

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

María Teresa Álvarez Icaza Longoria



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*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/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>.

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.



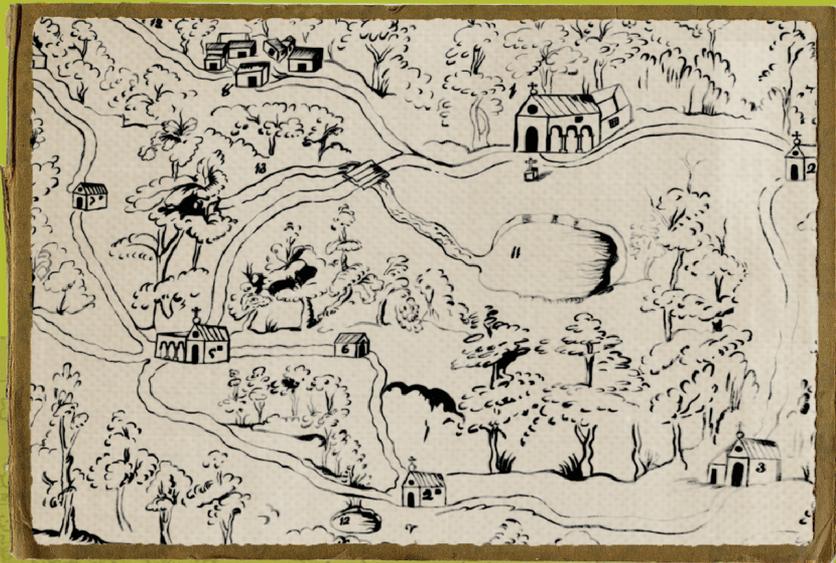
INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



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

María Teresa Álvarez Icaza Longoria



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LA SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES
EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO
1749-1789

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Historia Novohispana / 97



MARÍA TERESA ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA

LA SECULARIZACIÓN
DE DOCTRINAS Y MISIONES
EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO
1749-1789



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2019

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, autor

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

María Teresa Álvarez Icaza Longoria.

México : UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.

(Serie Historia Novohispana 97)

1 recurso electrónico

Libro PDF (4.2 MB)

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

1. Secularización – México – Siglo XVIII. 2. Iglesia católica – Misiones – México – Siglo XVIII. 3. Iglesia católica – México. 4. Obispos – México – Siglo XVIII. I. t. II. Ser.

Primera edición impresa: 2015

Primera edición electrónica en PDF: 2015

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

D. R. © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Círculo Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria

Coyoacán, 04510, Ciudad de México

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



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Hecho en México

Para Miguel, Eli y Sari con todo mi amor

INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XVIII, la arquidiócesis de México, ubicada en el corazón de la Nueva España, era un extenso espacio lleno de contrastes: albergaba a la ciudad capital del virreinato, algunas villas, muchos pueblos y hasta enclaves misionales. En las zonas más urbanizadas predominaba la población definida como “gente de razón” y era común el uso del castellano. Por otro lado, en el ámbito rural todavía existían numerosos pueblos de indios. Para esta época muchas de las estructuras económicas, políticas y culturales de la república de indios permanecían vigentes; sin embargo, en lo referente a la atención espiritual las autoridades españolas impulsarían cambios importantes.

Hacia 1746, en la arquidiócesis de México las órdenes mendicantes conservaban un número importante de doctrinas; los seculares, por su parte, tenían una cantidad menor, pero considerable, de parroquias. El 4 de octubre de 1749 Fernando VI emitió una real cédula que dio inicio a la transferencia generalizada de las doctrinas administradas por los religiosos a los clérigos diocesanos. En el arzobispado de México el proceso inició en 1750 en Actopan y concluyó en 1789 con la secularización de Chimalhuacán Chalco.

