntos de vista. El primero muestra los impedimentos que la teología calvinista presentaba a que se considerara al indígena digno de elección y por tanto sujeto de salvación. El segundo da cuenta de la existencia de los pactos políticos establecidos entre los colonos y Dios y entre ellos mismos, que dificultó el ingreso de los indios a la comunidad y alentó su segregación. A estos dos asuntos se entrelaza un tercero que es medular en la obra de Ortega: la crítica al método lento de evangelización promovido por el padre Las Casas, némesis de la conquista española.

El estudio se inicia con la diversa visión que del indio se habían formado católicos y protestantes. Ilustrándola con variados ejemplos, Ortega considera que es mucho más humana la de los primeros y más idealizada la de los últimos. A estos protestantes, más precisamente los puritanos, les convino la recreación del indio como un ser racional, pues sólo a través de su intelecto, que le permitiría establecer un diálogo con su creador, era como podía alcanzar la salvación eterna. Lo primero que Ortega desprende de esta afirmación es que, al no interesarse por la humanidad del indio, los ingleses pudieron hacer gala de su crueldad. Así, a pocas páginas de iniciado el libro, nuestro autor introduce el asunto de la crueldad que será medular en la comparación entre la evangelización puritana y la española.

Sin embargo, disculpa a los puritanos diciendo que la crueldad era algo común en Inglaterra por aquella época y se le veía con naturalidad. La crueldad de Isabel I había dejado muy atrás a la atribuida a María Tudor (católica esposa de Felipe II) y la frase "el mejor indio el indio muerto" procedía de Irlanda en donde los ingleses habían adquirido la

<sup>13</sup> Véase nota 10.

experiencia colonizadora que emplearían después en América. Mas lo que en América justificó el uso de la crueldad fue la doctrina calvinista de los puritanos: aquella que “más desconfianza y desprecio ha mostrado por el hombre” al considerarlo como un ser pecaminoso, tanto que por sí mismo no podía alcanzar la salvación (p. 34-41).

Lo único que podía permitir adivinar a quién había elegido Dios para la salvación era el llevar una vida honesta que se facilitaba a través de tres pactos, uno con Dios, otro entre los miembros de la comunidad religiosa y un tercero entre los miembros de la comunidad constituida en cuerpo político. Aunque los puritanos consideraron que los indios difícilmente podían ser elegidos, bien podían hacer los dos primeros pactos, pero nunca el tercero porque les parecían incapaces de poder llevar una vida civilizada. Esto justificó que se les pudiera hacer la guerra como extraños que eran a la comunidad política, y en verdad sí que se les hizo para quitarles sus tierras y maltratarlos. Sirvió también de pretexto para quedarse con las tierras de los indios que, al no querer éstos cultivarlas por su natural indolencia, tampoco merecían ocuparlas.

Los ejemplos que Ortega da son abundantes. Desenmascara, incluso, al cuáquero William Penn, quien fracasó también en la evangelización de los indios, pues como los cuáqueros no podían hacerles la guerra, le pidieron a los iroqueses, con los que mantenían un fructífero negocio de pieles, que se encargaran de combatir a los indios que les eran poco gratos.

Si en esta primera parte muestra Ortega las razones por las que se maltrató al indio, en la segunda, cuyo encabezado y título son respectivamente “Rescate y salvación por la ‘letra’” y “*Come over and help us*”, da razón de los esfuerzos que efectivamente se llevaron a cabo para catequizarlo pero acabaron en el fracaso. De entrada, nuestro autor compara la evangelización católica con la puritana y explica por qué la primera tuvo éxito al incorporar a los indios a la cultura cristiana, tanto espiritual como material, pues a diferencia de los puritanos que vieron al indio sólo como ser racional, los católicos también consideraron su humanidad, como ya había explicado en la primera parte.

De esta manera, si bien los puritanos se esforzaron en la prédica religiosa, fueron precisamente las ideas que fundamentaban ésta las que les impidieron ganarse a los indios. Con minucia describe Ortega los encomiables empeños de pastores como un John Eliot que tradujo la Biblia al algonquino. Pero a diferencia de los frailes españoles que aprendieron las lenguas indígenas y pusieron en ellas las oraciones católicas para su propio uso, esta Biblia traducida por Eliot debía ser empleada por los indígenas, por lo cual se imponía que aprendieran a leer y pudiera el texto sagrado servir efectivamente como instrumento de salvación.

