

La secularización de doctrinas  
y misiones en el arzobispado  
de México, 1749-1789

María Teresa Álvarez Icaza Longoria



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

María Teresa Álvarez Icaza Longoria  
“El largo camino a la secularización en el  
arzobispado de México”  
p. 23-86

---

*La secularización de doctrinas y misiones en el  
arzobispado de México, 1749-1789*  
María Teresa Álvarez Icaza Longoria (autor)

---

México  
Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas  
(Serie Historia Novohispana 97)

Primera edición impresa: 2015

Primera edición electrónica en PDF: 2015

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1434-2

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual  
4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

© 2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<http://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.

---



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



REPOSITORIO  
INSTITUCIONAL  
HISTÓRICAS  
UNAM

## EL LARGO CAMINO A LA SECULARIZACIÓN EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

Hay en esta comarca y tierra aquí señalada muchos monasterios de las Órdenes de Sancto Domingo y Sant Agustín, aunque todos ellos, a lo menos en el término aquí descrito de sierra a sierra, no son tantos como los de Sant Francisco, ni están sino en pueblos pequeños ó medianos, porque nuestros frailes, á causa de haber sido los primeros que vinieron á estas partes y plantaron la fe en esta Nueva España toda, fundaron sus monasterios en las ciudades y pueblos más principales della. Hay también clérigos en muchos pueblos de indios...<sup>1</sup>

*Códice franciscano*

### LAS AUTORIDADES: LA EVOLUCIÓN DE LA POLÍTICA ECLESIASTICA ESPAÑOLA

En la península ibérica, la potestad espiritual era parte fundamental del poder político. El rey ejercía su autoridad en asuntos concernientes a la Iglesia desde tiempos lejanos.<sup>2</sup> Según la tradición romana, el emperador Teodosio I tenía entre sus atribuciones la supervisión de la ortodoxia de los obispos, la promulgación de leyes y la protección al clero. En 438 el emperador Teodosio II publicó el *Código de Teodosio*, el cual reunía todas

<sup>1</sup> *Códice franciscano*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 5.

<sup>2</sup> Los antecedentes ibéricos de la doble potestad del rey los desarrolla Óscar Mazín en un interesante texto que busca contrarrestar la idea de la importancia exclusiva de las bulas papales como origen de las atribuciones de la Corona española en asuntos eclesiásticos. Véase Óscar Mazín, "El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, *passim*.

las leyes emitidas desde que el cristianismo se reconoció como una de las religiones del imperio. Luego en el *Código de Justiniano*, en 533, el *basileos* asumió funciones como la convocatoria de concilios, el resguardo del clero y el castigo a los herejes. En el monarca se fundían el carácter imperial y el sacerdotal como dos funciones de su investidura. De acuerdo con la tradición visigótica, sólo al rey le incumbía la ortodoxia del pueblo. En 646 Recesvinto promulgó el *Libro de los jueces*, que presentaba a los monarcas ibéricos como defensores de la fe, vicarios de Dios y responsables de la salvación de sus súbditos. Por todo ello, fueron los reyes quienes encabezaron las campañas de reconquista.

Por otro lado, en la Alta Edad Media el poder de la Iglesia comenzó a concentrarse en el papa. Para el siglo XI se le atribuyó a éste la “omnímoda potestad”. Y aunque durante los siglos subsecuentes el pontífice luchó por mantener su autonomía frente a los monarcas y la institución del papado enfrentó fuertes crisis, ya en el Renacimiento el pontífice había recuperado gran parte de su poder<sup>3</sup> y estaba en condiciones de ejercer las funciones de arbitraje en la expansión europea.

Hacia fines del siglo XV, España contaba con una importante influencia en la Santa Sede. La situación en Europa oriental, amenazada por la invasión turca, facilitaba las concesiones pontificias que significaran frenar las invasiones a territorios cristianos. En pleno avance sobre Granada, los reyes católicos enviaron a Roma un representante para que gestionara el patronato<sup>4</sup> sobre las tierras recién conquistadas. Las bulas *Provisionis nostrae* del 15 de mayo de 1486 y *Dum ad illam* del 4 de agosto de 1486 concedieron a la Corona el Patronato Real en Granada y Canarias. Por esta vía el monarca adquiriría el derecho de designar a quienes ocuparían los beneficios eclesiales. El derecho de presentación se reafirmó por medio de la bula *Orthodoxae fidei* del 13 de diciembre de 1486. Así, la experiencia granadina se convertiría para la Corona española en un precedente muy útil para articular una estrategia análoga en el escenario indiano.

<sup>3</sup> Francisco Morales, “La Iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus *et al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 16.

<sup>4</sup> El patronato es, según el derecho canónico, “la suma de privilegios, con algunas cargas, que competen por concesión de la Iglesia a los fundadores católicos de iglesia, capilla o beneficio, o también a aquellos que tienen causa con ellos”. León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, v. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 124.

A partir de 1493, España recibió del papa Alejandro VI un conjunto de prerrogativas que le concedían dominio legítimo sobre los territorios indios.<sup>5</sup> La bula *Inter caetera* del 3 de mayo de ese año otorgaba a los reyes de Castilla la soberanía sobre las tierras descubiertas y por descubrir, mientras que la bula *Eximiae devotionis* de la misma fecha equiparaba a los monarcas castellanos con los portugueses en lo referente a derechos y deberes en la evangelización. La bula *Inter caetera* del 4 de mayo de 1493 repetía la concesión de soberanía y trazaba una línea de polo a polo, cien leguas al oeste de las Azores, que daba a Castilla la soberanía sobre el océano y las tierras al occidente de la misma y a Portugal el dominio sobre lo que quedaba al este. Debido al Tratado de Tordesillas, firmado el 7 de junio de 1494, la línea se movió a 370 leguas al oeste de Cabo Verde. A petición de los reyes, la bula *Piis fidelium* del 26 de junio de 1493 designó a fray Bernardo Boyl como vicario papal en las Indias occidentales y le encargó la dirección de la empresa evangelizadora, por lo que a éste le fueron conferidas diversas facultades como trasladarse a Indias, administrar sacramentos y erigir iglesias y monasterios. No obstante, tiempo después se abandonó el plan de designar vicarios papales y la realización de la labor misionera pasó a manos de los religiosos mendicantes. En 1504 la Corona solicitó del papa la creación de las primeras diócesis en las Indias. Julio II emitió la bula *Illius fulciti* en noviembre, pero sin hacer referencia al patronato ni a la concesión de diezmos. Ante esto, Fernando se negó a ejecutarla y mandó a su embajador para que convenciera al papa de echar a andar de forma adecuada el sistema diocesano. El 3 de julio de 1508 Julio II le otorgó a la Corona el Patronato Indiano mediante la bula *Universalis Ecclesiae*. Poco después, en 1510, la concesión de diezmos fue confirmada con otra bula *Eximiae devotionis*.<sup>6</sup>

En síntesis, el ejercicio del Real Patronato por parte de la Corona española se sustentaría en su propia tradición de ejercicio de la autoridad en el terreno eclesiástico, se afianzaría con la reciente conclusión del proceso de la reconquista y proporcionaría la vía mediante la que podría cumplirse con el compromiso adquirido con el papado de promover la acción misionera en las Indias.

<sup>5</sup> Ya había precedentes de la intervención pontificia en la atribución a un señor cristiano de los reinos en manos de infieles para establecer su soberanía y dar entrada a la Iglesia, con el fin de posibilitar la salvación de esos pueblos. Entre 1344 y 1493, Portugal obtuvo del papado tres bulas que establecieron el régimen de sus conquistas africanas.

<sup>6</sup> El listado y la explicación de las bulas proceden del texto de Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, MAPFRE, 1992, *passim*.

Una vez establecido el dominio español en el territorio mesoamericano, se abrieron posibilidades para iniciar el trabajo misional a gran escala. En 1521, los franciscanos Clapión y De Angelis obtuvieron de León X la bula *Alias felicis* en la que se les encomendaba una misión en Indias y los dotaba de las facultades necesarias para llevarla a cabo; pero como ninguno de esos dos religiosos pasó a América el documento no tuvo efecto. El 9 de mayo de 1522, Adriano VI promulgó el breve *Exponi nobis*, conocido comúnmente como bula *Omnímoda*, mediante el que designó a los mendicantes para encargarse de las nuevas misiones. Podían pasar a tierras indianas los religiosos elegidos por sus superiores, si eran idóneos y gratos al monarca. Los mendicantes quedaban facultados para desempeñar tareas sacramentales y pastorales y gozaban de amplias atribuciones, especialmente en los lugares donde no se habían nombrado obispos. Por ello, en los primeros tiempos el clero regular, con el apoyo de la Corona española, pudo ejercer un papel hegemónico.

La conclusión del Concilio de Trento en 1563 pareció abrir la posibilidad de regularizar la situación de la Iglesia indiana con medidas de gran amplitud. El papa y el rey de España midieron fuerzas y ambas partes debieron moderar sus propuestas más radicales,<sup>7</sup> aunque, a fin de cuentas, en Indias preponderó el poder del monarca español. Felipe II tuvo un papel crucial en el fortalecimiento del control de la autoridad real. En 1568 convocó a una Junta Magna para analizar los principales problemas eclesiásticos americanos y revisar la política general.<sup>8</sup> Entre los principales temas de discusión se encontraban el patronato, los diezmos, la autoridad de los obispos y la designación de comisarios generales en Madrid para las órdenes.<sup>9</sup>

Para formalizar las atribuciones del patronato se emitió una real cédula con fecha del 1 de julio de 1574 en la que se exponían los títulos que le daban sustento, el ámbito de su aplicación y los derechos específicos del monarca. El rey invocó el derecho de descubrimiento y conquista como

<sup>7</sup> Felipe II planteó que se debía nombrar un patriarca, dependiente de la Corona, que estuviera a cargo de todos los asuntos eclesiásticos indianos. Por su parte, Pío V pretendió establecer un nuncio papal en Indias.

<sup>8</sup> El examen de las minutas y de los acuerdos de la Junta Magna revela que, al ocuparse de asuntos de gobernación espiritual, a cada paso salían a relucir preocupaciones hacendarias. Enrique González González, "La definición de la política eclesiástica indiana", en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", 2010, p. 153. Las instrucciones entregadas a Martín Enríquez, designado gobernador de la Nueva España, y a Francisco de Toledo, nombrado virrey del Perú, estuvieron muy ligadas a esa junta. León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia...*, v. 1, p. 512-513.

<sup>9</sup> Únicamente los franciscanos nombraron un Comisario General de Indias.

título principal para legitimar el ejercicio de su autoridad sobre la Iglesia indiana y utilizó la concesión papal como un elemento para reforzar el poder real. Las facultades patronales permitían al monarca español la presentación de candidatos para los oficios eclesiásticos en Indias, la percepción y distribución de diezmos, la fijación de límites diocesanos, el control de las facultades de los superiores religiosos y la intervención en los conflictos entre obispos y órdenes. También obtuvo facultades que posibilitaban la actuación de tribunales civiles en materias de fuero religioso, el extrañamiento de clérigos, la intervención de las rentas de vacantes, la vigilancia de las predicaciones, la limitación del derecho de asilo y de las visitas de los obispos a la Santa Sede, así como el control de información sobre las diócesis enviada a Roma. Además, la Corona obtuvo el derecho de que los documentos papales pasaran por el Consejo de Indias y logró el control de los concilios provinciales y diocesanos. Todo esto le permitió a Felipe II gozar de un poder extensísimo en asuntos eclesiásticos y dejó al papa sin canales directos de intervención en Indias.

Los pontífices de esta época reforzaron la dignidad del papado e hicieron esfuerzos por lograr uniformidad en la vida eclesiástica;<sup>10</sup> sin embargo, su actitud frente al Patronato Indiano fue complaciente. Parecía difícil sostener otra postura cuando España era la gran esperanza del catolicismo.<sup>11</sup> Más adelante, con el establecimiento de la Congregación de Propaganda Fide, el papado buscó recuperar terreno. El pontífice, en un intento por contrarrestar el peso del Patronato Real, pretendió ejercer la coordinación del trabajo misional desarrollado por el clero regular en las tierras de misión.

En realidad, con el paso del tiempo el poder del monarca español sobre la Iglesia indiana se amplió aún más.<sup>12</sup> La concesión de derechos hecha por la Santa Sede se usó como base en la elaboración de una tesis

<sup>10</sup> Son conocidos como “los papas de la reforma”: Pío V, Gregorio XIII, Sixto V y Clemente VIII. Como parte de los esfuerzos de Roma por ejercer un mayor control sobre la Iglesia universal, se encuentran las emisiones del Misal romano en 1570 y del Ritual romano en 1614.

<sup>11</sup> Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, p. 103.

<sup>12</sup> Para Giménez Fernández, el desarrollo del patronato llevó a la conformación de un nuevo modelo: el vicariato. Según Leturia y Egaña, el patronato sería sólo un primer estadio en el desarrollo del vicariato. Alberto de la Hera, *Iglesia...*, p. 351. Véase la obra de Antonio de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1958, *passim*. Lopetegui afirma que el enorme cúmulo de privilegios de que gozaban los reyes de España en sus dominios americanos rebasaba la noción común de patronato, por lo cual poco a poco comenzó a tomar forma la teoría del vicariato regio de Indias. León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia...*, v. I. p. 133.

en la que los reyes de España se constituían en vicarios del pontífice. Los creadores originales de la tesis vicarial fueron los religiosos; el franciscano Juan Focher estableció la base doctrinal en 1574.<sup>13</sup> Las órdenes buscaron el apoyo de la autoridad regia para conservar los privilegios que les había concedido el papado. Por su parte, los obispos afirmaban que las prerrogativas de los frailes debían suprimirse porque ya no tenían razón de ser; el asunto fue discutido con especial vehemencia en la Nueva España. En aras de mantener el equilibrio, la Corona sostuvo una política variable, resultado de un complejo juego de poder. Así, en ocasiones emitió disposiciones que confirmaban los derechos de las órdenes religiosas en Indias, pero también formuló medidas que los limitaban.

En el siglo XVII, el jurista Juan de Solórzano y Pereyra le dio forma definitiva a la teoría vicarial. Sostenía que la gobernación eclesiástica era la primera en el cuidado y la atención de los reyes, pues, decía, “con este cargo y condición” la Santa Sede les había concedido las Indias. Asimismo, Solórzano citaba que la Corona española había adquirido los derechos patronales por el descubrimiento y la conquista, así como por haber sufragado la edificación y dotación de las iglesias del Nuevo Mundo.<sup>14</sup> En su opinión, el papa había delegado al rey de España poder disciplinar sobre los asuntos eclesiásticos indianos en lo económico, lo jurisdiccional y lo contencioso. Por ello, el monarca podía abarcar la totalidad de las materias encomendables a seculares que no requirieran potestad de orden<sup>15</sup> ni se refirieran al dogma. La Sagrada Congregación de Propaganda Fide expresó su condena a las ideas vicarialistas; no obstante, en España la tesis siguió desarrollándose.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Juan Focher sostenía que el rey en cuanto delegado del papa actuaba en nombre de éste y con el mismo efecto jurídico. De ello se derivaba el goce de amplias facultades cuyo cumplimiento había encargado a los mendicantes. Otros religiosos relevantes para la conformación del concepto del vicariato fueron fray Manuel Rodríguez, fray Luis de Miranda y fray Jerónimo de Mendieta. La idea también estaba presente en los virreyes de inicios del XVII, como el marqués de Montesclaros. Paulino Castañeda, “Los franciscanos y el regio vicariato”, en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI). La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987*, Madrid, Deimos, 1988, p. 317-368.

<sup>14</sup> Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, Madrid, Miguel Ángel Ochoa Brun, 1972, t. IV, cap. II, p. 4.

<sup>15</sup> La Iglesia ejercía una doble potestad: de orden —relativo a la administración de sacramentos— y de jurisdicción —rige a los fieles en el plano religioso por medio de un fuero externo, referente a las relaciones sociales, o de un fuero interno, relativo a la conciencia—. La ordenación confiere al clérigo autoridad para ejercer funciones sagradas; ésta comprende las órdenes menores y mayores. Manuel Teruel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 262, 382.

<sup>16</sup> Domínguez Ortiz explica que en el siglo XVII hubo motivos de tensión entre la Corona española y el papado. Véanse Antonio Domínguez Ortiz, “Regalismo y relaciones Iglesia-Estado

Todo lo anterior sirvió como precedente a la tesis regalista más avanzada que surgió en el siglo XVII y se consolidó en el XVIII. Durante el gobierno de los Borbones, los principios regalistas se aplicaron con más rigor; la diferencia radicó en la forma imperiosa como se condujo el poder civil frente al eclesiástico.<sup>17</sup> La Corona española no renunció a los títulos tradicionales —las bulas— pero buscó ampliar su autoridad sobre la Iglesia mediante nuevos caminos más ligados a la esfera civil. La doctrina regalista postulaba que los monarcas tenían facultades de gobierno sobre las materias eclesiásticas no en virtud de concesiones pontificias sino con base en su propia condición de soberanos. El poder real se presentaba como emanado directamente de la autoridad divina. En este sentido, es pertinente mencionar la influencia del jansenismo, el ejemplo francés, así como el influjo de la Ilustración.<sup>18</sup> De cualquier modo, la Corona española siguió buscando establecer acuerdos favorables con Roma.

El regalismo hispano<sup>19</sup> se oponía a la centralización romana, pero no intentaba romper la unidad de la Iglesia ni anular la soberanía pontificia sobre el plano de lo espiritual.<sup>20</sup> Debido a la aplicación del regalismo, se daba el constante forcejeo entre la potestad real y la pontificia en muchos asuntos donde confluía la jurisdicción civil con la eclesiástica.<sup>21</sup> La curia

en el siglo XVII”, en *Historia de la Iglesia en España*, v. IV; *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 88. La obra de Solórzano, *Política indiana*, fue incluida en el *Índice romano de obras prohibidas*, pero continuó circulando por los territorios del imperio español, donde tuvo gran influencia. Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado...*, p. 98.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>18</sup> Alberto de la Hera, *Iglesia...*, p. 407. Para Teófanos Égido es impropio definir los elementos del regalismo como jansenistas. Subraya entre sus rasgos principales el episcopalismo, la resurrección del erasmismo, programas de reforma y la hostilidad contra los jesuitas. Teófanos Égido, “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en *Historia de la Iglesia en España...*, p. 137. Me parece útil aplicar la distinción de Antonio Mestre, quien dice que el “jansenismo teológico” entraña principios doctrinales sobre la gracia y la predestinación, además de actitudes morales rigoristas e ideas político-temporales que irán evolucionando; aunque señala que en España se les decía jansenistas a quienes, defendiendo los derechos episcopales, se declaraban conciliaristas, reducían la potestad de Roma al campo espiritual y negaban la infalibilidad del papa y a los que defendían una moral rigorista o se oponían a los jesuitas. Véase Antonio Mestre Sanchís, “Religión y cultura en el siglo XVIII español”, *ibid.*, p. 646.

<sup>19</sup> De acuerdo con Teófanos Égido, la Iglesia en la que se piensa es la de las libertades visigóticas, pero mitificada hasta extremos idílicos y vertebrada en torno a tres elementos: los concilios nacionales, el rey —con papel protagónico— y los obispos, sin la intervención directa de Roma. Teófanos Égido, “El regalismo...”, p. 144.

<sup>20</sup> Alberto de la Hera, “El regalismo español en Indias en tiempos del arzobispo Lorenzana”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana*, León, Universidad de León, 2005, p. 11.