El presente texto se ocupa principalmente del análisis del proceso de secularización de las doctrinas existentes en esa jurisdicción eclesiástica. También aborda la transferencia a clérigos, entre 1770 y 1777, de los enclaves misionales franciscanos ubicados en la Sierra Gorda, en un área relativamente céntrica del territorio.¹ Las condiciones prevaletcientes en las zonas misionales más lejanas, Tampico y Nuevo

¹ La primera versión de este trabajo fue una tesis realizada para obtener el doctorado en historia. Agradezco a mis tutores, Felipe Castro, Antonio Rubial y Óscar Mazín, así como a mis sinodales, Rodolfo Aguirre y Brian Connaughton, por todo el apoyo y consejos brindados durante su realización. Doy las gracias también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haber otorgado recursos al doctorado en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la coordinación de Teresa Lozano, para su publicación. Asimismo expreso mi gratitud al Instituto de Investigaciones Históricas de la misma casa de estudios por su labor editorial.

Santander, eran bastante distintas de las del resto del territorio del arzobispado. El paso de las misiones existentes en dichas regiones al clero secular no se realizó en el marco temporal de esta investigación, por lo que no se abordará aquí.

Varios son los objetivos de este trabajo. Uno de ellos es mostrar la variación constante del equilibrio de poder al interior del clero. Para entender las circunstancias en las que ocurrió la secularización, es preciso tener claro quién se hizo cargo de los curatos desde el periodo fundacional de la arquidiócesis mexicana hasta mediados de la centuria ilustrada, así como explicar cuáles fueron los argumentos presentados por los impulsores de la transferencia de doctrinas a los seculares para justificar esta iniciativa. Un asunto especialmente relevante es identificar quiénes se ocuparon de llevar a cabo el programa en la arquidiócesis de México. También es necesario señalar cuál fue el papel específico que desempeñaron diversos protagonistas, a favor o en contra del programa, con el fin de entender la evolución del proceso y comprender sus peculiaridades, así como realizar un acercamiento a las variadas implicaciones del cambio jurisdiccional para los distintos sectores involucrados. Respecto a esto último, intenté detectar si hubo transformaciones significativas en la administración espiritual de los indios a consecuencia del cambio de ministros. Asimismo, traté de asomarme a distintas realidades regionales con la finalidad de ver las variaciones en la aplicación del programa de secularización al interior del territorio del arzobispado de México.

Durante la investigación me percaté de que entre los diversos autores consultados se presentaba cierta variación en el uso de la terminología. Por esta razón me parece una tarea indispensable esclarecer los conceptos que utilizaré a lo largo del texto. Por principio de cuentas, debo aclarar cuál es el sentido con el que utilizo el término *secularización*. En el *Diccionario de autoridades* la definición de “secularizar” es “hacer secular alguna cosa que era eclesiástica o regular”.² En este trabajo empleo la segunda acepción. En la documentación del periodo colonial, cuando se decía que una doctrina o misión era *secularizada*, significaba que su administración pasaba de manos del clero regular a las del clero secular y en este tránsito se convertía en una parroquia.

Conviene ahora explicar las peculiaridades de las estructuras establecidas por regulares y seculares para asistir a los feligreses. Por un lado,

² *Diccionario de autoridades*, Madrid, Real Academia Española/Gredos, 1969, t. VI, p. 63.

primero se encuentran las *doctrinas*. La *doctrina* era un tipo de instancia eclesiástica a cargo del clero regular que proveía de atención espiritual a la población indígena. Los mendicantes recibieron del papado una concesión extraordinaria para ocuparse de la labor evangelizadora en Indias. Las doctrinas surgían cuando ya había concluido la etapa inicial de la conversión, es decir, cuando la institución primera, la misión, había cumplido con sus objetivos. La cuestión sobre cuánto tiempo se requería para ello fue objeto de discusión. En la zona central de la Nueva España, el proceso de incorporación inicial —es decir, de integrar a los indios al seno de la Iglesia a través del bautismo— fue relativamente rápido, aunque es difícil hablar de un número específico de años porque variaba de un caso a otro. Terminada la etapa inicial, la labor misional se trasladaba a las zonas fronterizas. Al principio, las misiones estaban en territorios bastante cercanos pero con el paso del tiempo se fueron alejando. En los lugares donde la población indígena debía enfrentar un cambio cultural de mayores dimensiones, la conclusión de la labor misional podía tomar mucho tiempo. No obstante, quedó formalmente establecido un plazo de diez años para que los misioneros lograran sus metas. En la práctica dicho plazo poco se respetó, pero sentó un precedente al que podía acudir la autoridad civil para forzar la salida del personal misionero.

