

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
“La prelación de Alonso Núñez de Haro y Peralta,
1772-1789”
p. 195-230

*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

LA PRELACÍA DE ALONSO NÚÑEZ DE HARO Y PERALTA 1772-1789

Siendo este curato el último de los de dicha provincia que debe secularizarse conforme a las reales órdenes de su majestad.¹

En 1772 ocupó el cargo de arzobispo de México don Alonso Núñez de Haro y Peralta.² La Corona lo eligió para continuar con la labor de reforma eclesiástica ya iniciada. Pertenecía al tipo clásico del ilustrado de fines del siglo XVIII interesado en el bienestar material de sus fieles, en las artes y en las ciencias históricas.³ Una de las prioridades del nuevo prelado fue revisar la situación del clero en su jurisdicción. A su llegada ordenó a todos los eclesiásticos la presentación de sus títulos y licencias ministeriales, nombró capellanes y convocó a concurso de curatos.⁴ Como no contaba con información actualizada sobre la organización del territorio del arzobispado, le pidió a un notario elaborar un libro donde se debían asentar los datos de cada curato. Era menester incluir el nombre del cura y de los vicarios, los idiomas que hablaban los feligreses y la aportación pagada para el sostén del seminario.⁵ Este registro le permitió al arzobispo saber cuáles

¹ “Expediente de la secularización de Xochimilco”, Archivo General de la Nación, México, (en adelante AGN), *Clero Regular y Secular*, v. 215, exp. 1.

² Los datos biográficos de este prelado pueden consultarse en Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Biografía de los ilmos. señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, México, Jus, 1962, p. 128-140.

³ Francisco Morales, *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, Sepsetentas, 1975, p. 42.

⁴ Berenice Bravo y Marco A. Pérez Iturbe, “El tejido eclesiástico. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773”, en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2009, p. 170.

⁵ El documento puede consultarse en Archivo Histórico del Arzobispado de México, México (en adelante AHAM), CL 107, libro 3, Fondo episcopal 1773. Berenice Bravo y Marco Pérez señalan que existen pocos libros de este tipo que permitan tener una idea tan clara del panorama de los curatos y eclesiásticos del arzobispado de México en un momento específico. *Ibid.*

doctrinas aún estaban en manos de las órdenes religiosas.⁶ No se habían hecho modificaciones en las instrucciones del monarca respecto a la secularización y el programa estaba muy adelantado en el arzobispado de México. Núñez de Haro tomó una actitud prudente: esperó a que las doctrinas quedaran vacantes para transferirlas al clero secular. El prelado mantuvo buenas relaciones con el virrey recién nombrado, Antonio María de Bucareli y Ursúa (1771-1779).⁷ Este gobernante también mantuvo una postura moderada respecto a la secularización de doctrinas.⁸

Desde el inicio del periodo de gobierno de Núñez de Haro, la situación de las órdenes religiosas era muy difícil. En sus comunicaciones al monarca español, los religiosos seguían defendiendo su causa; sin embargo, entre ellos reconocían la existencia de graves problemas de disciplina en los claustros. El provincial franciscano del Santo Evangelio, fray Francisco García Figueroa, envió un documento para circulación interna dirigido a los padres guardianes y a los vicarios de diversos conventos. Fray Francisco describía el lamentable estado de la provincia y la situación de penuria temporal y de decadencia en lo espiritual; además denunciaba quebrantos a la regla, corrupción y permisividad hacia los feligreses. El provincial recordaba con añoranza los gloriosos tiempos pasados, cuando la provincia era “la Madre y Reyna de todas las Americanas” y señalaba la necesidad de pronto remedios para evitar su total ruina. En algunos conventos se presentaban problemas como faltas a la vida comunitaria, uso de dinero, trato frecuente con legos y preocupación por asuntos mundanos.⁹ Los religiosos estaban conscientes de que necesitaban detener el proceso de deterioro moral. Al verse afectado su prestigio, estaban en peligro de perder cada vez más influencia en la sociedad.

Los fiscales de Carlos III insistían en uniformar la legislación y la jurisprudencia de Castilla y América. A su vez, el creciente regalismo reducía la jurisdicción eclesiástica. En 1773 fue emitida una real cédula para

⁶ El libro consigna un dato que me parece incorrecto. El documento señala que en 1773 Zinacantepec estaba en manos de agustinos recoletos. En realidad, este curato, que había sido doctrina franciscana, había sido secularizado en 1754.

⁷ Para conocer detalles de la gestión de este virrey, véase el apartado correspondiente en José Antonio Calderón Quijano (coord.), *Los virreyes de Nueva España durante el reinado de Carlos III*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967, v. I, p. 385-651.

⁸ Sierra Nava dice que Bucareli suavizó la aplicación del programa de secularización, en Luis Sierra Nava, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1975, p. 186.

⁹ Fernando Ocaranza, *Capítulos de la historia franciscana*, México, [edición del autor], 1934, p. 442.

ordenar que en Indias sólo funcionaran como asilo las iglesias parroquiales cabeceras y no las de los regulares.¹⁰ La política eclesiástica del monarca español seguía restringiendo en forma evidente el espacio del clero regular en sus dominios.

En 1773 Núñez de Haro dio continuidad al programa de secularización de doctrinas en el arzobispado de México. Milpa Alta estaba vacante por la reciente muerte de su doctrinero franciscano; el provincial fray Francisco García, expresó que no había inconveniente para la transferencia.¹¹ El arzobispo ordenó el cambio jurisdiccional. Ese mismo año los religiosos de la orden de San Francisco debieron dejar Apan, y en este caso un par de frailes siguieron prestando ayuda a los nuevos curas. El curato fue dividido: una nueva parroquia se erigió en Tepeapulco.¹² Los indios de este lugar señalaron que “en la antigüedad” su pueblo había sido la cabecera. Al designar a Tepeapulco como nueva sede parroquial, sus habitantes tenían la ocasión de recuperar el estatus perdido. Para aclarar la jurisdicción de los dos curatos se realizó una lista de pueblos, ranchos y haciendas comprendidos en cada uno. Como los frailes no dejaron padrones, fue necesario hacerlos al momento de la transferencia. Puede verse que existía un importante número de feligreses: en Apan predominaban los indios, pero había un conjunto abundante de vecinos “de razón”. En Tepeapulco ambos grupos estaban prácticamente a la par. La penetración de vecinos no indios en el curato había sido abundante durante la gestión de los franciscanos; en este caso, de manera inusual llegaron a ser más numerosos en el pueblo sujeto. Tras la secularización, los indios de Apan y Tepeapulco siguieron pagando según costumbre “en los mismos términos que pagaban a los regulares de San Francisco”. Muy probablemente Núñez de Haro compartiera el deseo de sus predecesores de aplicar el arancel en los curatos secularizados; sin embargo, siguió habiendo margen para los arreglos entre fieles y ministros. En una fecha poco clara, entre 1773 y 1777 las doctrinas dominicas de Amecameca y Tepoztlán se transfirieron a clérigos diocesanos.

El arzobispo revisó la situación material de varias de las nuevas parroquias: en Hueyapan la iglesia estaba en mal estado y sin la capacidad requerida para el número de feligreses existente. Se hizo la solicitud de

¹⁰ Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, p. 171.

¹¹ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 638, exp. 103.

¹² AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 1182, exp. 1.

que los fondos para su reparación salieran de las cajas reales, usando los ingresos provenientes de los tributos del pueblo.¹³ En ese mismo tenor, Núñez de Haro escuchó una solicitud de los habitantes de Temamatla de invertir los sobrantes de las obras pías del Santísimo y de San Juan Bautista en ornamentos y utensilios para el culto. El prelado aprobó la petición, estableciendo la obligación de llevar cuidadosamente las cuentas y de no incurrir en gastos superfluos.¹⁴ En Chalco se tomó la decisión de construir una nueva iglesia; los costos debían sufragarse con cobros aplicados a las canoas, trajineras y puestos de comercio.¹⁵ El objetivo del prelado era lograr que todos los curatos contaran con una sede parroquial digna y dotada de todo lo necesario para su buen funcionamiento.

También en la capital del virreinato hubo novedades. Un caso interesante y bien documentado es el de la construcción de la parroquia de Santa Cruz y Soledad.¹⁶ En 1750 el padre Gregorio Pérez Cancio, su primer cura diocesano, había recibido de manos de los agustinos una capilla descrita como pobre, aunque espaciosa y con cubierta de viguería. Hacia 1773 Pérez Cancio se abocó a la edificación de un nuevo templo con la asesoría de los arquitectos más importantes: el maestro Cayetano Sigüenza, Ildefonso de Iniesta Bejarano y el maestro Antonio Guerrero y Torres. Cabe señalar que ya avanzado el siglo XVIII, para autorizar la construcción de nuevas iglesias la administración colonial solicitó una inspección oficial del sitio y la aprobación de los planos por un arquitecto autorizado.¹⁷

Pérez Cancio subrayaba la importancia de contar con un buen templo. Señalaba que su curato era un lugar muy poblado, ubicado en donde se asentaba “la Corte Mexicana”. El cura estaba consciente de la pobreza de sus feligreses, pero en ello encontraba otro argumento a favor de la obra; decía que si sus “amados indios” no podían vivir con desahogo, al menos debían tener la satisfacción de un lugar digno para el culto. Justamente por la precariedad de su situación, explicaba, los indios del curato no estaban obligados a hacer contribuciones para sufragar los gastos de edificación

¹³ AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 117, exp. 5, f. 188-195 y exp. 6, f. 196-246.

