

MARÍA DEL PILAR MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 398 pp. ISBN 978-607-025-742-1

La voluntad de reforma y la resistencia al cambio dan sentido a los 13 capítulos que componen este libro: estudios bien logrados que conjugan trabajo de archivo y diálogo con la historiografía pertinente. Sus autores despliegan un amplio conocimiento de la historia eclesiástica de América y Europa, respeto crítico a la historiografía y capacidad oportuna para situar sus propias afirmaciones. Ni la temporalidad ni la vasta diversidad de enfoques impiden que desarrollen una serie de preocupaciones comunes, expresadas con antelación en las sesiones de un seminario, característica que da unidad a la obra y permite al lector servirse de un hilo conductor para explorar la problemática naturaleza de la Iglesia americana.

Los fenómenos estudiados tienen que ver con asuntos de disciplina, justicia y administración de la Iglesia, pero también con conflictos que antes se entendían como manifestaciones del conflicto permanente entre Estado e Iglesia y que hoy entendemos, más bien, como fenómenos intrínsecos a una monarquía en cuya tradición jurídica el monarca ostentaba una potestad religiosa y otra secular.¹ Los problemas arrastrados por esa tradición, sumados a los que generaría la adaptación de la Iglesia tridentina al regalismo de Felipe II, estuvieron detrás de las reformas y resistencias que experimentó el mundo hispánico en aquellos siglos. La búsqueda de un orden o de un sistema perfecto, como el que imaginaron varios proyectistas, se topó en distintos momentos

¹ Sobre las raíces de ese principio en la tradición hispánica véase Adeline RUCQUOI, “Cuis rex, eius religio: ley y religión en la España medieval”, en Óscar MAZÍN (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, 2008.

con una realidad eclesiástica complejísima, fruto de negociaciones y acuerdos que a lo largo de los siglos habían paliado o matizado las contradicciones de origen.

La primera parte del libro se centra en las contradicciones que generó la puesta en práctica del Concilio de Trento en el mundo hispánico. El estudio de Pilar Martínez sobre la Bula de la Santa Cruzada expone las contradicciones de una gracia que suponía el fortalecimiento de la figura papal y que, sin embargo, sólo pudo ponerse en práctica mediante la voluntad del rey.² Como sugiere la autora, a partir de una bibliografía pertinente, el carácter mixto –real y apostólico– del Tribunal de la Santa Cruzada representaba, por tanto, la negociación con la Santa Sede y encerraba al mismo tiempo una contradicción natural, que se traduciría en una historia permanente de conflicto y negociación entre España y Roma.

El esfuerzo por convertir la reforma tridentina en una reforma de carácter integral para la Iglesia del Nuevo Mundo se aprecia en el estudio de Leticia Pérez Puente sobre el proyecto del consejero Juan de Ovando.³ Como muestra la autora, la Junta Magna de 1568 y el código que logró formar el Consejo de Indias tuvieron el propósito de hacer una reforma trascendental de la Iglesia indiana; a tal punto, que el proyecto fue presentado como “fundacional”. Pero fundar o sentar los preceptos de la Iglesia americana cuando ésta tenía más de medio siglo en formación no iba a resultar una tarea sencilla. La nueva Iglesia tridentina regalista se confrontaría indefectiblemente con una Iglesia ya establecida sobre una legislación privilegiada y una serie de prácticas que no estaba dispuesta a perder. Este tipo de resistencias pueden apreciarse con elocuencia en los tratados de Alonso de la Veracruz estudiados

² Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, “Debates, disputas y desafíos. La Bula de la Santa Cruzada y las reformas tridentinas”, pp. 19-46.

³ Leticia PÉREZ PUENTE, “La reforma regia para el gobierno eclesiástico de las Indias. El libro ‘de la gobernación espiritual’ de Juan de Ovando”, pp. 47-76.

por Enrique González.⁴ La mayoría de las críticas que manifestó el fraile en tiempos del arzobispo Montúfar y del Concilio de Trento (1545-1563) resumen la expresión de la vieja Iglesia, reacia a perder privilegios y aceptar la sujeción de los nuevos obispos: una resistencia que, con claudicaciones y negociaciones intermedias, llegaría hasta tiempos de la implementación de Trento y del IV Concilio. A pesar de la frustración de Veracruz, que vio derrotado su intento de frenar la reforma, prevalecieron las resistencias y los objetivos reformistas tuvieron que reducirse en la práctica. Así, un anhelo más o menos claro desde entonces, como el de la secularización de las parroquias, se mantendría como un punto pendiente en la agenda regalista hasta el siglo XVIII.