Los *doctrineros* realizaron una labor complementaria a la de los encomenderos para lograr la dominación colonial de los indios. El mapa de las doctrinas fue casi una réplica del mapa político de la época prehispánica y estaba también en concordancia con el mapa de las encomiendas. Al respecto, Bernardo García Martínez habla de la posibilidad de aplicar la categoría “dominio indirecto” a la Nueva España para definir la situación existente durante buena parte del siglo XVI. Las doctrinas y las encomiendas funcionaban como mecanismos de enlace de la metrópoli española con cada altépetl, y un elemento básico de intermediación entre las partes eran los señores naturales.³

Los indios recién cristianizados compartían una serie de necesidades con todos los feligreses, como recibir sacramentos y asistir a misa; pero a juicio de los frailes requerían de una atención religiosa particular, de una labor reiterada de *doctrinamiento*. En la etapa fundacional de la Iglesia indiana, esto implicó la creación por parte de las órdenes mendicantes de un complejo

³ Véase Bernardo García Martínez, “Encomenderos españoles y *British residents*. El sistema de dominio indirecto desde la perspectiva novohispana”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. LX, n. 4, 240, abril-junio de 2011, *passim*.

programa de apoyos visuales, auditivos y vivenciales.⁴ Según James Lockhart, los religiosos hablaban más en términos de instrucción o enseñanza que de conversión, de modo que la denominación de *doctrinas* para los establecimientos donde daban atención pastoral a la población indígena era congruente con esta postura.⁵ Lo anterior se mantenía vigente en pleno siglo XVIII y, en relación con ello, el dominico fray Francisco Larrea afirmaba hacia 1751: “una de las obligaciones de cualquier cura según el Concilio de Trento es enseñar a sus feligreses la doctrina cristiana y de ahí les nace muy bien el nombre de doctrineros”. Larrea decía que en la Recopilación de las Leyes de Indias se llamaba *doctrineros* a todos los curas de América, fueran clérigos o religiosos. Según él, “el vulgo” era quien había aplicado esta denominación a los frailes porque se habían esmerado más en la predicación de la doctrina a los indios.⁶ Para el clero regular aún era válida la misma premisa del periodo fundacional de la Iglesia novohispana: los indios aprehendían el cristianismo gracias a un amplio programa de actividades rituales que debía ser repetido incesantemente con el fin de instruirlos.

Francisco Morales subraya que las doctrinas pasaron por un proceso de constantes reacomodos. Inicialmente, el nombre se refería más a la actividad pastoral que al lugar específico donde ésta se realizaba; después, el término se aplicaría a los pueblos de indios que recibían atención espiritual de los frailes. Los mendicantes se establecieron en conventos alrededor de los cuales giraba la actividad social, económica y política del pueblo indígena, llamados conventos de doctrina. Los frailes pusieron en marcha diversas estrategias exitosas para impartir instrucción y administrar sacramentos a la abundante población indígena. Durante el siglo XVII, los religiosos pudieron adecuar sus ideales originales a las nuevas realidades de la sociedad indígena; no obstante, al avanzar el siglo XVIII parecían haber perdido esta capacidad de adaptación. De acuerdo con Morales, los pueblos indios habían entrado en una nueva fase de desarrollo económico y social que requería una organización eclesial diferente a las doctrinas.⁷

⁴ Al respecto, aún resulta útil la obra clásica de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, *passim*.

⁵ 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. 291.

⁶ Fray Francisco Larrea, “Defensa racional canónica y legal de los curatos regulares de América”, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), base colonial, caja 48 CL, f. 4-4v.

⁷ El autor da cuenta de una serie de cambios en el quehacer de los religiosos y en las circunstancias que los rodeaban. Francisco Morales, “Secularización de doctrinas. ¿Fin de un mo-

Las doctrinas tuvieron gran importancia para la conformación de las unidades políticas y el establecimiento de jerarquías internas. El pueblo principal ocupaba la categoría de *cabecera de doctrina*, mientras que el conjunto de pueblos dependientes asentados en sus alrededores recibía la denominación de *visitas*. En teoría, las doctrinas debían ser habitadas sólo por indígenas. Sin embargo, con el paso del tiempo en los pueblos principales se asentó un gran número de individuos de otros grupos humanos, aunque en los pueblos menores era más común la residencia mayoritaria de indios.