<sup>21</sup> Antonio Domínguez Ortiz, “Regalismo...”, p. 126.

se quejaba de la frecuente intromisión en la vida interna de la Iglesia, de la fiscalización de documentos y de los recursos de fuerza.<sup>22</sup> Por su parte, el poder civil denunciaba el tráfico de reservas y beneficios, las conflictivas dispensas matrimoniales y las invasiones jurisdiccionales.<sup>23</sup> No obstante, muchos conflictos se solucionaron por la vía diplomática.

En la práctica, el regalismo no alcanzó nunca los niveles que en la teoría propugnaron sus expositores y defensores. En el siglo XVIII los reyes españoles siguieron llamándose vicarios papales y refiriéndose a las bulas alejandrinas como fuente de su poder en el ámbito religioso indiano.<sup>24</sup> Según parece, el regalismo español se vio en la necesidad de mantener un complicado equilibrio: por un lado, afirmaba la validez de la donación pontificia; por el otro, buscaba atribuir la dirección de la Iglesia indiana al monarca mediante un derecho mayestático.<sup>25</sup> Los diversos monarcas españoles del Siglo de las Luces evaluaron cuidadosamente la situación imperante en los asuntos eclesiásticos, lo que, con el tiempo, proporcionaría elementos para llevar a cabo cambios trascendentales.

### *La revisión de la situación eclesiástica en el siglo XVIII*

En el transcurso del siglo XVIII, en la península ibérica las autoridades civiles emitieron una serie de disposiciones que buscaban mayor subordinación de la Iglesia al poder real, por lo que se revisó el papel que debía desempeñar cada rama del clero. La Corona decidió convertir al clero secular en una especie de cuerpo de funcionarios al servicio de la política reformista ilustrada. Los clérigos debían realizar actividades consideradas útiles como el fomento de bibliotecas, obras públicas y hospitales, la creación de cátedras y la impresión de obras. Muchos de los miembros del bajo clero se sumaron entusiastas a instituciones de corte ilustrado, como las sociedades económicas. Para favorecer las aspiraciones del

<sup>22</sup> Se le daba ese nombre al recurso interpuesto ante un tribunal superior del rey por la persona que se sentía agraviada por un tribunal eclesiástico; estaba relacionado con el ejercicio del patronato. Véase Abelardo Levaggi, "Los recursos de fuerza en el derecho indiano", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, v. IV, 1992, p. 117-138.

<sup>23</sup> Teófanos Égido, "El regalismo...", p. 128.

<sup>24</sup> En la Real Cédula del 14 de julio de 1765, Carlos III se proclamó "Vicario delegado del Pontífice". Antonio de Egaña, *La teoría...*, p. 256.

<sup>25</sup> Derivado del ejercicio de la autoridad real, la cual incluía potestad sobre los asuntos espirituales.

clero parroquial se puso en marcha un plan benefical: los obispos debían asignar a cada párroco una congrua mínima, y para elevar su nivel de preparación se crearon seminarios.<sup>26</sup>

En contraste, los ilustrados dirigieron sus críticas a los miembros del clero regular al acusarlos de impulsar el fanatismo y los criticaron acremente por asuntos como relajación y pugnas internas. En su opinión, los frailes constituían una carga para el pueblo, pues no le ofrecían servicios equivalentes a la magnitud de las rentas y limosnas que percibían. Uno de los asuntos que más molestaba a los regalistas era que los regulares procuraban mantenerse exentos de la autoridad episcopal. Además, les incomodaban los lazos que las órdenes religiosas tenían con el papado, ya que los superiores de éstas y de las congregaciones residían en Roma y podían mantener informado al papa a pesar de la política restrictiva de los gobernantes españoles.

La Corona optó por minar las bases económicas y sociales de las órdenes religiosas y someterlas al control estatal. Varios ministros insistieron en que debía ponerse en marcha un programa de reforma que lograra reducir el número de religiosos, el confinamiento en los claustros y la recuperación de la observancia de sus reglas. Los frailes debían alejarse del mundo y cultivar el espíritu para servir como ejemplo al modelo de religiosidad interiorista defendido por las Luces, mientras que el clero secular, mucho más uniforme y manejable en teoría, debía ocuparse en exclusiva de la cura de almas.<sup>27</sup>

Desde su llegada al trono de España, los Borbones consideraron especialmente urgente revisar la situación de la Iglesia en sus dominios indios. Hacia mediados de la centuria ilustrada se ven claras señales de preocupación por la situación imperante. En la obra *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, el ministro Joseph del Campillo y Cossío<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Domínguez Ortiz aclara que los resultados de esta medida fueron mediocres, aunque mostraron la intención de apoyar económicamente al bajo clero. Antonio Domínguez Ortiz, "Regalismo...", p. 373.

<sup>27</sup> Jesús Pereira sostiene que los ilustrados pugnaban por una religiosidad más volcada hacia el individuo, la cual ellos definían como un retorno al cristianismo primitivo. Sin embargo, señala que dicha religiosidad parecía estar animada por los mismos principios que la Reforma protestante del siglo XVI. Se prefería la introversión del sentimiento religioso a su exteriorización, así como las manifestaciones individuales e íntimas a las colectivas y socializadas. Jesús Pereira Pereira, "La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII", en *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 221-223.

<sup>28</sup> Joseph del Campillo y Cossío fue secretario de Marina, Guerra e Indias en el gobierno de Felipe V.

denunciaba graves irregularidades en la conducta de los eclesiásticos indios. Señalaba que tanto miembros del clero regular como del secular usurpaban los intereses del rey y de sus súbditos, y sugería que se encargara a los obispos hacer las averiguaciones pertinentes y corregir las anomalías detectadas con el auxilio de las autoridades civiles. El ministro advertía que, de no arreglarse la situación, sería el monarca quien pondría el remedio usando de su autoridad, “pues la tiene mayor en América, que ningún Príncipe Christiano en sus dominios”.<sup>29</sup>

Campillo consideraba que en los territorios americanos bajo dominio español había un número excesivo de eclesiásticos, tanto seculares como regulares, y señalaba que era muy perjudicial para la Corona la desmedida riqueza de las casas religiosas. Por ello, proponía ajustar las rentas al número de individuos de la fundación primitiva e insistía en la necesidad de hacer respetar las leyes del reino, sobre todo aquellas que buscaban impedir que los bienes quedaran en manos muertas. Por otro lado, insistía en el respeto y la veneración que los indios mostraban hacia sus ministros y en su posible utilidad al gobierno, ya que los curas podían usar el ascendiente que tenían sobre sus feligreses para “sacarlos de la holgazanería, borrachera y demás vicios que se opongan a sus progresos”.<sup>30</sup> En sus planteamientos se ven algunas de las preocupaciones más importantes de las autoridades respecto a la Iglesia indiana: la insistencia en la autoridad del rey, la importancia del papel de los obispos y su obligación de actuar como garantes del orden en sus diócesis, la necesidad de hacer ajustes en el tamaño y las rentas del clero, así como la sugerencia de aprovechar a los eclesiásticos para erradicar algunos malos hábitos de los feligreses que estorbaban al buen desarrollo de esos territorios.

La Corona española, convencida de la necesidad de impulsar una serie de cambios en sus dominios americanos, recabó informes sobre distintos temas. Para los asuntos eclesiásticos —y en particular para la conformación de una imagen negativa de la labor de las órdenes mendicantes— tuvo un papel de gran relevancia la obra *Noticias secretas de América*,<sup>31</sup> escrita

<sup>29</sup> Joseph del Campillo y Cossío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 1993, p. 44-46.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>31</sup> El título completo es bastante ilustrativo: Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América sobre el estado naval, militar y político de los reinos del Perú y provincias de Quito, costas de Nueva Granada y Chile: gobierno y régimen particular de los pueblos de indios, cruel opresión y extorsiones de sus corregidores y curas; abusos escandalosos introducidos entre estos habitantes por los misioneros; causas de su origen y motivos de su continuación por el espacio de tres siglos*, Madrid, América, 1918, *passim*.

por Jorge Juan y Antonio de Ulloa<sup>32</sup> por instrucciones de Zenón de Somodevila y Bengoechea, marqués de la Ensenada y primer secretario de Estado. Más tarde fue presentada en informe secreto a Fernando VI.<sup>33</sup>

Después de su recorrido por varios territorios del sur de América, Ulloa y Juan consignaron situaciones escandalosas en la conducta de los curas, como el hecho de que éstos tuvieran por lo regular mujer e hijos y con ello dieran a entender a los indios que “este horrible sacrilegio” era lícito. También afirmaron que el único interés de los eclesiásticos era aprovechar el trabajo de los indios para enriquecerse a su costa y vivir con toda libertad. Específicamente sobre los doctrineros declararon que éstos sólo se presentaban en los pueblos de indios para recoger lo que los naturales les llevaban. Asimismo, denunciaron que los hacían trabajar sin pagarles “valiéndose del privilegio de curas para justificar esta injusticia”. Por supuesto, tal abandono de la feligresía se reflejaba en una situación de vida en pecado: “Aunque aquellas gentes se llaman convertidas, es tan poco el progreso que han hecho en la religión, que será difícil discernir la diferencia que hay del estado en que se hallaban cuando fueron conquistados al estado en que se hallan al presente”.<sup>34</sup> Únicamente a los jesuitas los describieron en términos favorables porque destinaban a la labor misional a los individuos más adecuados para esa tarea. Las otras órdenes, según Juan y Ulloa, nombraban como curas de indios a sujetos sin valimiento, considerados indignos para los curatos de españoles.<sup>35</sup>

De acuerdo con Ulloa y Juan, en Perú los miembros del estado eclesiástico vivían en medio del desorden. Para ellos tal asunto era el punto crítico de la relación de aquellos reinos, pues los ministros eclesiásticos eran “el conducto más acertado” por donde el rey podía tener conocimiento del estado de gobierno en sus dominios y de la justicia bajo la cual vivían sus vasallos. Así, hablaron de una “desarreglada vida” entre los seculares y los regulares, pero centraron sus peores críticas en los religiosos:

<sup>32</sup> En 1735, Juan y Ulloa viajaron a América en la expedición de los astrónomos franceses M. M. Godin, Bouger y La Condamine. Terminada la parte científica, se dedicaron a informarse sobre asuntos de carácter político. Quien los mandó a América fue José de Patiño, fallecido en 1736. Ellos regresaron a España en julio de 1746 cuando acababa de morir Felipe V. Don José Pizarro, a quien conocieron en América, los recomendó con el omnipotente marqués de la Ensenada.

<sup>33</sup> John Fisher se pregunta si Ulloa, el principal autor, buscó producir una obra objetiva o un informe negativo que sabía sería bien recibido por Ensenada. John Fisher, *El Perú borbónico, 1750-1824*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000, p. 41.

<sup>34</sup> Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América...*, p. 29.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 63.

Los eclesiásticos seculares viven mal; pero, o bien sea que en éstos es menos notada cualquier flaqueza, o porque con pudor procuran disimularlas, o por lo uno y lo otro, que es lo más seguro, aunque las resultas no dejan de ser escandalosas, con todo no llegan al grado que las de los regulares, en quienes, desde el primer paso que dan, aun sin salir de sus conventos, es tan notado y tan público, que escandaliza y llena el ánimo de horror.<sup>36</sup>

Señalaron el concubinato como el vicio más destacado de los frailes. Sobre el tema, argüían que ni la justicia ni las autoridades de las órdenes se atrevían a actuar y esto provocaba que la osadía y la disolución aumentaran. De igual forma, los acusaron de atender poco o nada una tarea clave: la conservación y el aumento de las misiones. En vez de ello —decían—, los miembros de las órdenes se enfrascaban en disputas internas y se dedicaban a amasar fortunas.

Ante todo esto, Jorge Juan y Antonio de Ulloa enunciaron que el remedio a esa situación era la separación de los religiosos de las doctrinas:

Siendo, pues, tan evidente que el grave deterioro de los religiosos en todo el Perú nace de las crecidas sumas que embolsan, y que éstas provienen de los curatos, podría remediarse con facilidad disponiendo que ningún curato (los cuales gozan ahora con título de doctrina) pudiese ser admitido por religioso, sino que todos se agregasen a los obispos y que se proveyesen en clérigos; los cuales por mal que traten a los indios, es con mucho menor tiranía que los religiosos.<sup>37</sup>

Con esto reconocían que al despojar a los religiosos de los curatos no se evitarían enteramente los escándalos, pero aseguraban que éstos serían incomparablemente menores “a causa de lo más arreglado de las vidas de los eclesiásticos seculares, y su mayor dependencia de celo de los obispos”. De igual modo, señalaban que como ventajas de tal cambio se contendrían las tiranías contra los indios, se corregiría la relajación de las costumbres y se evitaría la concentración de bienes en manos de los religiosos.<sup>38</sup> Su relación hace una descripción totalmente negativa de la situación de las órdenes mendicantes de Perú; no hay en ella ninguna observación favorable ni se incluyen excepciones ni matices. Según el

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 196-200.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 202.

texto, todos los doctrineros incurrieron en una conducta desordenada y tiránica. A mi parecer, esta visión estereotipada se hizo extensiva al clero regular del resto del territorio americano. Ya encontramos plasmada en ella con toda claridad una idea clave: la rectificación de los problemas que aquejaban a la Iglesia indiana debía hacerse a partir del desplazamiento de los religiosos y de su sustitución por los seculares, a quienes se presentaba como menos opresivos y más dispuestos a someterse a la autoridad episcopal.

Hacia 1746, el virrey de Nueva España, Francisco de Güemes y Horcasitas, primer conde de Revillagigedo, y el virrey de Perú, José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda, hicieron llegar a la corte quejas referentes a las órdenes religiosas.<sup>39</sup> El primero advertía que había un exceso de frailes y que si alguien moría sin heredero esos bienes se destinaban a la creación de capellanías y obras pías, con lo cual se debilitaba el comercio y aumentaba el número de pobres. El segundo, por su parte, pedía una reforma del estado eclesiástico y sugería reducir el número de conventos y entregar los curatos a clérigos seculares.<sup>40</sup> En 1748 el confesor del rey emitió un dictamen que señalaba que debía ajustarse el número de religiosos a los que pudieran sobrevivir con sus rentas.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, varios personajes influyentes coincidieron en sus apreciaciones respecto a que en América la Iglesia se encontraba en una situación indeseable. Por ello, las autoridades españolas concluyeron que urgía poner fin a las prácticas abusivas del clero americano. Las vías que proponían como solución incluían la necesidad de fortalecer la autoridad de los obispos para que ejercieran una vigilancia efectiva sobre los territorios puestos a su cargo. Para mediados del siglo XVIII parecía generarse un consenso sobre una política que restringiera la presencia de los religiosos en la sociedad, en el sentido de que éstos sólo debían dedicarse a dos destinos: los claustros y las misiones.

<sup>39</sup> Fisher señala que el nombramiento de Manso de Velasco como virrey de Perú dio inicio a la política borbónica de disponer que los virreinos fueran gobernados por hombres con experiencia naval o militar en vez de los juristas, cortesanos u hombres de Iglesia de antaño. John Fisher, *El Perú...*, p. 43. Esta misma situación sería aplicable a los virreyes de Nueva España, Juan Francisco Güemes Horcasitas, y de Nueva Granada, Sebastián de Eslava. Los tres eran cercanos a Ensenada y habían participado en la Guerra de Sucesión y luego en las campañas de Orán e Italia.

<sup>40</sup> Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado...*, p. 122.

LOS MINISTROS A CARGO DE LOS INDIOS: FRAILES,  
 CLÉRIGOS DIOCESANOS Y ARZOBISPOS EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

Poco después del surgimiento de las órdenes mendicantes en España, éstas se expandieron rápidamente por la península ibérica, sobre todo en las zonas meridionales. Algunos de sus miembros se dedicaron al púlpito y al confesionario, en apoyo a quienes tenían a su cargo las parroquias. Los franciscanos, comprometidos por su regla con la propagación del Evangelio, recibieron concesiones papales para también dedicarse a sus actividades misioneras en el norte de Europa, Asia Central y las costas de África.<sup>41</sup>

Cuando los mendicantes pasaron a la Nueva España, se comenzó a conformar un derecho canónico “excepcional” compuesto de prácticas que se adaptaban a las necesidades del momento. Así, en beneficio de la conquista espiritual y temporal, varios papas otorgaron privilegios a los regulares.<sup>42</sup> Los frailes, con el apoyo de los documentos pontificios, se ocuparon de evangelizar a los indios, promover su organización política y diversas actividades productivas, así como de realizar obras caritativas, hospitalarias y educativas. A ellos no les convenía el establecimiento de parroquias en la Iglesia indiana.<sup>43</sup> Sin embargo, desde el principio de la colonización la Corona colocó a algunos curas seculares en intersecciones claves entre los súbditos indios y las autoridades superiores.<sup>44</sup> En este momento el poder de los clérigos diocesanos era muy limitado, aunque no debe desdeñarse el contrapeso que representaban para los regulares.

Los monarcas españoles, en ejercicio de sus atribuciones patronales, dieron inicio tempranamente al nombramiento de obispos para las diócesis americanas. Fray Juan de Zumárraga, primer prelado designado para la sede mexicana, sentó las bases de la organización institucional de la Iglesia en la demarcación. Sus medidas abrieron caminos para el ejercicio

<sup>41</sup> Francisco Morales, “Secularización de doctrinas. ¿Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España?”, en *Actas del IV Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII)*, Madrid, Deimos, 1993, p. 470.

<sup>42</sup> Nancy Farriss señala que la tradicional rivalidad entre la jerarquía secular y las órdenes religiosas era común a todos los países católicos, pero especialmente fuerte en las colonias españolas, a causa de los privilegios y poderes especiales otorgados a los regulares para que llevaran a cabo su labor evangelizadora entre los indios. Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 19.

<sup>43</sup> Francisco Morales, “Secularización de doctrinas...”, p. 473.

<sup>44</sup> William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, p. 28.

de la autoridad episcopal, como la visita de la diócesis. Gracias a los recorridos que realizó por el territorio de su jurisdicción, el prelado pudo establecer un contacto directo con eclesiásticos y feligreses, detectar situaciones problemáticas y aplicar medidas correctivas. Debido a su origen franciscano, Zumárraga mantuvo una relación cercana con los miembros de su orden, más no así con los demás mendicantes.<sup>45</sup> Durante su prelación inició la pugna entre los diocesanos y los religiosos.<sup>46</sup> En las juntas eclesiásticas de 1537, 1539 y 1546, los obispos se quejaron de la falta de subordinación de los frailes. La verdad es que inicialmente las órdenes gozaban de bastante autonomía. Eran los prelados regulares quienes nombraban a los religiosos a cargo de las doctrinas y daban cuenta de ello al virrey, quien tenía la calidad de vicepatrono.<sup>47</sup> En contraste, el control del procedimiento para la provisión de curatos seculares desde el principio quedó en manos de los obispos.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, el conflicto entre las órdenes y los prelados diocesanos en México se hizo más abierto. El arzobispo dominico Alonso de Montúfar<sup>48</sup> tuvo serios enfrentamientos con francisc-

<sup>45</sup> Sonia Corcuera dice que durante la prelación de Zumárraga los agustinos y dominicos fueron acusados de poseer ilegalmente bienes y de alejarse de las normas primitivas. Sonia Corcuera de Mancera, "De expectativas y desencantos. Un 'leve disgusto' entre el obispo y los agustinos: Ocuituco, 1533-1560", en Francisco Javier Cervantes Bello *et al.* (coords.), *Poder civil y catolicismo, siglos XVI al XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 43.

<sup>46</sup> La legislación canónica que regulaba las relaciones entre religiosos y obispos emanaba fundamentalmente del Concilio de Calcedonia de 451, cuando los monjes no se dedicaban a labores pastorales ni misionales. En el siglo XIII, en vez de renovar ese sector del derecho canónico, se optó por resolver los difíciles problemas que se planteaban mediante los privilegios que eximían a los religiosos con respecto al obispo en su labor pastoral y misional. Lo anterior facilitó la labor de los frailes, pero también fue fuente de incontables conflictos. Los derechos medievales aplicables en Indias eximían a los mendicantes de la acción episcopal en su acción misionera y quedaban sujetos directamente a la jurisdicción del papa. Antonio García y García, "Los privilegios de los franciscanos en América", en *Actas del II Congreso...*, p. 373.