De aquí deriva un asunto fundamental en este libro y en toda la obra de Ortega como ya se apuntó: el tener que lidiar con la figura de Las Casas. Si verdaderamente no podía criticar al dominico por la defensa que hizo de los indios ante los abusos de los conquistadores, sí puede, en cambio, señalar que su método de catequización no fue efectivo a diferencia de los usados comúnmente por los frailes. Ortega se refiere al sistema de Las Casas como el método lento, mismo que después adoptaron los puritanos, a saber: el indio debía estar convencido racionalmente de las bondades de la nueva religión. De ahí que le tomara mucho tiempo ser acogido en la comunidad puritana y más bien esto sólo conducía a que los predicadores perdieran la paciencia y consideraran que si no era la voluntad de Dios que se salvaran no valía la pena esforzarse tanto:

Los puritanos no tuvieron más que un método y cuando éste les falló ya no supieron qué hacer; los frailes españoles, en cambio, lo intentaron todo con mejor o peor fortuna; incluso el disparatado aconsejado por el padre Las Casas, que imaginó a un indio excesivamente capacitado por la bondad y la razón, con lo que a la larga el método resultó impracticable por desorbitado, ingenuo y confanzudo [p. 127].

También insiste en apuntar que, cuando se rompía la paz, los indios eran totalmente abandonados, mientras que en los dominios españoles, por haberlos convertido a la religión, los habían hecho formar parte de la comunidad política y eran súbditos de la Corona, lo que les otorgaba diversos privilegios.

Ortega no puede pasar por alto en su tarea comparativa y apologética una variante de la prédica en las colonias inglesas que era el empleo de misioneros a sueldo quienes, encima de las dificultades implícitas en la catequización, debían cumplir con las exigencias de sus patrocinadores. Esto sólo condujo, en realidad, a que se usaran fondos destinados a los indios para otros fines como la fundación de instituciones para los colonos, entre otras, la Universidad de Dartmouth. En el mundo español, en cambio, la ayuda provenía de la caridad cristiana de los católicos, caridad que entre los protestantes se volvió una especie de filantropía tras la que privaba el objetivo de hacer productivo el dinero. Como éste no se dio, la evangelización fue abandonada: las “escasas ganancias (conversiones) no compensaron el alud de las pérdidas (gastos)” (p. 189). A propósito, recuerda a Weber al señalar que entre los mismos puritanos la religión se materializó tanto que llegó a verse el éxito económico como señal de elección divina.

Explicado el fracaso evangelizador puritano, pasa Ortega, en su tercera parte a un estudio comparativo entre los frailes católicos franceses y los pastores protestantes ingleses. El que buena parte de los métodos

de la evangelización puritana respondiera a la presencia de los católicos franceses permite a Ortega, no sólo señalar la influencia de éstos en la primera sino explayarse a sus anchas en la comparación de la labor de ambos grupos de misioneros. El encabezado y título de esta parte son “Los enemigos de la evangelización puritana” y “Competencia misionera y herencia trágica”. Tras los empeños de los puritanos por cristianizar a los indios nuestro autor ve también la intención de usarlos en la penetración colonizadora que se enfrentaba a una seria dificultad: los ingleses no estaban solos con los indios, tierra adentro alrededor del Mississippi y hacia el norte se encontraban los franceses. Acompañándolos estaban los ubicuos jesuitas, los rivales más temidos de los protestantes, sobre todo de los calvinistas, por ser los dos grupos igual de combativos. Sin embargo, para los puritanos que buscaban establecer en América su deseada comunidad de los santos lejos de la perversión europea, fue un duro golpe encontrarse en las nuevas tierras con el demonio que se manifestaba bajo la forma de los religiosos católicos. Y para colmo estos predicadores, sobre todo los jesuitas, obtenían mejores resultados con los indios. El número de indios conversos era mayor entre ellos y la convivencia mejor. Sin embargo, bajo el pretexto religioso se ocultaba no sólo la rivalidad política acarreada desde Europa sino también el ganancioso negocio de las pieles que controlaban los franceses y envidiaban los ingleses. El asunto da la oportunidad a Ortega no sólo de explicar cuáles son las fuerzas actuantes en las sociedades humanas sino de la utilización de la historia para polemizar, con lo que reniega de una parte de su bagaje historicista:

Los resortes espirituales [de los puritanos, con el correr del tiempo] se enmohecerían hasta tal punto que sólo quedarían como fuerzas actuantes las económicas y políticas; mas la inercia del pasado sería tan actuante y potente que de vez en cuando aparecería agitando furiosamente los brazos y reclamando su puesto. Los argumentos espirituales justificantes, como esos fantasmas de mirar polifémico que aún se aparecen por los pueblecillos serranos harían acto de desaforada presencia lo mismo contra los franceses (1689-1763) que contra los hispánicos (1817); igual en 1835 que en 1847 contra México [p. 214-215].

La presencia de los católicos constituyó un acicate para la prédica puritana que estaba teñida de una acrimoniosa censura al catolicismo. Ortega responde a las críticas que los puritanos hacían, entre otras, la referente al cielo tan atractivo que los católicos describían a los indios, con el irónico comentario de que los puritanos nunca fueron capaces de ofrecerle al indígena un cielo apetecible (p. 230).

Así como cuando trató a Lutero y a Calvino en *Reforma y Modernidad*, los juicios de Ortega provenían de la lectura directa de los escritos

de estos reformadores; para escribir *La evangelización puritana en Norteamérica* leyó con el mismo cuidado las obras de los predicadores novoingleses más destacados, entre ellos Cotton Mather. Reconoce el mérito de todos sus empeños. Mas lo conoce en verdad tan bien, lo comprende tan humanamente, que ve en sus mismos aciertos la razón de su fracaso. Su celo, nos dice, lo llevó a ver en la tarea evangelizadora no sólo la lucha contra el demonio en el terreno teológico sino en el mundo de la naturaleza, en el que el maléfico dejaba su olor a azufre. Y el indio, al que los puritanos acabaron viendo como instrumento del demonio, dejó no sólo de ser objeto de evangelización sino pasó a serlo de persecución, pues se justificaba hacerle la guerra (p. 239).

Con todo y la doble prédica —contra las creencias de los indios y de los católicos—, los puritanos no tuvieron éxito. Ortega y Medina insiste en darnos ejemplos de las desventajas del método lento de evangelización y recalca que faltó a los puritanos la convivencia que los católicos habían establecido con los indios al incorporarlos a su mundo, pues les enseñaron sus artes y artesanías, música, cocina, arquitectura barroca, a la vez que permitieron que costumbres indígenas, como era el bailar en los templos, se entremezclaran en el ritual católico. Esta falta de convivencia tuvo que ver, nada más y nada menos, que con la práctica de la discriminación racial que se delata en la ausencia de relaciones sexuales entre los colonos puritanos y los indios. Tampoco se alentaban éstas entre los católicos franceses, pero se dieron con frecuencia y no se diga en el caso de España, cuando ella misma propició el mestizaje con la esperanza de que, en poco tiempo, los caciques indios fueran españoles (p. 258). Puestos estos ejemplos para señalar las diferencias, Ortega procede a la explicación que no es otra sino la misma de raíz teológica ya esgrimida y que impregna toda la colonización puritana, la doctrina de la predestinación; al estar divididos los mortales entre santos y réprobos, las relaciones sexuales debían practicarse únicamente entre los mismos miembros de cada grupo, y a las claras se veía que los indios no pertenecían al de los elegidos.

Por último, a la obvia preferencia de los puritanos por el éxito de los intereses de los colonos ingleses, Ortega contrapone la que tuvieron los jesuitas por la preservación de las tierras de los indios. Conscientes los misioneros católicos de los males que los colonizadores acarrearán a la población nativa, frenaron la gananciosa colonización en aras de la preservación de las comunidades indígenas, evitando el daño étnico y ecológico que causaron los puritanos al “colonizar sin haber contado con los otros, con el prójimo, con los dueños previos de la tierra [...] con lo que contaron bien que mal (más lo primero que lo segundo para ser justos), las órdenes religiosas para aplicar sus planes misioneros: incorporación,

convivencia y salvación” (p. 268). El capítulo se cierra con una loa, ya no inesperada pero sorprendente, viniendo de quien viene, a los sacrificios de los misioneros jesuitas cuya obra se extendió hasta el Japón y una réplica a la equivocada visión de Francis Parkman que creía que los franceses habían sembrado sobre una roca (p. 279). El reconocimiento incluye, aunque no explícitamente, a los jesuitas de la Nueva España y a los franciscanos también recordados en este capítulo. Pero, sobre todo, marca la diferencia entre la idea de misión de los católicos y la de los protestantes.<sup>14</sup>

