

En este libro, Iván Escamilla talla un retrato institucional envidiable para la primera mitad del siglo XVIII tanto en lo que se refiere a la actuación de la monarquía como en los manejos y alternativas del Consulado. Ahora nos queda, entre otras cosas, a los historiadores del comercio y comerciantes de Nueva España, confirmar, rectificar o enmendar el cuadro que de la corporación y su gobierno nos proporciona Iván Escamilla. Es urgente y necesario cuando menos para dos aspectos: uno, la feria de Xalapa y su desarrollo. Otro, el impacto en la colonia de la *permission* inglesa y sus repercusiones. Gracias a Iván Escamilla por este libro propositivo, enriquecedor, que nos permitirá disponer de una visión más precisa del periodo. En poco tiempo, se convertirá en un compañero indispensable de los estudiosos de consulados y comercio en Nueva España.

Carmen Yuste

*Universidad Nacional Autónoma de México*

MATTHEW D. O'HARA, *A Flock Divided. Race, Religion, and Politics in Mexico, 1749-1857*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2010, 315 pp. ISBN 9780822346272

Es un placer leer este libro por su lenguaje claro y creativo. Metáforas y modismos salpican el texto para ilustrar los conceptos e ideas de este estudio que revela nuevos aspectos sobre el desarrollo de la cultura política en México antes y después de la independencia.

Matthew W. O'Hara postula que fue el catolicismo virreinal, basado en el derecho canónico y civil y en las cofradías, lo que ayudó a la formación del pensamiento y de las prácticas políticas de los grupos populares. Así adiestrados, la mayoría de la

población, los indios, los mestizos y los mulatos, pudieron defenderse y negociar con las autoridades del virreinato.

El libro se divide en siete capítulos: los primeros cuatro se centran en la participación de los feligreses en la vida parroquial en la ciudad de México, los dos siguientes abarcan la vida política de los pueblos fuera de la ciudad capital, y termina con un capítulo de conclusiones.

La bibliografía del libro es muy completa y sumamente sugerente, ya que incluye obras teóricas sobre las fuentes de derecho, sobre teoría antropológica y social, referente a castas y grupos étnicos, sobre religión popular y reformas religiosas de los Borbones. Es relevante apuntar que O'Hara revisó con cuidado la literatura publicada en Latinoamérica, especialmente en México; casi 30% de las referencias están escritas en español.

En el primer capítulo el autor estudia la "geografía espiritual" de los edificios sacros, los feligreses y los cadáveres en la ciudad de México en el siglo XVIII. Se percibe cómo la ubicación geográfica de las capillas de las cofradías, de las casas de los feligreses y de los lugares de sepultura influyó en la asignación de las cuotas para la administración de los sacramentos, más que la identificación étnica de las personas involucradas.

Los capítulos II y III se centran en la secularización de las doctrinas, la legislación por la cual el gobierno español ordenó remover a las órdenes religiosas de las parroquias de indios y reemplazarlas con clérigos diocesanos. En la ciudad capital a los frailes se les retiró de las seis parroquias de indios y en 1770 el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana ordenó que estas parroquias y las tres de españoles dejaran de otorgarse a los distintos grupos étnicos y fueran abiertas a todos los feligreses. Lo que a primera vista parecía una reforma de las antiguas prácticas fue causa de numerosas disputas entre párrocos e indios. En la documentación surgida de estos pleitos, el autor examina magistralmente los conceptos operantes para la asignación y auto-

asignación de las categorías étnicas. La reorganización de las parroquias dio a los seglares, especialmente a los indios en las cofradías, la oportunidad de aumentar su control sobre las devociones religiosas y sus finanzas.

Así la secularización de las doctrinas se presenta como el intento del gobierno real y eclesiástico de reformar las prácticas religiosas indígenas, consideradas supersticiosas e inconformes con las ideas ilustradas de una devoción individual, silenciosa y espiritual. Las autoridades quisieron “des-indianizar” la religión del virreinato. Quitar a los franciscanos y a los dominicos disminuiría el uso de las lenguas indígenas, consideradas como apoyo de las devociones heterodoxas. Aunque este aspecto estaba presente, el autor escasamente menciona el motivo político de la corona, que quiso aumentar el poder de los obispos nombrados por el monarca y disminuir el de las órdenes religiosas que actuaban con cierta autonomía del gobierno eclesiástico y real. Al remover a los frailes se les dio a los prelados la oportunidad de nombrar clérigos de España en vez de criollos para las parroquias. Dos años después de la expulsión de los jesuitas y de las sublevaciones violentas de los indios en el Bajío, las lenguas indígenas fueron consideradas fuentes de oposición a la dominación española; según el arzobispo Lorenzana eran “una ascua de fuego, un fomento de discordia y una piedra de escándalo, para que se miren con aversión entre sí los vasallos de un mismo soberano”.<sup>1</sup> El ayuntamiento de México, en su representación de 1771, interpretó las políticas de secularización de las doctrinas y de la supresión de las lenguas indígenas como me-