<sup>47</sup> Antonio Rubial explica que cada provincia se reunía en un capítulo para elegir al provincial y a su cuerpo consultivo, conformado por cuatro definidores y dos visitadores. El nuevo gobierno iniciaba sus labores elaborando la tabla de los priores, vicarios o guardianes de cada convento. En América, el número de conventos creció debido a la dedicación a la labor misional, por lo cual los capítulos provinciales novohispanos fueron asambleas muy concurrencias. Antonio Rubial, "Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 26, enero-junio 2002, p. 52-53.

<sup>48</sup> En la práctica, Alonso de Montúfar fue el primer arzobispo de México, porque las bulas de erección llegaron a la Nueva España en 1548 a menos de un mes de la muerte de Zumárraga. Montúfar necesitaba dar forma a la nueva provincia compuesta por la arquidiócesis y los obispados sufragáneos, a la entidad que desde 1546 venía siendo una virtualidad jurídica. Leticia

canos y agustinos.<sup>49</sup> Los acusaba de no atender la administración de los sacramentos como era debido; por su parte, los religiosos se oponían a su propuesta de que los indios pagaran el diezmo. El arzobispo sostenía que de contar con esos recursos podría mantenerse a un gran número de clérigos diocesanos que atendieran adecuadamente las necesidades espirituales de los indios, y en esta misma lógica buscó ampliar el número de parroquias de la arquidiócesis.<sup>50</sup> Al parecer, con el nombramiento de clérigos en varios curatos este prelado obtuvo cierto provecho personal.<sup>51</sup>

Para Montúfar, las doctrinas administradas por religiosos eran una construcción transitoria, pues los frailes debían dejarlas y trasladarse a otras regiones para dedicarse a la labor misional. Los franciscanos se quejaron de que este prelado les había quitado las doctrinas de San Pablo<sup>52</sup> y de San Sebastián, ambas en la ciudad de México. El arzobispo quería convertirlas en parroquias donde tanto indios como españoles, todos mezclados y atendidos por clérigos, recibieran asistencia espiritual.<sup>53</sup> No obstante, la transferencia no avanzó tanto porque el clero secular preparado aún era escaso. Ante esto, debió atenderse su formación, y la Universidad tuvo un papel clave en ello desde esa época.

Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 25.

<sup>49</sup> Rubial dice que la actitud antimendicante del obispo contrasta con las buenas relaciones que tenía con su propia orden. Para él, esto explica el relativo silencio de los dominicos en el conflicto y un cierto enfriamiento en la cohesión de las demandas de los frailes. Antonio Rubial, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", en *ibid.*, p. 322. Montúfar participó en la polémica entre misioneros y conventuales que había en su orden, donde se mostró partidario de que los frailes volvieran a sus conventos. Enrique González González, "La ira y la sombra: los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México", en *ibid.*, p. 102.

<sup>50</sup> José Refugio de la Torre, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001, p. 114.

<sup>51</sup> Ethelia Ruiz ha señalado que Montúfar obtuvo dinero de los clérigos que nombraba en los pueblos. Les solicitaba préstamos y los compensaba ubicándolos en partidos donde pudieran sacar provecho; también les pedía regalos. Ethelia Ruiz, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 12, 1992, p. 70.

<sup>52</sup> En una carta fechada en 1562, Montúfar señalaba que la doctrina de San Pablo estaba en manos del provisor de indios que los administraba y les predicaba. Francisco del Paso y Troncoso (recopilación), *Epistolario de Nueva España*, México, Antigua Librería Robredo, 1940, p. 161.

<sup>53</sup> *Códice franciscano...*, p. 6-7.

A Montúfar le molestaban la fuerza, la libertad de operación y el apoyo de que disponían los frailes. En su opinión, los regulares buscaban limitar el ámbito de acción de los obispos a la bendición de ornamentos, la administración del sacramento de la confirmación y el ordenamiento de los candidatos a sacerdotes propuestos por ellos.<sup>54</sup> El fondo del asunto era que frailes y obispos tenían distintas posiciones respecto del proyecto de Iglesia que les interesaba desarrollar en la Nueva España. Los regulares pretendían encargarse en exclusiva de la atención espiritual de los indios e impedir las influencias externas; los obispos y los clérigos seculares buscaban tener acceso a los indios y pugnaban por la coexistencia de todos los grupos humanos en los mismos espacios.<sup>55</sup>

Montúfar convocó el Primer Concilio Mexicano en 1555.<sup>56</sup> La reunión fue el primer intento del episcopado de dar cuerpo a su Iglesia en circunstancias en que los espacios religiosos estaban ocupados mayoritariamente por las órdenes mendicantes, en particular por los franciscanos.<sup>57</sup> Así, el prelado pudo consolidar algunos espacios de autoridad sobre los frailes. Un ejemplo de ello es que a partir de su gestión está presente en la arquidiócesis la figura del provisor, quien se constituyó en un instrumento para contener a las órdenes mendicantes.<sup>58</sup> Sin embargo, los regulares aún contaban con claro apoyo de parte de la Corona, como la real cédula emitida en 1557 que reiteraba los privilegios de los frailes. Poco después, con la realización del Segundo Concilio Mexicano, en 1565, la jerarquía eclesiástica buscó la ocasión para reiterar el papel primado que le correspondía formalmente a la Iglesia secular. En las alusiones al clero regular se utilizaban

<sup>54</sup> Magnus Lundberg, "Un capitán en la lucha contra Satanás. Autoridad y cristianización en los escritos de Alonso de Montúfar", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 47-48.

<sup>55</sup> Alicia Mayer señala que probablemente la imagen de Guadalupe fungió como un estandarte de la nueva política orquestada por el Estado contra la vieja iglesia misional de corte erasmiano. Véase Alicia Mayer, "El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 26, enero-junio 2002, p. 23-24.

<sup>56</sup> La realización de un concilio provincial mexicano era un instrumento jurídico de primera magnitud para la consolidación de la jerarquía episcopal. Además, era una primera manifestación de autonomía frente a Sevilla, a la que se habían sufragado todas las diócesis americanas hasta la erección de las arquidiócesis de Santo Domingo, Lima y México.

<sup>57</sup> El mejor ejemplo de esto es la frase que se le atribuye a Montúfar: "Yo no soy arzobispo de México, sino Fray Pedro de Gante, lego de San Francisco". Véase Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Biografía de los ilmos. Señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, México, Jus, 1962, p. 82.

<sup>58</sup> Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 122.

expresiones que apelaban a la avenencia, se les solicitaba apoyo en la predicación y se les pedía realizar matrícula de confesiones en la cuaresma.

Es importante señalar que los obispos y el clero secular encontraron un apoyo importante en las resoluciones emanadas del Concilio de Trento. Según ellos, la reunión conciliar había derogado los privilegios de los regulares. Los religiosos afirmaban que el texto conciliar solamente había hecho algunas modificaciones.<sup>59</sup> En realidad, la situación de los frailes estuvo sujeta a muchos vaivenes. Por un lado, Pío IV expidió un breve donde revocaba a los mendicantes las concesiones contrarias a las normas tridentinas, breve al que después Pío V daría marcha atrás con la expedición de *Etsi mendicatum*. Felipe II, por su parte, mostró su empeño en conducir los asuntos eclesiásticos en Indias al pedir la expedición del breve *Exponi nobis*, que confirmaba los privilegios de los frailes.<sup>60</sup> Este monarca español manifestó sus intenciones de poner mayor orden en ambos sectores del clero: por un lado, los regulares debían designar religiosos específicos para que ejercieran el cargo de doctrineros; por otra parte, se impulsó la erección de parroquias y la introducción en ellas de curas propietarios que gozaran establemente de su beneficio.<sup>61</sup>

En la historiografía existe cierta polémica acerca del conocimiento que los frailes tenían sobre los acontecimientos tridentinos. De acuerdo con Francisco Morales, los primeros frailes misioneros conocieron sólo de manera muy distante los cuestionamientos que la reforma protestante planteó a las instituciones eclesiales en Europa, lo que provocó que éstos fueran poco conscientes de la respuesta que el Concilio de Trento dio a tales asuntos, la cual implicaba el fortalecimiento de los obispados y de las parroquias.<sup>62</sup> Por su parte, Leticia Pérez Puente difiere de esta opinión. Según ella, aun cuando los mendicantes estaban alejados de los conflictos eclesiásticos europeos y de las conclusiones de Trento, es poco probable que los ignoraran.<sup>63</sup>

Hacia 1570, en el arzobispado de México coexistían fuertes contingentes de regulares con un conjunto ya visible de seculares. Los frailes de la provincia del Santo Evangelio describían la situación eclesiástica del

<sup>59</sup> Antonio García y García, "Los privilegios...", p. 379-382.

<sup>60</sup> Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en las disputas por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, p. 58-61.

<sup>61</sup> Enrique González González, "La definición...", p. 155.

<sup>62</sup> Francisco Morales, "Secularización de doctrinas...", p. 467.

<sup>63</sup> Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible...*, p. 40.

territorio en estos términos: los franciscanos tenían fundados conventos en las ciudades y los pueblos principales; además, existían abundantes conventos de las órdenes de Santo Domingo y San Agustín en los pueblos pequeños o medianos y había clérigos en muchos pueblos de indios.<sup>64</sup> Los mendicantes seguían ejerciendo un papel hegemónico en la Iglesia novohispana. Su temprana presencia les permitió establecerse en las zonas más importantes y con mayor cantidad de población y, aunque el episcopado y el clero secular habían conseguido avances considerables, no estaban en condiciones de sustituirlos.

Un asunto que permite valorar lo distinto de la situación prevaleciente en ambas ramas del clero es el tema de los ingresos con los que contaban. Los doctrineros gozaban de mayor estabilidad económica, pues gracias a las contribuciones de su feligresía indígena recibían con regularidad diversos productos y servicios. Los diocesanos, en cambio, tenían salarios menores e irregulares, ya que la Corona había decidido destinar menos recursos al sostenimiento de los eclesiásticos y el diezmo lo comparaba al alto clero.<sup>65</sup>

A partir de 1571, la Corona española, impulsada por el ministro Juan de Ovando, puso en marcha una serie de medidas que dio gran fuerza a la reforma católica en la Nueva España. Entre ellas destacan el establecimiento de la Inquisición, la llegada de los jesuitas, la emisión de la ordenanza de patronazgo y el nombramiento como arzobispo de Pedro Moya de Contreras, primero de origen diocesano.<sup>66</sup> La cédula promulgatoria de la ordenanza del Real Patronato en 1574 tuvo especiales implicaciones, porque pretendía modificar las relaciones de poder al interior de la Iglesia indiana al obligar a los frailes a sujetarse al obispo. En la Nueva España los mendicantes mostraron abiertamente su desacuerdo ante las medidas de control establecidas. De éstos se distinguieron tres líderes que sucesivamente encabezaron la resistencia: fray Alonso de la Veracruz, fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> *Códice franciscano...*, p. 5.

<sup>65</sup> Rodolfo Aguirre, "La problemática de los derechos parroquiales y el Tercer Concilio Mexicano", en *Actas del X Seminario Internacional sobre el Tercer Concilio Provincial Mexicano*, México, El Colegio de México, 24-26 de agosto de 2011, p. 1-3.

<sup>66</sup> Stafford Poole, "Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585): luz en la vida religiosa y social novohispana del siglo XVI", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 111.

<sup>67</sup> Para conocer la problemática específica a la que respondió cada uno, véase Antonio Rubial, "Cartas amargas...", p. 315-335.

Los franciscanos mostraron especial interés en el asunto. Ante el virrey Enríquez, argumentaron que la doctrina y administración espiritual la hacían “de pura caridad cristiana”, no por estar obligados a ello como curas, y señalaron haber estado exentos de la jurisdicción de los ordinarios. Decían haber aceptado la vida activa en la Nueva España debido a que ésta se ajustaba al modo de vida de su orden. Si debían elegir entre ser curas y someterse a la autoridad de los obispos o renunciar a las prerrogativas concedidas por el papa para la administración de las doctrinas de indios, optarían por lo segundo. Los frailes menores explicaron que no podrían aceptar la condición de curas sin quebrantar su regla, porque someterse a la jurisdicción de los obispos iba contra su voto de obediencia y constituía una injuria a los prelados regulares. Asimismo, exponían que no podrían recibir el estipendio que les correspondía a los curas porque abrirían la puerta a la codicia y a la relajación.

Los frailes usaron diversas estrategias para mantener su autonomía. Ante el rey manifestaron su obediencia y dijeron que si él prefería poner otros ministros ellos no lo objetarían. Incluso afirmaron que si les quitaba la carga de las doctrinas les haría “gran merced” porque tendrían mejores condiciones para su recogimiento y quietud de espíritu. No obstante, es poco probable que los frailes pensarán realmente en renunciar. Lo más seguro es que acudieran al recurso extremo de amenazar con dejar los pueblos de indios, a sabiendas de que la Corona no les tomaría la palabra por considerar indispensable su labor. Es más, la idea de que agradecerían ser relevados de la carga que representaba la atención a los indios se vería desmentida por las mismas acciones de los religiosos.

Fray Miguel Navarro, comisario general de los franciscanos, y fray Antonio Roldán, provincial del Santo Evangelio, mostraron señales de la disposición de su orden a la resistencia: dijeron que antes que aceptar ser curas preferían irse a los montes y desiertos a vivir de hierbas y raíces, e incluso morir de hambre. Además, no dejaban de advertir que sin su atención la cristiandad de los indios se vería en mucho menoscabo.<sup>68</sup> Manifestaron su oposición al establecimiento de clérigos en los pueblos de indios y aprovecharon para hacerles fuertes críticas. Según ellos, los seculares no sabían las lenguas de los indios, cobraban mucho por la administración de los sacramentos, se dedicaban a actividades mercantiles y se ausentaban con frecuencia de los pueblos. En diversas ocasiones los señores naturales manifestaron ante el rey su apoyo a los religiosos, se sumaron

<sup>68</sup> *Códice Mendieta*, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy Editor, 1971, t. I, p. 201.

a la protesta de los frailes y mostraron su oposición al nombramiento de clérigos.<sup>69</sup> Por el momento, los religiosos salieron airoso del trance y lograron frenar el intento de la Corona de imponer el control de los obispos sobre la labor pastoral del clero regular, aunque la normativa permaneció vigente, en espera de poder aplicarse.

Por el contrario, los frailes se mostraban menos reticentes a rendir cuentas ante las autoridades civiles. Así, aunque entregaban a los virreyes informes de quienes habían sido elegidos en los capítulos para ocuparse de cada doctrina, también llegaron a tener fricciones con éstos. Los frailes menores acusaron al virrey Martín Enríquez de escatimarles la mano de obra necesaria en la construcción de su convento de San Francisco en la ciudad de México, así como de no permitirles hacer allí las honras a los reyes, como se había acostumbrado antes.<sup>70</sup> En algún momento el asunto se convirtió en una pugna abierta que derivó en la salida temporal de los frailes residentes en el convento de San Francisco de México y a muestras de inquietud entre los indios.<sup>71</sup> En Nueva España, los regulares contaban usualmente con el apoyo de los virreyes, pero a veces se daban episodios en los que ambas partes medían sus fuerzas, como sucedería con Enríquez, quien, aunque estaba a favor de fortalecer el control del virrey sobre las órdenes religiosas, no se inclinó totalmente del lado de los seculares. En las instrucciones a su sucesor, expresó reservas en torno a la conveniencia de la secularización de curatos.<sup>72</sup> Además estaba el hecho de que Enríquez tuvo varios roces con el arzobispo Moya.<sup>73</sup>

Debido a la consolidación del régimen del patronato, la Corona buscó cambiar la forma de nombrar a los doctrineros. El asunto inició primero en el virreinato del Perú, donde la Iglesia secular había conseguido mayor control sobre los regulares. En el III Concilio de Lima, convocado en 1582 por el arzobispo Toribio de Mogrovejo, quedó establecido el nuevo procedimiento para ocupar una doctrina: el prelado regular debía presentar tres candidatos al vicepatrono, quien debía elegir a uno y enviarlo al

<sup>69</sup> Margarita Menegus, "La Iglesia de los indios", en *La secularización...*, *passim*.

<sup>70</sup> *Código franciscano...*, p. 5-6.

<sup>71</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1986, p. 648.

<sup>72</sup> John Frederick Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, p. 95-96.

<sup>73</sup> Cañeque señala que el conflicto entre los virreyes y las autoridades episcopales formaba parte de la naturaleza del sistema imperante, aunque factores coyunturales explicarían la mayor o menor intensidad del enfrentamiento. Alejandro Cañeque, "Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. LI, n. 201, julio-septiembre 2001, p. 21.

obispo para su institución canónica.<sup>74</sup> Aquí fue posible imponer más tempranamente a los religiosos obligaciones derivadas del ejercicio de curas.

En México, el arzobispo Pedro Moya de Contreras logró nuevos avances en la consolidación de la autoridad episcopal. Uno de ellos fue el inicio del establecimiento del sistema judicial eclesiástico.<sup>75</sup> Este prelado también puso en ejecución el sistema de adjudicación de parroquias por concursos de oposición, a tono con la cédula de patronato.<sup>76</sup> El procedimiento quedó establecido de la siguiente forma: cuando había vacantes en las parroquias, las autoridades diocesanas fijaban edictos públicos anunciándolas y los aspirantes se presentaban ante un tribunal de examinadores sinodales. Para cada beneficio, el ordinario seleccionaba de entre los aprobados a los tres más aptos y los proponía al vicepatrono. De esta terna, el virrey elegía uno, normalmente el registrado en primer lugar, y lo presentaba al prelado para que le diera la colación canónica.<sup>77</sup> Al concluir este proceso, el clérigo nombrado podía gozar de forma permanente del beneficio adquirido.<sup>78</sup> Además, Moya obtuvo la facultad de secularizar algunas doctrinas.<sup>79</sup> Los aspirantes a esos beneficios se enfocaron en mejorar su instrucción y brindaron obediencia y apoyo al prelado.<sup>80</sup> Así, con todas estas medidas se abrió la ruta para la implantación definitiva del clero secular en el arzobispado.

En 1583, la Corona inclinó la balanza en contra del clero regular. El rey había conseguido un breve papal que cancelaba los privilegios de los religiosos y los reducía a la obediencia de los dictados de Trento. A su vez, con

<sup>74</sup> Alberto de la Hera, *Iglesia...*, p. 381.

<sup>75</sup> Para conocer la evolución de la organización institucional de la Iglesia en la arquidiócesis mexicana, véase Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, p. 219.

<sup>76</sup> Enrique González González, "La ira y la sombra...", p. 113.

<sup>77</sup> Los vicepatronos podían solicitar a los prelados que propusieran otros sujetos, si averiguaban que los propuestos no tenían las cualidades necesarias. Alberto de la Hera, *Iglesia...*, p. 375.

<sup>78</sup> Taylor aclara que el cargo era vitalicio siempre y cuando el beneficiado cumpliera con sus obligaciones y respetara la ley. William Taylor, *Los ministros de lo sagrado...*, p. 115. Un beneficio podía quedar vacante por muerte, remoción o promoción del titular.

<sup>79</sup> Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 56.