¹⁴ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 296, exp. 5.

¹⁵ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 266, exp. 34.

¹⁶ Véase Gregorio Pérez Cancio, *Libro de fábrica del templo parroquial de la Santa Cruz y Soledad de Nuestra Señora. Años de 1773 a 1784*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970, *passim*.

¹⁷ William Taylor, “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina*, v. 1, *La época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000, p. 200.

del nuevo templo. Según él, esta conmiseración era “muy correspondiente al mérito y calidad de los apreciables indios”. Hablaba en términos elogiosos de la racionalidad de los naturales y decía que no se les debía imponer esa carga mientras los demás quedaban libres, “siendo tan feligreses como ellos”. Estas últimas palabras me parecen especialmente interesantes porque expresan el deseo del cura de que los indios, en el marco de su respectiva parroquia, gozaran de condiciones de igualdad con los otros grupos sociorraciales. Pérez Cancio hizo una encendida defensa de la importancia de las parroquias: decía que eran las iglesias primordiales, las más necesarias por ser el lugar de abrigo de las feligresías no sólo en lo espiritual y lo sacramental sino también en lo político y lo civil; al respecto subrayaba su labor educativa y asistencial. Ciertamente, las parroquias otorgaban socorro y servicios diversos, pero también permitieron ejercer mayor control social.¹⁸ Si había jurisdicciones territoriales bien definidas, el cura podía ubicar con mayor facilidad al feligrés y detectar cualquier incumplimiento sacramental.¹⁹

Mientras las parroquias eran promovidas, las cofradías vivían tiempos difíciles. En 1775 Alonso Núñez de Haro ordenó realizar un cuidadoso proceso de inspección sobre las cofradías de la arquidiócesis mexicana.²⁰ Aprovechó las visitas pastorales para insistir en el asunto; por ejemplo, al visitar Atlatlahucan ordenó que la hermandad existente en ese pueblo no hiciera “gasto superfluo de castillos, cohetes y otros semejantes”. Asimismo, pidió guardar los libros de cuentas para presentarlos en la siguiente visita.²¹ El prelado diocesano emitió repetidas circulares dirigidas a los pueblos bajo su jurisdicción. En ellas pedía información sobre cuáles cofradías existían y los fondos con los que contaban a fin de tomar decisiones acerca de cuáles tenían condiciones para continuar funcionando.²² También las autoridades civiles se preocuparon en esta época por vigilar de

¹⁸ Óscar Mazín y Esteban Sánchez de Tagle (coords.), *Los “padrones” de confesión y comunión de la parroquia del Sagrario Metropolitano de la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2009, p. 20.

¹⁹ Por ejemplo, Mazín y Sánchez de Tagle explican que anualmente se repartían a los fieles de las parroquias pequeñas y elaboradas papeletas al momento de cumplir con el precepto eclesástico; luego le eran requeridas a cada comulgante en su domicilio. *Ibid.*, p. 17.

²⁰ El proceso de inspección a las cofradías lo emprendió el arzobispo cuando tuvo noticias de que muchos de los bienes de comunidad habían sido absorbidos por las cofradías.

²¹ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 296, exp. 5.

²² Véase la que envió en 1777 a Acolman, San Juan Teotihuacán, Otumba, Axapusco, Zempoala, Tepeapulco, Apan, Calpulalpan, Tepetlaotoc, Chiauhitla, Tulatongo, Texcoco, Huexotla, Coatlinchán, Chimalhuacán Atenco, Coatepec e Ixtapaluca en AGN, *Bienes Nacionales*, v. 585, exp. 22.

cerca dicho tema. Una de las consecuencias más contundentes de esa política fue la visible disminución del número de cofradías en el arzobispado durante la gestión de Núñez de Haro.²³

En las décadas finales del siglo XVIII, el control de las finanzas de las cofradías tomó mayor relevancia. La jerarquía eclesiástica insistió en que los recursos de estas corporaciones debían usarse preponderantemente para ciertos fines. En las regiones pobres sus fondos debían destinarse al sostén de los párrocos.²⁴ En las relaciones entre los párrocos y los cofrades llegaron a presentarse situaciones tensas en cuanto a cuestiones financieras. El cura de la parroquia capitalina de Santa Cruz y Soledad se quejaba de que las autoridades de la cofradía del Divinísimo destinaban gran parte del caudal disponible a gastos diversos, pero muy poco al culto; incluso —decía— le dejaban de pagar las misas y usaban los fondos para litigar contra él. También habló de la actitud altanera de las autoridades de la cofradía. La situación general era desfavorable para los sacerdotes porque esperaban recibir más recursos de estas asociaciones de fieles; sin embargo, al mismo tiempo existía la intención de dejar a los eclesiásticos en una posición de menor influencia en lo referente a la elección de las autoridades de las cofradías, mientras se permitía una mayor intervención de los alcaldes mayores o de sus auxiliares.²⁵

Para los indígenas la ofensiva contra las cofradías debió tener un efecto perturbador, porque esas asociaciones habían ofrecido una alternativa a la organización comunal y la eliminación de algunas de ellas traería consigo la desaparición de varias devociones y festividades. A los regulares no les había molestado la abundancia de fraternidades. De hecho habían impulsado todo un conjunto de celebraciones típicas del catolicismo tridentino para enraizar el cristianismo entre sus feligreses.²⁶ Los grupos populares habían hecho suyas muchas devociones y realizaban las correspondientes fiestas religiosas con el mayor esplendor posible. El pueblo vivía su fe en medio de representaciones, comida, bebida y cohetes. Los

²³ Núñez de Haro redujo el número de cofradías de 900 a 425. AGN, *Cofradías y archicofradías*, v. 18, exp. 7.

²⁴ 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. 255.

²⁵ William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, v. I, p. 459.

²⁶ David Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, Universidad de Cambridge, v. 15, parte 1, mayo de 1983, p. 17.

clérigos ilustrados no veían con buenos ojos esa situación, pues les parecía que los fieles invertían demasiado tiempo y recursos en las festividades religiosas. También les preocupaban los episodios de excesos y borracheras frecuentes en tales ocasiones. Los párrocos debieron coincidir con el arzobispo en la necesidad de implementar diversas medidas restrictivas.

A fines del siglo XVIII, las autoridades y muchos ministros eclesiásticos buscaron hacer compatible la fe con la razón. A sus ojos las prácticas religiosas populares conllevaban una manifestación de superstición y derroche que debían evitarse. En la época fueron vistos con recelo las procesiones²⁷ y ciertos festejos populares, como el carnaval, realizados en fechas relevantes del calendario litúrgico.²⁸ Las fiestas que propiciaban la reunión de fieles, como la de Corpus, desagradaban a las autoridades. Se hacía visible una escisión entre la religión de las élites y la que practicaban los grupos populares. Los ilustrados consideraban que las conductas tradicionales desplegadas en ocasión de las festividades atentaban contra la decencia del culto y el decoro. Las prácticas devocionales realizadas públicamente debían ser ejemplares. Para vigilar que así ocurriera en la ciudad de México se estableció el requisito de que la Iglesia y el ayuntamiento otorgaran autorización para realizar fiestas religiosas.²⁹ De acuerdo con el ideal ilustrado, de preferencia el individuo debía interiorizar la piedad, más que exteriorizarla.

La monarquía española anhelaba conseguir mayor crecimiento y competitividad en sus dominios, y para alcanzar el objetivo buscaba insuflar de vitalidad espiritual a sus gobernados. Se trataba de un proyecto de cambio dirigido desde arriba. El papel del clero era fundamental: los obispos, como rectores de la vida diocesana, debían asegurarse de que el comportamiento de los curas inspirara al ciudadano, destinatario final del programa. Un asunto clave es que debía lograrse la compatibilidad entre la exigencia cristiana y los deberes del súbdito; los compromisos morales de

²⁷ Este tipo de medidas también fueron ordenadas en España. Allí Carlos III prohibió la mascarada de los disciplinantes y, por ello, fue aplaudido por los obispos reformistas, los ilustrados españoles y los viajeros extranjeros.

²⁸ Con respecto a las diversiones, las autoridades virreinales establecieron una jerarquía en la que establecían cuáles eran consideradas benéficas y cuáles perjudiciales. A su vez, correspondía con el orden social: se combatió el carnaval en el que participaban los indios de las afueras de la ciudad, mientras se alentaron los paseos frecuentados por la élite. Pero el carnaval siguió realizándose todavía por parte de los indios en varios pueblos del valle de México. Imponer orden en los alrededores de la ciudad era mucho más difícil de lograr. Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 143-144.

²⁹ *Ibid.*, p. 154.

la población debían ponerse al día: los individuos debían ser simultáneamente buenos ciudadanos y buenos feligreses.³⁰

Los indígenas no mostraron oposición abierta a la salida de los religiosos de las doctrinas, pero sí manifestaron descontento por las medidas de control sobre su religiosidad. Justamente era en prácticas como las procesiones y las danzas, realizadas en el marco de las fiestas religiosas, donde las comunidades habían gozado de cierta libertad para manifestar la devoción en sus propios términos. Asimismo, habían podido mantener relativa autonomía en el control de los gastos que efectuaban durante las celebraciones. Ambos asuntos habían generado preocupación en los ministros religiosos, sobre todo en los prelados diocesanos, de mucho tiempo atrás. No obstante, durante la prelación de Núñez de Haro existían condiciones más favorables para ejercer un mayor control. En mi opinión, ello resultaba más fácil con el avance logrado en la transferencia de curatos a los clérigos. Al permanecer la mayoría de los feligreses bajo la autoridad del clero secular, más subordinado al episcopado, la posibilidad de vigilancia efectiva aumentaba.