---

<sup>1</sup> Francisco Antonio de LORENZANA, “Pastoral para que los indios aprendan el castellano”, 6 de octubre de 1769, en Fortino H. VERA, *Colección de documentos eclesiásticos de México. O sea, antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de Jorge Sigüenza, 1887, p. 221.

didias políticas para favorecer a los clérigos peninsulares, y no como una manera de reformar las celebraciones de los indios.<sup>2</sup>

En el capítulo IV se examina cómo los seglares, en especial los reunidos en cofradías, sirvieron como representantes de los grupos populares. Sus dirigentes conocían la legislación canónica y civil, y se dieron cuenta del poder económico de estas organizaciones. Los sacerdotes necesitaron de las asociaciones pías porque contribuyeron a sus ingresos. Además tenían que reconocer que las cofradías eran dueñas de propiedades, sea de imágenes religiosas o de numerosas capillas. Sus dirigentes habían aprendido cómo defender los intereses de la colectividad. En varias páginas el autor describe con detalle el pleito entre un curtidor con poca educación formal y un párroco, doctor en teología, pleito ganado por el curtidor, quien probó que era el “dueño” de la estatua de la virgen de Guadalupe y, de mayor importancia, dirigente seglar de la procesión en el barrio. De esta manera O’Hara coloca a este líder como un “empresario de devoción”, nombre que el autor atribuye a los seglares que dirigen a la colectividad en celebraciones religiosas y obtienen recompensas económicas por sus esfuerzos.

En estos cuatro capítulos, los múltiples ejemplos acerca de los pleitos entre feligreses y clérigos muestran que la terminología de castas, que clasificaba a los habitantes del virreinato en diferentes grupos étnicos, era una categorización flexible y no un sistema rígido. El autor se basa en gran cantidad de documentos en los cuales los indios, los miembros de otros grupos étnicos y los clérigos (y aun el arzobispo) presentan, con pruebas, su interpretación del significado de los términos indio, negro, mulato, mestizo y español. Con esta metodología el lector puede percibir la manera en que en un mismo momento y en referencia

---

<sup>2</sup> Juan E. HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, *Historia de la guerra de independencia en México*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, vol. 1, p. 432.

a un mismo caso, los participantes en una disputa informaron de las muchas consideraciones que conformaron las categorías sociales y étnicas del virreinato. Acertadamente, O'Hara evita el uso del término "raza" y explica que la palabra utilizada en la época, "calidad", incluía una variedad de características: si la persona pagaba o no tributo, su ocupación, linaje, el lugar donde vivía, la calidad de su esposa o esposo, la pertenencia a una cofradía y la opinión de otras personas con quienes interactuaba.

También en estos primeros capítulos sobre la ciudad de México, el autor describe cómo muchas cofradías operaban con independencia del clero. La razón para esta situación es el papel que la costumbre tenía en el derecho de la época. Fue reconocida como una fuente de derecho. Según la legislación canónica, las cofradías de feligreses seculares debían fundarse con el permiso del párroco y del obispo, y según la legislación española, con el permiso del rey. Además, el sacerdote debía asistir a las reuniones de las cofradías, a las elecciones de sus dirigentes y a la revisión de sus finanzas. Si en verdad todo fuera así, las cofradías hubieran estado controladas por los sacerdotes, situación aceptada como cierta por varios autores. En la práctica, como se ve en este libro, los feligreses frecuentemente fundaron una cofradía y después recibieron la aprobación formal o tácita del párroco. Sin embargo, en especial en el manejo de sus fondos y bienes, actuaban sin el control del clero. El rebaño de las cofradías no era ignorante ni sumiso. Ejerció poder legal, social y económico.

El capítulo V transporta al lector a las poblaciones fuera de la ciudad de México. Se centra en el papel de los ayuntamientos después de la independencia en tres lugares con considerable población indígena: Naucalpan, Ixtacalco e Ixmiquilpan. Como en los capítulos anteriores, revisa pleitos de los indios con los párrocos, pero ya las disputas no están dirigidas por las cofradías sino por los indígenas de los consejos municipales. El autor muestra cómo los ayuntamientos constitucionales en áreas

rurales todavía utilizaban la retórica antigua de las tradiciones y costumbres de los pueblos de indios y de los privilegios de los indígenas bajo la legislación canónica y real, pero los combinaban en una forma híbrida con conceptos de representación y con el vocabulario de los derechos republicanos de ciudadanos.