<sup>80</sup> Antes del Concilio de Trento, era excepcional la existencia de centros de formación para el clero secular. Ahí se fijaron los tres aspectos básicos de la formación: el perfil del sacerdote —cualidades: edad, buen linaje, conocimiento de latín, patrimonio—, la creación de seminarios —materias necesarias, arbitrio de fondos y organización por prelados— y los mecanismos para la ordenación —establecimiento de órdenes menores y mayores, edad, información de vida y costumbres, atención por temporadas a solicitudes de ordenación—. Rodolfo Aguirre, "Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748", en *Los concilios provinciales...*, p. 340-341.

fecha del 6 de diciembre emitió una real cédula que revocaba a los mendicantes la concesión para ocuparse de la atención espiritual de los indios.<sup>81</sup> Felipe II reconocía los méritos de los frailes en la salvación de multitud de almas; no obstante, señalaba, si había clérigos idóneos y suficientes, debía preferírseles para ocupar los curatos, pues a ellos pertenecía la administración de los sacramentos.<sup>82</sup> Debe subrayarse la importancia de este documento porque con él se inicia la emisión de una serie de reales cédulas dedicadas específicamente al tema de la secularización, a diferencia de otras emitidas con objeto de someter a los frailes a la autoridad episcopal.

Ante esto, los religiosos enviaron procuradores al Consejo de Indias para pedir la cancelación de la medida. Según los frailes, los seculares eran pocos y no conocían la gran variedad de lenguas de la feligresía indígena. Asimismo, argumentaron que el sostenimiento de un clérigo era más oneroso. Llegaron incluso a afirmar la imposibilidad de que los criollos, abundantes entre el clero secular, fueran buenos párrocos por tratarse de gente “viciosa” y “poco constante”. Los diocesanos contraatacaron: acusaron a los religiosos de varios defectos y hablaron de la buena preparación de los clérigos.<sup>83</sup> Como resultado, el rey decidió finalmente suspender la ejecución de esta cédula.<sup>84</sup> Con todo, en mi opinión no existían en realidad condiciones para efectuar un cambio tan tajante como el que implicaba la real cédula de 1583. La principal dificultad derivaba de la inexistencia de un número suficiente de clérigos diocesanos preparados para sustituir a los religiosos. El clero secular había logrado una importante expansión y los párrocos gozaban de una situación laboral más estable; sin embargo, aún estaban lejos de alcanzar el nivel de afianzamiento conseguido por los regulares.

La Corona tomó acciones respecto a las denuncias de los religiosos. Particularmente se interesó en la creación de un grupo de especialistas en lenguas dentro del clero secular.<sup>85</sup> De este modo, en 1580 ordenó que en aquellas ciudades donde había audiencias y cancellerías se crearan cátedras

<sup>81</sup> Antonio Rubial, “Cartas amargas...”, p. 324.

<sup>82</sup> Véase la cédula n. 53, “Sobrecédula para que el Arzobispo y el Cabildo estudien el problema de los religiosos como curas y envíen su parecer”, en Alberto María Carreño, *Cedulario de los siglos XVI y XVII*, México, Ediciones Victoria, 1947.

<sup>83</sup> John Frederick Schwaller, *The Church and Clergy...*, p. 99.

<sup>84</sup> No obstante, los frailes sostenían que en la diócesis de Tlaxcala el obispo sí había presentado algunos de sus clérigos en los mejores pueblos y las mayores iglesias de los franciscanos. Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1982, t. 1, p. 11.

<sup>85</sup> Véase el trabajo de Rodolfo Aguirre, “La demanda de clérigos ‘lenguas’ en el arzobispado de México, 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, julio-diciembre 2006, *passim*.

públicas para la enseñanza de las lenguas más extendidas. Sin embargo, los conflictos entre obispos y órdenes religiosas por el control de la feligresía indígena provocaron que el establecimiento de las cátedras se postergara.<sup>86</sup>

En 1585, la Corona reafirmó los privilegios de los mendicantes para seguir ocupándose de las doctrinas en el territorio indiano. Sin embargo, quedó establecido que los religiosos se harían cargo de la cura de almas según condiciones de “justicia y obligación”, es decir, bajo la supervisión del obispo. Con lo anterior, los obispos lograron poner sobre la mesa de discusión varios asuntos trascendentes relacionados con los religiosos: las visitas pastorales que abrían al episcopado la posibilidad de corregir y remover a los curas regulares; la necesidad de sujetar a exámenes de doctrina a los frailes dedicados al sacerdocio, lo que más tarde derivó también en un examen de lenguas indígenas; y la obligación que tenían los religiosos de solicitar permiso al ordinario para fundar nuevos templos.<sup>87</sup> Con tales medidas se sentaron formalmente las bases que permitirían la injerencia de los obispos en las doctrinas.

En esas circunstancias, Moya convocó al Tercer Concilio Mexicano, el cual fue relevante en Nueva España para consolidar el liderazgo de los obispos en la predicación del Evangelio.<sup>88</sup> A través de éste, la jerarquía diocesana buscó afianzar la obediencia a las pautas tridentinas.<sup>89</sup> La Iglesia novohispana debía contar con un ordenamiento jurídico claro y definitivo, obedecido tanto por seculares como por regulares. No obstante, el episcopado tuvo muchas dificultades para poner en marcha los decretos del concilio debido al rechazo de diversos sectores.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> El asunto se explica detalladamente en Leticia Pérez Puente, “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 41, julio-diciembre 2009, *passim*.

<sup>87</sup> El permiso episcopal para fundar iglesias iba contra las disposiciones del Regio Patronato que concedía eso al virrey, por lo cual quedó fuera de discusión. Antonio Rubial, “Cartas amargas...”, p. 324.

<sup>88</sup> Los prelados habrían de constituirse en jueces y legisladores. Se establecen con este fin las funciones de la audiencia eclesiástica: defensa de la jurisdicción eclesiástica y la dignidad episcopal; disciplina y justicia civiles y justicia penal ordinaria de las personas eclesiásticas; persecución de los delitos cometidos por los indios contra la fe, pecados públicos y escandalosos de toda la población; asuntos relativos a la vida matrimonial; cumplimiento de los compromisos de caridad con vivos y muertos patentes en testamentos, capellanías y obras pías; y conflictos derivados de la administración de la renta decimal. Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, p. 44.

<sup>89</sup> María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela García Hernández, “El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)”, en *Los concilios provinciales...*, p. 41-70.

<sup>90</sup> Pérez Puente explica que las distintas fases en la historia del texto conciliar —su impresión, distribución y acatamiento— se entrelazaron con los esfuerzos de la Iglesia diocesana por imponerse a la Iglesia misionera establecida por las órdenes religiosas. Leticia Pérez Puente, “Dos

Para acabar con el predominio de los frailes en el acceso a la población indígena, en este concilio se autorizó la ordenación de clérigos que tuvieran el conocimiento de una lengua indígena.<sup>91</sup> El episcopado planteó la necesidad de que en un corto plazo, de dos a tres años, dos terceras partes de los curatos en manos de religiosos pasasen al clero secular, además de prohibir a los regulares fundar nuevas casas. Los obispos insistían en que la “verdadera vocación” de los religiosos era la reclusión y la contemplación. La realidad era que estos rasgos no correspondían a las órdenes mendicantes, ya que desde su origen los frailes tuvieron una vida bastante activa y un contacto constante con la feligresía, lo cual se había acentuado con su traslado al territorio indiano. Los frailes se opusieron a abandonar sus doctrinas y advirtieron sobre los daños que sufrirían los indios si ellos se iban. Con esto tuvieron éxito temporalmente: lograron conservarlas y siguieron gozando de bastante libertad. Sin embargo, las medidas para lograr un mayor control sobre el clero regular se reiterarían posteriormente.

Asimismo, en este concilio hubo muchas discusiones sobre el sustento de los curas. La Corona había restringido paulatinamente su apoyo económico al clero e insistido en que los feligreses debían hacerse cargo de los gastos de sus ministros. Existía una situación muy heterogénea. Las órdenes religiosas recibían limosnas, ofrendas y servicios, aunque también empezaban a acumular bienes a través de legados y herencias. Los clérigos diocesanos gozaban de los salarios correspondientes a su beneficio; pero, ante la irregularidad y escasez de éstos, también se interesaron en la adquisición de tierras y en diversas actividades lucrativas. En el concilio no quedó establecida una única solución, sino que se consideraron válidas varias fuentes de ingresos. Un punto importante es que se planteó la necesidad de instaurar un arancel de derechos parroquiales que los obispos quedaron facultados para establecer en su diócesis. Esta regulación, ejercida por el obispo, debía aplicarse en los curatos tanto de seculares como de regulares. En realidad se trataba más de un proyecto a largo plazo que de algo factible en lo inmediato.<sup>92</sup>

En 1603, algunos prelados diocesanos hicieron llegar a Felipe III quejas sobre los religiosos. Los acusaron de no proporcionar buena atención espiritual a los indios y de ignorar sus lenguas. Subrayaban que las

proyectos postergados. El Tercer Concilio Provincial Mexicano y la secularización parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, julio-diciembre 2006, p. 18.

<sup>91</sup> Véase el párrafo 1 del libro I, título IV, del Tercer Concilio.

<sup>92</sup> Rodolfo Aguirre, “La problemática de los derechos parroquiales...”, *passim*.

autoridades de las órdenes no ponían remedio al asunto y que los doctrineros se mostraban reacios a obedecer las medidas de control establecidas en 1585. La Corona respondió a esta situación con una real cédula donde se ordenaba a los frailes que, en su condición de curas, se presentaran ante los obispos para que se les examinara de lengua y doctrina; también se señalaba que, si en la visita se les hallaba sin suficiencia de conocimientos en dichas áreas, se les removería y se daría aviso a sus superiores.<sup>93</sup>

La orden fue reiterada por otra real cédula en 1618, pero los regulares siguieron resistiéndose a su aplicación; se ha manejado, incluso, la posibilidad de que hubieran conseguido mantenerla oculta.<sup>94</sup> En 1620, el arzobispo Juan Pérez de la Serna decidió insistir en el tema de la obediencia al episcopado. Por ello pidió a los provinciales de las diferentes órdenes que hicieran comparecer en un plazo de 60 días a los doctrineros, para examinarlos en lo referente a moral y lenguas indígenas. Los religiosos se opusieron, en especial los franciscanos, y en aras de reforzar su posición buscaron aliarse con la autoridad virreinal y obtuvieron el apoyo del marqués de Guadalcázar. Los virreyes se habían visto obligados a incluir a los frailes en sus aparatos de representación y en su toma de decisiones, porque las órdenes religiosas desempeñaban un papel clave en los grupos de poder locales;<sup>95</sup> por eso, y para hacer contrapeso al poder episcopal, muy probablemente Guadalcázar consideraba conveniente sumar fuerzas con los frailes. Con todo, el arzobispo se quejó ante la Corona de la falta de apoyo del virrey y, aunque éste recibió instrucciones de ayudar al prelado, el asunto siguió empantanado. Ante ello, Pérez de la Serna decidió ponerse en acción. En julio de 1622 mandó a un notario para que diera aviso de su visita al guardián del convento de Santa María la Redonda,<sup>96</sup> pues el doctrinero y sus tenientes debían examinarse en suficiencia y lengua a fin obtener la certificación del diocesano; sin embargo, el guardián se las arregló para evitar el encuentro con el notario. El

<sup>93</sup> Véase la cédula n. 4, “Que los clérigos y frailes doctrineros sepan la lengua de los indios bajo su cuidado y sean debidamente examinados”, en Alberto María Carreño, *Cedulario...*; véase también la número 52, “Para que el Virrey de la Nueva España guarde y cumpla una cédula aquí inserta dada en catorce de diciembre de 1603 acerca de que los religiosos si se pusieren en las doctrinas de los indios sean examinados en la lengua que los hubieren de doctrinar, y que para esto dé el favor necesario a los prelados de las Iglesias de su distrito”, *ibid.*

<sup>94</sup> Leticia Pérez Puente, “Dos proyectos postergados...”, p. 29-30.

<sup>95</sup> Este asunto se desarrolla en Antonio Rubial, “Las alianzas sagradas. Religiosos cortesanos en el siglo XVII novohispano”, en *La Iglesia en Nueva España. Relaciones...*, *passim*.

<sup>96</sup> Véase la cédula n. 116, “Sobre visitas a los religiosos curas y resistencia del de Santa María la Redonda”, en Alberto María Carreño, *Cedulario...*

arzobispo mandó, entonces, poner edictos tanto en los conventos de Santa María y de San Francisco como en la catedral para convocar al doctrinero a que se examinara ante él en un plazo de tres días; de no hacerlo, le advertía, sería excomulgado.

En esas circunstancias intervino el virrey marqués de Gelves. Ante él se habían presentado los provinciales de las tres órdenes mendicantes para exponerle los inconvenientes de la aplicación de las reales cédulas que los obligaban a examinarse. Los regulares amenazaron de nuevo con dejar las doctrinas si no se les escuchaba y aun cuando reconocían que era una medida riesgosa —ya que si se les admitía la renuncia no sabían siquiera dónde podrían recogerse— no dejaban de mencionar sus esperanzas en la clemencia del rey.<sup>97</sup> En respuesta, Gelves se inclinó a favor de los religiosos y le pidió al arzobispo no hacer innovaciones en el asunto de las visitas.<sup>98</sup> En su opinión, no había suficientes ministros idóneos para sustituir a los frailes, y de su ausencia podría derivarse el regreso a la idolatría y la turbación de la paz y quietud del reino.

Como era de esperarse, el arzobispo defendió su autoridad. Pérez de la Serna informó al rey que en el arzobispado había ya muchos clérigos ordenados, además de otros preparándose en la Real y Pontificia Universidad y en los colegios jesuitas; sin embargo, también se quejó de que mientras sólo algunas parroquias estaban en manos de los seculares, los religiosos atendían 112 doctrinas.<sup>99</sup> Para consolidar su posición, el arzobispo intentó también otras estrategias: hizo gestiones para fundar un seminario conciliar;<sup>100</sup> emitió disposiciones para la celebración del Santísimo Sacramento; se empeñó en lograr la impresión de los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano; e insistió en que los religiosos paga-

<sup>97</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 360.

<sup>98</sup> Hay que señalar que, en Perú, el episcopado había tenido más éxito en la instauración de la práctica de las visitas; incluso el sínodo de Lima de 1613 había obligado a los curas a poner por escrito todos sus sermones, para que en las visitas se controlara su contenido y frecuencia, lo que provocó las protestas de los frailes. Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 346.

<sup>99</sup> De las 112 doctrinas, 48 las tenían los franciscanos, 36 los agustinos y 28 los dominicos. Pérez de la Serna expresó que contaba con 1 727 clérigos aspirantes a las 112 parroquias en manos de regulares. Leticia Pérez Puente, "Dos proyectos postergados...", p. 33.

<sup>100</sup> Desde finales del siglo XIV, los futuros presbíteros empezaron su formación en colegios universitarios. El Concilio de Trento acordó el 15 de julio de 1563 la institución de centros específicos, llamados seminarios, que se han denominado conciliares. Manuel Teruel, *Vocabulario básico...*, p. 395.

ran diezmo por el producto de sus haciendas.<sup>101</sup> Con todo, el prelado no vería prosperar sus iniciativas. El conflicto de Pérez de la Serna con Gelves acabó por conducir a los disturbios que estallaron en la capital novohispana en 1624.<sup>102</sup> No obstante, en septiembre del mismo año la Corona ratificó la orden que permitía a los obispos examinar a los frailes aspirantes a los curatos y visitar sus doctrinas. Este mandato —reiterado por el monarca en diversas ocasiones durante esa década como prueba de su interés en el tema y de la resistencia de los regulares a obedecer— implicó un reconocimiento explícito del liderazgo que le correspondía al episcopado. Sin embargo, los religiosos conservaban aún considerable poder, pues administraban la mayoría de los curatos del arzobispado.

En 1625, el arzobispo Manso trajo la orden de que el nombramiento de doctrineros en Nueva España se hiciera con intervención del virrey y el prelado diocesano, como se acostumbraba en Perú. Una real cédula emitida en 1629 le dio mayor formalidad a dicha orden: para la designación de doctrineros, los religiosos debían presentar ante el virrey una terna, de la cual el elegido debía recibir del obispo la provisión, la colación y la canónica institución, previa presentación de exámenes de lengua y suficiencia.<sup>103</sup> Las órdenes religiosas reclamaron y el asunto se resolvió en que debían presentar sus postulantes al virrey. Se acordó que los religiosos podían proponer como doctrineros a quienes hubieran sido elegidos en los capítulos provinciales. Lo difícil de todo ello era cumplir con el requerimiento de proponer tres nombres y llevarle al virrey la tabla de elegidos antes de publicarla.<sup>104</sup>

Pese a todo, Manso logró avanzar en el ejercicio de la autoridad episcopal sobre el clero regular: obligó al fraile agustino de San Sebastián Atzacolco —y a otros frailes párrocos de la capital— a examinarse y visitó más de 40 curatos a cargo de mendicantes. Además, hacia 1630 se documentan las primeras actuaciones de jueces regionales nombrados por el ordinario en la arquidiócesis. Por su parte, los miembros de las órdenes continuaron rehusándose a admitir las visitas y los exámenes de los ordinarios, y con frecuencia acudieron a la Corona pidiendo amparo frente a los obispos. En 1634 se emitió una real cédula donde se estableció que la

<sup>101</sup> Sobre el papel precursor de Juan Pérez de la Serna en los diversos asuntos mencionados, véase Leticia Pérez Puente, “Dos proyectos postergados...”, p. 17-45.

<sup>102</sup> Jonathan Israel, *Razas, clases sociales...*, p. 147.

<sup>103</sup> Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible...*, p. 237-238.

<sup>104</sup> Óscar Mazín, “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, en *La secularización...*, p. 198.

permanencia de religiosos dependía de la voluntad del rey,<sup>105</sup> hecho que estaba en concordancia con el fortalecimiento de la teoría vicarial en la corte española.

Hacia la primera mitad del XVII, las obvenciones que un cura podía recibir eran variadas y se dividían en dos grandes categorías: los ingresos fijos y los variables o accidentes. Entre los primeros estaba el sínodo real, un salario cuyo monto era de 100 pesos y 50 fanegas de maíz y que, aunque pagado por la Real Hacienda a los curas, era irregular y la mayoría carecía de él. Otro ingreso de este tipo era la ración semanal, consistente en una cuota de víveres o textiles que la comunidad le aportaba al cura para garantizar su manutención. Por otro lado, entre los ingresos variables estaban los pagos hechos por bautismos, casamientos y defunciones. En los hechos, se impuso gradualmente la idea del pago directo de los fieles a sus ministros.<sup>106</sup>

Las autoridades insistieron en la necesidad de poner orden en la retribución que los eclesiásticos recibían de la feligresía por los servicios religiosos. Al determinar tarifas fijas, el episcopado evitaba enfrentamientos y reclamaciones; asimismo, fortalecía sus mecanismos de control. En el arzobispado de México, el arancel<sup>107</sup> establecido en 1638 constituye un hito en este proceso. Los primeros en registrarse por este mecanismo de pago fueron los párrocos; no obstante, en ambos sectores del clero continuó abierta la posibilidad de que los feligreses contribuyeran “según la costumbre”, es decir, mediante la entrega de productos y la realización de servicios.

En 1640 la situación en la Nueva España experimentó una sacudida con la llegada de Juan de Palafox, visitador del reino y obispo de Puebla. En su diócesis, el nuevo prelado se dedicó a poner en marcha medidas de control sobre el clero regular. Por un lado, emprendió una campaña para obligar a las comunidades de religiosos a pagar diezmos sobre sus propiedades rurales —el tema era importante porque la Corona necesitaba

<sup>105</sup> Véase la cédula n. 165, “Sobrecédula sobre las doctrinas en poder de los religiosos”, en Alberto María Carreño, *Cedulario...*

<sup>106</sup> Rodolfo Aguirre, “Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743”, en *La Iglesia en Nueva España. Relaciones...*, *passim*. El autor ha subrayado la importancia del estudio de los derechos parroquiales para ahondar en las relaciones económicas y políticas que se establecían entre el clero parroquial, los pueblos y los poderes provinciales.

