

“reformas borbónicas” —resultado de la cultura voluntarista que caracteriza a la ilustración—, confrontadas con la inercia del universo de las corporaciones que son el baluarte de la permanencia, de los derechos creados. Primero se pregunta si el antiguo régimen es reformable, para constatar que, si esto estriba en la disolución del mundo corporativo, no es el caso, pues algunas corporaciones salen reforzadas con las reformas implementadas. Sin embargo, si en algo tienen influjo las reformas, es en el predominio de los intereses corporativos o particulares sobre el “bien común”, lo que en alguna forma disuelve la cohesión de la república. Si el bien común se esfuma, quedan sólo los intereses. En el capítulo V aborda el desarrollo de la *policía*, impulsada e impuesta desde las altas esferas de la administración, y resalta el efecto que esto tiene en la sociedad corporativa. Estudia el desarrollo del siglo de las luces y del espacio público que éste construye, y que contrasta con la noción tradicional de publicidad.

El capítulo “Corporaciones: inmovilismo y mutaciones” expone la contradicción existente entre el creciente regalismo, y la conservación y multiplicación del mundo corporativo; la corona prefiere reforzar sus relaciones con las corporaciones pudientes, Consulado y minería, en detrimento de su relación con el Ayuntamiento de la ciudad de México al que margina y trata de fiscalizar por medio del control de sus finanzas y de la imposición de nuevos miembros, los regidores honorarios. Este capítulo hace evidente el estado floreciente del mundo corporativo, confirmado en el capítulo siguiente, “Confianza pública y crédito del rey”, en donde la autora resalta el alto valor de los bonos del rey, quien logra obtener la colaboración mone-

taria de las corporaciones, tanto de las más importantes como de las secundarias. Si eso prueba el crédito que tiene el rey entre sus súbditos, manifiesta también el poder económico de las corporaciones, llámense cuerpo de minería, Consulado de Comerciantes, cofradías, comunidades religiosas o repúblicas. Sin embargo, la fuerza de éstas se sustenta en la relación que establecen con el rey: por sí solas no tienen existencia y su poder no va más allá de la corporación misma, por eso cuando el rey desaparece, el sistema corporativo-republicano se disuelve para volverse un conglomerado de intereses, que sin la cabeza que lo articulaba, pierde su esencia y su fuerza.

Para concluir, este libro, difícil de reseñar en dos cuartillas, propone una relectura integral del sistema de gobierno importado de España al Nuevo Mundo, para florecer y consolidarse. Al efectuar esta relectura, la autora utiliza el léxico de los actores para descifrar el sentido de sus instituciones y de sus prácticas políticas, lo que hace con resultados muy convincentes. En esta forma, conceptos como *república*, *policía*, *publicidad*, *comunidad* le sirven de llave para penetrar en la cultura política de los hombres del siglo XVIII, la cual, por lo demás, como ella misma lo muestra, vive un periodo de evolución (pp. 312-313).

Beatriz Rojas
INSTITUTO MORA

Carlos Herrejón Pereda, *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*, El Colegio de Michoacán/COLMEX, México, 2003.

Carlos Herrejón nos ha dado en sustanciosos artículos, durante años y ahora en esta obra, una visión riquísima del papel del

sermón en la formación cultural de México. Lo ha visto como un eje cultural de múltiples aristas y matices, con significativos cambios a través del tiempo en su forma y su contenido, y sujeto a usos distintos no sólo por motivo de la alteración de sensibilidades colectivas, sino en respuesta a las características personales de los oradores y sus mesías. Si François-Xavier Guerra pudo llamar a la parroquia “la célula básica de la sociabilidad tradicional”, las diversas aportaciones del doctor Herrejón permiten entrever al púlpito como eje de la vida religiosa y al sermón como el equivalente en el antiguo régimen al libro de gran divulgación en el régimen moderno.¹ La homilía, orientada en general a la reforma de costumbres desde el punto de vista establecido por el Concilio de Trento, y parte obligada de la misa en domingos y días de fiesta religiosa, representaba la manera usual de celebrar momentos colectivos especiales y tornar las lecciones memorables en la vida de los feligreses. No era simplemente un adorno cultural ni tampoco un mero lucimiento personal, el sermón servía para la discusión de asuntos medulares a la fe como sustento fundamental tanto de la salvación individual como de la cosa pública, máxime si prolongaba su vida útil mediante la publicación. La materia de salvación individual parece ameritar poca elaboración aquí, pero en materia de la cosa pública algunos feligreses de la parroquia de la Santa Veracruz, de la capital de Mé-

xico, señalarían en 1827 que la fe y la moralidad emanada de ella eran fundamentales para el funcionamiento de las leyes y la autoridad en la sociedad civil:

Baste advertir que sin moralidad de nada sirven las leyes, y que en la opinión común la evangélica es la preferente, y las leyes que sobre ella se dictaren debe ser las de más estabilidad y firmeza. Los ministros de la religión son los que establecen la base de las costumbres públicas, los que prestan a la autoridad el más seguro apoyo de su poder, y quienes hacen que la religión estienda su influjo más allá de donde lo ejercen las leyes mismas.²

Durante décadas después de la independencia nacional, el sermón seguía siendo un elemento relevante de la cultura compartida, dentro de una nación que se autoconcebía como católica hasta 1857. Si bien despertaba ciertos resquemores en algunos sectores políticos, por el temor de desavenencias políticas con el clero, la tradición de oratoria sagrada subyacía como experiencia acumulada incluso en la oración cívica patriótica, como lo señala el doctor Herrejón.

En pleno siglo XIX el sermón solía aparecer como un referente conocido, respetado y requerido del horizonte cultural del país y sus habitantes. A mediados de 1821 fray Servando Teresa de Mier publicaba un discurso donde atacaba a la Inquisición por su condena a la Constitu-

¹ François-Xavier Guerra, “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina” en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, COLMEX/Fideicomiso de las Américas/FCE, México, 1999, p. 51.

² Manifiesto de los feligreses (1828) en Annick Lempérière, “Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo” en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México*, El Colegio de Michoacán/UAM/UNAM/COLMEX, México, 1999, p. 50.

ción de Apatzingán de 1814 y afirmaba, por contraste, que dicha Constitución pecaba por “fanática, lejos de ser irreligiosa”, aunque “sus bases son republicanas y muy buenas”.³ Y es que esta carta magna poseía una serie de elementos que hoy juzgamos fuera de lugar, como así lo hizo el trotamundos fray Servando, quien citaba con entusiasmo a reformadores religiosos europeos como Scipioni de Ricci y Henri Gregoire, poco conocidos entre el pueblo mexicano.⁴ Según el artículo 15 de la Constitución de Apatzingán la calidad de ciudadano se perdía por “crimen de herejía” y “apostasía”, y no sólo por “lesa nación”. En las juntas electorales de parroquia, según el artículo 69, antes de sesionar los ciudadanos electores y su presidente pasarían a la iglesia principal para una “misa solemne de Espíritu Santo”, durante la cual se pronunciaría un “discurso análogo a las circunstancias por el cura u otro eclesiástico”. Una vez elegido el elector de parroquia, según el artículo 76, todos los participantes de la función pasarían de nuevo a la iglesia, donde se daría gracias a Dios mediante un solemne *te deum*. Tratándose de las juntas electorales de partido, de acuerdo con el artículo 85, nuevamente antes de sesionar los asistentes pasarían a la iglesia principal para una “misa solemne de Espíritu Santo”, durante la cual se pronunciaría un “discurso

³ Fray Servando Teresa de Mier, “Nuevo discurso sobre la libertad de la patria formado con las noticias más recientes hasta el mes de julio de 1821, en Filadelfia” en Richard Morris, Josefina Zoraida Vázquez y Elías Trabulse, *Las revoluciones de independencia en México y en los Estados Unidos. Un ensayo comparativo*, SEP, México, 1976, vol. III, p. 45 (Colección SepSetentas).

⁴ Edmundo O’Gorman (ed.), *Servando Teresa de Mier. Escritos y memorias*, UNAM, México, 1945, pp. 74-79.

análogo a las circunstancias por el cura u otro eclesiástico”. Concluidas las actividades de estas juntas de partido todos los participantes pasarían de nuevo a la iglesia, donde se daría gracias a Dios mediante un solemne *te deum*. Una vez promulgado el decreto constitucional, según el artículo 239:

En el primer día festivo que hubiere comodidad, se celebrará una misa solemne en acción de gracias, en que el cura u otro eclesiástico pronunciará un discurso alusivo al objeto; y acabada la misa, el presidente prestará en manos del decano, bajo la fórmula conveniente, el juramento de guardar y hacer cumplir este decreto; lo mismo ejecutarán los demás diputados en manos del presidente, y se cantará el *te deum*.⁵