En este capítulo el autor da una definición concisa muy acertada de los cabildos en los pueblos de indios, anotando que el nombre utilizado para los consejos municipales indígenas era “repúblicas”: “Las repúblicas indígenas [fueron] una forma de poder nativo semi-autónomo que generalmente incluía puestos civiles y religiosos”. Sin embargo, cuando escribe sobre los pueblos de indios antes de la independencia, utiliza con mucha frecuencia los términos “comunidad” o “comunidades indígenas”. Me parece que debería evitar estas voces cuando se refiere a los 4 468 pueblos de indios que existieron en la Nueva España en 1800, entidades con personalidad jurídica similar a la de las 20 ciudades y 50 villas de españoles porque los consejos municipales de estos tres tipos de poblaciones fueron reconocidos legalmente por el gobierno. Hoy en día, tanto en español como en inglés, la palabra “comunidad” transmite la idea de un lugar, en general pequeño y tradicional, “un conjunto de personas que viven juntos, que tienen bienes o intereses comunes o que desarrollan una misma actividad”. La palabra “comunidades” no incluye la idea de un lugar con gobierno municipal y representación legal relevante. Ni en la legislación virreinal ni en la documentación se utiliza el término “comunidad” como sinónimo de pueblo de indios. Como ha explicado Andrés Lira, la palabra comunidad significaba el régimen económico de un pueblo de indios, sus tierras y fondos municipales, esto es sus “bienes de comunidad”.<sup>3</sup> En

---

<sup>3</sup> Andrés LIRA “La voz comunidad en la Recopilación de 1680”, en *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias. Estudios históricos-jurídicos*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1987, p. 416.

algunas ocasiones, O'Hara usa en inglés los términos "Indian pueblo" o "pueblo", los cuales me parecen más adecuados cuando se refiere a los pueblos de indios de la época virreinal, y evita llamarlos "comunidades".

Para el sexto capítulo, informa el autor sobre la política local después de la independencia, estudiando a Ixtacalco, cerca de la ciudad de México. Ahí, el párroco, en su diario escrito en 1831 y 1832, se refirió al gran número de mestizos que alegaban que eran indígenas para exigir pagos menores por los sacramentos y derecho a recibir tierras comunales cuando las repartían a las familias. Ya los litigios combinaban asuntos religiosos en las parroquias con disputas sobre la propiedad de las tierras comunales.

Matthew W. O'Hara indica que en el México independiente, con la abolición de los pueblos de indios, no fueron sólo las cofradías las que defendieron a los grupos populares, sino que en las regiones con mayoría "indígena" (palabra que se empieza a usar en la legislación después de 1824 para indicar los "antiguos indios") se formaron ayuntamientos constitucionales que participaron en la defensa de los nativos, que representaban 60% de la población total del país. Me parece que en los lugares donde los ayuntamientos constitucionales ya no incluyeron regidores indígenas, las cofradías asumieron el papel de actores políticos en defensa de las tierras.

Al terminar el libro el lector queda convencido de que estos actores políticos indígenas ejercieron sus habilidades políticas por la influencia y adiestramiento adquiridos en las cofradías. Después de la independencia, las cofradías hicieron posible el desarrollo de una cultura política híbrida, basada en la legislación y métodos políticos del virreinato combinados con los del México independiente.

A primera vista, la conclusión es clara y acertada. Pone en tela de juicio la opinión de que después de la independencia, como postula Carlos A. Forment, por la falta de grupos voluntarios

de la sociedad civil, en México y en América Latina, la mayoría de la población no tenía una cultura política adecuada para una democracia. A los indios y a los grupos populares les faltaron herramientas políticas para defenderse bajo la nueva legislación igualitaria. Si se expresa en términos que a veces el autor emplea, O'Hara está en desacuerdo con la idea de que los subalternos no tenían agencia para negociar sus demandas. El autor muestra con creces que dicha afirmación es inadecuada y parcial porque no toma en cuenta la manera en que los grupos marginados pudieron participar en la política por medio de otros conceptos y métodos basados y formulados en la cultura religiosa del virreinato.

Si nos limitamos a los primeros cuatro capítulos de este excelente libro, que trata sobre el predominio de las cofradías en la ciudad de México durante el siglo XVIII, las conclusiones son convincentes. Sin embargo, no se debe asumir que esta misma situación predominaba en el campo, en los pueblos de indios. Más bien, en contraste con el papel de estas asociaciones pías en las ciudades, en los pueblos de indios durante el siglo XVIII, el liderazgo y la habilidad política en los pueblos no se encontraban en las cofradías sino en las repúblicas, esto es en los gobiernos municipales indígenas.