La segunda parte de esta obra corresponde a lo que los coordinadores llaman “reformas desde América”. Sin embargo, la distinción en cuestión no resulta muy convincente, pues si bien algunas reformas pueden considerarse plenamente “americanas”, como la sugerida en el capítulo de Iván Escamilla y acaso también la que explora Francisco Cervantes, lo cierto es que en la mayoría de los fenómenos estudiados confluyeron voluntades de reforma de distinto origen. En pocas palabras, las reformas o proyectos americanos estaban casi siempre vinculados a proyectos de carácter monárquico o “católico”, en el sentido universal del término. Tal es precisamente el caso de las tres nuevas “familias” de religiosos, estudiado por Jessica Ramírez, en el que se contrasta la voluntad tridentina de fundar nuevas órdenes con los impedimentos que interpuso la corona cuando aquéllas intentaron introducirse en España y después en sus reinos americanos.⁵ Como en el caso de la Santa Cruzada, aquí también Felipe II se mostró reacio a seguir

⁴ Enrique GONZÁLEZ, “Fray Alonso de la Veracruz, contra las reformas tridentinas: el *Compendium privilegiorum pro novo orbe indico*”, pp. 77-110. Esperemos que Enrique piense publicar este tratado cuyo contenido expone tan bien.

⁵ Jessica RAMÍREZ, “La reforma filipina del clero regular y el paso de nuevos hábitos a Indias, 1566-1585”, pp. 113-141.

los lineamientos tridentinos y sólo permitió el establecimiento de órdenes o ramas religiosas cuyas constituciones o reformas hubieran pasado por el tamiz de sus Consejos, obligándolos a que su maestro general residiera en Madrid y no en Roma (con la excepción notable de la Compañía de Jesús), y resistiéndose a que pasaran a América. La necesidad de evangelizar en la década de 1570 abrió las puertas del Nuevo Mundo a jesuitas, franciscanos descalzos y carmelitas descalzos; pero la autora recuerda que esa misión era distinta, cuando no contraria, a la razón de ser de las nuevas familias. De ahí que estos grupos religiosos, ceñidos en su paso a América a “los intereses de la monarquía”, buscaran apartarse gradualmente del acuerdo inicial (p. 141).

La pugna entre las órdenes religiosas y la autoridad del obispo se mantuvo en el siglo XVII aunque con nuevas características que detecta Antonio Rubial en el capítulo de su autoría.⁶ El autor observa la existencia, a veces en contradicción y a veces en coincidencia, de voluntades internas y externas de reforma a las órdenes. Tanto unas como otras se vinculaban a los problemas generados por el fin de la evangelización y por la consiguiente relajación en las costumbres de los frailes. Pero mientras los proyectos internos buscaban la creación de nuevos conventos con reglas más austeras, las reformas promovidas desde las sedes episcopales aspiraban a la reducción de conventos mediante la congregación de religiosos y la disminución del número de frailes que participaban en sus asambleas electorales. A partir de la reforma del arzobispo virrey Juan de Ortega y Montañés, las elecciones capitulares sólo se efectuarían con frailes establecidos en conventos y no con los que servían en parroquias. Como bien señala Rubial, estos ajustes arrastrarían a nuevos conflictos en las elecciones, tanto por el bajo número como por el favorecimiento a frailes peninsulares

⁶ Antonio RUBIAL, “Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)”, pp. 143-166.

sobre frailes americanos: una pugna bastante clara en las órdenes en todo el siglo xvii.

Si el anhelo tridentino-regalista descansaba en el control más efectivo de los obispos, el reto se antojaba muy difícil en Puebla, que era el bastión más importante de los franciscanos y no se desprendía todavía de la impronta de haber sido inicialmente la diócesis de Tlaxcala. El trabajo de Francisco Cervantes ofrece una explicación del éxito de las reformas experimentadas en el obispado de Puebla. En este caso, el autor observa una transformación radical en las relaciones de autoridad del obispado que cambiaron su naturaleza y su composición a mediados del siglo xvii.⁷ Se trata, en su opinión, de una reforma peculiar, lograda a partir de lo que considera una nueva “territorialización del obispado” (identificación de localidades en mapas, reordenamiento de doctrinas y secularización de muchas de ellas, redistribución parroquial, etc.) que fue posible gracias a las visitas pastorales de los obispos De la Mota y Escobar y Juan de Palafox y Mendoza. Para Cervantes el éxito dependió, además, de la habilidad de este último para designar clérigos idóneos en cada curato, lo que sólo pudo hacer a partir de un conocimiento previo de la región y de sus necesidades (sobre todo en relación con las lenguas indígenas). En pocas palabras, con la planeación de las provisiones eclesiásticas, el obispo poblano desdibujó posibles resistencias. Cervantes demuestra que Palafox no sólo buscaba la imposición de la autoridad episcopal sino la creación de un obispado en un sentido “territorial”: heterogéneo, pero obediente.