Cuando México ya había formulado su Constitución federal de 1824, se habían atemperado algunos de estos aspectos que le habían llamado la atención a fray Servando. Pero el artículo 3º definía claramente a la nación como perpetuamente católica, apostólica y romana, y el 171 prohibía que aquél fuera reformado a futuro.⁶ Los sermones no parecen haber celebrado la Constitución federal como se pretendió que lo hicieran con la Constitución de Apatzingán, o con la Constitución de Cádiz de 1812, o con la independencia bajo Agustín de Iturbide y la elevación de éste al trono imperial. Inclu-

⁵ “Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingán a 22 de octubre de 1814” en Felipe Tena Ramírez, dirección y efemérides, *Leyes fundamentales de México 1808-1997*, Porrúa, México, 1997, pp. 32-58.

⁶ “Constitución federal de los Estados Unidos Mexicanos”, en *ibid.*, pp. 167-195.

so hubo suspicacias en torno al contenido político de los sermones de entonces y un escritor jalisciense planteó que todos los sermones debían ser revisados y autorizados por las autoridades políticas antes de pronunciarse.⁷ De hecho, los gobiernos —tanto estatal como nacional— se mostrarían preocupados por el influjo sobre todo negativo de los sermones en la opinión pública en las décadas siguientes y mandaron avisos a los obispos al respecto, pidiendo investigaciones y, en su momento, castigos ejemplares.⁸ Pero el sermón no perdía su atractivo por este motivo. Luis de la Rosa preguntaría con desparpajo en 1844: “¿Qué sería un pueblo sin oradores y por lo mismo sin tribunas, sin púlpito, ni foro?”⁹ Aún concebía al sermón como un engrane básico de la cultura nacional. De la Rosa celebraba al

eclesiástico que en los templos hace resonar la augusta voz de la religión, para inspirar la virtud, para ensalzarla, para enseñar los dogmas y misterios, y para propagar con un lenguaje de persuasión y de dulzura la caridad y benevolencia.

⁷ “Conjuración del Polar contra los abusos de la Iglesia”(1825) en *La Estrella Polar. Polémica federalista*, Poderes de la Federación, Guadalajara, 1977, p. 91.

⁸ Brian F. Connaughton, “A Most Delicate Balance: Representative Government, Public Opinion, and Priests in Mexico, 1821-1834”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 17, núm. 1, invierno de 2001, Berkeley, California, pp. 41-69.

⁹ Luis de la Rosa, “Utilidad de la literatura en México (1844)” en Jorge Ruedas de la Serna (org. y presentador), *La misión del escritor del siglo XIX*, UNAM, México, 1996, pp. 87-101, particularmente p. 87. Véase al respecto mi artículo, aún inédito, “El ajedrez del sermón mexicano: entre la retórica redentora y la vida terrena (época colonial al imperio de Maximiliano)”.

Sus referencias apoyaron un sermón sustentado en las “ciencias eclesiásticas”, producto de estudios y no de improvisación.¹⁰

¿De dónde viene el sermón como dúctil instrumento de la cultura personal y política, así como de la fe, en la tradición mexicana? La obra de Carlos Herrejón es hoy una fuente imprescindible para contestar esta pregunta y para ponderar las múltiples variedades del sermón y su desarrollo y modificación a través de la época colonial y comienzos de la independencia. Si bien la época colonial es demasiado extensa y la obra del doctor Herrejón demasiado vasta para poder abordar hoy en una intervención todas sus vetas, deseo comentar brevemente algunas de las cuestiones que me llamaron la atención en el libro que nos ocupa.

Uno de los ejes constantes del análisis del doctor Herrejón es el contraste, tanto el real como el imaginado en la época, entre el sermón barroco y el sermón moderno. El énfasis del análisis recae en la transición de uno a otro y en los motivos sentidos de la innovación. A lo largo de esta obra tenemos innumerables caracterizaciones del sermón barroco, en su “marcha triunfal” y “ocaso deslumbrante” como lo asienta el autor, quien es cuidadoso en prevenirnos de pensar que todo sermón barroco pudiera clasificarse por referencia al famoso fray Gerundio. En la paulatina conformación de una nueva tradición de sermón neoclásico para la nueva época de la segunda mitad del siglo XVIII, el autor no sólo nos señala elementos de los nuevos gustos estéticos atinentes a una expresión clara y un argumento más directo, sino que recalca la presencia de una

¹⁰ De la Rosa, *op. cit.*, pp. 93 y 95.