En las últimas décadas del siglo XVIII la Corona española, con la colaboración del episcopado y con los curas diocesanos como operarios, intentó un “segundo proceso de aculturación” dirigido esta vez hacia las culturas indígenas coloniales.³¹ El concepto es útil para describir una serie de acciones emprendidas por las autoridades civiles y eclesiásticas con el objeto de volver a lograr un episodio de visibles cambios culturales en la población indígena. Los religiosos, impulsores clave del primer proceso de aculturación, habían sido desplazados; los indios que habían asimilado el modelo creado por los frailes eran presionados para expresar su fe en los nuevos términos propuestos por los ilustrados. Sin embargo, los mendicantes no salieron completamente de la escena: en los conventos que permanecían en manos de los franciscanos continuaba la celebración abundantes fiestas y misas. Las prácticas de los indios tampoco desaparecieron, ya que las devociones y festividades más importantes continuaron vigentes.³² A pesar

³⁰ Este proyecto es analizado en Brian Connaughton, “Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa”, en Alicia Mayer, *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*, t. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, *passim*.

³¹ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 8, 1985, p. 192.

³² Véase el trabajo de Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1983, *passim*.

de que la religiosidad indígena estuvo sometida a mayores mecanismos de vigilancia, conservó muchos de sus rasgos característicos.

En 1776 Bucareli pidió a la Provincia del Santo Evangelio informes sobre su situación.³³ Los franciscanos dieron comienzo a su respuesta proporcionando datos sobre las misiones, posiblemente para transmitir la idea de que la labor misional constituía una prioridad. Señalaron que la provincia mantenía 20 misiones en la custodia de San Salvador de Tampico y 30 en la custodia de San Pablo de Nuevo México, y consignaban que los gastos derivados de sostener a los misioneros eran cuantiosos.³⁴ El virrey mostró interés por apoyar a los religiosos. Preguntó a las autoridades provinciales cuántos religiosos consideraban necesario traer de España para atender las misiones y cumplir con la alternativa.³⁵ Los franciscanos respondieron que “estaba muy minorada la parcialidad de los europeos”. Para cubrir diversas necesidades decidieron pedir “de una vez” 50 religiosos y luego cada quinquenio 40 más. En 1778 llegaron 46 franciscanos procedentes de España; parece que se les había ofrecido venir como predicadores destinados a los conventos urbanos, pero la mayoría fue enviada a las misiones de Tampico y Nuevo México.³⁶ Los franciscanos ya no insistieron, como lo habían hecho antes, en que para dedicarse a la labor misional necesitaban conservar sus doctrinas; más bien aprovecharon la oportunidad para solicitar el envío desde España de un nutrido grupo de frailes que contribuyera a fortalecer a la orden.³⁷

El programa de secularización avanzó paulatinamente. La doctrina dominica de Tepetlaoxtoc fue transferida a clérigos hacia 1777. Desde el año anterior su pueblo de visita, Santo Tomás Apipilhuasco, realizaba

³³ “Razón y plenísima satisfacción que dio la Provincia al Excmo. Sr. Virrey sobre el estado general de nuestra religión de misiones y sus sínodos, parcialidades y distribución de oficios, número de conventos y los individuos en particular, razón de las limosnas y obras pías de cada convento con la mayor claridad y verdad informado sobre todos los puntos que no deja que desearse”, Biblioteca Nacional, México (en adelante BN), *Archivo Franciscano*, caja 89, leg. 1379, f. 464.

³⁴ Algunas misiones recibían un sínodo variable proporcionado por las autoridades civiles, pero en otras los misioneros subsistían de los bienes de comunidad y del cobro de obvenciones. A cada misionero el procurador remitía cada año en especie hábito, manto, túnicas, ropa interior, cacles, chocolate, azúcar, papel y otros productos necesarios, además de cera y aceite y lo que pedían los misioneros para altares y sacristía. BN, *Archivo Franciscano*, caja 89, leg. 1379, f. 465v.

³⁵ Para la explicación sobre los diferentes grupos existentes en la orden franciscana y los mecanismos establecidos para su alternancia en el gobierno, véase Carmen de Luna Moreno, “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, *passim*.

³⁶ *Ibid.*, p. 362.

³⁷ El número de religiosos profesos en la provincia era de 577. BN, *Archivo Franciscano*, caja 89, exp. 1379, f. 474v.

protestas por pagos. Cuando el curato pasó a manos de seculares, Santo Tomás vio cumplido su deseo de autonomía al concedérsele la categoría de cabecera parroquial.³⁸ El cambio de estatus no garantizaba la disminución de las contribuciones, pero abría oportunidades de negociación con el nuevo ministro.

En 1777 se concretó el procedimiento para secularizar las misiones de Pacula, Xiliapan y Cerro Prieto que el Colegio de San Francisco de Pachuca tenía en la Sierra Gorda. El alcalde mayor de Cadereyta realizó una fuerte crítica sobre la situación espiritual y temporal prevaleciente. Los misioneros se defendieron de las acusaciones, pero aceptaron dejar las misiones. Por la escasez de recursos, se tomó la decisión de establecer un solo curato en Pacula, al cual se le agregaron Xiliapan y otros lugares menores. En Cerro Prieto quedó un vicario de pie fijo. La Corona se comprometió a proporcionar una cantidad anual de dinero como ayuda al cura y al vicario para complementar su salario.³⁹ Poco tiempo después se revisó la situación: en razón de la pobreza de los indios, el arzobispo decidió suprimir la vicaría de pie fijo en Cerro Prieto y se anexó el pueblo al real de Xacala.⁴⁰

En 1777, Carlos III le ordenó a Alonso Núñez de Haro que hiciera un padrón del arzobispado de México. La política reformista que impulsaba la Corona española requería de información amplia sobre los territorios indios, y uno de los aspectos más relevantes era conocer datos referentes a la población. Al contar con padrones actualizados, las autoridades tendrían la posibilidad de reforzar el dominio sobre los gobernados.⁴¹ La instrucción al arzobispo decía así: “Ilustrísimo Señor. El rey quiere saber con puntualidad y certeza el número de vasallos y habitantes que tiene en sus vastos dominios de América y Filipinas, a cuyo fin ha resuelto que todos Arzobispos y Obispos de Indias, y de dichas Islas, hagan formar exactos padrones con la debida distinción de clases, estados y castas de todas las personas de ambos sexos sin excluir [a] los párvulos”.⁴²

³⁸ W. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 650.

³⁹ Expediente de la secularización de Pacula, Xiliapan y Cerro Prieto, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 40, exp. 1, f. 1-209.

⁴⁰ Expediente sobre la supresión de la vicaría de Cerro Prieto, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 40, exp. 3, f. 254-279.

⁴¹ Ernest Sánchez Santiró, *Padrón del arzobispado de 1777*, México, Archivo General de la Nación, 2003, p. 15-17.

⁴² AHAM, caja 9, CL, libro 6. El arzobispo enviaba una carta cordillera por zonas para que la orden fuera obedecida. Al recibir la carta debía firmar de enterados, y remitirlo al curato siguiente según el orden en que aparecían.

El arzobispo cumplió fielmente el mandato: remitió las instrucciones pertinentes a los curas para que levantaran padrón de su feligresía y lo enviaran a la brevedad. El padrón también se le encargó al virrey Bucareli y, a su vez, éste solicitó información a los alcaldes mayores y corregidores. La burocracia eclesiástica mostró mayor eficacia, pues fueron los curas quienes mejor cumplieron la orden de envío de información. Además, su relación era más pormenorizada en razón de la menor extensión de los curatos respecto de las jurisdicciones civiles. Lo anterior constituye una muestra de la importancia de que el prelado diocesano contara con un clero dispuesto a seguir sus órdenes y a colaborar en las iniciativas gubernamentales. Este tipo de medidas ponía a prueba la organización parroquial que poco a poco habían edificado cuidadosamente los prelados diocesanos en la sede mexicana. A juzgar por la respuesta obtenida, Núñez de Haro estaba en posición de cosechar los frutos de este esfuerzo.

En el cuadro 5 se presenta la información del número de individuos por familia según calidades.

Cuadro 5
 PADRÓN DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN 1777

<i>Calidades</i>	<i>Familias</i>	<i>Individuos</i>	<i>Porcentaje vs. Población total</i>	<i>Familias/individuos</i>
Indios	201 213	802 371	67.33	4.0
Espanoles	38 334	168 411	14.13	4.4
Mestizos	23 377	110 340	9.26	4.7
Mulatos	14 582	67 795	5.69	4.6
Castizos	4 833	23 936	2.01	4.9
Lobos	936	5 176	0.43	5.5
Coyotes	336	1 170	0.15	5.3
Negros	296	1 428	0.12	4.8
Moriscos	243	1 392	0.12	5.7
Chinos	131	509	0.04	3.9
Mestindios*	74	384	0.03	5.2
Albinos	33	164	0.01	5.0
Totales	284 676	1 191 753	100.00	4.2

* Este nombre aparece consignado sólo en algunos padrones, por ejemplo, en los de Coatlinchán y Huayacocotla. Parece una categoría inusual; sin embargo, debe señalarse que no hay uniformidad en la manera de consignar a los grupos de feligreses de todos los curatos.