Por su parte, Óscar Mazín nos recuerda que la mayoría de los “conflictos” fueron también pleitos de orden judicial.⁸ Lo

⁷ Francisco Javier CERVANTES BELLO, “Las reformas eclesiásticas y la territorialización del obispado de Puebla, c. 1570-1660”, pp. 167-200.

⁸ Óscar MAZÍN, “Catedrales versus órdenes religiosas en Nueva España y el Perú: el pleito de los diezmos y la situación agropecuaria a mediados del siglo xvi”, pp. 201-225.

contencioso, en su opinión, permeaba la política española; la nutría y le daba forma. Los numerosos conflictos entre el clero secular y el regular en toda la América española pueden ser entendidos como problemas jurídicos de larga duración, y así lo hace Mazín al examinar los altibajos de la larga querrela de los cabildos de las principales catedrales de América que negociaron directamente en la Corte (como lo hizo la catedral de México) o mediante otros agentes (como lo hizo Lima), en su afán de conseguir el diezmo que las haciendas jesuitas no pagaban. Otro caso de prolongada querrela es el del empeño del cabildo catedral para conseguir la confirmación del patronato guadalupano sobre la Nueva España. Iván Escamilla lo aborda desde la oposición manifestada por Juan Pablo Zetina, el maestro de ceremonias de la catedral de Puebla, a la anticipada jura de la virgen en la Nueva España.⁹ Con sólidos argumentos tridentinos, Zetina argumentaba que una “tradición piadosa” como la de Guadalupe no podía derivar en una declaración de patronazgo ni en la fijación de una fecha en el oficio divino, mientras no se hubiera demostrado su “autenticidad histórica” y ésta hubiera sido “sancionada por la Santa Sede” (p. 242). Escamilla sostiene que, en contraste con la posición anterior, la iniciativa criolla desafió los principios tridentinos y presentó al papa la solicitud del Patronato cuando éste ya se había anunciado en Nueva España como un hecho consumado, situación que lleva al autor a afirmar que “los mexicanos, para su conveniencia y de facto”, reformaron “la reforma litúrgica tridentina”. La afirmación, sin embargo, tal vez podría matizarse. Como el conjunto del libro sugiere, Trento se aplicó siempre con las modificaciones

⁹ “Reformar la reforma: Juan Pablo Zetina Infante y la polémica litúrgica e histórica por la jura del Patronato Guadalupano en Nueva España, 1737-1746”, pp. 227-247. La historia de este proceso, generalmente conocida a través de la pluma apologética de Cayetano Cabrera, que desvaneció en su obra cualquier asomo de crítica, puede ser leída, como tantas historias, como un juego de intereses, opiniones encontradas y, por supuesto, como Escamilla demuestra, de litigios en Madrid.

que le impuso la política regalista, y precisamente a la intermediación real apelaron los eclesiásticos que negociaron hábilmente en Madrid. Por lo tanto, el gran logro en este caso resulta ser el haber convencido al monarca de que su respaldo al Patronato podría reforzar la lealtad americana a la corona.¹⁰

Las reformas llamadas por comodidad “borbónicas”, que se estudian en la tercera parte de este libro, ya no resultan tan novedosas ni tan sorprendentes después de este recorrido por una historia tan conflictiva. El capítulo de Rodolfo Aguirre sobre el Sínodo de Yucatán comienza reconociendo la tradición regalista de la monarquía (p. 253) para explorar después el proceso de reforma de Melchor de Macanaz.¹¹ Si bien la reforma de Macanaz fue frustrada por diversos motivos —entre ellos la famosa oposición de la Inquisición, a la que debió su destierro—, las propuestas de reforma a la vida y costumbres del clero tuvieron eco en varios obispos (de España y América) que buscaron hacer una reforma interna. Aguirre ve en las propuestas de Macanaz el germen de la fracasada reforma con la que soñó el arzobispo de México, Lanciego y Eguilaz, y de la reforma, también frustrada, pero algo más eficaz, que inició el obispo Gómez de Parada en Yucatán. Lanciego no consiguió autorización para celebrar su deseado concilio provincial y ni siquiera pudo convocar un sínodo diocesano. Gómez de Parada, en cambio, lo consiguió en su diócesis. A partir del análisis del cuerpo documental reunido por Gabriela Solís, Aguirre examina el ambicioso proyecto de reformas del obispo de Yucatán, mismo que partía de su visita al obispado entre 1719 y 1720. Los objetivos principales del sínodo yucateco fueron la disciplina eclesiástica y el desempeño de los curas, pero como señala