Las autoridades españolas habían asignado las doctrinas a los regulares sólo de forma provisional. Según Antonio García, lo que distinguía jurídicamente a una doctrina era que no estaba constituida en beneficio perpetuo.⁸ En ello coincide Fernando de Armas,⁹ mientras que William Taylor señala que el propio nombre de doctrinas subrayaba el carácter temporal de la administración de los regulares, pues tenía implícita la idea de que los feligreses debían pasar a manos de los curas diocesanos cuando su adoctrinamiento se hubiese completado.¹⁰

En un primer momento los doctrineros estaban poco sujetos a la autoridad episcopal; pero los preladados diocesanos señalaron recurrentemente que si los regulares se hacían cargo de la cura de almas,¹¹ éstos debían someterse a ellos. El III Concilio Provincial Mexicano propuso homologar como curas a seculares y regulares: todos debían sujetarse a las visitas del obispo y aceptar su vigilancia en lo concerniente a la administración de sacramentos y la enseñanza de la doctrina.¹² Los frailes se resistieron

delo evangelizador en la Nueva España?", en *Actas del IV Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII)*, Madrid, Deimos, 1993, *passim*.

⁸ Antonio García y García, "Organización territorial de la Iglesia", en Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid, 1992, p. 151.

⁹ Cabe aclarar que para Armas las doctrinas existieron tanto entre los regulares como entre los seculares. Véase su propuesta en Fernando de Armas Medina, "Evolución histórica de las doctrinas de indios", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, v. IX, 1952, *passim*.

¹⁰ William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, v. I, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, p. 118.

¹¹ Es el cuidado pastoral prestado a los fieles (*cura animarum*), especialmente por medio de la administración de sacramentos. Manuel Teruel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 117.

¹² Antonio Rubial, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", 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. 327-328.

a dicha propuesta, pero las autoridades políticas y diocesanas insistieron en el punto, de modo que los religiosos debieron aceptar la condición de *curas*, con lo que las doctrinas y las parroquias quedaron definidas como *curatos*. Gibson opina que al principio prevaleció el término *doctrina* y que posteriormente se utilizó más el de *curato*.¹³ Ciertamente los religiosos se asumieron antes como doctrineros que como curas, pero ambos vocablos acabaron por coexistir.

Por otro lado, falta explicar qué son las *parroquias*. Con el crecimiento de la población cristiana, y al no ser las catedrales capaces de atender a todos los fieles, tuvieron que crearse instancias eclesiásticas en lugares alternos para que se ocuparan de la administración de sacramentos: las parroquias.¹⁴ Para que una iglesia se considerara parroquia requería haber sido erigida con autorización papal o del obispo y tener adjudicado un territorio determinado, donde el párroco ejerciera la cura de almas y la jurisdicción de fuero interno.¹⁵ Al principio, en la Nueva España los clérigos no estaban asignados de manera fija a un lugar, pero a partir de la emisión de la ordenanza del Real Patronazgo, en 1574, pudieron ocupar una sede parroquial específica por medio de un beneficio eclesiástico perpetuo.¹⁶ El beneficio consistía en un fondo rentable adscrito a un oficio eclesiástico de forma inseparable, y se obtenía con la provisión canónica hecha por la autoridad eclesiástica competente, la cual comprendía tres actos: la designación de la persona, la colación o institución del título y la institución corporal o toma de posesión.¹⁷

Una *parroquia* se puede definir entonces como una comunidad de fieles constituida establemente, cuyo cuidado pastoral se confería a un clérigo con título de *párroco* que podía ser ayudado por uno o más *vicarios parroquiales*,¹⁸

¹³ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 2003, p. 106.

¹⁴ En occidente forman parte de la organización eclesiástica desde el siglo IV. 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. 19-20.

¹⁵ Lo que rige a los fieles en el plano religioso en lo relativo a la conciencia. El objetivo primario es el logro del bien privado del individuo; tiene lugar entre el hombre y Dios. Manuel Teruel, *Vocabulario...*, p. 426.

¹⁶ Al beneficio perpetuo se le denominaba colativo o inamovible, su titular no podía ser desposeído, a menos que cometiera falta grave reconocida judicialmente. *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19-20.