FUENTE: Ernest Sánchez Santiró, *Padrón del arzobispado de México*, México, Archivo General de la Nación, 2003, p. 50.

Respecto a la distribución de los diferentes grupos sociorraciales,⁴³ puede observarse que en el último tercio del siglo XVIII los indios tenían un porcentaje mayoritario: 67%; los españoles aparecían a continuación con 14% y el resto de la población conformaba el 19% del total. Estos datos son útiles para evaluar la pertinencia del esquema de separación de repúblicas. La conservación de la población autóctona como un sector diferenciado había funcionado; era indispensable controlar y fijar a la población indígena para aprovechar su fuerza de trabajo y contar con sus contribuciones fiscales. En el terreno eclesiástico, diferenciar a los naturales seguía siendo un requisito para quienes asentaban los datos en los libros parroquiales. Cabe preguntarse para qué sería útil hacerlo. No era para insistir en la idea de que la atención espiritual de los indios le correspondía al clero regular; todo lo contrario, para esta época sólo algunas doctrinas permanecían en manos de los religiosos. A mi juicio tendría ya una importancia acotada el tema de vigilar de manera específica y puntual a los indios para evitar prácticas idolátricas. Su utilidad pudo tener más relación con la necesidad de tratar de vigilar si este sector estaba cumpliendo a cabalidad con los programas ordenados desde el episcopado: funcionamiento de escuelas, actividad ordenada de las cofradías, realización de prácticas devocionales debidamente sancionadas, entre otros asuntos.

El listado del cuadro 6 permite conocer la organización del territorio del arzobispado y el total de curatos existentes, según el padrón de 1777.

Cuadro 6
CURATOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO EN 1777

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
Acapulco	1. Acapulco 2. Coyuca
Actopan	3. Actopan
Apan	4. Apan 5. Tepeapulco

⁴³ Me parece interesante el señalamiento de Cecilia Rabell referente a que la adscripción de un individuo a un determinado grupo constituía un ejercicio de autodefinición. Véase Cecilia Rabell, *Oaxaca en el siglo XVIII: población, familia y economía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2008, *passim*.

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
Cadereyta	6. Cadereyta 7. Escanela 8. Jalpan 9. Landa 10. Pacula 11. San Antonio del Doctor
Coatepec	12. Coatepec 13. Chimalhuacán Atenco
Coyoacán	14. Coyoacán 15. Mixcoac 16. San Agustín de las Cuevas 17. San Ángel o San Jacinto 18. Tacubaya
Cuautitlán	19. Cuautitlán 20. Huehuetoca 21. Teoloyucan 22. Tepotzotlán
Cuatla	23. Cuatla de Amilpas (doctrina dominica elegida para ser conservada por la provincia) 24. Hueyapan 25. Jumiltepec 26. Ocuituco 27. Tetela del Volcán 28. Zacualpan de Amilpas
Cuernavaca	29. Achichipico 30. Cuernavaca 31. Jantetelco 32. Jiutepec 33. Jonacatepec 34. Mazatepec 35. Oaxtepec 36. Tepoztlán 37. Tlaltizapán 38. Tlaquiltenango 39. Xochitepec 40. Yautepec 41. Yecapixtla

Cuadro 6. *Continuación*

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>	
Chalco	42. Amecameca, doctrina dominica (pendiente)	
	43. Atlatlahucan	
	44. Ayapango	
	45. Ayotzingo	
	46. Chalco	
	47. Chimalhuacán Chalco, doctrina dominica (pendiente)	
	48. Ecatzingo	
	49. Ixtapaluca	
	50. Míxquic	
	51. San Gregorio Cuautzinco	
	52. Temamatla	
	53. Tenango Popoluca	
	54. Tláhuac	
	55. Tlalmanalco	
56. Tlalnepantla Cuautenca		
Chilapa	57. Tlayacapan	
	58. Totolapan	
Huauchinango	59. Xochitepec	
	60. Tenango del Río	
	61. Chiautla	
	62. Chiconcuautla	
	63. Huauchinango	
	Huayacocotla	64. Huayacocotla
		65. Tlachichilco
	Huexutla	66. Huazalingo
		67. Huexutla
	Huichapan	68. Acambay
69. Aculco		
70. Alfajayucan		
71. Chapantongo		
72. Chiapa de Mota		
73. Huichapan		
74. Jilotepec		
75. Peña de Francia o Villa del Carbón		
76. Tasquillo		
	77. Tecozautla	

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
Ixcateopan	78. Coatepec (de los Costales)
Ixmiquilpan	79. Chilcuautla 80. Ixmiquilpan 81. Real de Cardenal o Cardonal
Ixtacalco	82. Ixtacalco
Ixtlahuaca	83. Atlacomulco 84. Ixtlahuaca 85. Jiquipilco 86. Jocotitlan 87. San Felipe del Grande 88. Temascalcingo 89. Temoaya
Lerma	90. Lerma
Malinalco	91. Malinalco (doctrina agustina elegida para ser conservada por la provincia) 92. Ocuilan 93. Tecualoyan 94. Tenancingo 95. Zumpahuacán
Metepec	96. Almoloya 97. Amanalco 98. Malacatepec (Nuestra Señora) 99. Metepec 100. San José Malacatepec 101. Zinacantepec
Mexicaltzingo	102. Culhuacán 103. Churubusco 104. Ixtapalapa 105. Mexicaltzingo
México	106. Guadalupe (Basílica) 107. Parroquia del Sagrario 108. Parroquia del Salto del Agua 109. Parroquia de San Antonio de las Huertas 110. Parroquia de San José 111. Parroquia de San Miguel 112. Parroquia de San Pablo

Cuadro 6. *Continuación*

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
	113. Parroquia de San Sebastián
	114. Parroquia de Santa Ana
	115. Parroquia de Santa Catarina
	116. Parroquia de Santa Cruz Acatlán
	117. Parroquia de Santa Cruz y Soledad
	118. Parroquia de Santa María la Redonda
	119. Parroquia de la Santa Veracruz
	120. Parroquia de Santo Tomás
Meztlitlán	121. Jacala
	122. Lolotla
	123. Meztlitlán (doctrina agustina elegida para ser conservada por la provincia)
	124. Molango
	125. Santa Ana Tianguistengo
	126. Tepehuacán
	127. Tlanchinol
	128. Zacualtipán
Nuevo Santander	I. Altamira (misión)
	II. Concepción y Bucareli (misión)
	III. Escandón (misión)
	IV. Horcasitas (misión)
	V. Santa Bárbara (misión)
Otumba	129. Axapusco
	130. Otumba
Pachuca	131. Pachuca
	132. Real de Atotonilco
	133. Real de Omitlán
	134. Real del Monte
	135. Tezontepec
	136. Tizayuca
	137. Tolcayuca
Pánuco	VI. Ozoloaman (misión)
	138. Pánuco
	VII. Tampico (misión)
	139. Tantima
	140. Tantoyuca
	141. Tempoal

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
Querétaro	142. Amealco
	143. La Cañada de Querétaro
	144. Pueblito
	145. San Juan del Río
	146. San Sebastián de Querétaro
	147. Santiago de Querétaro
	148. Tequisquiapan
	149. Tolimán
	150. Tolimanejo
	San Luis de la Paz
152. Real de Xichú	
153. Xichú de Indios	
San Cristóbal Ecatepec	154. San Cristóbal Ecatepec
	155. Tecámac
Santa Catarina	156. Xochiatipan
Tacuba	157. Azcapotzalco (doctrina dominica elegida para ser conservada por la provincia)
	158. Huixquilucan
	159. Naucalpan
	160. Tacuba
	161. Tlalnepantla
	162. Tultitlán
Taxco	163. Acamistla
	164. Cacalotenango
	165. Huitzuco o Tlasmalac
	166. Iguala
	167. Pilcaya
	168. Taxco
	169. Tepecoacuilco
	170. Tetipac
Temascaltepec- Sultepec	171. Amatepec y Tlatlaya
	172. Ozolapan
	173. Real de Temascaltepec
	174. Sultepec
	175. Tejupilco
	176. Temascaltepec (valle)

Cuadro 6. *Continuación*

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
Tenango del Valle	177. Calimaya 178. Capulhuac 179. Ocoyoacac 180. Otzolotepec 181. Tenango del Valle 182. Texcalyacac 183. Xalatlaco
Teotihuacán	184. San Juan Teotihuacán
Tetela del Río	185. Tetela del Río
Tetepango	186. Atitalaquia 187. Hueypoxtla 188. Mixquiahuala 189. Tetepango
Texcoco	190. Acolman 191. Coatlinchán 192. Texcoco (doctrina franciscana elegida para ser conservada por la provincia)
Tixtla	193. Oapan 194. Zumpango del Río
Tochimilco	195. Tochimilco
Toluca	196. Toluca (doctrina franciscana elegida para ser conservada por la provincia)
Tula	197. Tepetitlán 198. Tepeji del Río 199. Tula
Tulancingo	200. Acatlán 201. Atotonilco el Grande 202. Huasca 203. Singuilucan 204. Tulancingo
Villa de Valles	205. Coxcatlán VIII. Huehuetlán (misión) IX. Guayabos (misión)