¹⁰ Al respecto véase otro artículo de ESCAMILLA, “Yolloxóchitl y flor de Lis. Nuestra Señora de Guadalupe de México, patrona de la monarquía española (1710-1810)”.

¹¹ Rodolfo AGUIRRE, “El Sínodo de Yucatán para la reforma del clero: entre la política borbónica y los intereses regionales”, pp. 251-283.

Aguirre, el sínodo también “sirvió como un foro para denunciar la opresión de los indios” (p. 266). El trabajo de Aguirre muestra nuevamente la fuerza de las representaciones (aquí de los opositores al obispo) y la dificultad de éste de hacer valer su autoridad en una diócesis hostil a la que había conocido apenas en su visita.¹²

La experiencia del obispo de Yucatán bien pudo servir de lección para que otros intentos subsecuentes tuvieran mejor éxito. Comparada con la primera, la conseguida por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas en México parece más modesta. Y sin embargo, ésta sí fue más efectiva, precisamente por su prudencia y por la aceptación de que la negociación era indispensable. El proyecto de secularización del arzobispado de México, estudiado aquí por María Teresa Álvarez Icaza,¹³ partió también de una visita pastoral y de un ambicioso proyecto de secularización. Pero la puesta en práctica, sin sínodo de por medio, mostró la habilidad política del prelado: una combinación de autoridad con negociación e incluso desistimiento. Así pues, sus medidas consiguieron mayor sujeción del clero al obispo (incluso del clero regular), pero no se realizó la transferencia de curatos al clero diocesano, y su proyecto de castellanización quedó en una etapa incipiente.

La resistencia del clero michoacano a las reformas impulsadas durante los reinados de Carlos III y Carlos IV contrasta violentamente con la dinámica reforma-resistencia expuesta en el resto del libro. El estudio de Juvenal Jaramillo muestra que la novedad de estas reformas no fue el ánimo regalista que las impulsaba, sino

¹² Gabriela SOLÍS ROBLEDA, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán, Miguel Ángel Porrúa, 2005. Aguirre sostiene que las críticas a las contribuciones extraordinarias que exigían los curas a los pueblos llevó a reflexionar sobre las condiciones laborales en la provincia, lo que provocó la oposición de los cabildos seculares y del propio gobernador de Yucatán.

¹³ “Los afanes de Manuel Rubio y Salinas por reformar el Arzobispado de México (1754-1758)”, pp. 285-307.

más bien el carácter autoritario o arbitrario que las revestía.¹⁴ Se trataba de reformas diseñadas desde la corona y no desde la cabeza de los obispados; de reformas que podían hacerse con o contra la voluntad de los obispos. La actitud que en esa coyuntura asumieron los obispos de Valladolid estudiados por Jaramillo contrasta notablemente con la manifestada por el arzobispo Lorenzana y el obispo Fabián y Fuero en las décadas anteriores, pues tanto San Miguel como Abad y Queipo se situaron en una posición de resistencia, intentando frenar por medio de representaciones a una corona que avanzaba sobre las propiedades eclesiásticas, sobre el diezmo y sobre la inmunidad eclesiástica.¹⁵

La actitud cambiante del episcopado se percibe también en el ejemplo de cooperación condicionada que estudia David Carbajal.¹⁶ Como él sostiene, la reforma a las cofradías novohispanas en Nueva España entre 1750 y 1820 no se consiguió por medio del Consejo y de las audiencias —como estaba previsto y como se hizo en la Península—, sino de la actividad de los obispos y sólo en la medida en que éstos estuvieron interesados en hacer la reforma. Carbajal sugiere que los obispos estorbaron la reforma tanto como contribuyeron a hacerla mediante visitas pastorales: disolviendo cofradías o transformándolas en mayordomías, y obligando a los quejosos a elevar solicitudes a la corona para formalizar y legalizar sus corporaciones. Carbajal afirma incluso que los fiscales de la corona no fueron tan aventurados en su reforma a las cofradías como algunos obispos, que se atrevieron a proponer la

¹⁴ “El alto clero de Michoacán y la defensa de sus privilegios frente al reformismo borbónico a través de las representaciones”, pp. 309-324.

