

Mayer, Alicia y José de la Puente Brunke, eds. *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, 2015. 264 pp.

Este libro es producto de un seminario de historiadores mexicanos y peruanos, celebrado en Lima en 2013 y organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Riva-Agüero de la Universidad Católica del Perú. La Introducción no señala cómo fueron seleccionados los participantes, más allá de su filiación nacional e institucional, si hubo una convocatoria más amplia con miras a la publicación, ni bajo qué criterios fueron escogidos y organizados los ensayos que finalmente se incluyeron en la compilación. El resultado de este método de selección es predecible: un hilo endeble conecta una serie de contribuciones de naturaleza y calidad dispares en torno a un tema vastísimo como el de la relación entre Iglesia y sociedad en Perú y Nueva España. Más allá del interés por destacar “la profunda influencia que ejerció España durante trescientos años en la vida cultural de estas regiones” (p. 5), poco se dice en la Introducción sobre dónde se ubica el libro respecto de las corrientes historiográficas recientes, si refuerza o cuestiona ciertos paradigmas de la historia colonial, o si más bien su objetivo es servir como una plataforma institucional para dar a conocer los temas que investigan los profesores de ambas universidades.

303

Afortunadamente, estas decisiones editoriales no impidieron la inclusión de varios ensayos de notable calidad. En ellos, los autores se preocupan por delinear claramente la historiografía sobre Iglesia y sociedad con la que dialogan. La segunda mitad del libro es la más sólida. Por sus aportes concep-



tuales y metodológicos, destacan dos ensayos. El primero, de Carlos Gálvez Peña, explora el fértil intercambio intelectual que existió entre los hombres de Iglesia de ambos virreinos durante el reinado de los Habsburgo. A partir de una relectura de la obra y trayectoria de conocidos intelectuales como José de Acosta, Bernabé Cobo, Antonio de la Calancha y Buenaventura de Salinas, Gálvez contribuye a la discusión sobre la circulación hemisférica de ideas al mostrar algunas de las formas específicas, fundamentalmente intertextuales, en que los círculos eclesiásticos novohispanos recibieron, asimilaron y pusieron en entredicho el conocimiento generado en Perú. Aunque el énfasis de Gálvez está en el virreinato meridional, su ensayo revela que el intercambio fue en muchos casos bidireccional, como se muestra en la profusa correspondencia de Cobo o en la ambiciosa obra de Acosta, pues varios de estos “cronistas peregrinos”, como los llama el autor, pasaron largas temporadas en Nueva España. Gálvez resalta la importancia de las redes institucionales tejidas por seculares y regulares en el Nuevo Mundo, vinculando la circulación de obras con la de personas. Su ensayo identifica preocupaciones comunes (la justicia distributiva, los beneficios eclesiásticos, el origen de los indios) que anuncian interesantes derroteros de investigación para una nueva historia intelectual comparada de México y Perú.

-
- 304 Similares intercambios existieron entre las elites indígenas letradas de ambos virreinos, en parte debido a una larga lucha por el acceso pleno al sacerdocio. Aunque esa historia de intercambios está por escribirse, Pedro Guibovich Pérez explora la relación entre poblaciones nativas, redes judiciales y estructuras eclesiásticas en un ensayo dedicado a las visitas organizadas durante el gobierno del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. En este trabajo, se dan cita la historiografía

reciente sobre justicia eclesiástica, la cual demuestra la participación estratégica de los indígenas en los tribunales arzobispaes de México y Perú, y la igualmente importante propuesta, sugerida por Guibovich en un ensayo de 2011, de reinscribir las causas de extirpación de idolatrías en su marco institucional original: la visita eclesiástica. El aporte de Guibovich consolida esfuerzos recientes por trasladar el estudio de la extirpación, basado fundamentalmente en las visitas de la idolatría, desde el marco de la represión y la resistencia hacia el marco de la administración de la justicia episcopal, la negociación y el despliegue de estrategias legales. No es que ambas perspectivas sean excluyentes, pero esta propuesta sirve como un correctivo al énfasis previo en el supuesto “celo anti-idolátrico” de ciertos prelados (la idolatría no fue necesariamente la preocupación principal de Lobo Guerrero). El interés por la cultura legal de los personajes que transitan por estas causas, por otra parte, permite concentrar el análisis en actores sociales que, como los fiscales de doctrina y los procuradores de causas, ocupaban posiciones intersticiales con poca cabida en los enfoques anteriores. Urge refinar las diferentes nociones de justicia en juego —como lo hace José de la Puente Brunk en su ensayo dedicado a los reclamos criollos de beneficios y oficios, articulados a partir del principio de prelación— para no perpetuar la noción de que los indios que hicieron frente a los visitantes eclesiásticos o que elevaron sus quejas ante el provisor del arzobispado “manipulaban” la justicia en beneficio propio o “buscaban evadir” los rigores de la misma (pp. 185 y 189). Los importantes avances de una renovada historia social del Derecho demuestran que esta dinámica fue más variada y complicada.