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
	X. Palma o Salto del Agua (misión dominica)
	XI. Sauz o Nuestra Señora de Atocha (misión)
	206. Santa María Acapulco
	XII. Tamapache (misión)
	XIII. Aquismón (misión)
	XIV. Tamitas (misión)
	207. Tampamolón
	XV. Tampasqui (misión)
	208. Tancanhuiz
	XVI. Tancuayalab (misión)
	XVII. Tanlahax (misión)
	209. Tamazunchale
	210. Villa de Valles
Xochicoatlán	211. Calnali
	212. Xochicoatlán
	213. Yahualican
Xochimilco	214. Milpa Alta
	215. Xochimilco (doctrina franciscana pendiente de secularizar)
Zacualpan	216. Acapetlahuaya
	217. Alahuixtlán
	218. Apaxtla
	219. Ixcateopan
	220. Ixtapan
	221. Malinaltenango
	222. Real de Zacualpan
	223. Tetzicapan
	224. Teloloapan
Zempoala	225. Epazoyucan
	226. Zempoala
Zimapán	227. Zimapán
Zumpango	228. Ozumba
	229. Tequixquiac
	230. Zumpango de la Laguna

Cuadro 6. *Continuación*

<i>Jurisdicciones políticas (alcaldías y corregimientos)</i>	<i>Curatos</i>
No se indica o está en duda. ¿México?	231. Santa Fe, quizá más bien la jurisdicción debía ser Coyoacán. 232. Tinota (vienen datos individuales de Tinola, ¿podrá ser Tlaola de Huauchinango?) 233. Zihuateutla (pertenece a Huauchinango)
¿Nuevo Santander? ¿Villa de Valles?	XVIII. San Miguel de las Palmas (misión) XIX. Tancalum (misión) XXI. Tarabón (misión)
No está en el listado general	234. Huexotla* (de la jurisdicción de Texcoco). Sí vienen datos individuales. 235. Tepetlaoxtoc* (de la jurisdicción de Texcoco). Hay un curato con nombre ilegible, quizá sea éste. No viene en el listado ni se proporcionan datos individuales de él.

Los números romanos se refieren a misiones. El asterisco se refiere a los curatos añadidos por la autora de la presente obra.

FUENTE: El listado fue elaborado por Ernest Sánchez Santiró y sólo se hacen algunas precisiones relativas a la jurisdicción. Véase *Padrón del arzobispado...*, p. 77-82.

Los datos de este padrón permiten hacer un análisis de la geografía parroquial: en 1746 existían 104 doctrinas; en 1777 los regulares sólo administraban diez doctrinas: seis podrían conservarlas; en cuatro de ellas estaba pendiente el cambio jurisdiccional, el cual ocurriría a la muerte del doctrinero. En un plazo de 31 años las órdenes mendicantes perdieron la presencia mayoritaria que habían tenido durante más de dos siglos. El equilibrio entre ambas ramas del clero había variado visiblemente. En ese mismo lapso de tiempo el número de parroquias pasó de 88 a 225. Así, las instancias eclesiásticas en manos de los seculares tuvieron un crecimiento espectacular, y el clero diocesano se consolidó como el administrador de los servicios espirituales de la feligresía del arzobispado de México.

En 1746 el número total de curatos era de 192 y en 1777 se consignaban 235. La reorganización del territorio parroquial estuvo íntimamente ligada al proceso de secularización. En varias ocasiones al momento de la transfe-

rencia a seculares, o poco después, el territorio que abarcaba una doctrina se subdividía para que la nueva administración diocesana operara en términos de mayor eficacia. A veces el asunto quedaba pendiente o era abordado de manera independiente, cuando las circunstancias de crecimiento demográfico y la demanda de autonomía de los pueblos sujetos llevaban a su concreción. Se añadieron 43 curatos; 40 de ellos surgirían de la fragmentación de las doctrinas y tres a partir de la secularización de misiones. En este caso se aplicó una lógica inversa porque donde habían funcionado ocho misiones fueron establecidos únicamente tres nuevos curatos.

Puede relacionarse el crecimiento de las responsabilidades del clero secular en el arzobispado con la preocupación de Núñez de Haro por crear un nuevo centro de formación de clérigos el mismo año de 1777. Además, el prelado decidía afrontar el problema de las faltas de conducta que se presentaban entre los diocesanos. El nuevo colegio, ubicado en el antiguo colegio jesuita de Tepetzotlán, debía servir para dar corrección e instrucción a “clérigos indisciplinados y viciosos”.⁴⁴ Las autoridades civiles y diocesanas llevaban tiempo insistiendo en la idea de lograr la ejemplaridad del clero. La creación de esta institución le permitiría al prelado atender de cerca los casos de los eclesiásticos cuyo comportamiento le pareciera más preocupante. El prelado le concedió a esta institución atención prioritaria: le aplicó todos los caudales posibles, le hizo donación de su biblioteca, fundó allí cátedras diversas, entre ellas de lengua mexicana; asimismo, le dio apoyo a estudiantes carentes de recursos para ordenarse a título de idioma.⁴⁵

En esta época la Corona volvió a insistir en la castellanización de la población indígena. El virrey Bucareli se ocupó de buscar una base financiera para sostener las escuelas; envió a los alcaldes mayores un bando para que le informaran sobre los bienes de comunidad de cada pueblo, el número de niños y la cantidad que consideraban adecuada para el sueldo del maestro. En 1782 el monarca emitió una real cédula en la cual encargaba a los curas persuadir a sus feligreses “con la mayor dulzura y agrado” acerca de la conveniencia y utilidad de que los niños aprendieran castellano “para su mejor instrucción en la doctrina cristiana y trato civil con todas las gentes”.⁴⁶ Un cambio importante es que la autoridad civil local

⁴⁴ 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. 113.

⁴⁵ José Antonio Calderón, *Los virreyes de Nueva España...*, p. 185.

⁴⁶ AGN, *Reales Cédulas Duplicados*, v. 146, f. 208-209.

quedó a cargo de la supervisión de las escuelas. Los curas no pudieron seguir siendo los impulsores del proyecto; en general debieron limitarse a colaborar con los alcaldes mayores. En los años subsecuentes los virreyes siguieron atendiendo el establecimiento de escuelas y entre 1782 y 1786 se llevó a cabo la revisión de cuentas y de los reglamentos para las cajas de comunidad. En los pueblos grandes y en los que producían artículos comerciales los maestros de primeras letras debían recibir su paga de los fondos comunales; los pueblos más pequeños sostenían las escuelas con las contribuciones de los padres de los niños.⁴⁷ La Corona asumía la promoción de la educación en castellano; sin embargo, ya no insistía en prohibir las lenguas autóctonas.

En esos años se publicaron varios textos donde distintos grupos afectados por las recientes decisiones de las autoridades realizaban campañas a favor de sus propios objetivos. En 1782 el franciscano José Díaz de la Vega recopiló escritos de varios autores sobre la vida de indígenas distinguidos; tituló a su obra *Memorias piadosas de la nación indiana*. Poco después los gobernadores de la parcialidad de México financiaron la publicación de un texto sobre la vida edificante de Salvadora de los Santos, india de origen otomí. Señalaron que el objetivo del libro era servir como texto de lectura para los niños indígenas de escuelas de primeras letras, quienes al mismo tiempo podrían conocer las virtudes de una persona “de su misma calidad”.⁴⁸ Los religiosos y los indios intentaban recuperar terreno y prestigio usando recursos más acordes a la modernidad.

También en esa época se reorganizó el espacio urbano de la ciudad de México según nuevos criterios: el número de habitantes, la disposición de las casas y las calles.⁴⁹ La capital del virreinato fue dividida en ocho cuarteles “mayores”, subdividido cada uno de ellos en cuatro “menores”. Hasta ese momento la ciudad había estado organizada de acuerdo con las jurisdicciones eclesiásticas. Las parroquias continuaron con un papel muy importante, pero perdieron algunas funciones, por ejemplo, el levanta-

⁴⁷ Dorothy Tanck, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999, p. 199.

⁴⁸ La descripción más detallada de estas obras puede encontrarse en Dorothy Tanck, “Ilustración, educación e identidad nacionalista en el siglo XVIII”, en *Gran historia de México ilustrada*, t. III, México, Planeta De Agostini, 2002, p. 31. La autora señala que el texto sobre Salvadora de los Santos se distribuyó sin costo de 1784 a 1814; en su opinión, puede considerarse el primer libro de texto gratuito producido en México.

⁴⁹ En 1780 el virrey Mayorga le pidió al oidor Baltasar Ladrón de Guevara que propusiera una división semejante a la de Madrid; el nuevo esquema se puso en marcha en la ciudad de México en 1782.

miento de padrones. En los hechos la estructura civil y la eclesiástica se entretejían: los alcaldes de barrio debían ser elegidos a partir de la propuesta realizada por el cura de la parroquia del cuartel menor correspondiente.⁵⁰ A los alcaldes de barrio se les encargó vigilar el asentamiento ordenado de la población capitalina; los de los cuarteles céntricos debían expulsar a los indios que vivieran en la traza urbana y obligarlos a asentarse en las parcialidades.⁵¹ Este asunto invita a reflexionar sobre la singular situación prevaliente en referencia al esquema de separación de repúblicas: las fronteras de las jurisdicciones se habían modificado y las autoridades civiles habían tomado mayor relevancia, pero no se había abandonado la pretensión de que cada grupo sociorracial ocupara un lugar específico.

