

## RESEÑAS

---

DAVID A. BRADING, *La Nueva España. Patria y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 311 pp. ISBN 978-607-163-213-5

Este libro reciente del prestigiado autor británico David Brading se inscribe en su línea sin duda predilecta: la búsqueda, por no decir la arqueología, de las ideas, representaciones y sensibilidades que originaron y nutrieron el concepto de “patria” en la Nueva España y en parte en el Perú. En este sentido, Brading ofrece un complemento a su monumental *The First America* —publicado en inglés en 1991 y en castellano bajo el título de *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991—, que había sido precedido por *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1973. De modo que este nuevo libro corresponde a cuatro décadas de investigaciones y de reflexiones. Considerando los dos grandes virreinatos de la Nueva España y del Perú, Brading recorre los itinerarios religiosos, intelectuales y políticos que los llevaron de la conquista y colonización a la independencia y la república. En los nueve artículos —capítulos que conforman la obra—, de los

cuales cuatro dieron lugar a publicaciones anteriores, se exploran varios factores que contribuyeron a construir la “patria” americana, ante todo, la novohispana.

Los tres primeros se refieren a los antecedentes filosóficos y teológicos que originaron y acompañaron las conquistas militares, políticas y religiosas de las poblaciones indígenas. Así, Brading convoca a los filósofos de la Antigüedad griega y romana, los apóstoles, las referencias bíblicas, los Padres de la Iglesia, los pensadores del Renacimiento cuyas influencias se encuentran en los frailes que acometieron la conquista espiritual, entre ellos Bartolomé de Las Casas, Mendieta, Motolinía, etc., señalando la oposición existente entre la visión de San Agustín, que opone el mundo terrenal al de Dios, y la colaboración entre ambos que introduce Tomás de Aquino en el siglo XIII.

Los jesuitas, que fueron muy activos en los dos virreinatos, son estudiados luego ya que varios de ellos fueron criollos que reivindicaron la igualdad con los peninsulares, promovieron lo “americano” —en particular el culto a la Virgen de Guadalupe en México—, y buscaron con ello arraizar el cristianismo en los terruños locales. Brading señala al respecto que los jesuitas españoles del siglo XVIII seguían siendo conservadores en cuanto a que no participaban de las Luces y desconocieron en particular los trabajos científicos y matemáticos de los que sus hermanos franceses y alemanes eran familiares (pp. 75-79). Según nuestro autor, durante el siglo XVIII, “en España y su imperio, prevaleció la escolástica” (p. 75.) Sin embargo, sabemos que en la Nueva España, los caciques de Santiago Tlatelolco y San Juan Tenochtitlan y de otros lugares —una treintena— respaldaron las diligencias del indio noble tlaxcalteca, el sacerdote Julián Cirilo de Castilla Aquinahual Cateuhtle, para que Madrid autorizara la apertura de un colegio exclusivo para indios destinados al sacerdocio. En su alegato para lograr esta meta, mencionan los Jornales literarios de Roma, las Memorias de Trévoux, el Diario de los

Sabios de París, los trabajos de las Sociedades Regias de las Ciencias de Upsala, Londres, Berlín y Bolonia.<sup>1</sup> Es muy probable que los caciques, algunos o muchos de los cuales habían estudiado en colegios jesuitas, conocieron directamente estas publicaciones por medio de sus maestros o que incluso las hubieran leído personalmente. Habían sido traducidas por el padre Feijoo, el abate Luis Moreri, Joseph de la Torre, Joseph Vicente Rustant, etc., y se encontraban en los colegios religiosos, no sólo jesuitas. Vemos por ejemplo que la biblioteca del Colegio de Santo Domingo, de la Ciudad de México, poseía la obra *Memorias instructivas y curiosas sobre Agricultura, Comercio, Industria, Economía, Chymica, Botánica, Historia Natural, etc. sacadas de las obras que hasta hoy han publicado varios Autores Extrangeros, y señaladamente las Reales Academias y Sociedades de Francia, Inglaterra, Alemania, Prusia y Suecia, por don Miguel Gerónimo Suárez*, Madrid, 1778.<sup>2</sup> Por tanto, si es sin duda válida en general la aseveración de David Brading relativa a un mundo hispánico aún alejado de los conocimientos introducidos por la Ilustración, es preciso no otorgarle un carácter definitivo pues es muy probable que futuras y eventuales investigaciones sobre las bibliotecas jesuitas y de otras órdenes religiosas, al menos en la América española, arrojen descubrimientos al respecto.