<sup>107</sup> El arancel era un listado de tarifas, publicado y emitido por la autoridad diocesana, las que debían pagarse en efectivo a cambio de diversos servicios religiosos. El listado de los cobros, con importes más altos, daba inicio con los españoles; seguían en orden descendente los pagos correspondientes a negros, mulatos y mestizos; después estaban los indios de cuadrilla y, por último, los indios de pueblo.

recursos para el sostenimiento del clero diocesano—. Por otra parte, el obispo poblano ordenó a todos los regulares a cargo de doctrinas someterse a exámenes de idioma y suficiencia, dándoles un plazo de tres días. Los frailes intentaron esquivar la medida: respondieron que no podían obedecer sin consultar a sus autoridades y pidieron más tiempo para esperar la respuesta de éstas. Como los doctrineros no se presentaron a los exámenes, el obispo les quitó el derecho a administrar las doctrinas, algunas de ellas importantes cabeceras indígenas como Tlaxcala, Cholula, Tepeaca, Huejotzingo y Tehuacán. De manera excepcional, el doctrinero de Atlixco se presentó a examen, por lo que se le autorizó permanecer como cura en dicho pueblo.<sup>108</sup> En total, los regulares perdieron 36 doctrinas en la diócesis de Puebla: 31 los franciscanos, 3 los dominicos y 2 los agustinos.<sup>109</sup>

Palafox nombró a los clérigos que debían sustituir a los religiosos y estableció el Seminario Tridentino para apoyar su instrucción. Si bien las vacantes abiertas con motivo de la secularización constituían una solución al problema de la falta de empleo que aquejaba al clero diocesano, el obispo justificó sus acciones ante el rey: argumentó que los seculares estaban en una situación de pobreza, mientras que los regulares imponían fuertes cargas económicas a los indios; además, sostuvo que los frailes estaban en mejores condiciones para vivir de acuerdo con su regla y que los clérigos podían hacerse cargo de lo que les correspondía.<sup>110</sup> A su vez, notificó a los feligreses que debían reconocer a los nuevos curas como sus párrocos legítimos.

Las medidas para concretar la transferencia se pensaron cuidadosamente con el fin de evitar conflictos. Para contar de inmediato con nuevas parroquias, el obispo mandó colocar campanas en ermitas ya existentes, no en las iglesias de los regulares. Por otro lado, a los religiosos les dejó el goce de sus conventos, de forma que no pudieran quejarse de haber sido despojados. El plan de Palafox era que los frailes desempeñaran un papel complementario: debían apoyar a los clérigos en confesar, predicar

<sup>108</sup> Los religiosos decían que este caso se volvió contra ellos porque probaba que la intención del prelado no era remover a los religiosos de las doctrinas, sino hacerlos demostrar su suficiencia. Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano...*, p. 15.

<sup>109</sup> Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 73, invierno de 1998, p. 239.

<sup>110</sup> Piho habla de una gran competencia entre los clérigos para ocupar las sedes disponibles: se presentaron de 300 a 500 candidatos. Virve Piho, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 146-147.

y decir misas.<sup>111</sup> De este modo los indios no resentirían la falta repentina de quienes hasta ese momento habían sido sus padres espirituales.

Los provinciales mendicantes solicitaron la devolución de las doctrinas y las órdenes consiguieron el apoyo del virrey duque de Escalona. Palafox se quejaba de la presencia continua de los religiosos en el palacio virreinal y de su injerencia en los asuntos de gobierno. Detrás de la competencia entre estas autoridades había dos formas de concebir la instrumentación del Patronato Real. El arzobispo pretendía ser la cabeza indiscutible de la Iglesia en la arquidiócesis, mientras que el virrey pugnaba por ejercer las funciones de vicepatrono correspondientes a su cargo. Con todo, en esta ocasión la Corona respaldó decididamente al obispo, le llamó la atención al virrey y los curatos quedaron en manos de los seculares. En un capítulo celebrado en Toledo, los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio fueron intimados a renunciar a cualquier reclamación sobre lo perdido. Los religiosos no dejaron de expresar su pesar por la privación de sus doctrinas, pero no se presentaron desórdenes. Al parecer, la reacción indígena en general fue de apatía.<sup>112</sup>

Cada diócesis tenía condiciones particulares; sin embargo, de una u otra forma la secularización en Puebla promovida por Palafox impactó en otras jurisdicciones eclesiásticas novohispanas. En la arquidiócesis de México no se realizó en ese periodo una transferencia generalizada de curatos al clero secular —debido a que durante muchos años el cargo de arzobispo estuvo vacante y ello retrasó el proceso de consolidación del poder episcopal—. En México se encontraban las máximas autoridades civil y eclesiástica del virreinato: el virrey y el arzobispo, quienes buscaron aliados para oponerse el uno al otro, hecho que dio a la administración de las doctrinas un peso específico en el enfrentamiento. Quizá también algunos conflictos derivados del caso poblano complicaron las expectativas de éxito para el arzobispo de México.<sup>113</sup>

Hacia mediados del siglo XVII, la Corona reconocía la importancia del conflicto entre regulares y seculares por la administración espiritual de los indios. En su *Política indiana* (1648), Juan de Solórzano y Pereyra

<sup>111</sup> Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano...*, p. 15. Guillermo Nájera coincide con esta idea, aunque da detalles interesantes de la reacción de indios y frailes en algunas doctrinas secularizadas en el obispado de Puebla. Véase Guillermo Nájera, *Entre la decadencia y la renovación*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2004, p. 166-169.

<sup>112</sup> Jonathan Israel, *Razas, clases sociales...*, p. 64.

<sup>113</sup> Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla...", p. 267.

hablaba de la existencia de estas “disensiones” y aconsejaba que donde hubiera religiosos los prelados diocesanos no debían poner clérigos, ni al contrario.<sup>114</sup> De acuerdo con él, la actuación de los regulares se validaba en la dispensación del pontífice, otorgada por necesidad, utilidad o falta de clérigos seculares. Asimismo, señalaba que los regulares tenían las doctrinas “precariamente” y que eran los sacerdotes seculares quienes debían regir y administrar los curatos;<sup>115</sup> y aunque afirmaba que había razones para desear que los regulares dejaran las doctrinas, opinaba que los religiosos instruían más cuidadosamente a los indios y los edificaban con el ejemplo de su vida.

Solórzano subrayaba las facultades patronales del rey y, en su representación, del virrey. Decía que el monarca no concedía los curatos como un beneficio perpetuo, sino sólo en servicio totalmente amovible. Esto debía servir a los curas de ambos cleros como estímulo para cumplir con mayor atención y cuidado sus obligaciones,<sup>116</sup> entre las que se incluían saber el idioma de los indios administrados, evitar los castigos crueles, obedecer un arancel para determinar los pagos por administración de sacramentos, tener libros de bautismo y entierro, así como dar cuenta de los indios para el cobro de tributos.

Hacia esa época, las órdenes religiosas tuvieron fuertes enfrentamientos con el provisor del arzobispado para hacer valer su derecho a designar jueces conservadores, esto es, aquellos nombrados por los religiosos para conocer las causas de cada orden. El conflicto se definió a favor del episcopado cuando el rey emitió una serie de medidas favorables a los diocesanos. El provisor, en representación de la dignidad arzobispal, hizo valer su autoridad limitando el campo de acción de los jueces conservadores. En adelante fue difícil, incluso para las órdenes religiosas, seguir nombrándolos.<sup>117</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVII, los sacerdotes seculares y regulares siguieron compartiendo el campo del apostolado en el territorio del arzobispado de México.<sup>118</sup> A medida que el clero secular crecía en

<sup>114</sup> Véase el capítulo XV de Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, t. IV, Madrid, Atlas, 1972, p. 54.

<sup>115</sup> Véase *ibid.*, cap. XVI, p. 6.

<sup>116</sup> Véase *ibid.*, cap. XV, p. 5.

<sup>117</sup> Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, p. 193-194.

<sup>118</sup> En la segunda mitad del siglo XVII, en el arzobispado de México el clero regular administraba 221 doctrinas (dato de 1673) y el clero secular 82 parroquias (dato de 1670), con un total de 303 curatos. Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México,

número y calidad, su antagonismo con los religiosos se hizo más visible. Si bien el sistema diocesano aún no terminaba de afianzarse, el mendicante ya no era tan autónomo; las principales crisis de autoridad en este periodo en la Nueva España se derivaron del enfrentamiento entre ambos.<sup>119</sup> Paulatinamente empezaron a hacerse más visibles las señales de apoyo de las autoridades reales a los obispos y al clero secular. Una real cédula, emitida el 6 de agosto de 1660, insistió en las facultades y obligaciones de los obispos durante las visitas.<sup>120</sup> En febrero de 1665 se dictó la sentencia definitiva que exigía a las órdenes religiosas pagar diezmo sobre sus haciendas.<sup>121</sup> Más tarde, en 1688, se emitió una real cédula que ordenaba a los frailes mudarse a las cabeceras y desde allí atender los otros lugares como asistencias. El objetivo de esta medida era reducir el número de votos en los capítulos provinciales, así como disminuir el número de religiosos colacionados canónicamente y lograr mayor control sobre las provincias de los regulares.<sup>122</sup>

A partir de 1668, el arzobispo de origen agustino fray Payo Enríquez de Rivera retomó con éxito las iniciativas planteadas desde la prelación de Juan Pérez de la Serna y con ello consiguió notable fortaleza política. Una de las primeras acciones del nuevo arzobispo fue hacer un mapa del territorio de su jurisdicción en el cual se señalaran los curatos existentes y las distancias entre unos y otros. El objetivo del prelado era establecer vicarios que, por designación suya, ejercerían el cargo de jueces eclesiásticos en todos los curatos, en los administrados tanto por los seculares como por los regulares.<sup>123</sup> El arzobispo ordenó a los curas doctrineros abstenerse de hacer informaciones matrimoniales y otros actos de jurisdicción de fuero externo,<sup>124</sup> porque éstos los realizarían sus vicarios. Los frailes, por su parte, siguieron presionando para que se respetaran sus prerrogativas. Al parecer, ellos mismos podían fungir como jueces si habían recibido ese nombramiento del arzobispo.<sup>125</sup>

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés, 2005, p. 127.

<sup>119</sup> Óscar Mazín, "El poder y las potestades del rey...", p. 62.

<sup>120</sup> Véase la cédula n. 227, en Alberto María Carreño, *Cedulario...*

<sup>121</sup> Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis...*, p. 227.

<sup>122</sup> Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 181-182.

<sup>123</sup> Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis...*, p. 256.

<sup>124</sup> El fuero externo tiene como características diferenciales el modo público de proceder y la atención a causas de utilidad pública. Implica una conexión con la Iglesia; la causa se tramita entre hombre y hombre. Manuel Teruel, *Vocabulario básico...*, p. 426.

<sup>125</sup> Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 197.

En la opinión de fray Payo, los religiosos no debían seguir ejerciendo como curas porque ya había suficientes clérigos para hacerse cargo de ese ministerio. De esa manera, no emprendió una transferencia generalizada de curatos, pero demostró a los frailes que estaba en condiciones de hacerles obedecer su autoridad: le quitó a los dominicos la administración del curato de Coyoacán y a los franciscanos les avisó que serían sustituidos en Tacuba y Tlalnepantla por no haber mostrado el título de su presentación ni las constancias de lengua y suficiencia.

Ante esto, los religiosos hicieron un esfuerzo por recuperar el terreno perdido.<sup>126</sup> El visitador franciscano fray Hernando de la Rúa convocó a los religiosos para unirse y defenderse. Pese a ello, hubo miembros de la provincia del Santo Evangelio que se quejaron de su proceder, pues estaban conscientes de la necesidad de llegar a un buen entendimiento con el arzobispo.<sup>127</sup> De la Rúa consiguió el apoyo del virrey marqués de Mancera; sin embargo, la Corona favoreció al prelado. Mancera fue llamado a España y fray Payo fue nombrado virrey, con lo que pudo, entonces, ejercer su autoridad sin competencia.<sup>128</sup> Como resultado, los frailes debieron avenirse a obedecer. El prelado no les quitó a las órdenes las doctrinas bajo amenaza, pero sí les advirtió que nombraría curas seculares si incumplían con su labor. El arzobispo logró así hacer efectiva la presentación del examen de lengua y suficiencia y la colación canónica de los doctrineros regulares. Las medidas constituyeron un claro avance en el proceso de centralización del gobierno espiritual de la arquidiócesis. Las catedrales vieron crecer su influjo mientras las órdenes religiosas experimentaban una merma de su influencia en la sociedad novohispana. Fray Payo buscó hacerle contrapeso a los regulares donde éstos tenían una posición hegemónica. Un ejemplo de ello es Querétaro, donde los franciscanos se habían establecido en lo que originalmente era un pueblo de indios pero que, para el siglo XVII, ya tenía la categoría de ciudad, y donde los frailes menores también se encargaron de proveer servicios espirituales a los españoles. Los seculares intentaron establecer una parroquia secular desde 1650. Fray

<sup>126</sup> Fray Hernando se había empeñado en dar marcha atrás a la secularización palafoxiana. Asimismo, intentó imprimir unos libros sin licencia del ordinario. El provincial agustino, fray Marcelino Solís, también tuvo conflictos con fray Payo cuando, por su propia autoridad, removió a 16 doctrineros. Francisco Sosa, *El episcopado mexicano...*, p. 21.

<sup>127</sup> Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 198-203.

<sup>128</sup> Mazín señala que, en el contexto del enfrentamiento entre ambos cleros en Nueva España, la designación de prelados como virreyes pudo ser una medida para contrarrestar el poder de las órdenes religiosas. Óscar Mazín, "Pensar la monarquía, pensar las catedrales: dos fiscales del orbe indiano, Juan de Solórzano y Juan de Palafox", en *Poder civil y catolicismo...*, p. 177.

Payo no accedió a su petición, pero les dio autorización para construir una iglesia dedicada a la virgen de Guadalupe que les sirviera como sede.

En el arzobispado, los religiosos enfrentarían cada vez más medidas de control. Una real cédula de 1680 reafirmaba que para nombrar doctrineros las autoridades de la orden debían proponer tres sujetos que el ordinario diocesano debía aprobar y, a su vez, presentarlos ante el vicepatrono para que éste seleccionara uno. Si los nombramientos no se hacían así, el ordinario podía optar por quitarles las doctrinas para entregarlas a los seculares o a los religiosos de otras órdenes.<sup>129</sup> Asimismo, en dicha cédula se advertía a los regulares que no podían remover doctrineros sin causa justificada y licencia del virrey. Si un doctrinero había sido nombrado canónicamente con la aprobación del virrey y del arzobispo, debía permanecer a perpetuidad en ese cargo. La idea era evitar que las autoridades de las órdenes religiosas modificaran una decisión ya tomada por el episcopado. La medida debió reiterarse con la emisión de varias reales cédulas.<sup>130</sup>

A finales del siglo XVII, el monarca aún intentaba mantener el equilibrio entre los regulares y los seculares. Hablaba de la conveniencia de que cada uno se mantuviera en los límites de su jurisdicción para conservar la paz y el buen gobierno.<sup>131</sup> Por ello, las órdenes religiosas buscaban su apoyo para recuperar la fortaleza. Así, el franciscano Francisco de Ayeta logró la emisión de una real cédula para que los obispos dejaran de nombrar vicarios foráneos en los curatos de regulares.<sup>132</sup> No obstante, la Corona procuraba mantener una actitud salomónica. Un ejemplo de esto lo tenemos en la determinación real sobre cómo resolver los casos de vacancia por muerte del doctrinero. Por un lado, el rey decidió facilitar las cosas a las órdenes: determinó que cuando un obispo aprobara a un coadjutor debía dar licencia anticipada para administrar la doctrina, o dar autorización sin demora a otro religioso del mismo convento para ocuparla de forma interina. Por otro, instruyó a los preladados regulares con el fin de impedir que, durante el gobierno interino, doctrineros sin licencia del ordinario administraran el sacramento del matrimonio.

<sup>129</sup> Véase la cédula n. 293, "Que se recojan las actas de capítulo en que se hiciera provisión de religiosos para doctrinas, sin ajustarse al Patronato", en Alberto María Carreño, *Cedulario...*

<sup>130</sup> Se emitieron reales cédulas al respecto en 1654, 1655 y 1697. Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 181.

<sup>131</sup> Esto se señaló con motivo del enfrentamiento entre los franciscanos de la provincia de Jalisco y el obispo de Guadalajara, León Garavito. Véase la cédula n. 204, "Al Arzobispo de Guadalajara sobre curatos en manos de religiosos", en Alberto María Carreño, *Cedulario...*

<sup>132</sup> Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 195.

En 1697, el clero secular del arzobispado consiguió un objetivo largamente anhelado con la creación de un nuevo centro para su formación: el Seminario Conciliar de la Arquidiócesis de México.<sup>133</sup> Se trataba de un espacio para el ejercicio de la autoridad del arzobispo porque éste nombraba al rector, a los catedráticos, a los jefes de estudio y a los demás cargos. Su surgimiento implicó una fuerte afectación para las órdenes religiosas, ya que en él se prepararía un número mayor de sacerdotes que les disputarían los curatos. Además, a los procuradores de las tres órdenes mendicantes se les conminó a colaborar con dinero para su sostenimiento, lo que inicialmente aceptaron pero con el paso del tiempo rechazaron.<sup>134</sup>

En esa época, el rey emitió medidas para tener mayor control y sacar mejor provecho de las finanzas eclesiásticas americanas. Hacia 1699, el papa Inocencio XI le concedió a Carlos II el derecho de recaudar un subsidio de todas las rentas eclesiásticas en Indias.<sup>135</sup> El nuevo arzobispo de México, Juan Antonio de Ortega y Montañés, recibió la orden de recaudar un millón de ducados de plata entre el arzobispado y las sedes sufragáneas. Todos los miembros del clero, seculares y regulares por igual, debían dar a conocer sus rentas por medio de registros contables y pagar el 10% de todas éstas. De no cumplir con lo anterior, se les advertía de la aplicación de la pena de excomunión. Tanto el rigor en la aplicación de la medida como la fiscalización constituían novedades. Una vez que Felipe V se proclamó nuevo rey, la presión fiscal aumentó. El monarca pidió el apoyo de los virreyes y del episcopado para que pudiera recaudarse el subsidio y, como era de esperarse, no tardaron en presentarse reacciones en contra del pago, sobre todo de parte del cabildo catedralicio. Con todo, la Corona reafirmó que el subsidio debía cobrarse. El clero, si bien pagaría lenta y limitadamente, no pudo librarse del gravamen. Por su parte, los prelados pudieron ponerse al día sobre el tamaño de su clero, sus ocupaciones y sus rentas.

Durante la primera mitad del siglo XVIII se terminó de concretar un asunto muy relevante para la consolidación del poder episcopal en la sede

<sup>133</sup> En otras diócesis novohispanas los seminarios se fundaron más tempranamente: Puebla en 1647, Oaxaca en 1681, Ciudad Real en 1678 y Guadalajara en 1696.

<sup>134</sup> Eduardo Chávez Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996, p. 148.