En este escenario los regulares ocupaban ya una posición marginal. Incluso el rey parecía compadecerlos. En una cédula real, fechada en 1785, se incluía el recuento de las quejas de la provincia del Santo Evangelio con motivo del “injusto despojo” de conventos padecido durante la secularización de sus doctrinas. Según el monarca, las personas a quienes se dirigió la ejecución del programa no habían “entendido bien” algunas de las medidas favorables a las órdenes religiosas incluidas en sus reales cédulas. Si se hubieran observado, afirmaba, los religiosos hubieran contado con suficientes conventos para abrigar a quienes debían dejar los curatos. En ese documento el rey expresaba preocupación por la difícil situación de los religiosos. Le pidió al virrey y al arzobispo dar seguimiento a la solicitud de los franciscanos sobre la devolución de los conventos indebidamente requisados. La resolución fue notificada al apoderado de la provincia para que estuviera pendiente del curso de los acontecimientos.⁵² La postura del monarca parecía dar esperanzas a los frailes. Pero, en realidad estaba en manos del virrey y del arzobispo atender la solicitud; ambos volvieron a darle largas al asunto y los regulares no recuperaron los conventos.

Desde 1785 los franciscanos expresaban su temor de perder el curato de Xochimilco con sus tres dependencias de Tecomic, San Gregorio y Nuestra Señora de Tepepan, porque su cura tenía ya 70 años de edad.⁵³ En marzo de 1786 el arzobispo Núñez de Haro informó al virrey que

⁵⁰ Guadalupe de la Torre Villalpando, “La demarcación de cuarteles. Establecimiento de una nueva jurisdicción en la ciudad de México del siglo XVIII”, en Sonia Lombardo de Ruiz (coord.), *El impacto de las reformas borbónicas en la estructuras. Un enfoque comparativo*, México, Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, 2000, p. 97.

⁵¹ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?...*, p. 235.

⁵² AGN, *Reales Cédulas*, v., 130, exp. 108, f. 170-172v.

⁵³ *Idem*.

había muerto el doctrinero de Xochimilco “siendo este curato el último de los de dicha provincia que debe secularizarse conforme a las reales órdenes de su majestad”. El prelado rogaba al virrey que diera su consentimiento y mandara al alcalde mayor de esa ciudad para que prestara los auxilios necesarios.⁵⁴

El arzobispo Núñez de Haro decidió evaluar la posibilidad de hacer una división del curato de Xochimilco. En una visita pastoral previa había detectado dificultades para la adecuada atención de los fieles y señalaba que se trataba de un dilatado distrito con abundante y dispersa población; además, en los días festivos los feligreses solicitaban la celebración de muchas misas. Describía la situación en estos términos: “un solo párroco, aunque sea celoso y exacto en el cumplimiento de su obligación y aunque tenga siete vicarios, como ahora sucede, no es fácil que pueda ocurrir pronta y oportunamente a las necesidades espirituales de sus feligreses, a explicar la doctrina cristiana y a administrarles los santos sacramentos”. La atención al asunto originaría, en este caso, un conflicto frontal entre el nuevo cura y el alcalde mayor local.

Núñez de Haro nombró como cura interino de Xochimilco al doctor don Antonio José de la Campa. A él le encomendó recibir información de testigos fidedignos y dilucidar si era útil, conveniente y necesario que el curato se dividiera. Debía indicar qué pueblos eran más a propósito para la fundación del nuevo o nuevos curatos y cómo quedarían distribuidos los sujetos; si una vez dividida la parroquia habría congrua suficiente para los ministros; por último, debía señalar si la iglesia o iglesias que se habían de erigir en parroquias estaban en buen estado, surtidas de lo necesario y con casa para el cura.

Don Antonio determinó pasar a la casa del alcalde mayor del partido, don Juan Antonio Lardizábal, y hacerle presente las órdenes. Lardizábal se manifestó pronto a cooperar, pero a continuación expresó que esperaba la orden del virrey “pues sin ésta no puede determinar por ser privativo al Patronato Real”. El cura informó al respecto al arzobispo y le pidió su intervención. Inusualmente las cosas se complicaron, pero no por la resistencia de los franciscanos ni de los feligreses sino por un roce entre las autoridades locales a nivel civil y eclesiástico. Parecía haber más de fondo: el alcalde mayor quería hacer evidente que el cura no lo mandaba y aludía al patronato para justificar su conducta. El cura, molesto por

⁵⁴ Expediente de la secularización de Xochimilco, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 215, exp. 1.

lo que consideraba una falta de respeto a su autoridad, solicitó el respaldo del arzobispo.

El cura interino, a pesar de que se describía a sí mismo como “nada inclinado a movimientos ruidosos” pasó a la ofensiva. Dijo que casi toda la gente de razón del curato no había cumplido con los preceptos anuales de confesión y comunión, a pesar de continuas exhortaciones y persuasiones suyas. De acuerdo con las órdenes emitidas por el arzobispo y el virrey Bucareli, los inobedientes a esas obligaciones debían ser puestos en la real cárcel. Sin embargo, ello era impracticable porque el alcalde mayor, su teniente y otros funcionarios estaban entre los infractores.

El arzobispo, enterado del asunto, reiteró que el juez comisionado debía proseguir con su encargo. Le pidió al virrey contener al alcalde de Xochimilco y hacer que atendiera sus deberes espirituales. Núñez de Haro había ordenado a los encargados de la real jurisdicción, así como a los oficiales de república indios y a las autoridades de cofradías, ser escrupulosos en el cumplimiento de la obligación de comulgar en jueves santo.⁵⁵ En relación con este caso expresaba preocupado: “si los pobres indios y otros observan esta conducta del alcalde mayor ¿qué han de hacer sino imitarla?”. El virrey coincidió en definir las acciones de Lardizábal y los demás funcionarios como escandalosas. Se dirigió al alcalde mayor y le ordenó que diera al cura comisionado todos los auxilios necesarios; asimismo, le pidió una explicación de lo ocurrido.

Las altas autoridades eclesiásticas y civiles estaban de acuerdo: los representantes del gobierno local debían dar ejemplo ante los demás, especialmente los indios, de su cumplimiento como buenos cristianos; de lo contrario, debían ser fuertemente reconvencidos. Podemos ver cuestiones interesantes. La convivencia de los distintos grupos sociorraciales era una realidad cotidiana. Con la secularización, todos los feligreses recibían atención de un mismo ministro. Sin embargo, en los hechos seguía reconociéndose cierta singularidad en los indios y eran considerados propensos a imitar la conducta de los españoles. En esa lógica era necesario proponerles modelos positivos para lograr que se comportaran como buenos feligreses.

Lardizábal y los otros inculpados se defendieron. Afirmaron que era “notorio su cristiano proceder y celo” y presentaron cédulas de

⁵⁵ Clara García Ayuardo, “Re-formar la Iglesia novohispana”, en Clara García Ayuardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 243.

cumplimiento del precepto anual, subrayando que las conservaban porque De la Campa no se las había solicitado y recogido, como debía hacerlo.⁵⁶ Los papeles de comprobación de cumplimiento del precepto anual eran instrumentos de control del cura sobre la feligresía; paradójicamente, en este caso se revertían en contra del párroco. El alcalde mayor tomó la ofensiva contra el cura: lo acusó de “poca urbanidad y ligereza” y de haber sido objeto de sus calumnias. Defendía enfáticamente el estatus de los alcaldes mayores: “no ha sido ni es costumbre, ni lo permite lo distinguido de su empleo, que los curas los traten como hace el interino, pues si tenía duda debía hacer primero una reconvencción, para que en el caso de no quedar satisfecho pudiese con verdad fundar su queja”. Además, denunció al cura por estar mucho tiempo ausente y no atender debidamente el curato. Podemos constatar la vigilancia mutua entre las instancias de autoridad civil y eclesiástica. Esa situación llevaba a que cada uno opinara respecto del área de competencia de la contraparte; en caso de conflicto esto complicaba más las cosas porque el afectado solía quejarse de la intromisión.

De la Campa expuso que el enfrentamiento con el alcalde mayor se había originado cuando el ministro religioso mandó aprisionar a unos indios. Lardizábal manifestó su oposición a este tipo de castigos y amenazó con derrumbar las puertas del lugar de encierro. A decir del cura, si el representante de la justicia local tenía algo que manifestar debía haber informado al arzobispo para que fuera éste quien prohibiese el funcionamiento de esa prisión. Decía, además, que la actuación del alcalde mayor era perjudicial para su autoridad sobre los feligreses: “Estos movimientos van haciendo tal impresión en el común de los naturales que casi se ve el cura del todo inobedecido y observa la decadencia de los ventajosos principios que había conseguido en el establecimiento de las escuelas e instrucción de doctrina cristiana”. En resumidas cuentas se quejaba de que el alcalde no respetaba la jerarquía del arzobispo y usurpaba sus funciones; además, las acciones del representante de la justicia civil obstaculizaban al cura para lograr la sujeción de sus feligreses.

El cura defendía en estos términos la disciplina que aplicaba a los indios:

⁵⁶ Todos los años en los curatos se imprimían pequeñas papeletas que se repartían a los fieles de las parroquias al momento de cumplir con el precepto eclesiástico; por su elaborado diseño resultaba imposible falsificarlas. Las papeletas debían ser conservadas porque le serían requeridas a cada comulgante en su domicilio. Óscar Mazín y Esteban Sánchez de Tagle (coords.), *Los “padrones” de confesión...*, p. 17.