Los dos capítulos siguientes de esta compilación tratan de algunas monjas novohispanas que tuvieron fama de tener contactos privilegiados con los vecinos del mundo sobrenatural, las que fueron dadas a conocer por sus confesores. Una de ella fue la

<sup>1</sup> Solange ALBERRO, “Los indios y los otros: miradas cruzadas. Tlaxcala, México, Madrid, 1753-1779”, pp. 243 y 244, nota 48, en Solange ALBERRO y Pilar GONZALBO, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, 2013.

<sup>2</sup> Fondo Conventual de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, María de los Ángeles OCAMPO VILLA y María Alejandra VALDÉS GARCÍA, *Catálogo de la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de la Ciudad de México*, I, pp. 64-65.

famosa Catalina de San Juan, posible exprincesa de la India, esclava en Puebla, quien fue promovida sin éxito a los altares por los jesuitas. Brading recalca, en la descripción de los constantes, peregrinos y agotadores arrobo y visiones que acosan a estas monjas fuera de lo común —circunstancias que parecen aturrullar a sus mismos confesores—, la coexistencia de la experiencia mística con la racional. Sin embargo, falta tal vez en los finos análisis que hace este historiador de aquellos casos, frecuentes al menos hasta el siglo XVIII y excepcionales en nuestros tiempos, la consideración de que aquellas mujeres, aisladas del mundo y volcadas casi exclusivamente a las relaciones con lo sobrenatural, sólo podían existir como personas actuando en este espacio. Excluidas del mundo real y necesitando, como cualquier ser humano, distinguirse de alguna manera como personas únicas, sólo les quedaba en efecto aquel universo sobrenatural, en el que sólo les era permitido desempeñarse y desarrollarse. De ahí sus frecuentaciones, tratos y comercios celestiales o infernales, en compensación por los terrenales que les quedaban vedados. Más aún, estas relaciones con el más allá, por su carácter excepcional, resultaban obviamente más gloriosas y exclusivas que aquellas separadas por los destinos comunes de las mujeres en general. Así, mientras la casada podía recibir tundas eventuales del marido, la monja favorecida por visiones era atormentada a menudo por el diablo en persona o sus secuaces; si la primera sólo podía conversar con su madre, hermana, cuñada, suegra o alguna vecina, la segunda departía con los selectos habitantes del paraíso, y en lugar de los temas comunes propios de la vida cotidiana, podía sostener selectas conversaciones que versaban sobre temas celestiales; en lugar de las penas y los gozos groseros propios de la vida terrenal, ella experimentaba los extraordinarios, etc. Pues en estos asuntos también había jerarquías y las monjas visitadas por los entes del más allá gozaban obviamente de privilegios que no tenían las demás mujeres. En efecto, aunque las intimidades con entes sobrenaturales no

estaban exentos de peligros —la Inquisición estaba atenta a estos casos y los confesores podían someter a sus hijas de confesión a pruebas y castigarlas—, aquellas monjas visioneras lograban el respeto, la admiración o el miedo de sus hermanas, y la fama entre los vecinos de la ciudad que albergaba el convento; ellas realzaban el lustre de sus familias, de la orden a la que pertenecían, ganándose el respeto o incluso la admiración de sus confesores y muy raras veces también, logrando la beatificación y hasta la santidad que ennoblecían sus patrias. Sin embargo, en los casos estudiados aquí por Brading, sólo falta una monja particularmente significativa: Rosa de Lima, la primera santa americana patrona del Perú y de América —criolla, como se suele afirmar, mestiza tal vez. Es de pensar que el historiador, gran conocedor de la historia peruana, tendría sus razones para haberla ignorado en la pequeña galería de monjas visionarias que nos presenta aquí.