¹⁵ El cambio es tan grande con los fenómenos explorados en páginas anteriores, que en el libro se echa de menos un capítulo o una reflexión sobre el último gran momento de colaboración entre el regalismo y el episcopado; esto es: la expulsión de los jesuitas y el Cuarto Concilio Provincial. Al respecto véanse los trabajos de Zahino Peñafort.

¹⁶ “La reforma de las cofradías novohispanas en perspectiva comparada: procedimientos, definiciones y alcances, 1750-1820”, pp. 325-350.

secularización de las cofradías (p. 349). Se advierte, pues, el interés del episcopado por mantener su alianza con el regalismo, pero al mismo tiempo su desafío a un proyecto real que originalmente suponía que la reforma se podía hacer exclusivamente por instancias seculares.

Por último, el capítulo de Brian Connaughton invita a reflexionar sobre el modo de ligar las diversas experiencias de reforma.¹⁷ Heredero de proyectos del siglo xvii, el fiscal del Consejo de Castilla, Melchor de Macanaz, fue para Connaughton el primero en idear una reforma integral basada en los principios de la economía política y en la idea de que sólo un conjunto de reformas coherente y guiado por la razón podía tener éxito; un proyecto que rescataba la tradición regalista y la fortalecía en un esfuerzo por depurarla de contradicciones que favorecían la injerencia de la Santa Sede en diversos asuntos. De ahí que su texto privado “Auxilios para bien gobernar una monarquía católica” contenga la esencia de ese proyecto de código que debía dictar el rey como “supremo legislador” y fuese retomado en los proyectos de las últimas décadas del siglo xviii (p. 362). Connaughton lo estudia precisamente a partir del texto publicado en el *Semanario Erudito* de 1787 y 1788, en los últimos años del reinado de Carlos III, cuando la corona enarbolaba un firme regalismo y pretendía avanzar en su reforma eclesiástica (estorbada, por cierto, por la revolución francesa). Lo sorprendente es que su vigencia no concluyó con la independencia. Connaughton señala que su *Testamento de España*, escrito probablemente en la década de 1740, se publicó en 1821 con una furibunda recepción por parte de escritores que lo tacharon de “fracmasónico” y con una aceptación entre políticos liberales que siguieron echando mano de él en las discusiones sobre el patronato e incluso para fundamentar la procedencia de la

¹⁷ “La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma político-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos xviii y xix”, pp. 351-396.

Ley Lerdo (p. 396). La vigencia del texto de Macanaz (con seguidores y detractores) permite a Connaughton recordar las raíces de las reformas en España y en el mundo hispánico, aun en el independiente, y le sirve, al mismo tiempo, para establecer un puente entre épocas y entre los capítulos de esta obra.

La obra en conjunto no se limita a mostrar la complejidad de la Iglesia americana; por medio de ésta, el libro reflexiona también sobre la totalidad de la Iglesia española. En todos los casos, los autores se atreven a pensar en fenómenos simultáneos pero no siempre coincidentes a ambos lados del Atlántico. Hace tiempo Alicia Mayer llamó la atención sobre la carencia de un debate intenso sobre la Contrarreforma o “Reforma católica” en Nueva España a partir de una discusión directa y crítica con la historiografía europea; no apropiación de los nuevos postulados, sino discusión crítica de los mismos en relación con las peculiaridades americanas. En particular, la autora consideraba que había una falta de discusión sobre el término “confesionalización”, ampliamente usado, pero no suficientemente discutido ni por la historiografía española ni por la mexicana.¹⁸ Al optar por el término “reformas”, en plural, los autores del presente libro evitan la discusión de una preocupación que, sin embargo, subyace en varios de sus capítulos y sobre la que éstos ofrecen gran cantidad de pistas. Esto es, si esa pluralidad de proyectos de cambio formaría parte de una sola gran reforma tridentina que nunca llegó a consumarse y cuyos contradictorios principios todavía hacían eco en tiempos de la invasión napoleónica.

Gabriel Torres Puga
El Colegio de México

¹⁸ Alicia MAYER, “La reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación”, en María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 14.