Las penas saludables que siempre han llevado por costumbre las doctrinas para meter en dirección cristiana a los indios son o la de unos moderados azotes o la de depositarlos por algún día o algunas horas en una pieza que llaman capítulo, la que sirve para aquellos que o bien no saben la doctrina cristiana o bien encontrados ebrios se depositan en ella para que recobrados a su juicio se les den al día siguiente unos moderados azotes y se pongan en libertad, o últimamente para aquellos cuyos delitos no son tan recomendables que merezcan la real cárcel en donde precisamente les exigen los derechos de captura que los más no pueden pagar.⁵⁷

Durante mucho tiempo el clero había ejercido una potestad que iba más allá del ámbito religioso. A fines del siglo XVIII las autoridades españolas esperaban reducir la esfera de acción de los sacerdotes, con el fin de que se concentraran en sus deberes pastorales.⁵⁸ Para los eclesiásticos era muy difícil aceptar la disminución de funciones; veían afectado su estatus por unos funcionarios a quienes concedían escaso valor. Por otro lado, los eclesiásticos seguían teniendo una influencia que se reconocía útil; aún se esperaba de ellos que se sintieran responsables de vigilar la conducta de los indios, lo que implicaba combatir sus vicios, en especial la ebriedad. La defensa del cura de Xochimilco iba justamente en ese sentido.

Lardizábal sostenía que a la llegada del cura la única prisión existente era la real cárcel. El cura interino había habilitado un cuarto para encerrar a los infractores. Allí había apresado a un indio por deuda con un particular y a otro para exigirle el pago de las obvenciones. El alcalde señalaba que tal proceder iba contra lo preceptuado en una reciente circular del virrey, en la cual se establecía que no se podían exigir los derechos parroquiales con apremios ni rigor. Los curas clérigos parecían más decididos que los regulares a promover nuevos o más elevados derechos, lo cual les implicaría mayores posibilidades de enfrentamiento con los fieles.⁵⁹ Para conseguir la obediencia de su feligresía, los nuevos curas seculares pudieron intentar mecanismos de presión tales como el encarcelamiento y la retención de ministerios. De la Campa buscaba reforzar

⁵⁷ Expediente de la secularización de Xochimilco, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 215, exp. 1, f. 6v.

⁵⁸ El tema de los reacomodos experimentados por el clero a fines del periodo colonial es abordado en Brian Connaughton, "El piso se mueve: religión, clero y feligreses en una nueva época política", en Brian Connaughton (coord.), *1750-1850: la Independencia de México a la luz de cien años. Problemáticas y desenlaces de una larga transición*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2010, *passim*.

⁵⁹ William Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 634.

su autoridad, pero se colocó en una posición complicada. El castigo aplicado por los eclesiásticos caía en desuso.⁶⁰ Lo anterior puede entenderse en la lógica prevaleciente a fines del periodo colonial de limitar las atribuciones de los curas.

El alcalde mayor fue a ver a los presos y les preguntó quién los había encarcelado y por qué. Respondieron que había sido el fiscal, a uno por deberle obvenciones y a otro por adeudar dinero a un vecino. Los afectados debieron considerar abusiva la práctica puesta en marcha por el nuevo cura y esperaban que el funcionario civil pusiera orden. Éste, por su parte, debió ver con malos ojos el surgimiento de lugares de castigo fuera de su control. Justo en esos años la Audiencia de México emitió decretos ordenando a los alcaldes mayores no permitir que los curas encarcelaran a los indios. La idea era que los sacerdotes actuaran menos como jueces y más como “pacíficos maestros”.⁶¹

En el expediente se incluyó el testimonio de fray José de la Cotera, quien había sido guardián del convento franciscano de San Gregorio Atlapulco, sujeto de Xochimilco. Fray José narró que había ido a Xochimilco en compañía del alcalde mayor para celebrar misa. Puede verse que el alcalde mantenía una cercana relación con los franciscanos. En este curato, los anteriores ministros continuaban realizando algunas acciones de apoyo a la labor pastoral. El franciscano encontró la ocasión para poner en evidencia irregularidades en la administración del curato.

El vicario don Mariano Zamora presentó también su testimonio. Afirmó que él hizo indagaciones acerca del encarcelamiento y concluyó que el responsable era el fiscal. El alcalde mayor encargó al padre vicario que “contuviera a dicho fiscal para que en adelante no cometiera semejantes excesos”. Los fiscales tenían numerosas obligaciones: rutinariamente vigilaban el cumplimiento de la asistencia a misas y a la doctrina, recaudaban los impuestos parroquiales y también se habían ocupado de impartir el castigo corporal en representación del cura.⁶² A veces los fiscales eran elegidos por la comunidad y en esta situación puede pensarse que sus intereses serían más coincidentes; pero en otras ocasiones la selección del

⁶⁰ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2003, p. 120.

⁶¹ Taylor habla de una disminución del castigo aplicado por eclesiásticos. Véase William Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 314-324.

⁶² Para un análisis detallado de las fiscalías, su evolución y funciones, véase Lidia Gómez, “Las fiscalías en la ciudad de los Ángeles, siglo XVII”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, *passim*.

fiscal la hacía el cura, en cuyo caso era de esperarse mayor obediencia hacia el ministro, en detrimento de su cercanía con los feligreses. El fiscal tenía su parte de responsabilidad en el asunto de los presos, pero la reconvención hecha al vicario subrayaba la necesidad de que los eclesiásticos a cargo del curato cumplieran a cabalidad con sus obligaciones.

Según el alcalde mayor, el cura apremiaba a los indios del curato para que llevaran a los niños a la escuela y por haber faltado a este mandato a algunos los había mandado azotar. Lardizábal afirmaba que las escuelas habían sido establecidas durante la gestión de los franciscanos; en esa época los maestros eran nombrados en acuerdo con el juez real. De la Campa, en cambio, quitaba a los maestros de “autoridad propia” para poner “sus parciales”. La acusación resulta especialmente paradójica: el alcalde mayor, encargado de la promoción de las escuelas, defendía a los indios de ser castigados por no asistir a clases. Parece que la explicación puede encontrarse en la mención de que el cura imponía su opinión en la designación de los maestros. Bajo la administración de los franciscanos, el juez y los doctrineros habían resuelto el asunto llegando a un acuerdo. El cura de Xochimilco estaba metiéndose en un terreno pantanoso porque la supervisión de las escuelas formalmente era competencia del alcalde mayor. En los hechos puede verse que el cura seguía interviniendo en el asunto y existía tensión entre ambas figuras de autoridad.

El alcalde mayor hizo algunas de las gestiones necesarias para la división del curato. Citó en la cabecera a los indios de los distintos pueblos sujetos. El gobernador, alcaldes y república del pueblo de Tulyehualco, enterados de la división, “dijeron [que] lo oyen y están prontos a obedecer ciegamente”. También los de Santa Cruz y San Juan Iztayopan manifestaron su obediencia. Sin embargo, cuando comparecieron los indios de algunos otros pueblos expresaron ciertos reparos. Los de San Gregorio ofrecieron cumplir, pero dijeron “que se han convenido con el cura interino don Antonio José de la Campa, en dar ciento y cincuenta olivos, con la condición de que no les han de quitar de la parroquia al Santísimo Sacramento”, ya que —subrayaban— su sagrario era el más antiguo de esa jurisdicción. Los de San Antonio Tecomic dijeron que obedecían, pero también dieron a conocer que ya habían hecho un arreglo con el cura interino, para plantarle en la huerta de la casa cural cien olivos. Explicaban a su vez: “Esta donación la hacen precisamente porque no les saquen el Santísimo Sacramento de su parroquia, pues desde la conquista de su pueblo ha sido vicaría de pie fijo, donde han costeadado sus mayores la iglesia y convento hasta el día”. Fueron revelados los arreglos realizados

al momento del cambio jurisdiccional entre el nuevo ministro y su feligresía. Las exigencias del cura respecto a la entrega de productos y trabajo no formaban parte de la costumbre. Eran una nueva condición impuesta a algunos pueblos para no perder valiosas prerrogativas en el ámbito espiritual.

El alcalde mayor encontró la salida para detener el proceso de división. Señaló que los indios estaban inquietos; en su opinión, podían presentarse “movimientos tumultuosos” derivados de su rechazo a ser despojados del Divinísimo. Con astucia, Lardizábal hizo saber a los indios que la división del curato traería consigo reacomodos, lo cual alarmó en particular a los pueblos que podrían verse afectados. Anotó que eran irregulares los contratos entre el cura y los indios de San Gregorio y los de San Antonio Tecomic, porque a los indios tributarios estaba prohibido recibirles “aun las cosas comestibles”. Lardizábal sabía que una denuncia de esta naturaleza ocasionaría complicaciones al cura. Pese a las razones expuestas inicialmente por el arzobispo, por el momento el curato no fue dividido.