<sup>135</sup> Desde el siglo XVI, los Habsburgo gozaron de las "tres gracias" concedidas por el papado: la bula de cruzada (venta de indulgencias por contribuir a la guerra contra infieles), el excusado (diezmo de mejor finca de cada parroquia que pasaba directo a la Corona) y el subsidio (porcentaje del 10% de los ingresos de ambos cleros, y luego del 6% pagable a varios años hasta completar una cantidad fija). Rodolfo Aguirre, "El arzobispo de México: Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709", en *Poder civil y catolicismo...*, *passim*.

mexicana: los arzobispos consiguieron la implantación de sus propios jueces eclesiásticos, quienes serían los ejecutores locales de los autos y los decretos del ordinario.<sup>136</sup> Esos jueces se ocupaban de la justicia eclesiástica en todos los curatos, en los administrados tanto por el clero secular como por el clero regular.<sup>137</sup> Sus funciones eran muy amplias: debían encargarse de oír, juzgar y sentenciar causas civiles de moderado alcance y causas criminales leves entre los indios; se responsabilizaban también de dar licencias para los matrimonios y debían enviar las dispensas matrimoniales para su revisión; intervenían en averiguaciones sobre división de doctrinas; supervisaban las elecciones de los mayordomos de las cofradías; revisaban sus rentas y su distribución; y tenían atribuciones para recabar información sobre casos de idolatrías entre los indios.<sup>138</sup>

El nombramiento de jueces eclesiásticos tuvo grandes implicaciones para los doctrineros, porque les restringió su intervención en varios asuntos que hasta entonces habían sido de su entera incumbencia. En adelante, sólo podían corregir a los indios en cuestiones de doctrina pero no podían abrirles proceso, encarcelarlos o embargarlos porque eso le correspondía al juez. Tampoco debían meterse en la administración de las cofradías. Únicamente les concernía asegurar las rentas correspondientes y su justa distribución. Como era de esperarse, ante este panorama los doctrineros intentaron ignorar o disminuir la autoridad de los jueces, por lo que se presentaron conflictos entre ambos por cuestiones muy diversas. En la práctica, los prelados lograron un mayor conocimiento de las doctrinas y contaron con canales eficaces para imponer la normativa diocesana.

Hacia 1720, la presencia de los seculares en el arzobispado se había fortalecido y el número de parroquias había aumentado.<sup>139</sup> En cada una de éstas podía haber vicarios y ayudantes, además de aprendices. Debido al crecimiento de la población de la Nueva España, aumentó también la demanda de servicios espirituales; muchos de los confesores y adminis-

<sup>136</sup> Desde la prelación de Ortega y Montañés había juzgados que funcionaban de forma permanente. En 1721, durante la prelación de José Lanciego, ya había 91 jueces, 12 de ellos con jurisdicción sobre las doctrinas de los religiosos en áreas donde se concentraba el grueso de la población indígena del arzobispado. También el arzobispo Antonio de Vizarrón se encargó de revisar y refrendar sus títulos; durante su prelación llegó a haber hasta 97 jueces en la arquidiócesis. Rodolfo Aguirre, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, Bogotá, Universidad de los Andes, n. 36, julio-diciembre 2008, *passim*.

<sup>137</sup> Cabe señalar que el arzobispo y su provisor eran jueces en México y cinco leguas alrededor, aunque más allá de este límite delegaban estas funciones en jueces subalternos.

<sup>138</sup> Rodolfo Aguirre, "El establecimiento de jueces...", p. 24-25.

<sup>139</sup> Rodolfo Aguirre, "La demanda de clérigos...", p. 62.

tradores de sacramentos provenían del clero secular.<sup>140</sup> En este sentido, los curas diocesanos encontraron oportunidades de empleo en las haciendas, donde, previa autorización de la mitra, podían confesar y predicar a los feligreses residentes de éstas.<sup>141</sup>

En 1721, el arzobispo Lanciego mandó un procurador a Roma para presentar la propuesta de quitar 60 doctrinas a los religiosos. Su petición no fue atendida,<sup>142</sup> quizá porque la presentó ante el papado y no ante la Corona. Al parecer, en España aún no se había articulado con suficiente claridad el programa de transferencias de doctrinas a los seculares. Para esta época, el clero secular se había ocupado de un aspecto clave para la ocupación de curatos: el fomento del aprendizaje de lenguas indígenas entre sus miembros. Entre 1720 y 1727, el 54.8% de los clérigos expresó conocer una lengua. Aquellos destinados a los curatos rurales debían saberlas porque las necesidades de su ministerio así lo exigían, pues comúnmente los clérigos hablantes de lenguas fungían como confesores y vicarios y en los curatos periféricos podían llegar a ser párrocos.<sup>143</sup>

En el transcurso de la primera mitad del siglo XVIII, los religiosos aún gozaban de ciertos espacios de libertad. Por ejemplo, las órdenes realizaban capítulos intertrienales, con sólo la asistencia del provincial y los definidores, en los que podían cambiar a los doctrineros inconvenientes.<sup>144</sup> Francisco Morales señala que los franciscanos en particular mantenían el aspecto de una orden religiosa fuerte y saludable.<sup>145</sup> Guillermo Nájera, en cambio, señala que la posición de los franciscanos era muy precaria.<sup>146</sup>

<sup>140</sup> Rodolfo Aguirre, "En busca del clero secular", en *La Iglesia en Nueva España. Problemas...*, p. 200.

<sup>141</sup> William Taylor, *Los ministros de lo sagrado...*, p. 119.

<sup>142</sup> Rodolfo Aguirre, "La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas", *Hispania Sacra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, LX, n. 122, julio-diciembre 2008, p. 496. Años más tarde, el ayuntamiento de la ciudad de México mencionó este antecedente dándole otra lectura. Según ellos, Lanciego pensó remover a los religiosos de las doctrinas, pero tras visitarlas "mudó tanto de propósito que retiró las instancias", Biblioteca Nacional de México (en adelante BN), *Archivo Franciscano*, 1646, 11.

<sup>143</sup> Aguirre calcula que había más o menos 500 clérigos lenguas desempeñando algún oficio o empleo, la mayoría en el arzobispado. Asimismo, calcula que en el arzobispado 48 curatos tenían como lengua predominante el náhuatl (54%), 20 el otomí (23%), 12 ambos idiomas (13%), 6 el mazahua (7%), 3 el huasteco (3%) y 1 el matlatzínca (1%). Rodolfo Aguirre, "La demanda de clérigos...", p. 61-64.

<sup>144</sup> Los franciscanos celebraron un capítulo intermedio en 1703, en el cual el provincial mudó a todos los guardianes y vicarios. Antonio Rubial, "Votos pactados...", p. 53.

<sup>145</sup> Francisco Morales, "Mexican Society and the Franciscan Order in a Period of Transition, 1749-1859", *The Americas*, Filadelfia, Drexel University, v. 54, n. 3, enero 1998, p. 327.

<sup>146</sup> Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 203.

Parece haber un poco de ambas situaciones: las órdenes contaban con un número abundante de miembros y una visible presencia en el arzobispado; sin embargo, habían perdido parte importante de su autonomía.

La Corona decidió implementar medidas para limitar el crecimiento del clero regular. En 1717, las órdenes religiosas recibieron instrucciones de no hacer nuevas fundaciones conventuales. El rey expresaba así su desaprobación al incremento de conventos, porque “llenándose de religiosos se hacen exentos y gravan la república en lo temporal”.<sup>147</sup> Ya en 1734 Felipe V ordenó que no se recibieran novicios en las comunidades religiosas por un periodo de 10 años.<sup>148</sup>

Entre 1726 y 1749 se desarrolló un litigio para obligar a las órdenes religiosas a cubrir su adeudo con el Seminario. El proceso representó un nuevo escenario para la medición de fuerzas entre el arzobispo y los regulares en la arquidiócesis. El Seminario exigió a los religiosos el pago, pero ellos hicieron frente común para resistirse. El arzobispo Vizarrón decía con visible molestia: “Sobra poderío en estos países a los regulares para embarazar y entretener el corriente de la más ejecutiva determinación y faltan fuerzas a todos para contrarrestarlos en aquello que emprenden”.<sup>149</sup> En 1748 la situación dio un giro dramático: se expidió una ordenanza para que las órdenes cubrieran su deuda. Se embargaron los emolumentos de San José de México, Santiago Tlatelolco, Santa María la Redonda y Tlalnepantla; asimismo, se nombraron interventores en todos los curatos obligados a contribuir. Los franciscanos del Santo Evangelio y los agustinos del Dulcísimo Nombre de Jesús ofrecieron un plan de pagos. La propuesta fue aceptada. Además, se ordenó a los regulares el pago de la décima, los costos de la causa y el salario de los interventores. De este modo, a los frailes se les obligó a mostrar obediencia en un asunto que les resultaba tan inconveniente como éste.

A mediados del siglo XVIII, en el arzobispado de México había un desequilibrio entre el número de clérigos diocesanos y los empleos disponibles para ellos. La Iglesia secular se consolidaba como el destino de cientos de jóvenes novohispanos, pues había mayor apertura social para

<sup>147</sup> Véase la cédula n. 327, “Prohibición de fundar nuevos conventos”, en Alberto María Carreño, *Cedulario...*

<sup>148</sup> Carmen de Luna habla acerca de un decrecimiento de las profesiones entre los franciscanos desde 1735. Carmen de Luna, “Alternativa en el siglo XVIII. Franciscanos de la provincia del Santo Evangelio de México”, en *Actas del IV Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII)*, Madrid, Deimos, 1993, p. 359.

<sup>149</sup> Eduardo Chávez Sánchez, *Historia del Seminario...*, p. 246.

acceder al sacerdocio. De los diversos centros de formación de la arquidiócesis salían constantemente individuos bien preparados e incluso clérigos de otras diócesis migraban a México para buscar mejores oportunidades de colocación. Pese a ello, las opciones existentes eran limitadas; cuando se realizaban concursos de oposición se presentaban multitudes de aspirantes.<sup>150</sup>

En la ciudad de México había un mayor número de instituciones eclesiásticas que ofrecía varios cientos de empleos de mediano y bajo rango, los más abundantes como confesores y capellanes de instituciones religiosas. Pero también había otros factores que incidieron en la dinamización del empleo entre los clérigos: el aumento de la población en las comunidades indígenas, un ligero incremento del número de parroquias y la recolección del subsidio eclesiástico, que requería de la presencia de jueces eclesiásticos. No obstante, los espacios destinados a los seculares no eran suficientes y la presión para abrir más iba en aumento.

Según los datos proporcionados por José Antonio Villaseñor, hacia 1746 el panorama de la arquidiócesis era el siguiente: de los 192 curatos en el arzobispado de México, los religiosos aún administraban un número más abundante de curatos que los seculares —los primeros tenían 104 doctrinas (37 los franciscanos, 42 los agustinos y 25 los dominicos) y los segundos 88 parroquias—.<sup>151</sup> Además, dentro del territorio del centro del arzobispado había ocho misiones franciscanas y una dominica ubicadas en la Sierra Gorda. En opinión de las autoridades civiles y eclesiásticas había llegado el momento de cambiar la situación.

<sup>150</sup> Los concursos para ocupar los beneficios parroquiales solían realizarse cada uno o dos años, cuando en una diócesis se acumulaban cuatro o más vacantes. Los candidatos debían presentar una relación de méritos, un examen escrito y un examen oral. William Taylor, *Los ministros de lo sagrado...*, p. 148.

<sup>151</sup> José Antonio Villaseñor, *Theatro americano. Descripción general de los Reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la viuda de D. José Bernardo de Hogal, 1746, p. 29-31.

Mapa 1  
LÍMITES DIOCESANOS EN NUEVA ESPAÑA



FUENTE: Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986, p. 18.

## Cuadro 1

### DOCTRINAS Y MISIONES ADMINISTRADAS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO POR EL CLERO REGULAR EN 1746

<i>Doctrinas franciscanas</i>	<i>Doctrinas agustinas</i>	<i>Doctrinas dominicas</i>
1. Alfajayucan	1. Acatlán	1. Amecameca
2. Apan (dice Tepeapulco)	2. Acolman	2. Azcapotzalco
3. Calimaya	3. Actopan	3. Coatepec
4. Coatlinchán	4. Atlatlahucan	4. Coyoacán
5. Cuautitlán	5. Atotonilco	5. Cuautla Amilpas
6. Cuernavaca	6. Ayotzingo	6. Chimalhuacán Atenco (dice Zimalhuacanatengo)
7. Chalco	7. Capulhuac	7. Chimalhuacán Chalco
8. Chiautla	8. Culhuacán	8. Hueyapan
9. Ecatepec	9. Chapantongo	9. Ixtapaluca
10. Huexotla	10. Epazoyucan (dice Patzacoyan)	10. México: Mixtecos
11. Huichapan	11. Huasca (dice Guatlatzaloya)	11. Mixcoac
12. Jilotepec	12. Huauchinango	12. Oaxtepec (dice Quatepec)
13. Jiutepec	13. Huejutla	13. San Agustín de las Cuevas
14. Metepec	14. Ixmiquilpan	14. San Jacinto
15. México: San José	15. Jantetelco	15. San Pedro Ecatzingo
16. México: Santa María	16. Jonacatepec	16. San Pedro Tláhuac
17. México: Tlatelolco	17. Jumiltepec (dice Miztepec)	17. Tacubaya (dice Tlacoaya)
18. Milpa Alta (dice Amilpan)	18. Lolotla (dice Holotlán)	18. Tenango Tepopula
19. Otumba	19. Malinalco	19. Tepetlaoxtoc
20. Querétaro (Santiago)*	20. México: San Pablo	20. Tepoztlán
21. Tacuba	21. México: San Sebastián	21. Tetela del Volcán
22. Teotihuacán	22. México: Santa Cruz	22. Tlaquiltenango
	23. Meztitlán	23. Tlaltizapán

- |                      |                                     |                                   |
|----------------------|-------------------------------------|-----------------------------------|
| 23. Tepeji           | 24. Molango                         | 24. Xochitepec (dice Xuchiltepec) |
| 24. Tepetitlán       | 25. Ocuilan                         | 25. Yautepec                      |
| 25. Texcoco          | 26. Ocuituco                        | <i>Misiones</i>                   |
| 26. Tlalmanalco      | 27. Singuilucan                     | I. San Miguel de las Palmas*      |
| 27. Tlalnepantla     | 28. Tantoyuca                       |                                   |
| 28. Tochimilco       | 29. Tetepango (dice Axacuba)        |                                   |
| 29. Tolimán*         | 30. Tezontepec (dice Zontepec)      |                                   |
| 30. Toluca           | 31. Tianguistengo                   |                                   |
| 31. Tula             | 32. Tlacolula                       |                                   |
| 32. Tulancingo       | 33. Tlalnepantla Cuautenca          |                                   |
| 33. Tultitlán        | 34. Tlanchinol                      |                                   |
| 34. Xichú de Indios* | 35. Tlayacapan                      |                                   |
| 35. Xochimilco       | 36. Totolapan                       |                                   |
| 36. Zempoala         | 37. Xochicoatlán (dice Xochicoacan) |                                   |
| 37. Zinacantepec     | 38. Xutucaztlan                     |                                   |
| <i>Misiones</i>      | 39. Yecapixtla                      |                                   |
| I. Cerro Prieto*     | 40. Yolotepec                       |                                   |
| II. Conzá*           | 41. Zacualpan de Amilpas            |                                   |
| III. Jalpan*         | 42. Zacualtipan                     |                                   |
| IV. Jiliapan*        |                                     |                                   |
| V. Landa*            |                                     |                                   |
| VI. Pacula*          |                                     |                                   |
| VII. Tancoyol*       |                                     |                                   |
| VIII. Tilaco*        |                                     |                                   |

---

\* Los lugares señalados con asterisco no fueron incluidos por Villaseñor, pero sí formaban parte del arzobispado de México. FUENTE: El cuadro está basado en la información que proporciona Villaseñor en su obra *Theatro americano*. El autor enlista las doctrinas franciscanas, pero conjunta las agustinas y las dominicas. Para la elaboración del cuadro se buscó la información necesaria para esclarecer cuáles pertenecían a unos y a otros.

Cuadro 2  
PARROQUIAS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN 1746

<i>De primera clase</i>	<i>De segunda clase</i>	<i>De tercera clase</i>
1. Acapulco (puerto)	1. Acamixtla	1. Acapetlahuaya
2. Almoloya	2. Apatla	2. Alahuixtlán
3. Atlacomulco	3. Cuetzalan	3. Amitepec
4. Atlapulco	4. Huatzalingo	4. Atitilaquia
5. Chiapa de Mota	5. Huayacocotla	5. Atotonilco
6. Huixquilucan	6. Ixtapan	6. Cacalotenango
7. Ixtlahuaca	7. Malinaltenango	7. Coxcatlán
8. Malacatepec	8. Mixquiahuala	8. Coyuca
9. México: Sagrario	9. Oztoloapan	9. Churubusco (dice Corobosco)
10. México: San Miguel	10. Santuario de los Remedios	10. Escanela
11. Ocoyoacac	11. Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe	11. Huehuetoca
12. Real del Monte	12. Temascaltepec de Españoles	12. Hueypoxtla
13. San Bartolomé Oztolotepec	13. Temascaltepec de Indios	13. Iguala
14. San Felipe	14. Tepotzotlán	14. Ixcateopan
15- San Juan del Río	15. Tequixquiác	15. Iztapalapa
16. Sultepec	16. Tequisquiapan	16. Jiquipilco
17. Tampamolón	17. Tlachichilco	17. México: Santa Catarina
18. Tarasquillo	18. Xalatlaco	18. México: Santa Veracruz
19. Taxco	19. Jocotitlan	19. Oapan
20. Tejupilco	20. Zacualpan	20. Omitlán
21. Temascalcingo	21. Zimapán	21. Pachuca
22. Tenancingo	22. Zumpahuacán	22. Pánuco (puerto)

23. Tenango del Valle  
24. Teoloyucan  
25. Texcalyacac  
26. Yahualica  
27. Zumpango de la Laguna

23. Zumpango del Río  
24. No consignó el nombre  
25. No consignó el nombre  
26. No consignó el nombre

23. Pilcaya  
24. Tlaxmalac  
25. Temoaya  
26. Tenango del Río  
27. Tepecoacuilco  
28. Tetela del Río  
29. Tetzicapan  
30. Texmelucan  
31. Tolcayuca  
32. Totoloapan  
33. Xaltocan  
34. Zempoala  
35. Zontecomatlán

---

FUENTE: Elaboración propia.

Mapa 2  
DOCTRINAS FRANCISCANAS EN 1746 EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO



FUENTE: Elaboración propia.

Mapa 3  
DOCTRINAS AGUSTINAS EN 1746 EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO



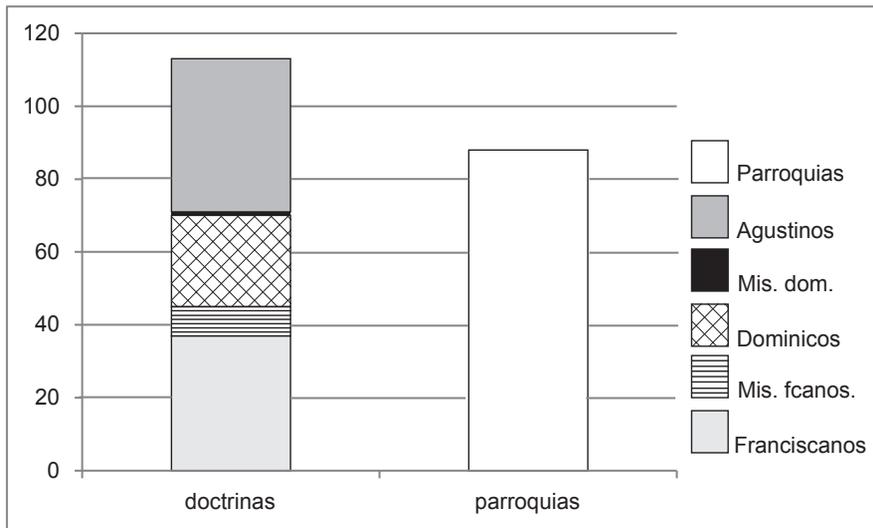
FUENTE: Elaboración propia.