“teología positiva” en donde, por ejemplo, se recalca la *utilidad* de las vidas de santos. Se trataba no sólo de aquellos aspectos de esas vidas ejemplares que podían despertar admiración, sino de los que podían inspirar un intento de imitación acorde con la intención de renovar la espiritualidad individual y transformar asimismo el tejido de las relaciones sociales. Encontré también de gran interés, y de enorme promesa para futuras investigaciones, las muchas menciones que el autor hace de los escritores y obras de la época de Europa, pero también de México y América Latina, que nutrían los esfuerzos por modernizar el sermón y le servían de sustento teórico. El doctor Herrejón contribuye, con referencias de este tipo, a enriquecer nuestra noción de una cultura católica de proyecciones atlánticas en donde el debate y la innovación desempeñaban un papel no menos relevante que los esfuerzos de mantener y depurar la ortodoxia de la fe y las prácticas religiosas. Es posible que la transición a la soberanía popular republicana fuera menos propicia para mantener esta dinámica católica trasatlántica, como lo parece sugerir el autor al abordar el surgimiento de la oración cívica, pero persistió el sermón patriótico al lado de la oración cívica y aspectos importantes de las sensibilidades de antiguo régimen. La concepción del orden político como un cuerpo orgánico o incluso cuerpo místico persistió largamente después de establecida la república. En 1855 todavía el padre Gil Alamán podía establecer el horizonte en que predicadores y pensadores de México seguían hurgando en el ámbito católico internacional en pos de elementos teóricos y prácticos que les posibilitaran expresar convicciones religiosas sobre la sociedad en sus sermones y escritos en

términos que hoy pudiéramos calificar de valores de antiguo régimen. Afirmaba Alamán que:

La unión es uno de los principios esenciales que constituyen la fuerza y estabilidad de una sociedad cualquiera que sea; en consecuencia, la discordia la debilita y destruye; muchas son las causas que producen tan grande mal, pero puedo reducirlas con exactitud a dos, en que se comprenden todas; diversidad de opiniones e insubordinación entre las partes que componen el cuerpo moral, ya estén agitadas por diversas pasiones o impulsadas por intereses opuestos.¹¹

En todo el siglo XIX es interesante seguir los esfuerzos de los predicadores y escritores católicos por seguir dialogando con los planteamientos hechos en la cultura cristiana trasatlántica. Este horizonte manifestó, además, gustos y afiliaciones diversas—incluso encontradas—, muy acordes con la dinámica álgida, informada y cambiante que el doctor Herrejón ha visto en torno al púlpito novohispano.

Forzoso es seguir a Carlos Herrejón en su planteamiento de que el sermón renovado del neoclásico se eclipsó con la conversión del púlpito en tribuna política, parcialmente con la revolución francesa, y más aún a partir de 1808. Intrigante me pareció la aseveración de que las violentas y desbordadas emociones de muchos de

¹¹ Gil Alamán, *Sermón predicado por el padre don... presbítero de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de México, el día 17 de junio de 1855, primero de los tres días en que celebró solemnemente la misma congregación en su iglesia la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María Madre de Dios*, Imprenta de Andrade y Escalante, Calle de Cadena núm. 13, México, 1856, citando de San Mateo (XII, 25), p. 37.

los nuevos sermones de una cultura política polarizada fueron anticipo ya de un sermón romántico. Admirable me pareció el esfuerzo analítico del autor al demostrarnos con lujo de detalle que no es fácil pasar de las preferencias estéticas y teológicas del sermón neoclásico a una clara definición política entre modernos y tradicionales, cuando la guerra de independencia empujó a los predicadores a someter al púlpito, que algunos llamaban la "cátedra de la verdad", a las necesidades coyunturales de la lucha civil. El caso de Diego Bringas y Encinas, desarrollado por el doctor Herrejón con particular maestría, sugiere que en las décadas previas a la lucha independentista hubo una amplia cultura compartida, orientada a la renovación del sermón y a los valores imperantes en la sociedad novohispana, pero tal fenómeno no se asoció luego de manera obligada con el apoyo a la independencia. A mi juicio, tal descubrimiento, importante en sí mismo, merece ser proyectado hacia nuestros análisis de las fisuras políticas posindependentistas. Tenemos cierta tendencia a concebir a partir de la independencia una ruptura entre innovadores y tradicionalistas, cuando a menudo las innovaciones son multifacéticas y diferenciadas, no siempre generales, y el tradicionalismo también posee sus aristas particulares no carentes de adecuaciones continuas a un presente difícil de asir.