La última y muy polémica parte del libro lleva el significativo y barroco encabezado muy del gusto de su autor “Desarraigo telúrico y americanidad insuficiente” y el título de “¿Crueldad anglosajona?”<sup>15</sup> De entrada plantea que no está de acuerdo con las dos explicaciones que tradicionalmente se habían dado de la exterminación de los indios en Norteamérica: que eran menos civilizados que los de Mesoamérica y que los ingleses los habían tratado cruelmente. Desmiente la primera tesis, por supuesto de origen sajón, recordando los logros de los jesuitas franceses con esos mismos indios y hasta los alcanzados por algunos puritanos, concluyendo que a los norteamericanos les cuesta trabajo aceptar que al ser juzgadas por sus resultados tanto la colonización inglesa como la española, ésta se “lleva la palma” con sólo considerar su copiosa legislación en favor de los indios (p. 291). El caso de la crueldad anglosajona lo desecha basándose en una arriesgada distinción que toma nada menos que del historiador norteamericano de la conquista de México, William Prescott, entre la moralidad o inmoralidad del acto y la del actor. Esta distinción relativista se ajusta a su ideario historicista: si juzgamos los actos “por los inmutables principios de lo bueno y lo malo”, al actor debe en cambio comprenderse actuando “en el fluctuante patrón de la época” (p. 294). Si en el primer capítulo había dicho que el uso de la crueldad era algo común en la Inglaterra isabelina, aquí sólo recuerda el segundo argumento entonces expuesto para explicar dicha crueldad: el muy repetido de la teología puritana que acabó considerando réprobos

<sup>14</sup> Ortega ya había destacado antes estas diferencias, refiriéndose específicamente a la noción de “misión” que Frederick Merk (*Manifest Destiny and mission in American history: a reinterpretation*, colaboración de Lois Bannister Merk, New York, Knopf, 1963) antepone a la de Destino Manifiesto, considerando a ésta como casi accidental y, en cambio, enalteciendo la idea misionera de derramar por todo el mundo los beneficios de las democráticas instituciones de Estados Unidos. *Destino Manifiesto...*, p. 111.

<sup>15</sup> Un artículo sobre este mismo tema, pero ampliado con la idea de la apropiación norteamericana del pasado mesoamericano a través de sus arqueólogos, lo había publicado como “Monroísmo arqueológico. Un intento de compensación de americanidad insuficiente”, *Cuadernos Americanos*, año XII, v. LXXI, n. 5 y 6, 1953, p. 168-189 y 158-187, y en su libro *Ensayos, tareas y estudios históricos...*, p. 37-86.



a los indios. La lista de los ejemplos de la crueldad de los colonos puritanos para con los indios es tan larga, y más porque se extiende hasta los crueles actos de los norteamericanos con los indios en el siglo XIX, como la de los casos que registran la ausencia de ésta entre los conquistadores españoles; mas todo ello se comprende en vista de las diferencias religiosas entre puritanos y católicos. Vale la pena escuchar la voz del propio Ortega quien, pese a todas las disculpas posibles, se solaza en la exposición de la maldad sajona:

los norteamericanos, aniquiladores de indios, actuaron de acuerdo con las luces ilustradas, liberales, sociodarwinistas, pragmáticas y positivistas del siglo XIX; pero dichas luces o fórmulas estaban también condicionadas, insistamos en ello, por la herencia espiritual protestante que durante tres siglos [...] forjó la conciencia destructora, apróxima y antiindia: conciencia motora para los más innobles apetitos y justificadora de las más inexorables medidas [p. 294].