Una consecuencia importante del conflicto es que Lardizábal solicitó que no se le diera en posesión a De la Campa el curato. El arzobispo tenía sus propios medios para tomar una decisión al respecto, aunque es cierto que las autoridades diocesanas solían considerar si había quejas por la conducta de un eclesiástico para decidir futuras promociones. En el enfrentamiento entre el cura y el alcalde de Xochimilco ambos debieron encarar dificultades, pero no parece casual que el alcalde mayor saliera mejor parado. Este expediente es ilustrativo de la nueva distribución de atribuciones entre los ministros eclesiásticos y la autoridad civil.⁶³ Desde el periodo colonial temprano se dieron disputas entre curas y jueces por conducta y asuntos jurisdiccionales, pero en el siglo XVIII tardó el conflicto se presentó con mayor intensidad y frecuencia. Hubo casos en que los curas acusaron a los alcaldes de anticlericalismo e irreverencia ante la Iglesia. A su vez, los alcaldes denunciaron abusos y excesos de los curas. En los hechos, el rey tomó partido: las responsabilidades de los alcaldes mayores aumentaron, mientras los tribunales escucharon menos las quejas de los curas, haciendo evidente la erosión de su poder. Al parecer, en

⁶³ Taylor emplea la figura de un triángulo para explicar cómo estaba distribuida la autoridad. Bajo los Austrias los curas habían compartido la parte alta con los alcaldes mayores y en la parte inferior estaban los oficiales de los pueblos. Para los Borbones, en la parte superior se ubicaban los alcaldes mayores, mientras los curas y los oficiales de los pueblos ocupaban la parte inferior. William Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 514.

el valle de México tales roces entre autoridades civiles y eclesiásticas tuvieron una especial vinculación con el proceso de secularización y con la ordenanza de intendentes.⁶⁴

Un caso conocido de oposición entre alcaldes mayores y curas diocesanos lo encontramos en el texto de Hipólito Villarroel, escrito entre 1785 y 1787.⁶⁵ Villarroel había sido justicia mayor de la provincia de Cuautla y luego se desempeñó como alcalde de Tlapa. Mostraba una abierta animadversión contra los curas, pues los consideraba la fuente de donde habitualmente brotaban las discordias contra los funcionarios civiles. Decía: “El gobierno absoluto de las Américas lo tienen los eclesiásticos porque son los que manejan a su antojo a los habitantes, con tanto despotismo que los conducen con facilidad a donde se les antoja”.⁶⁶ Sin embargo, su anticlericalismo estaba dirigido sólo a los seculares. Villarroel pedía que los regulares regresaran a hacerse cargo de los indios y, por supuesto, su petición era irrealizable. Probablemente —como ya se vio en el caso de Xochimilco—, los alcaldes extrañaran los acuerdos a los que habían llegado con los religiosos, vigentes por un periodo muy prolongado. Los nuevos curas podían proponer innovaciones que alteraran los equilibrios con las autoridades locales y con la feligresía. Si era el caso, había que buscar soluciones porque los clérigos diocesanos habían llegado para quedarse.

Durante la prolongada gestión de Núñez de Haro hubo muchos cambios en el gobierno virreinal de la Nueva España. El prelado se mostró dispuesto a colaborar con quienes ocuparon el cargo; él mismo llegó a ser nombrado por un breve periodo. En esta época, los virreyes experimentaron ciertos vaivenes en el ejercicio de algunas de sus atribuciones.⁶⁷ El arzobispo de México proporcionó su apoyo de manera constante para ayudarlos a enfrentar diversas situaciones adversas; tuvo un importante papel como promotor de obras de beneficencia y le tocó enfrentar momentos especialmente difíciles, cuando el hambre y la enfermedad asolaron a la población novohispana. En 1785 pidió a los curas desempeñar

⁶⁴ *Ibid.*, p. 632. Para una explicación amplia sobre la aplicación de la ordenanza de intendentes, véase Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, *passim*.

⁶⁵ Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, *passim*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷ Para conocer mayores detalles de la gestión de los diversos virreyes que ocuparon el cargo en esta época, véase el t. II, de José Antonio Calderón Q., *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*, 2 v., Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967.

un papel activo en la búsqueda de soluciones a la escasez alimentaria, y a través de la clerecía hizo llegar recursos a los lugares más necesitados. La situación sirvió para demostrar la eficacia de la estructura administrativa del arzobispado.

Los religiosos aún perdieron algunas doctrinas más. En algún momento posterior a 1777 los agustinos tuvieron que entregar a los seculares la doctrina de Tetepango. Los dominicos perdieron Chimalhuacán Chalco en 1789; al parecer, fue la última en pasar a clérigos.⁶⁸ Les quedaban únicamente los dos curatos que la real cédula del 23 de junio de 1757 les había dado opción de elegir. En el arzobispado de México las órdenes mendicantes únicamente conservaron: Texcoco y Toluca, los franciscanos; Malinalco y Meztlán, los agustinos; Azcapotzalco y Cuautla, los dominicos. Esta última orden también tenía aún la misión de San Miguel de las Palmas.

Alonso Núñez de Haro transfirió a los seculares menos doctrinas que sus dos predecesores; sin embargo, cumplió con su papel de consumir el proyecto. El clero secular quedó en una situación favorable en el arzobispado en lo referente a la obtención de empleos. En adelante tendrían el sitio de predominio al interior de la Iglesia. Los mendicantes, fundadores de la Iglesia en la Nueva España, quedaron en una posición marginal en lo referente a la atención espiritual a los feligreses. La sólida relación que había existido entre los indios y los frailes apenas sobrevivía en unos pocos curatos. La estructura administrativa del arzobispado de México se puso en concordancia con la realidad prevaleciente respecto a la feligresía. Las repúblicas de indios y de españoles se habían interpenetrado profundamente. A finales del periodo colonial en la zona central del virreinato aún había muchos pueblos de indios, pero en éstos habitaban muchos vecinos no indios; además, había varias importantes ciudades y muchas haciendas y ranchos.⁶⁹

La situación de los indígenas se había modificado visiblemente a finales del periodo colonial. Se incrementaron las cargas que gravaban a este sector y se determinó su paga en dinero; cada tributario quedó obli-

⁶⁸ En un documento de 1789 encontré noticias de la muerte del doctrinero dominico. AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 575, exp. 80. El dato del nombramiento del primer cura secular, el mismo año, aparece en Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del arzobispado de México*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880, p. 99.

⁶⁹ Hacia 1810 en toda la intendencia de México había aproximadamente 821 haciendas, 864 ranchos pequeños y 57 estancias. Manuel Miño, *El mundo novohispano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 129.

gado a aportar una nueva contribución de real y medio.⁷⁰ En referencia a las tierras también se presentaron importantes novedades: se buscó cambiar las formas de explotación colectiva de la tierra al régimen de propiedad individual, se estableció un censo por el usufructo de cada parcela individual y se impulsó el arrendamiento de tierras “sobrantes”. Para enfrentar las contribuciones a las que estaban obligados, entre las cuales tenían también un peso importante los aranceles eclesiásticos, los indígenas debieron tener una participación creciente en los mercados.⁷¹

En el Nuevo Código de Indias, emitido en 1792, no hay mayores novedades respecto a la secularización de las doctrinas. Se hace el señalamiento de que esta “justa disposición” se había verificado en la mayor parte de los lugares, si bien eran reconocidas como válidas algunas concesiones otorgadas a los regulares en forma extraordinaria. Asimismo, fueron incluidos otros asuntos ya vigentes en la legislación como la reducción del número de conventos, la imposición de la vida en común y la disminución de la inmunidad local.⁷²

Cuando las autoridades reales buscaron contar con estimaciones de los recursos del clero indiano, el arzobispado de México destacó por el cumplimiento en el envío de la información sobre las rentas eclesiásticas disponibles y por la recaudación del subsidio.⁷³ Ello confirma la eficacia administrativa recién lograda. Los recursos procedentes del clero, junto con muchos otros, pudieron ser usados por la monarquía española para atender las demandas de la grave crisis financiera que enfrentaba. La Iglesia había sido profundamente transformada en sus estructuras internas y, más que nunca, quedaba subordinada al poder del monarca.

⁷⁰ A fines del periodo colonial la cuestión tomó otras dimensiones. Las autoridades en materia fiscal de la Nueva España discutieron acerca de la conveniencia de que los indios dejaran de entregar tributo y, en cambio, pagaran alcabalas. Ésta es otra muestra de que la división en repúblicas, en sus diversos componentes, estaba siendo sometida a revisión. Véase Margarita Menegus, “Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI a XIX). Una encrucijada fiscal”, en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano Ortega (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, México, Instituto Mora/El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, *passim*.

⁷¹ El efecto del reformismo borbónico en el mundo indígena es analizado en Margarita Menegus, “Mercados y tierras. El impacto de las reformas borbónicas en las comunidades indígenas”, en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina*, v. I, *La época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000, *passim*.

⁷² I. Sánchez B., *Iglesia y Estado...*, p. 260.

⁷³ David Brading y Óscar Mazín, *El Gran Michoacán en 1791*, Zamora, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de San Luis, 2009, p. 101-102.

Cuadro 7
 LAS SECULARIZACIONES EFECTUADAS DURANTE LA PRELACÍA
 DE ALONSO NÚÑEZ DE HARO

<i>Año</i>	<i>Doctrinas o misiones</i>	<i>Total</i>
1772		
1773	Milpa Alta (f), Apan (f)	2
1774		
1775		
1776		
Entre 1773 y 1777	Amecameca (d), Tepoztlán (d)	2
1777	Tepetlaoxtoc (d)	1
	Misiones de Pacula (f), Jiliapan (f) y Cerro Prieto (f)	III
Después de 1777	Tetepango (a)	1
1778		
1779		
1780		
1781		
1782		
1783		
1784		
1785		
1786	Xochimilco (f)	1
1787		
1788		
1789	Chimalhuacán Chalco (d)	1
Total doctrinas		8
Misiones		III

(a) agustinos, (d) dominicos (f) franciscanos. Los números romanos se refieren a misiones.

FUENTE: Elaboración propia.

Mapa 7
DOCTRINAS SECULARIZADAS POR ALONSO ÑÚÑEZ DE HARO



Gráfica 4
LAS SECULARIZACIONES EFECTUADAS DURANTE LA PRELACÍA
DE ALONSO NÚÑEZ DE HARO