¹⁸ La función de los vicarios era relevar al cura, parcial o totalmente, de sus obligaciones pastorales. La explicación pormenorizada de la estructura parroquial puede verse en William Taylor, *Ministros...*, p. 115-119.

llamados también *tenientes de cura*¹⁹ y *coadjutores*.²⁰ De acuerdo con John Schwaller, los clérigos seculares hablaban de *parroquias* cuando aludían a sus fundaciones urbanas y de *partidos* si estaban en el mundo rural.²¹

En esta investigación se dará seguimiento a las relaciones entre la Corona española y la Iglesia establecida en sus dominios indianos. Óscar Mazín ha hecho notar la necesidad de cuidar el uso de conceptos cuando nos referimos al ámbito de lo civil y al de lo eclesiástico durante el periodo colonial, y ha señalado que, al hablar de una dicotomía *Iglesia-Estado*, estamos proyectando una situación del día de hoy al pasado. Tanto la *potestad espiritual* como la *potestad temporal* eran parte sustantiva del poder político, ya que cuando existían situaciones de conflicto, en realidad éstas se daban entre dos partes del mismo ordenamiento estatal.²² Alejandro Cañeque, por su parte, cuestiona el uso del concepto *Estado* para el estudio de las relaciones de poder en la América colonial de los siglos XVI y XVII, y propone que los súbditos debían sus obligaciones a una multiplicidad de autoridades jurisdiccionales en un esquema donde los diferentes cuerpos o corporaciones eran titulares de unos derechos políticos que servían, a su vez, como freno y límite al poder regio y vicerregio. La función de la cabeza del cuerpo político era representar la unidad del cuerpo y mantener la armonía entre todos sus miembros a través del ejercicio de la justicia.²³ En este sentido, podremos observar cómo se dieron importantes reacomodos en el ejercicio del poder real sobre la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El tema del que se ocupa este trabajo, la secularización de las doctrinas, ha llamado la atención de un conjunto abundante de investigadores. En mi opinión, Óscar Mazín realizó una aportación muy significativa al señalar la necesidad de abordar el asunto desde una doble perspectiva. Por un lado, sugiere considerarlo como un proceso de larga duración en medio de una prolongada pugna entre el clero regular y el secular, y a través del

¹⁹ Si había varios vicarios, el principal podía recibir la designación de teniente de cura.

²⁰ Los coadjutores gozaban de mayor autoridad e independencia. Solían ser nombrados por ausencia, enfermedad, ancianidad o incompetencia del cura.

²¹ John Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, p. 70.

²² 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*.

²³ 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 de 2001, p. 13.

cual poco a poco se consolidó el real patronazgo. Por otra parte, propone analizar a detalle el periodo 1750-1780, atendiendo al conjunto de la política eclesiástica de los gobiernos de Fernando VI y Carlos III.²⁴ Al respecto, yo constaté que este abordaje de los procesos de larga²⁵ y corta²⁶ duración es necesario para lograr una adecuada comprensión y que, además, es indispensable estudiar la evolución del clero regular²⁷ y del clero secular,²⁸ así como la interacción entre ambos. Asimismo, debe prestarse atención a los diferentes momentos en los que se realizaron las transferencias de doctrinas.²⁹

Es también preciso contemplar dos escenarios: la evolución de la política eclesiástica hispana en un plano general y su manifestación concreta en un territorio específico, en este caso, el arzobispado de México. En cuanto al tema, en las diócesis novohispanas el panorama es heterogéneo: hay textos interesantes sobre la secularización impulsada por los Borbones

²⁴ Óscar Mazín, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, p. 81.

²⁵ Para conocer lo referente a la secularización en los siglos XVI y XVII, puede consultarse Margarita Menegus et al., *La secularización...*, *passim*; Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en las disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010, *passim*; 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, *passim*.

²⁶ Para una explicación general sobre las causas de la secularización realizada en el siglo XVIII, véase Rodolfo Aguirre, "La secularización de doctrinas en el arzobispado: realidades indígenas y razones políticas, 1700-1749", *Hispania Sacra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, v. LX, n. 122, julio-diciembre de 2008, *passim*; Francisco Morales, "Secularización...", *passim*.

²⁷ Hay una abundante producción historiográfica al respecto. Para mayores detalles, puede consultarse la obra de Antonio Rubial y Clara García, *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, 1991, *passim*.