Las monjas visionarias, milagreras y alguna que otra devota y beata con fama de santa han suscitado en las últimas décadas estudios importantes. Sin embargo, muchos de ellos versan sobre el funcionamiento de sus conventos, sus reglas, los modos de vida de las monjas, algunas personalidades destacadas. Pero pocas veces han restituido la historia de estas instituciones en la del monacato femenino, lo que ha llevado a algunos a caer en ciertos tópicos —heredados sobre todo de la Ilustración; véase *La religiosa*, de Diderot— que proyectan sobre el monacato femenino estigmas de coerción por parte de los padres que obligan a sus hijas a tomar el velo, de disolución eventual en los claustros, de ignorancia, pereza, etc. Es decir, según este enfoque, las pobres monjas de los siglos pasados habrían sido víctimas condenadas a sufrir bajo reglas rigurosas, sin ningún tipo de consuelo o alegría. Con riesgo —plenamente asumido aquí—, quiero recordar que si bien muchos, si no es que todos, los politeísmos acordaron a las mujeres algún tipo de intervención en la celebración de los ritos, así las vestales de la Antigüedad, las monjas budistas —aunque el budismo no sea una

religión—, las del hinduismo, las jóvenes mexicas consagradas a algunos cultos femeninos, etc., de los tres monoteísmos, sólo el cristianismo, en sus modalidades católicas y ortodoxas, aceptaron que las mujeres rechacen consagrarse a lo que siempre se les había impuesto como vocación exclusiva: el matrimonio, la maternidad, con sus corolarios: la casa y la familia.<sup>3</sup> Desde el siglo VI, en efecto, vemos que (Santa) Escolástica, hermana gemela de (San) Benito, fundó el primer convento de mujeres, cuya sola razón de ser descansaba en la contemplación, la oración, o sea, el servicio exclusivo de Dios.<sup>4</sup> ¿Es posible considerar esta novedad como el principio de la reivindicación de la igualdad entre la mujer y el hombre, al considerar que la mujer era capaz de alzarse al mismo nivel de vida espiritual que aquél? ¿No será esto, acaso el nacimiento de lo que ahora llamamos el “feminismo”? El panteón católico, donde las santas son tan numerosas como los santos, refleja esta situación.<sup>5</sup> Finalmente, y por otra parte, podemos esperar que los trabajos de Michel de Certeau, que examinaron las relaciones existentes en ciertos casos entre misticismo, comportamientos extratemporales y contexto político constituyan una fuente de inspiración para los futuros historiadores de estos temas. De esta manera, la historia del monacato femenino podría ser abordado con una perspectiva menos anecdótica y más sociológica.

<sup>3</sup> En la Antigüedad y en el caso de las religiones asiáticas la dedicación de las vírgenes a los templos y las diosas podía tener muchas modalidades, siendo la mayoría de ellas por tiempo determinado.

<sup>4</sup> En los primeros siglos del cristianismo, hubo mujeres que, siguiendo el ejemplo de ciertos ermitaños que se retiraron al “desierto” o a algún paraje silvestre, vivieron en absoluta soledad. Durante siglos, las monjas sólo se dedicaron a la contemplación y la oración, razón por la cual debían entregar una dote al tomar el velo, pues no tenían otro modo de existencia. A partir del siglo XVII y cada vez con mayor frecuencia, las monjas ejercieron tareas de enseñanza, hospitalidad, misión, etc. Gracias a estas actividades, netamente terrenales, los estados místicos empezaron a escasear.

<sup>5</sup> La Iglesia católica incluso ha declarado “doctoras” a varias santas, siendo sin lugar a dudas la primera institución en hacerlo.

Un capítulo en particular interesante —al menos para quien esto escribe— es el séptimo, intitulado “Sacerdotes e indios: el ministerio parroquial”, en el que Brading examina algunos manuales y guías que permitían a los sacerdotes orientarse en materia de consejos y recomendaciones para el ejercicio de su ministerio. En este texto, descubrimos la complejidad de las relaciones existentes entre los operarios de la Iglesia y el mundo indígena. También descubrimos ciertos aspectos de la sociedad colonial, así sus fallas y eventuales contradicciones, las que a menudo eran por distintos sectores, grupos, individuos. Esta fluidez social, a menudo soslayada, menospreciada y más a menudo ignorada, fue sin embargo un factor decisivo para la estabilidad colonial, que le permitió sobrevivir sin mayores descalabros casi 300 años. Así, aprendemos gracias al agustino fray Manuel Pérez que, en 1713, los indios de la Ciudad de México que se vestían como españoles, hablaban castellano, vivían en el centro y pasaban por tanto por ser mestizos, lograban escapar al tributo que estaban obligados a pagar (p. 241), mientras en 1790, el cura de Rincón de León denunciaba que al revés, “todo el mundo decía ser indio, con el fin de evitar pagar los elevados derechos parroquiales impuestos a las castas y a los españoles” (p. 266). En otras palabras, era posible y hasta común, según convenía, hacerse pasar por indio, mestizo, español o individuo de casta, lo que debería contribuir a matizar notablemente el tópico de una sociedad colonial de “castas” rigurosamente estructurada, como lo era la de las Indias. Así las cosas, no podemos descartar que algunos individuos pudiesen declararse ora indios, ora españoles, según se trataba del pago del tributo o del de los derechos parroquiales, logrando burlar ambas obligaciones.