Durante dos siglos y medio de la época virreinal, de 1550 a 1800, fueron las autoridades indígenas electas, y no las cofradías, las que dirigieron la participación de los indios en la política. Brian Owensby analiza esta participación política de los indios durante el siglo XVII.<sup>4</sup> Además, John Chance y William Taylor<sup>5</sup> destacan el predominio del gobierno civil municipal de

---

<sup>4</sup> Brian OWENSBY, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

<sup>5</sup> John K. CHANCE y William B. TAYLOR, "Cofradías y cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*, 1985, XII: 1, pp. 1-26; también en *Boletín del*

los indígenas sobre la cofradía hasta fines del siglo XVIII. Tanck de Estrada<sup>6</sup> en el capítulo “Estrategias de los gobernantes indios” analiza cómo, a partir de 1770, los gobernantes de los pueblos nombraban las autoridades de las cofradías y les transfirieron las tierras comunales y ganado del pueblo para evitar la intromisión del gobierno virreinal en la fiscalización de sus finanzas municipales. Estas asociaciones, que se pueden considerar “cofradías de república”, funcionaron en muchos lugares como apéndices o sucursales del gobierno civil de los pueblos de indios.

Esta actuación de los gobernantes indios se debía a que el gobierno desde 1773, en los “Reglamentos de los Bienes de Comunidad” expedidos para cada pueblo, había abolido el financiamiento con fondos de las cajas de comunidad de casi todas las fiestas religiosas y había prohibido la utilización de la mitad de los fondos municipales por los indios. Este “ahorro forzado” se mandó a las cajas reales y eventualmente 60% fue enviado al rey en donativos y préstamos para financiar las guerras europeas, en vez de ser devuelto a los indios en tiempos de hambruna o epidemia. Por eso, como reportó con alarma el contador general en 1775 (y lo menciona O’Hara), los gobernantes de los pueblos estaban transfiriendo las tierras y ganado comunal a las cofradías existentes o fundando cofradías nuevas para recibir estos bienes comunales. Pero esta transferencia no implicaba la pérdida de control de estas asociacio-

---

*Instituto Nacional de Antropología e Historia* (14 mayo-jun. 1987).

<sup>6</sup> Dorothy TANCK DE ESTRADA, “Estrategias de los gobernantes indios: cajas de comunidad y cofradías; el pueblo litigante”, en *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 449-530. Dorothy TANCK DE ESTRADA, “Los bienes y la organización de las cofradías en los pueblos de indios del México colonial. Debate entre el estado y la iglesia”, en María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, et al. (comps.), *La iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 25-50.

nes pías por el gobierno civil indígena. Asunción Lavrín<sup>7</sup> y Daniele Dehouve<sup>8</sup> han analizado la manera en que las cofradías manejaban los bienes y fondos, pero con sus dirigentes nombrados por la república india y las actividades económicas y comerciales llevadas a cabo bajo la supervisión y control de las autoridades civiles de los pueblos. Las cofradías reportaron sus actividades a los gobernantes indios y no al sacerdote, quien solamente aparecía al final de cada año para firmar las cuentas y recibir una propina de los indios. Los obispos de Guadalajara y Oaxaca, por el testimonio de los párrocos, anotaron en sus visitas pastorales que los gobernantes indígenas de las repúblicas, y no los párrocos, ejercieron el control de las cofradías. Esta práctica política de las autoridades civiles indígenas en los pueblos fue aprendida por los mayordomos de las cofradías.

Varios estudios hacen hincapié en el poder y la práctica política de los pueblos de indios y su capacidad para participar como defensores de las colectividades. El libro de O'Hara analiza magistralmente este mismo papel ejercido por las cofradías. Ambas instituciones formaron la base para la participación política de los grupos marginados, no sólo durante la época virreinal, sino también durante el siglo XIX en el México independiente.

Dorothy Tanck de Estrada

*El Colegio de México*

---

<sup>7</sup> Asunción LAVRÍN, "Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain: The Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial México", en Arij OUWENEEL y Simon MILLER (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, Ámsterdam, CEDLA, 1990, pp. 224-250.

<sup>8</sup> Daniele DEHOUE, "El pueblo de indios y el mercado: Tlapa en el siglo XVIII", en Arij OUWENEEL y Cristina MORALES PACHECO (comps.), *Empresarios, indios y estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Ámsterdam, CEDLA, 1988, pp. 80-102.