Mapa 4  
DOCTRINAS DOMINICAS EN 1746 EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO



FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 1  
DOCTRINAS, MISIONES DEL ÁREA CENTRAL Y PARROQUIAS  
DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN 1746



FUENTE: Elaboración propia.

### LOS FELIGRESES: LA ATENCIÓN ESPIRITUAL A LA POBLACIÓN INDÍGENA Y EL DESARROLLO DE SU RELIGIOSIDAD

Desde el periodo antillano, los españoles se plantearon la posibilidad de establecer una división dual entre indios y españoles, donde cada grupo debía vivir separado el uno del otro y concentrado en poblados planificados. Los colonos crearon enclaves urbanos que acompañaron su avance por diferentes zonas. Dio inicio, así, un programa para concentrar a la dispersa población autóctona en lugares con mayor accesibilidad. Esto permitía sujetar a los indios a diversas medidas de control religioso, fiscal, laboral y administrativo. En esta época, la Corona también llegó a plantear la opción de la cohabitación entre ambos grupos, basada en la idea de que los españoles podrían constituir un buen ejemplo para los naturales,<sup>152</sup>

<sup>152</sup> Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Ibero-Americanos, 1970, *passim*.

aunque a la larga predominó la idea de la separación de los diferentes grupos sociorraciales.

Al llegar los españoles a la región que conformaría la Nueva España, el asunto de cómo organizar a la población, tanto indígena como española, adquirió otras dimensiones. En la zona centro de Mesoamérica existía una institución que constituía la base de la organización comunitaria: el *altépetl*.<sup>153</sup> El término se refiere, en primer lugar, al territorio, pero significa principalmente una organización de personas que dominan una determinada área. Los requerimientos mínimos para un *altépetl* eran un espacio geográfico específico, un conjunto de partes constitutivas, un gobernante dinástico o *tlatoani*, un templo principal —símbolo de su soberanía— y alguna clase de mercado central.<sup>154</sup>

Así, sobre la base de las estructuras indígenas inició el proceso de conformación de la temprana sociedad colonial. Los frailes tuvieron un papel determinante en esta etapa, en la cual contaron con la colaboración de los caciques y los nobles indígenas, quienes estaban interesados en mantener su autoridad a nivel local. Las cabeceras indígenas se convirtieron, entonces, en cabeceras de doctrina y los sujetos en visitas.<sup>155</sup> En dichas cabeceras se erigieron las primeras iglesias. Los nahuas consideraron al templo cristiano como análogo al templo previo a la conquista, esto es, como el símbolo primario de la comunidad. Por ello participaron con entusiasmo en su construcción y decoración.

En la Nueva España se concentró la actividad más floreciente de las órdenes mendicantes. Los frailes se dedicaron a bautizar al mayor número posible de conversos, para lo cual se desplazaban por un amplio territorio. Sin embargo, a corto plazo los límites naturales del bautismo en masa y las críticas doctrinales respecto de su superficialidad produjeron demandas de un adoctrinamiento más a fondo y llevaron a los religiosos a buscar sitios donde establecerse de forma permanente. Las sedes fijas exigieron la delimitación de fronteras. Inicialmente podía notarse mayor presencia de centros franciscanos, acompañados de establecimientos

<sup>153</sup> Lockhart señala que esta palabra es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, “el(las) agua(s), la(s) montaña(s)”. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México Central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 27.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 27-30.

<sup>155</sup> Lockhart comenta que no está seguro de cuándo empezó a usarse el término “visita” en vez del de “ronda eclesiástica” para esos establecimientos secundarios; sin embargo, el fenómeno de establecer capillas dependientes data por lo menos de la década de 1540. Véase nota 5, *ibid.*, p. 295.

dominicos o agustinos suficientes para dar presencia a las otras órdenes y formar líneas de comunicación hacia sus enclaves distantes. Es importante subrayar que cuando un *altépetl* aceptaba el cristianismo establecía una relación con una orden religiosa en particular; su identificación con un determinado grupo de ministros se convertía en una parte integral de la identidad de la comunidad.<sup>156</sup> Cada parte adquiriría derechos y obligaciones: los religiosos se comprometían a proporcionar a la comunidad indígena atención espiritual; a cambio, los indios les suministraban alimentos y servicios diversos.

Para los evangelizadores, el disperso patrón de asentamiento prevalente dificultaba el acceso a los indios. Por tal razón los religiosos fueron los impulsores iniciales del asentamiento de los indígenas en poblados concentrados. En el naciente virreinato novohispano, la Corona española decidió poner en marcha formalmente el programa de congregación de la población indígena como un mecanismo que sirviera de manera simultánea para promover la urbanización y para mantener la existencia de las dos repúblicas —de indios y de españoles— separadas. El mismo dualismo existente en la división administrativa civil, ciudades y villas de españoles y pueblos de indios, quedaría establecido en la esfera eclesiástica.

En los pueblos de indios se estableció un gobierno de autoridades indígenas reconocido por el virrey.<sup>157</sup> Dicho gobierno se encargaba de la administración política, financiera y judicial de tales localidades.<sup>158</sup> Además, para la conformación de la república de indios se definieron otros elementos clave: el pago de tributos, la obligación de participar en el repartimiento, la propiedad colectiva de las tierras y las cajas de comunidad. En la creación de toda esta estructura las autoridades civiles tuvieron la ayuda de los frailes.<sup>159</sup>

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>157</sup> La fundación de los pueblos de indios quedó establecida de manera formal por una real cédula emitida el 9 de octubre de 1549. Real cédula a la Audiencia de la Nueva España ordenando sean hechos pueblos de indios, con autoridades municipales elegidas entre el vecindario. Francisco de Solano, *Cedulario de tierras, compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1991, p. 171.

<sup>158</sup> Dorothy Tanck, *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Fomento Cultural Banamex, 2005, p. 21.

<sup>159</sup> Entre los aspectos que fueron creando la república de indios, Margarita Menegus incluye la congregación de naturales, el reordenamiento de la propiedad indígena conforme a las pautas de organización hispana y la venta de baldíos. Esta autora señala que hasta 1550 puede observarse la conservación de la propiedad indígena, el gobierno y las formas de tributación

Uno de los rasgos distintivos de la población indígena era el uso de su propia lengua. Los religiosos apoyaron decididamente la conservación de los idiomas de los naturales, en particular de aquellos que se hablaban más ampliamente. El náhuatl fue impulsado y llegó más allá de sus fronteras del periodo prehispánico.<sup>160</sup> En cuestiones lingüísticas, la Corona española mostró una política más bien titubeante. A mediados de siglo, planteó iniciativas para enseñar a los indios el castellano,<sup>161</sup> pero luego optó por favorecer las lenguas indígenas y limitarse a recomendar el fomento de éste.<sup>162</sup> Con todo, los indígenas que desempeñaban cargos en el gobierno de los pueblos tuvieron necesidad de familiarizarse más tempranamente con el idioma de los españoles para así poder cumplir con sus funciones.

Hacia mediados del siglo XVI quedaron sentadas las bases de la estructura dual prácticamente en todos los aspectos. En lo formal, ambas repúblicas funcionaban por separado; sin embargo, eran los indios quienes sostenían la república de españoles y resolvían sus necesidades laborales. A causa de la interacción entre ambos grupos, se daría una comunicación y una influencia constantes que con el tiempo originaría cambios visibles en la sociedad novohispana.

En principio, los miembros de las órdenes mendicantes debían hacerse cargo de la atención espiritual de la población indígena, mientras que los clérigos seculares debían ocuparse de la feligresía española. No obstante, desde el inicio quedó en evidencia que la aplicación del esquema no era tan tajante porque, por un lado, la Corona puso algunos pueblos de indios bajo la jurisdicción de los seculares y, por el otro, los regulares tuvieron presencia en los enclaves urbanos de los hispanos. Al interior de la Iglesia se presentó una serie de rivalidades de facción que produjo frecuentes reajustes jurisdiccionales. La intrusión en los pueblos de visita fue una técnica competitiva usada por las propias órdenes religiosas.

de los señoríos. Margarita Menegus, *Los indios en la historia de México*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 16-18.

<sup>160</sup> María Bono López, "La política lingüística en la Nueva España", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, v. IX, 1997, *passim*. El náhuatl tuvo una interesante dinámica de cambio durante el periodo colonial. Para más al respecto, véase James Lockhart, *Los nahuas...*, *passim*.

<sup>161</sup> En esta época también existieron elementos que fortalecieron al castellano como lengua: en 1492 fue publicada *La gramática de la lengua española* de Nebrija; además, la imprenta facilitó la difusión y unificación de textos. María Bono López, "La política lingüística...", p. 17.

<sup>162</sup> Dorothy Tanck, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999, p. 155.

Asimismo, los seculares entraron en los territorios de los mendicantes y consiguieron quedarse a cargo de algunos pueblos sujetos.<sup>163</sup>

Con el paso del tiempo, muchos pueblos menores se mostraron interesados en la edificación y el mantenimiento de sus propios templos. Las iglesias de visita eran más cercanas al sentido de identidad comunal, ya que dependían de la donación de materiales y la mano de obra de los habitantes del pueblo. Por el contrario, la construcción de iglesias secundarias interactuó con las fuerzas que favorecían la fragmentación del *altépetl*. Cuando un pueblo sujeto contaba con una buena iglesia, podía usarla como argumento para la creación de un nuevo curato y también para independizarse políticamente de la cabecera. Muchas construcciones religiosas se edificaron con ese objetivo en mente, y en ellas se combinaban el orgullo de la comunidad, la lucha para obtener posiciones y la devoción.

Durante el periodo fundacional de la Iglesia novohispana, los miembros de las órdenes mendicantes condujeron el programa de adoctrinamiento religioso dirigido a los indígenas. Los religiosos defendían una versión positiva de sus feligreses y argumentaban que toda la humanidad procedía de un solo hombre, lo cual ponía a los naturales en condiciones de igualdad.<sup>164</sup> En el marco del catolicismo tridentino, los frailes buscaron que sus feligreses indios realizaran una serie de actividades que los ligaran constantemente a la ritualidad cristiana. En este sentido, los actos colectivos como fiestas y procesiones tuvieron un papel importante en el afianzamiento de la devoción popular.<sup>165</sup> Los indios interpretaban muchos de los principios de la religiosidad cristiana y de la liturgia católica a partir de los límites y las referencias que su propia idea de lo religioso les permitía. Como resultado, en distintas ocasiones se mezclaron conceptos y prácticas religiosos de distinto origen.<sup>166</sup>

En la mediación entre los ministros religiosos y la feligresía tuvo una importancia especial el personal indígena de la iglesia, cuyo líder era el fiscal. En la práctica, él era la mano derecha del ministro religioso, pues le

<sup>163</sup> Fray Jerónimo de Mendieta estaba de acuerdo en conceder a los seculares de manera gradual algunos pueblos sujetos. Antonio Rubial, "Cartas amargas...", p. 325.

<sup>164</sup> William Taylor, " '...de corazón pequeño y ánimo apocado'. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, p. 10.

<sup>165</sup> David A. Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico. Parte 1", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, University of Cambridge, v. 15, mayo 1983, *passim*.

<sup>166</sup> Gerardo Lara, "Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España", en *Los concilios provinciales...*, p. 215.

ayudaba a organizar y supervisar diversas actividades, en particular aquellas referentes a la administración de la iglesia y sus bienes. Entre sus tareas se encontraban el llevar las cuentas, custodiar los fondos, convertir en efectivo lo que ingresaba en especie, hacer compras y préstamos, así como pagar salarios.<sup>167</sup> Los fiscales y sus auxiliares eran responsables de mantener el esplendor de la iglesia, de promover el culto del santo y las fiestas como una manifestación unificada del bienestar y devoción del *altépetl*.

Según los religiosos, ellos debían tener a los indios siempre ocupados en ceremonias para así evitar las prácticas supersticiosas e idolátricas. Sostenían que la obra evangelizadora y su mantenimiento eran una constante lucha contra la acción demoníaca, a la que harían frente —aseguraban— mediante la difusión del Evangelio y el ejercicio de una vigilancia estricta sobre los indios. De igual forma, anunciaban sus intenciones de acabar con los restos de las religiones antiguas a través del amor, la paciencia y la tolerancia, pero también de la firmeza.<sup>168</sup> Para llevar a cabo esta labor, los indios debían vivir en sus propios poblados y contar con la presencia constante de los frailes.<sup>169</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVI, al interior del clero se dieron algunas señales de tensión que pusieron a prueba los lazos establecidos con la feligresía indígena. Fray Juan de Torquemada narra que en 1569, en la iglesia de Santa María la Redonda, hubo un conflicto entre los clérigos y los franciscanos el día de la Asunción de la Virgen. Los primeros quisieron impedir la procesión realizada todos los años a esa iglesia, pero los segundos insistieron en pasar. Indios e indias comenzaron a alborotarse y a tirar piedras a los seculares hasta hacerlos huir. Los agredidos se quejaron ante el virrey Enríquez, quien mandó aprehender a los alcaldes indios de las cuatro cabeceras involucradas, aunque después decidió disimular y no seguir con las averiguaciones. La procesión continuó realizándose como se tenía acostumbrado. Los frailes se congratularon de la devoción de los indios por la celebración de sus fiestas y de sus muestras de lealtad,<sup>170</sup> aunque seguramente un factor explicativo de las acciones de los indios se encuentra en que el derecho a participar en las procesiones religiosas era un símbolo de independencia y fuente de prestigio para la comunidad. Hacia 1570, los curatos de San Pablo y de San Sebastián de

<sup>167</sup> James Lockhart, *Los nahuas...*, p. 300.

<sup>168</sup> Gerardo Lara, "Los concilios...", p. 210.

<sup>169</sup> Así lo expresa fray Juan de Torquemada. Véase con mayor detalle la postura de este religioso en Antonio Rubial, "Cartas amargas...", p. 333.

<sup>170</sup> Fray Juan de Torquemada, *Monarquía...*, p. 639.

la ciudad de México ya habían sido transferidos a los clérigos. Según los franciscanos, los indios buscaron la forma de seguir recibiendo de ellos la instrucción y los sacramentos,<sup>171</sup> aun cuando ambas doctrinas pasaron después a manos de los agustinos. En Zinacantepec, por pedido del encomendero, el arzobispo había puesto un clérigo; sin embargo, a decir de los franciscanos, lo había hecho “contra la voluntad de los indios”. Más tarde el pueblo volvió a ser administrado por los religiosos.<sup>172</sup>

Varios autores coinciden en que por esta época empezó a notarse cierto alejamiento entre los frailes y los indios.<sup>173</sup> La orden de los franciscanos poco a poco perdió el apoyo de las autoridades civiles para dar continuidad a algunos de sus proyectos más relevantes. Había quedado atrás la relación idílica de la época precedente. Los franciscanos expresaban opiniones menos favorables de su feligresía indígena; los indios, por su parte, parecían no estar tan dispuestos a aceptar las directrices de sus ministros. El cambio implicó tensiones en lo sucesivo y motivó quejas de ambas partes. El asunto del sostenimiento del clero, en especial, llegó a ser causa de conflictos. Y es que sobre la mermada población indígena se acumulaba la obligación de cumplir con pesadas contribuciones destinadas tanto al ámbito civil como al eclesiástico. Los pagos por servicios religiosos se habían incrementado y, aunque hacia 1570 se prohibía a los eclesiásticos cobrar derechos a los indios por confesión o bautismo, se les permitía hacerlo por entierro y matrimonio.<sup>174</sup>

Hacia 1585, en el marco del Tercer Concilio Provincial Mexicano el clero realizó una evaluación poco optimista de los indios. La cortedad de sus capacidades —decían— ameritaba un tratamiento especial. Señalaban como sus defectos inherentes la timidez, la apatía y el ánimo voluble;<sup>175</sup>

<sup>171</sup> *Códice franciscano...*, p. 6-7.

<sup>172</sup> Los seráficos hacían el señalamiento de que en ese pueblo había habido varios clérigos, pero que no los habían “podido sufrir” ni los indios ni el mismo encomendero. *Ibid.*, p. 18.

<sup>173</sup> Gibson señala que el éxito contundente del programa de proselitismo emprendido por los frailes tuvo muy corta duración. Según él, desde la década de 1550 las comunidades indígenas ya no respondían de forma entusiasta a las persuasiones eclesiásticas. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2003, p. 115. Israel, por su parte, comenta que entre 1540 y 1560 los sentimientos cristianos de los indígenas se enfriaban más y más. Jonathan Israel, *Razas, clases sociales...*, p. 23.

<sup>174</sup> Charles Gibson, *Los aztecas...*, p. 128.

<sup>175</sup> Enkerlin hace un señalamiento interesante respecto a esto. De acuerdo con ella, el español justificó su dominio definiendo al indio con epítetos negativos; a su vez, el indio usó esos argumentos para escapar del pago de tributos y obvenciones, para atenuar sus faltas y defender sus tierras, en suma, para enfrentar las imposiciones del sistema colonial. Luise Enkerlin, “Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial”, *Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 40, 1993, p. 54.

el mal ejemplo de los españoles —afirmaban— empeoraba la situación. Todo ello reafirmó la idea de que la administración espiritual de los indios debía ser diferente y que debían tener doctrineros y párrocos propios.<sup>176</sup> Los frailes siguieron insistiendo en lo imperioso de que los indios se mantuvieran alejados de los otros grupos humanos para evitar su corrupción, pero los esfuerzos de las autoridades se enfocaron principalmente en excluir de los pueblos a los españoles que eran un mal ejemplo.

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XVI, los mecanismos básicos del mundo indígena funcionaban aún de modo eficiente. En todas las regiones ocurrió una importante mortandad de la población indígena, si bien en las zonas centrales quedaron suficientes habitantes para conservar la estructura global de la sociedad. Se mantuvieron la vida urbana, la agricultura, la lengua, la cultura y la organización social. En las cercanías de las ciudades españolas la presión sobre los indígenas era mayor, pero en general los poblados de indios permanecieron. De cualquier modo, un cierto grado de hispanización era visible, por ejemplo, en el atuendo. Hacia 1580, la ropa europea se había difundido entre los indígenas de regiones cercanas a las capitales virreinales.<sup>177</sup>

El mapa humano de la Nueva España había cambiado notablemente desde la llegada de los conquistadores. Los indios empezaron a migrar hacia las ciudades de los españoles por diversas razones, una de ellas era el aumento en la demanda de trabajadores generado, entre otros motivos, por la rápida expansión de la minería. Al mismo tiempo, elementos de la sociedad hispánica se convirtieron en residentes permanentes de los poblados indios. Estos migrantes se establecieron principalmente en los núcleos más importantes de cada unidad provincial indígena. Para esa época el número de los mestizos ya era considerable y continuaba en aumento. Su presencia en los pueblos de indios no era vista con buenos ojos por las autoridades ni por los religiosos. Según decían, sus nexos familiares con los indios facilitaban que les enseñaran malas costumbres y los incitaran a promover pleitos. Por influencia de los frailes, la Corona emitió medidas restrictivas respecto a la residencia mezclada de indios con negros, mulatos y mestizos.<sup>178</sup> A pesar de todo, estos grupos se insertaron

<sup>176</sup> Pilar Gonzalbo, “La vida familiar novohispana en los concilios novohispanos”, en *Los concilios provinciales...*, p. 153-154.

<sup>177</sup> Óscar Mazín, *Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 2007, p. 273.

<sup>178</sup> Como la real cédula del 25 de noviembre de 1578, promovida por el fraile agustino de Perú fray Rodrigo de Loaysa. Magnus Mörner, *La Corona española...*, p. 99.

paulatinamente en el mundo indígena y en muchos lugares el castellano coexistía con las lenguas autóctonas.