²⁸ La actuación del clero secular en etapas tempranas ha recibido menos atención. Véase Rodolfo Aguirre, "En busca del clero secular: del anonimato a la comprensión de sus dinámicas internas", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España...*, *passim*. Este mismo autor ha hecho aportaciones muy útiles en varios textos para entender la situación del clero secular durante la primera mitad del siglo XVIII. Véase, en particular, Rodolfo Aguirre, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas Editores, 2012, *passim*.

²⁹ Para una visión actualizada de la evolución de la Iglesia novohispana, que permita entender la situación de ambos sectores del clero en diferentes etapas, véase Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"/Ediciones de Educación y Cultura, 2013, *passim*.

en la diócesis de Michoacán³⁰ y en la de Jalisco,³¹ y hay noticias de las particularidades del proceso en Yucatán³² y sólo algunas referencias para Oaxaca.³³ En relación con la arquidiócesis de México, no hay un estudio previo que abarque las diferentes etapas del proceso de secularización de doctrinas en todo su territorio.³⁴ Los cambios jurisdiccionales en la ciudad de México han sido objeto de mayor análisis; en particular, se han publicado trabajos sobre la creación de la nueva distribución parroquial de la capital novohispana.³⁵

En mi opinión, necesitamos comprender mejor el papel de los asuntos eclesiásticos dentro del programa de reformas borbónicas. Es frecuente la afirmación de que Felipe V y Fernando VI realizaron acciones poco relevantes en relación con la Iglesia.³⁶ Se ha planteado también que durante el gobierno de este último la transferencia de curatos fue una medida reformista, en la misma línea que las disposiciones emitidas a ese respecto desde el siglo XVI, mientras que bajo el gobierno de Carlos III el asunto tomó mayor relevancia.³⁷ Creo que es indispensable conocer cómo atendieron los diferentes monarcas españoles las responsabilidades deri-

³⁰ David Brading, *Una Iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, *passim*; Óscar Mazín, *Entre dos Majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, *passim*.

³¹ Mylène Peron-Nagot, "El proceso de secularización de las doctrinas regulares en el Imperio de Indias durante el siglo XVIII: el ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México)", *Trace*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, n. 3, diciembre de 1996, *passim*; 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, *passim*.

³² Adriana Rocher Salas, "De doctrinas y parroquias: hacia una geografía eclesiástica del Yucatán colonial" (manuscrito).

³³ David Brading, *Una Iglesia...*, p. 86-87.

³⁴ Una tesis reciente hace aportaciones respecto a la primera etapa del programa. Marcela Saldaña Solís, *El inicio de la secularización de doctrinas. Arzobispado de México, 1749-1760*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, *passim*.

³⁵ Antonio Rubial, "¿El final de una utopía?... El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial en la ciudad de México", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, Universidad de León, 2005, *passim*; Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 30, enero-junio de 2004, *passim*. Yo escribí un texto sobre la transferencia de doctrinas en la capital del virreinato, véase Teresa Álvarez Icaza, "La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México", 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*.

³⁶ Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, México, Aguilar, 1964, p. 194.

³⁷ Luisa Zahino, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996, p. 54.

vadas de su potestad espiritual para tener una visión más equilibrada del proceso en su conjunto.

Ocurre una situación análoga al poner la mirada en el arzobispado de México: predomina la idea de que Manuel Rubio y Salinas logró escasos avances respecto de la transferencia de doctrinas,³⁸ en cambio, la historiografía ha subrayado el papel del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana como impulsor del programa de secularización de doctrinas.³⁹ Considero que el traslado de curatos al clero diocesano fue un paso clave para la transformación de la Iglesia. En el caso del arzobispado de México intervinieron tres preladados distintos en la ejecución del programa. Me parece igualmente relevante señalar que para entender mejor la secularización de doctrinas y misiones, y su importancia dentro de una reforma eclesial de mayor magnitud, es necesario estudiar en conjunto las acciones de Rubio y Salinas, Lorenzana y Núñez de Haro. Por ello, dilucidar las acciones de cada uno respecto a la transferencia de doctrinas y misiones es una de las metas principales de este trabajo.