La reconstrucción de los circuitos judiciales eclesiásticos andinos que animaban la extirpación y que Guibovich pone en

evidencia tiene la ventaja adicional de sentar las bases para nuevas comparaciones con el caso novohispano. Gerardo Lara Cisneros y Óscar Mazín mencionan este punto en sus respectivas contribuciones. El primero resalta el “foro mixto” en el que quedaba sujeta la idolatría pues, por considerársele pecado y delito, podía ser juzgada por la justicia eclesiástica o la civil, mientras que el segundo postula, entre los “ejes” para una nueva historia comparada de México y Perú, la conexión entre doctrina cristiana e impartición de justicia. Aunque ambos autores sugieren que las campañas de extirpación habrían sido más frecuentes e intensas en Perú que en México, en parte debido al mayor control político-religioso que virreyes y arzobispos ejercieron en el primer virreinato (pp. 258-259), este es un fenómeno difícil de medir en esos términos. La contribución de Guibovich, además, desestabiliza la noción misma de “campaña”. Es más probable que la justicia episcopal en ambos territorios discurriera por canales solo en cierta medida paralelos. A juzgar por lo que ya se sabe sobre la justicia secular, la existencia de un Provisorato de Indios y de un Juzgado General de Indios en México, ambos, tribunales sin un correlato directo en Perú, podría estar apuntando, más bien, a un grado mayor —o a un tipo distinto— de centralización en el norte que en el sur. La aparente centralidad del arzobispado de Lima en la historia de la extirpación podría deberse a los avatares propios de los archivos eclesiásticos modernos, así como a la notable ausencia de estudios comparables a los que existen para Yucatán o Oaxaca en el caso de las diócesis sufragáneas andinas (algunas de las cuales, de manera injustificable, restringen el acceso a sus fondos históricos).

306

Los textos reunidos por Mayer y De la Puente Brunke abordan la interrelación entre Iglesia y sociedad en diferente me-

dida y con diferentes grados de elaboración, pero el ensayo de Teresa Vergara sobre la cofradía de San Crispín y Crispiniano, la misma que reunía a los maestros zapateros indígenas de Lima, es uno de los que mejor pone en evidencia dicha interdependencia, en su caso particular, entre la “piedad” y el “interés económico” de los cofrades. Como es evidente, los actores sociales de los dos primeros siglos coloniales, el período que el libro prioriza, solo percibían o establecían la distinción entre “Iglesia” y “sociedad” en determinados contextos, usualmente caracterizados por el conflicto interpersonal o las disputas entre feligreses y miembros del clero. Tanto en situaciones ideales como en contextos de crisis — como lo ilustra el ensayo de Rafael Sánchez-Concha sobre el robo de la eucaristía en Lima en 1711—, una se podía postular como sinónimo de la otra. Vergara, por su parte, apunta que la “cofradía gremial” era un espacio para la devoción, la cohesión y la adquisición de prestigio social, pero también una plataforma institucional desde la cual los maestros zapateros, miembros de la elite indígena de la ciudad, ejercieron un control sobre el oficio y preservaron un grado de autonomía respecto del cabildo de españoles (pues la cofradía estaba bajo la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas). El análisis de Vergara sugiere también interesantes conexiones entre las dimensiones religiosas y políticas del culto al proponer que la cofradía actuó como un vehículo para canalizar las aspiraciones económicas y sociales de la elite de indios ladinos prósperos asentados en el barrio de San Lázaro. Su trabajo se inserta, así, en la serie de aportes recientes que resaltan las estrategias políticas y legales de negociación de la República de Indios.

En suma, este es un volumen con contribuciones útiles e importantes, pero que debió tener un proceso más riguroso de

edición y publicación: una cita textual de página y media de extensión (pp. 197-199), una nota de dos páginas (pp. 141-143), párrafos de una frase (p. 115) y pasajes que se repiten en el texto principal y en las notas (pp. 148 y 150; p. 159 y nota 24) son problemas editoriales que no deberían estar presentes en una publicación de este nivel. Resulta igualmente desafortunado que un libro sobre un período y una temática en los que se han hecho importantísimos aportes a la discusión de nociones clave para las sociedades coloniales y postcoloniales como casta, raza, pureza de sangre y calidad ofrezca la “definición” de *mulato* que aparece en la página 71. Allí, el lector se entera de que los mulatos *eran* una “casta negroide generada de la unión de blancos con mujeres de raza negra”. Se *explica* enseguida que, a diferencia de negros y zambos, los mulatos “contaban con sangre blanca”, un “ingrediente biológico” que explicaría su relativa aceptación social (p. 72). La inclusión de este tipo de lenguaje y de discurso en un libro académico quizá fuera moneda corriente en 1880 o 1930, pero es inaceptable en una compilación que busca mostrar lo mejor de la producción sobre historia colonial de la Iglesia en dos de las más reputadas instituciones de educación superior.

José Carlos de la Puente Luna
Texas State University