La adquisición de tierras mediante el exterminio de los indios hizo que éstas perdieran, de alguna manera, su pasado; que los angloamericanos se establecieran sobre unas tierras con las que no tenían conexión alguna. Con ello desemboca Ortega en su tesis final, la de la americanidad insuficiente debido a la falta de arraigo telúrico. Ésta se le hizo evidente al observar el interés que habían puesto los norteamericanos, desde el siglo XIX, por apropiarse del pasado precolombino que sus arqueólogos exploraban con pasión sorprendente en México. Irónicamente lo llamó “monroísmo arqueológico”, porque querían adueñarse también de nuestro pasado al carecer del propio en sus tierras ya que lo habían desaparecido junto con los indios al exterminarlos. Las consecuencias fueron graves pues, al no ser suficiente el sostén del pasado europeo por faltar el indígena, quedaron “telúricamente desarraigados y, pues, semihistóricos” (p. 317). Aunque Ortega y Medina no explica qué entiende por “semihistóricos”, seguramente pensaba en la famosa frase del historicista español José Ortega y Gasset: el hombre no tiene naturaleza, tiene historia. Misma que nos sugiere la penosa imagen, por decir lo menos, de un norteamericano mutilado, lisiado, incompleto.

De esta manera concluye el tránsito que Ortega opera a partir del estudio de la evangelización al del exterminio, en un apretado texto de casi 330 páginas, el más cargado de erudición de todos sus escritos y en el que mediante una rica prosa no pierde el rumbo fijado que no es sino el análisis de las ideas de los puritanos y sus terribles consecuencias. También el más polémico, el más implacable bajo el manto de la imparcialidad y con el que coronó la tarea de defender la herencia de su lejana patria en México a la vez que dar a los mexicanos una nueva perspectiva

de su pasado. Y aunque su mira estuvo puesta casi siempre en España, consolidó a la vez en México el interés por los estudios sobre Estados Unidos.

Si se considera el año en que Ortega presentó su tesis de doctorado y los que le llevó escribirla, bien puede situarse su original preocupación por el tema a finales de los años cuarenta, independientemente de que se hubiera documentado y profundizado más en su estudio en los veinte o treinta años que transcurrieron hasta la publicación de su libro. Antes de que en Estados Unidos se impusiera la moda del estudio de las minorías, Ortega y Medina, desde México, emprendió el estudio de la minoría indígena de aquella nación desde un original punto de vista: cómo se le había evangelizado y con qué resultados. No se ha intentado de nuevo. Quedaba poco por decir ante la contundencia de los hechos que quedaron a la vista al conjugarse, por vez primera, el estudio de los evangelizadores puritanos y el de los indios de Norteamérica.<sup>16</sup> Lo mejor era ignorarlo, amén de que la barrera del idioma pudo impedir que se leyera el libro, aunque se le encuentra en bibliotecas de universidades como Harvard, Yale, Birgham Young o en la del Congreso en Washington. Sin embargo, es también probable que la muda reacción a esta impactante revelación se deba al certero golpe asestado a quienes, engolosinados con la leyenda negra y el caudal de críticas a España que la acompaña, se vieran desenmascarados por Juan A. Ortega y Medina.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> El libro de Ortega y Medina es el único que se localiza en las bibliotecas de Estados Unidos sobre evangelización puritana, salvo las biografías de predicadores destacados. El rubro más cercano se refiere a las misiones católicas del siglo XIX. *Research Libraries Group*, <<http://rlg.org/mamlist.html>>.

<sup>17</sup> En 1998 un académico de Harvard, David Landes, publicó *The wealth and poverty of nations: why some are so rich and some so poor?*, New York, W. W. Norton, c. 1998, XXI-650 p., mapas. Al tratar Landes las diferencias de riqueza entre el mundo hispano y el sajón, anacrónicamente recurre todavía a la leyenda negra al mostrar su enojo hacia aquellos que la combaten, pues no hubo tal leyenda sino un hecho verdadero. El nombre de Ortega y Medina o de sus libros no aparece, pero por algunos comentarios parece estar haciendo alusión a él. Véase Cristina González, "David Landes, *The wealth and poverty of nations. Why some are so rich and some so poor?*", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, v. 19, 1999, p. 120-124.