Pero deseo terminar este comentario con algunas referencias a otras de las ricas vetas de esta obra de Carlos Herrejón que debemos apreciar no sólo en sí mismas, sino en su posible proyección hacia otros ámbitos cronológicos del análisis histórico nacional. A lo largo de esta obra presentamos trayectorias individuales de predicadores a través de las piezas que el doctor

Herrejón estudia y mediante sus reseñas biográficas. A veces se asoman mayores elementos de las carreras eclesiásticas y vitales de los predicadores. Aquí hay hilos no sólo del discurso eclesiológico e incluso político, sino también figuran corrientes distintas o hasta encontradas dentro de un mismo tiempo histórico. Ya estamos habituados a manejar ciertas referencias a católicos ilustrados, o incluso jansenistas, en esta diferenciación de susceptibilidades y propuestas, pero el doctor Herrejón nos lleva un paso más adelante en varios aspectos, al mostrarnos cómo los sermones se ocupan de temas espinosos, y de horizonte católico trasatlántico, como la comunión frecuente y la naturaleza de la contrición cristiana. También nos provee bases para adelantar nuestro conocimiento de tendencias regalistas y antirregalistas dentro de los pensadores católicos novohispanos. Relaciona la estructura interna del sermón con diferencias programáticas de este tipo, con noticias sobre los acontecimientos y procesos históricos europeos, y con el consumo en Nueva España de obras de discusión de los grandes temas religiosos y políticos de la época. Nos permite entrever la riqueza de la cultura bíblica novohispana, la marcha de la eclesiología entre los predicadores y nos atiza suavemente con referencias a los silencios del sermón, posible vía de abordaje analítico del cual habría que sacar mayor provecho.

A mi juicio, la obra del doctor Herrejón es tanto un aporte fundamental al estudio del púlpito en la historia mexicana como una invitación a proseguir en el enfoque planteado por el autor, es decir, seguir ampliando y profundizando la historia cultural del sermón para que se abarquen sus múltiples relaciones con la política

inmediata, los intereses particulares, las preferencias de predicadores, la evolución cultural del pueblo mexicano, y con los altos intereses de la corona y, sobre todo, de la nación. Tal propósito es compatible con el uso del sermón para definir momentos políticos y estéticos del país, ver su contribución a la construcción de la memoria histórica nacional no menos que a la expresión de las sensibilidades religiosas de una época, y hasta para detectar información precisa o aproximada sobre las prácticas y creencias, los retablos y otros detalles de un periodo histórico como el vestido y otras vanidades de una época. Antoja saber más sobre los manuales de oratoria sagrada y las colecciones de sermones que circulaban en Nueva España, profundizando no sólo en las continuidades de una tradición religiosa, sino en las muchas disonancias y modificaciones de perspectiva que se presentaban a través del tiempo.

El doctor Herrejón ha realizado una obra que magistralmente avanza en esta frontera del conocimiento. Ya tenemos también los estudios de David Brading, William Taylor, Sergio Ortega Noriega, Oscar Mazín, Mariana Terán y Jorge Traslosheros, que nos refieren, asimismo, aspectos de la intensidad, debates y transformaciones de la cultura católica novohispana. Sus aciertos acrecientan la necesidad de que los demás historiadores sintonicemos nuestros propios intereses con hallazgos como los que se han venido haciendo en torno a la riqueza y carácter evolutivo de la cultura colonial católica y política heredada al México independiente.

El horizonte de lo que el autor ha llamado el “programa de recuperación del cristianismo que intentaba la renovación religiosa del siglo XVIII” debe obligarnos

a mayor estudio, incluso para determinar qué aspectos de la religiosidad anterior a este criterio sobrevivieron aquella centuria o incluso se recuperaron con reciedumbre en el XIX. ¿Qué tensiones persisten? Carlos Herrejón ha señalado que la pretendida renovación religiosa se relacionaba con un acento mayúsculo en la caridad, en la autenticidad y la moralidad individual, señalándonos algunas de las fuentes y argumentos que fueron rectores en el proceso. ¿Cuáles fueron los valores centrales, las fuentes y los argumentos de la tradición o tradiciones que se volvieron contrarias? y ¿qué tanto compartían de una cultura político-religiosa en común que, enraizada en los dogmas cristianos, no puede explicarse simplemente en función de ellos?