La administración del sacramento de la penitencia a los indios constituía a menudo un desafío para el sacerdote. El cura de Santo Domingo Itzocan —la actual ciudad de Izúcar—, don Ángel Miguel Pérez de Velasco, describía en 1765 las dificultades que encontraba con sus ovejas indias. Según el sacerdote, los indios

no participaban de las nociones de “honor, estimación, crédito”, imprescindibles para identificar debidamente sus pecados y arrepentirse (p. 246). No lograban por tanto entristecerse por sus pecados, aborrecerlos y llorarlos. Lo que ocurría a menudo cuando el cura, con el fin de lograr el necesario arrepentimiento, les representaba la muerte de Jesús en la cruz y los amenazaba con las llamas del infierno, era que ellos exclamaban a los cuatro vientos “¿qué le vamos a hacer?” o “me perdonará Dios” o también “iremos a pagar” (p. 246). Tenemos aquí un magnífico ejemplo del desfase existente, después de casi dos siglos y medio de cristianización en una zona central de la Nueva España con fuerte y temprana implantación de varias órdenes religiosas y luego del clero secular, entre la noción cristiana de “pecado” y la de simple “falta” y tal vez incluso de “delito”. Obviamente, el indio estaba dispuesto a “pagar”, o sea, “expiar”, lo que le decían era un pecado aquello que había cometido, pero no entendía lo que era el “pecado” y, por tanto, el arrepentimiento en su dimensión religiosa. El sacramento de la confesión, el matrimonio de prueba y muchas otras costumbres persistieron, la enseñanza de la doctrina cristiana no fue satisfactoria sobre todo por el desconocimiento de las lenguas indígenas por parte de los pastores, etc. Los manuales y guías para curas de indios aparecen aquí como herramientas tan importantes como prácticamente desconocidas para el estudio de los procesos aculturativos del mundo indígena.

Los dos últimos capítulos nos llevan a las reformas borbónicas, la independencia y el siglo XIX, cuando la Iglesia deja de ser la matriz identitaria de las sociedades americanas. Si en el siglo XVIII la iglesia novohispana sigue aún llena de vitalidad, con nuevas formas de devoción, la actividad renovada de antiguas órdenes religiosas y la de algunas nuevas, perduraron las creencias y prácticas seculares, en particular las de los indígenas. Sin embargo, el siglo de la independencia, la Reforma y el Porfiriato vieron la aparición de nuevos símbolos identitarios de carácter laico. La independencia

acabó de acuñar la Vulgata que el patriotismo criollo había ido formando durante dos siglos y que constituye ahora el fundamento de la identidad mexicana, “a las crueidades de los conquistadores y la fuerte avaricia del gachupín, agregaron las glorias de México-Tenochtitlán y la protección trascendental de Nuestra Señora de Guadalupe” (p. 311).

En este libro, David Brading nos ofrece, por tanto, nuevas facetas de la formación de la identidad americana a partir de matrices religiosas. Éstas le permiten a la vez ahondar y matizar sus investigaciones anteriores. Si bien es cierto que la raíz religiosa está en el corazón de todos los procesos de formación de las identidades colectivas del pasado, este nuevo libro nos brinda conocimientos más amplios, más precisos y más finos de la manera como la noción y la carga emocional de patria se fue gestando en los virreinatos novohispano y peruano. Se trata, por tanto, de una contribución notable y bienvenida a la arqueología de las identidades nacionales de México y del Perú.

Solange Alberro  
*El Colegio de México*

MARCOS COSTA, *O reino que não era deste mundo. Crônica de uma república não proclamada*, Rio de Janeiro, Editora Valen-tina, 2015, 272 pp. ISBN 978-856-585-947-9

Los estudios de Roland Barthes y de Hayden White sobre las trampas de la narrativa historiográfica resaltaron en su momento el esfuerzo del historiador por ordenar los acontecimientos de un modo lógico, coherente y con pretensiones de objetividad. Barthes propuso que el discurso de la historiografía estaba