En el siglo XVII, la labor de los frailes era atender a comunidades indígenas plenamente familiarizadas con ellos. En esta época los regulares siguieron alimentando un tipo de religiosidad que necesitaba de grandes expresiones de culto externo que, en su opinión, sólo una comunidad conventual podría realizar. Para los religiosos, únicamente a través de este tipo de culto el hombre llegaba a la reverencia y al aprecio de Dios. Con todo, la relación entre los doctrineros y la feligresía indígena tuvo sus altibajos. En muchos casos, los religiosos mantuvieron su influencia vigente y fueron capaces de resolver los apremios cotidianos. En otros, ante actos de incumplimiento o indisciplina, juzgaron necesario aplicar castigos físicos, generalmente a través de los fiscales indios. Las tensiones existentes entre los regulares y las autoridades diocesanas también fueron importantes. Los indios se percataron de que la autoridad del episcopado había avanzado e intentaron aprovechar esto en su beneficio. Los frailes, molestos, decían que los indios usaban la situación para incurrir en vicios diversos y descuidar sus obligaciones. Los feligreses de Tlatelolco, en particular, se quejaron en diversas ocasiones de sus ministros franciscanos ante la justicia diocesana.<sup>179</sup> Sin embargo, aún en estos casos la ruptura no parecía insalvable porque no se solicitó que los seculares sustituyeran a los religiosos.

En el trabajo pastoral dirigido a la población indígena, las cofradías adquirieron gran importancia. Impulsadas inicialmente por el clero regular, estas entidades también aparecieron posteriormente en las parroquias.<sup>180</sup> Su propósito era promover entre los fieles la vida cristiana, los actos devocionales y las obras de asistencia. En el ámbito rural estaban estrechamente ligadas a los curatos, contribuyeron de forma significativa al sostenimiento del clero y dieron ayuda material para la construcción y decoración de las iglesias. En el territorio novohispano su fundación prosperó durante el siglo XVII.<sup>181</sup> Con el paso del tiempo, éstas adquirieron

<sup>179</sup> Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 152-153.

<sup>180</sup> Mazín propone el término “entidades de cofradía” para subrayar uno de sus rasgos más sobresalientes: su carácter evolutivo y dinámico. Óscar Mazín, “Las cofradías del Gran Michoacán en 1791”, en David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesialístico en una diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009, p. 69.

<sup>181</sup> Entre 1620 y 1700, según lo expuesto en John Chance y William Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Antropología* (suplemento), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 1987, p. 227. Óscar Mazín señala que hubo un incremento en las fundaciones a partir de 1650.

bienes diversos y organizaron los asuntos laborales necesarios para garantizar su subsistencia. En la región central de México, la mayoría de sus gastos se sufragaban con dinero obtenido de la propiedad comunal.<sup>182</sup> Al parecer, en el mundo indígena las limosnas voluntarias contribuyeron de manera importante en el sostén de estas entidades.<sup>183</sup>

Las cofradías se convirtieron en uno de los ejes articuladores de la sociedad corporativa. A través de ellas podían reproducirse las prácticas que ejercía la Iglesia en su conjunto y adaptarlas a las poblaciones locales.<sup>184</sup> En los pueblos de indios fueron vías idóneas para poner en marcha algunas recomendaciones del Concilio de Trento, como la devoción de los santos y sus reliquias.<sup>185</sup> Asimismo, ayudaban a organizar el apoyo local del culto y a sufragar los gastos que éste generaba. La veneración del santo patrono se convirtió, entonces, en un elemento central para la reafirmación de la identidad comunal. Se creó una gran cantidad de cofradías, algunas de ellas consagradas a figuras sagradas afines a un determinado sector del clero; aunque también se promovieron devociones más generales, como el Santísimo Sacramento y las Ánimas del Purgatorio.<sup>186</sup>

Estas corporaciones fueron eminentemente laicas y funcionaron inicialmente con bastante autonomía. Sin embargo, tan pronto como les fue posible, las autoridades eclesiásticas buscaron hacerse de mecanismos de control sobre ellas.<sup>187</sup> En 1604, Clemente VIII emitió leyes canónicas para sujetarlas a normas eclesiásticas. Así, quedó establecido, por un lado, que para su erección el prelado ordinario debía dar su consentimiento expreso y aprobar los estatutos y, por el otro, que debían observarse sus indicaciones en recaudación de limosnas y éstas debían invertirse en fines piadosos. La autoridad eclesiástica insistió en que el patrimonio de las

<sup>182</sup> Tales gastos incluían comida, provisiones, hostias, honorarios de los sacerdotes. John Chance y William Taylor, "Cofradías y cargos...", p. 227.

<sup>183</sup> Asunción Lavrín, "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en A. J. Bauer (comp.), *La Iglesia en la economía de América Latina. Siglos XVI al XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, p. 240.

<sup>184</sup> Bazarte y García explican que las cofradías novohispanas fueron hechas a imagen y semejanza de sus contrapartidas europeas. Alicia Bazarte M. y Clara García A., *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Politécnico Nacional/Archivo General de la Nación, 2001, p. 37.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>186</sup> William J. Callahan, "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", en María del Pilar Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 35-47.

<sup>187</sup> Alicia Bazarte, *Los cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1869*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989, p. 53.

cofradías entraba en la categoría de “bienes espirituales”, lo que abría formalmente la puerta a la intervención y vigilancia sobre sus recursos.

Las formas del catolicismo barroco postridentino echaron profundas raíces en la Nueva España a partir de 1640. En todos los niveles de su existencia, la Iglesia mexicana experimentó una intensificación de la vida cristiana.<sup>188</sup> Por esta misma época, el culto a la virgen de Guadalupe se manifestó en todo su esplendor. La devoción guadalupana fue promovida en particular por los obispos y el clero secular. Ambos insistieron en convertir la aparición en el asunto fundacional de la Iglesia mexicana, por encima de la conquista espiritual realizada por los mendicantes. La fe ligereña indígena hizo suya esta devoción, sobre todo la del valle de México.<sup>189</sup>

A lo largo del siglo XVII, los religiosos seguían hablando de los naturales como de plantas nuevas en la fe. Insistían en su flaqueza e incapacidad y en el peligro de la idolatría ante la falta de tutela religiosa. Además, afirmaban que se mantenía el amor de los indios por los frailes y su resistencia a reconocer a los clérigos como ministros. Incluso hablaban de riesgos inminentes de alborotos y tumultos si se hacían cambios en su gobierno espiritual. Con todo, los seculares ya estaban presentes en un número considerable de pueblos de indios. Ellos, a su vez, también se preocuparon por el tema de la idolatría.<sup>190</sup> Cuando el clérigo Hernando Ruiz de Alarcón recorrió el área de Taxco-Cuernavaca, encontró que en muchos asuntos de la vida diaria seguían vigentes prácticas procedentes de la época prehispánica. Se usaban, por ejemplo, encantamientos para obtener buena fortuna en actividades productivas, influir en las emociones de otros y curar enfermedades. Es decir, una religión cristiana bastante extendida y consolidada coexistía con algunas prácticas religiosas indígenas ligadas a su antigua ritualidad.

Durante esa época, la política de mantener a los indios separados de los otros grupos humanos causó gran controversia. Las autoridades en general seguían sosteniendo la necesidad de la división dual, pero en la

<sup>188</sup> David A. Brading, “Tridentine Catholicism...”, p. 31-32.

<sup>189</sup> William Taylor, “La virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de Independencia”, en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810, 1910, 2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, t. II, p. 217.

<sup>190</sup> Estenssoro opina que la Iglesia colonial creó una falsa imagen de estabilidad en aquello que definía como idolatría. Se trataba en realidad de una línea fronteriza que se iba moviendo para garantizar el control de la población indígena. Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, p. 194.

práctica había un creciente número de españoles, negros, mestizos y mulatos que habían encontrado acomodo en los pueblos de indios, donde las tierras sin cultivar constituían un imán para los foráneos. Un medio importante para mantener la separación había sido la fundación de nuevas villas de españoles. En la segunda mitad del siglo XVI se crearon muchas de éstas, pero en la siguiente centuria el proceso se estancó. Por otra parte, en las ciudades españolas la población indígena continuaba aumentando. A pesar de los cambios sociales, la Corona se empeñó en mantener las leyes de separación residencial; el tema fue retomado en la Recopilación de 1681.<sup>191</sup> No obstante, había una brecha importante entre las leyes separatistas y las interpretaciones que hacían de ellas la mayoría de los virreyes, gobernadores y audiencias.

En el transcurso del siglo XVII se dieron importantes reacomodos en el papel que ejercía cada una de las repúblicas. Hacia mediados de esta centuria la población y economía hispanas se habían expandido considerablemente. Como la caída de la población indígena se había detenido, se fueron haciendo más comunes los conflictos entre ambos grupos para acceder a diferentes recursos. Muchas veces los naturales debieron trabajar en el ámbito de los colonizadores para obtener el dinero destinado al pago del tributo. En el área central de la Nueva España, los pueblos de indios con frecuencia debían comprar en el mercado o en las haciendas vecinas el maíz que consumían durante gran parte del año.<sup>192</sup>

A finales del siglo XVII era visible un crecimiento de las áreas urbanas, sobre todo de la capital del virreinato, determinado por procesos migratorios que ampliaron el sector informal de la economía.<sup>193</sup> En la ciudad de México era frecuente que habitaran en los mismos espacios individuos de distintos grupos sociorraciales. En opinión de los religiosos, esa situación propiciaba acercamientos indeseables de los indios con personas de diversas castas. Cuando ocurrieron los disturbios de 1692, varios doctrineros señalaron que los naturales recibían ejemplos perniciosos de sus vecinos no indios. Se generaban, entonces, confusiones y dificultades para proporcionar a los feligreses una atención espiritual adecuada; además,

<sup>191</sup> Las leyes más importantes fueron: la ley 21 del título III del libro VI, que prohibía que en las reducciones y pueblos de indios vivieran españoles, negros, mulatos o mestizos —con excepción de los hijos de indias— porque los trataban mal, abusaban de ellos y les daban malos ejemplos; y la ley 14 del título IX del libro VI, que prohibía a los encomenderos, a sus parientes y sus criados residir en los pueblos de su encomienda para que no fatigaran a los indios con la continua solicitud de servicios.

<sup>192</sup> Margarita Menegus, *Los indios en la historia de México*, p. 36-42.

<sup>193</sup> Manuel Miño, *El mundo novohispano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 21.

muchos de los indios residentes en la capital buscaban evadir el pago de tributos. El ministro agustino de la doctrina capitalina de San Pablo afirmaba que en esta época muchos indios ya hablaban castellano. Según él, éste era el primer paso para que cayeran en “atrevimientos”, pues mientras hablaban en su lengua eran más humildes.<sup>194</sup>

Uno de los espacios de autonomía con el que los indios aún contaban era el de las cofradías. Con cierta frecuencia los obispos expresaron su preocupación respecto a la libertad con la que funcionaban estas corporaciones, tanto en lo referente a sus expresiones devocionales como a sus gastos. En el arzobispado de México, durante buena parte del siglo XVII las cofradías crecieron sin que la mitra lograra tener información clara sobre cuántas existían y qué bienes poseían.<sup>195</sup> Un paso importante para avanzar en el control de éstas fue la emisión de la bula *Analecta Ecclesiae* en 1677. En ella, el pontífice ordenó que todas las cofradías, incluso las establecidas en las iglesias de regulares, estuvieran sujetas a las visitas episcopales, donde los prelados debían revisar los libros para saber si los recursos se gastaban en los fines aprobados.<sup>196</sup>

El arzobispo Francisco Aguiar y Seijas siguió favoreciendo la fundación de cofradías, pero hizo lo posible por regularizarlas y vigilarlas; durante la década de 1680 realizó una revisión cuidadosa al respecto. Tenemos un ejemplo que permite constatar al avance de la autoridad diocesana sobre las asociaciones de fieles. Alrededor de 1580, se fundó una cofradía del Santísimo Sacramento en el convento franciscano de Querétaro. Cuando los prelados diocesanos pedían que se les mostraran las constituciones originales, la respuesta fue que se habían perdido. Fray Payo Enríquez de Rivera amenazó, entonces, con extinguir la cofradía debido a la ausencia de documentos y libros de cuentas. Ante esto, los cofrades tomaron cartas en el asunto: elaboraron constituciones y las presentaron ante Aguiar y Seijas para su aprobación en 1686.<sup>197</sup> Las

<sup>194</sup> Para los disturbios de 1692, véase Edmundo O’Gorman, “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, t. IX, n. 1, enero-marzo 1938, p. 1-34. Para un estudio completo sobre estos sucesos, véase Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007, *passim*.

<sup>195</sup> Rodolfo Aguirre, “La primera reforma de cofradías y hermandades en el arzobispado de México, 1680-1750”, ponencia presentada en el *LIV Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad de Viena, 16 de julio de 2012, p. 4.

<sup>196</sup> Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, p. 36.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

acciones de control sobre las cofradías continuaron más tarde a través de José de Lanciego y con el apoyo de los jueces eclesiásticos.<sup>198</sup>

Para el siglo XVIII, en los pueblos de indios había aumentado visiblemente el número de foráneos. Los vecinos no indios podían ser útiles porque arrendaban tierras, ayudaban a cubrir los gastos de las fiestas, fungían como testigos y hacían otras contribuciones. No obstante, la convivencia también trajo motivos de enfrentamiento y conflicto.<sup>199</sup> La separación residencial establecida en el siglo XVI se contradecía cotidianamente. La presencia de “gente de razón” era notable sobre todo en las cabeceras, porque por lo general eran más accesibles y atractivas. Los ministros religiosos hablaban de la dificultad que tenían los curas para diferenciar a los indios de los mestizos en los lugares donde vivían mezclados.<sup>200</sup> Por asuntos fiscales y laborales, era necesario que los indios siguieran siendo una capa bien definida y delimitada respecto de las otras; pero, por otra parte, las ideas ilustradas se inclinaban a una mayor integración de los indios para que contribuyeran al progreso general. La Corona no optó de manera definitiva por ninguno de los términos de este dilema y mantuvo las leyes de separación, aunque sólo excepcionalmente aplicaba sanciones por su incumplimiento.

Durante el siglo XVIII, un lugar era reconocido como pueblo de indios si contaba con una población de ochenta tributarios indios o más —lo cual significaba 360 habitantes o más—, con autoridades indígenas electas anualmente, con tierras comunales y con una iglesia consagrada.<sup>201</sup> La situación de los indios mostraba un considerable dinamismo. Los encontramos como activos participantes en el mercado colonial, comprando alimentos y vendiendo excedentes, y como fuerza de trabajo con el fin de obtener recursos para pagar sus tributos y obvenciones eclesiásticas. Los bienes de comunidad y los de las numerosas cofradías se sumaban para solventar las abundantes cargas.

Uno de los aspectos más destacados de toda la estructura sociopolítica indígena del centro de México durante el siglo XVIII es el reconocimien-

<sup>198</sup> Rodolfo Aguirre aborda en detalle el tema de las relaciones entre la Iglesia, la monarquía y las cofradías entre 1680 y 1750. Véase Rodolfo Aguirre, “La primera reforma...”, *passim*.

<sup>199</sup> Véase Felipe Castro, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 25, julio-diciembre 2001, *passim*.

<sup>200</sup> Así lo manifestaba fray Manuel Pérez, autor de un manual para curas de 1713. Para conocer mayores detalles sobre la postura de los curas ante los indios en el siglo XVIII, véase William Taylor, “...de corazón pequeño y ánimo apocado’...”, p. 145.

<sup>201</sup> Dorothy Tanck, *Atlas ilustrado...*, p. 22.

to de un número cada vez mayor de pueblos de indios. En esta centuria se vivía un recrudecimiento de las pugnas entre cabeceras y sujetos por varios factores como la tierra, el mercado y el deseo de acceder a una posición de autonomía. En el terreno eclesiástico esto derivó en la existencia de más curatos y en el surgimiento de categorías intermedias como anexos y asistencias. Debido a la gran importancia simbólica de un templo decoroso, en este siglo se continuó la construcción de edificios religiosos para sustituir los que eran pequeños o estaban maltratados. Algunas veces la división se podía deber a las necesidades para el ejercicio del ministerio en una zona densamente poblada.<sup>202</sup> Los indios que querían separarse pedían seguir recibiendo atención de los frailes. Ello podría verse como una muestra de apego a sus ministros, pero también podía deberse a la falta de información sobre otras opciones.<sup>203</sup>

En esta época, los intentos de los ministros por mantener la fe de sus feligreses coexistían con las denuncias contra éstos por conductas indebidas, prácticas supersticiosas e incumplimiento de sus deberes espirituales. Los doctrineros llegaban a usar expresiones duras para referirse a los indios de sus curatos, aunque realizaban esfuerzos por reavivar su entusiasmo. Al respecto, es interesante conocer la trayectoria de fray Francisco de la Rosa Figueroa como doctrinero. Éste, al llegar en 1739 a Nativitas Tepetlatcingo, encontró un derruido y pequeño convento donde se veneraba a una devoción mariana local, y en el que pudo constatar descuido material y escasa vida espiritual. Fray Francisco se dedicó a arraigar el culto a Nuestra Señora del Patrocinio. El fraile afirmó que la renovada imagen de esta virgen había realizado numerosos milagros, sobre todo en la ciudad de México; asimismo, señaló, había logrado animar la religiosidad de los indios de Nativitas. Sin embargo, el éxito de su campaña fue efímero. El arzobispo Vizarrón había autorizado inicialmente las acciones de fray Francisco, pero luego vio con poca simpatía este culto. Al prelado no le debió parecer oportuno que se consolidara una nueva devoción popular impulsada por los regulares y a la que debió considerar una “peligrosa euforia”, aunque quizá también influyera el hecho de que prefiriera concentrar la atención de los fieles en otras imágenes predilectas. Además, el cura y la feligresía tuvieron varios enfrentamientos. Fray Fran-

<sup>202</sup> Miño señala que de 1680 a 1740 la población indígena presentó una alta tasa de crecimiento. Manuel Miño, *El mundo novohispano...*, p. 28.

<sup>203</sup> Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 216.

cisco fue transferido al convento principal de su orden en la capital virreinal para hacerse cargo del archivo y de la biblioteca de su provincia.<sup>204</sup>

Hacia mediados del siglo XVIII, en los pueblos de indios del arzobispado de México muchas de las prácticas religiosas introducidas en el siglo XVI aún podían observarse sin cambio notable: la instrucción en el catecismo, las plegarias cotidianas, las procesiones, las danzas de moros y cristianos.<sup>205</sup> En términos generales se mantenía un complejo programa festivo y ritual, dinámico desde su origen. Seguían vigentes rasgos del esquema original de adoctrinamiento, como la atención en lengua indígena —si bien bastantes indios ya hablaban castellano, sobre todo donde la proporción de no indios era más alta—. Hacia 1750 había indios bilingües y alfabetizados prácticamente en todas las regiones.<sup>206</sup> Pasaría poco tiempo para que en estos asuntos la Corona española decidiera impulsar cambios considerables. En este proceso tendrían un papel determinante los arzobispos Manuel Rubio y Salinas, Francisco Antonio Lorenzana y Alonso Núñez de Haro, como se verá en los siguientes capítulos.

<sup>204</sup> Véase William Taylor, “Nuestra Señora del Patrocinio y fray Francisco de la Rosa: una intersección de religión, política y arte en el México del siglo XVIII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, v. XIX, n. 73, invierno de 1998, *passim*.

<sup>205</sup> Esto lo afirmaba Matías de Escobar, cronista agustino, en su *Americana Thebaida* (1729-1740). Véase el señalamiento en David A. Brading, “Tridentine Catholicism...”, p. 42.

<sup>206</sup> Dorothy Tanck, *Pueblos de indios...*, p. 435.