Carlos Herrejón ha establecido un argumento en donde tenemos que tomar en serio el aparato crítico del sermón y seguir con interés intelectual —y no sólo con fe— la hermenéutica de los oradores católicos. El sermón es un eje de discusión y no sólo de creencia. Es, a la vez, un vehículo mediante el cual las prácticas externas del culto y las convicciones íntimas se ligan y las percepciones de la fe pueden alterarse mediante un nuevo énfasis en tal o cual santo y los valores que pueden asociarse con él/ella, la exploración contemporánea del significado de un misterio, o la robusta eclosión de una devoción como la que el siglo XVIII dedicó a la Virgen de Guadalupe. El sermón político que se ocupaba cada vez más frontalmente de asuntos seculares llegó a su máxima expresión después de la revolución francesa, pero, como el doctor Herrejón muestra, su presencia fue significativa en la disputa previa en torno al regalismo. ¿Entregó la batuta de la moral pública mexi-

cana enteramente a esa oración cívica que el autor ha concebido como naciendo en autonomía frente al culto eclesiástico? ¿O ha persistido el sermón como aguijón de la conciencia religiosa y patriótica mexicana a lo largo del siglo XIX y más allá? ¿Ha recaído el discurso patriótico en metáforas y otros recursos de índole religiosa después del arranque inicial que contempla Carlos Herrejón bajo la primera república? La pérdida del valor de la interioridad religiosa que ve el autor en la politización del sermón ¿fue definitiva o ha habido recuperaciones posteriores? ¿Qué relación hay entre el cometido del catolicismo ilustrado de llegar al hombre íntimo, y el intento del sermón patriótico en el siglo XIX a hablar al creyente en su vertiente de ciudadano mexicano, pretendidamente racional y pensante, sujeto a las artes de persuasión más que coacción, en la mejor tradición ilustrada?

Como todo libro que marca un hito en el análisis histórico, éste de Carlos Herrejón deja abiertas incógnitas que ayer eran difíciles de precisar. Celebro este libro y a su autor por aquéllas, por su vasta erudición y por su compromiso admirable con una disposición palpable de renovación permanente de nuestras fronteras historiográficas.

Brian Connaughton
UAM-IZTAPALAPA

Epistolario liberal, textos de Eduardo Turrent y Jorge E. Valle, Banco de México, México, 2003.

Epistolario liberal es un libro que recopila la correspondencia entre Matías Romero y Benito Juárez, reunida en el acervo his-

tórico documental del Banco de México. Esta edición agrupa los documentos en tramos epistolares según su asunto, cada uno con una nota introductoria. Además provee semblanzas biográficas de ambos personajes, los textos estuvieron a cargo de Eduardo Turrent y de Jorge E. Valle. El libro es una obra que busca difundir este material, el cual se encuentra en el acervo documental del Banco de México. Esta colección llegó al banco en 1952, con la compra que realizó la institución de los documentos personales de Matías Romero. Resulta interesante que se trate no sólo de una fuente documental poco conocida, sino que además se trata de un fondo documental que ha sido organizado recientemente, y que, por lo mismo, ha sido poco explorado.

Los autores de la investigación elaboraron explicaciones del contexto de la época para situar y explicar las cartas reunidas, esto a lo largo de seis etapas. Antes de iniciar la investigación epistolar, se explica el vínculo entre ambos personajes. Benito Juárez y Matías Romero se conocen en 1855, el primero era director del Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca; y el segundo, estudiante de la misma institución. Durante la guerra de Reforma ambos personajes tienen que huir del cerco conservador. Matías Romero, como representante diplomático, se encarga de conseguir recursos y ayuda a combatir a la intervención francesa durante la presidencia de Benito Juárez. También protege a la familia de Juárez, refugiada en Estados Unidos.

La primera parte de la obra gira en torno a las cartas del periodo de mayo de 1856 y en los acontecimientos de la época. El bando conservador organiza un golpe de Estado contra el gobierno de Mariano Arista en 1852. En abril del año