Un asunto que me preocupó a lo largo del presente trabajo fue la reflexión sobre la evolución del esquema de separación de repúblicas en su componente religioso.⁴⁰ A este respecto, creo que debe analizarse en qué medida superar la etapa de las doctrinas significaba dejar de considerar a los indios como conversos y concebirlos como cristianos. Considero que a partir de la secularización de doctrinas y misiones se puede revisar el peso del elemento religioso como factor de diferenciación de este sector de la población.

El texto que aquí se presenta pretende contribuir a la formación de una imagen de conjunto acerca del proceso de transferencia de doctrinas en la arquidiócesis de México. Para empezar, fue preciso esclarecer cuáles curatos administraba cada sector del clero antes del inicio del programa, asunto que no había sido abordado de manera específica por otros estudios. Una vez ubicados los pueblos en manos de franciscanos, agustinos y dominicos, me aboqué a la tarea de intentar encontrar la fecha precisa

³⁸ *Idem.*

³⁹ De hecho este personaje ha recibido bastante atención. Un amplio estudio sobre él lo realizó Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1975, *passim*. Coinciden en destacar el papel de Lorenzana en el proceso de secularización Luisa Zahino, *Iglesia...*, *passim*, y Óscar Mazín, "Reorganización...", *passim*.

⁴⁰ Juan Carlos Estenssoro ha hecho algunos planteamientos que me parecen atendibles para abordar este tema. Véase 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. 141-142.

del cambio jurisdiccional: pude reunir una muestra representativa, si bien muy parcial respecto del total de pueblos de la demarcación, y en esos casos pude fechar con plena certeza la salida de los regulares. Asimismo, los documentos encontrados permitieron conocer cuál era el procedimiento que usualmente seguían, cuáles trámites se efectuaban y quiénes intervenían. Para encontrar la fecha de las demás transferencias acudí a una gran variedad de fuentes. A veces corrí con suerte y pude encontrar datos bastante precisos, pero en otras ocasiones sólo me fue posible ubicar el año de manera aproximada. De cualquier modo, pude construir una cronología suficientemente confiable, aunque es probable que el hallazgo de nuevos documentos haga necesarias rectificaciones en el futuro. La mayor disponibilidad de documentación acerca de los franciscanos permitió obtener datos abundantes sobre esta orden religiosa y su relación con los otros sectores estudiados. En cambio, la información que ofrezco respecto de los agustinos y los dominicos tiene muchas limitaciones.

También consulté fuentes que permitieron tener un acercamiento a la situación del clero secular y del episcopado. Así, el trabajo ofrece algunas aportaciones que facilitan un mejor conocimiento sobre el funcionamiento de la Iglesia en la arquidiócesis durante el periodo de estudio comprendido. Respecto a las reacciones de la feligresía, algunos expedientes más prolijos abrieron la oportunidad de vislumbrar cómo la transferencia podía ser ocasión de conflictos, enfrentamientos y negociaciones interesantes.

El primer capítulo está dedicado a analizar los procesos de larga duración que conducen a la secularización en el arzobispado de México. En él se explica, a grandes rasgos, la evolución de la política eclesiástica española. Después se exponen algunas de las opiniones prevalecientes en los círculos oficiales acerca del clero regular durante la centuria ilustrada, las cuales sirvieron como sustento a la Corona para poner en marcha el programa de secularización de doctrinas en sus dominios indianos. En el siguiente apartado se explica quiénes eran los ministros a cargo de los indios en la arquidiócesis de México. Para ello, se describe la evolución histórica de los mendicantes, los clérigos y los arzobispos, y la interacción entre todos ellos desde el periodo fundacional de la Iglesia novohispana hasta mediados del siglo XVIII. A continuación se incluye un listado de las parroquias en manos del clero secular y de las doctrinas administradas por cada orden religiosa en 1746. Lo anterior permite precisar cuál era la situación jurisdiccional en la arquidiócesis mexicana antes del arranque del programa de secularización. En la última parte se presentan los rasgos específicos de la atención espiritual dirigida a la población indígena y se

explica el desarrollo de algunos aspectos de la religiosidad de este sector de la feligresía hasta mediados del siglo XVIII.

Con el fin de detectar la dinámica particular de la secularización de doctrinas impulsada por los Borbones en el arzobispado de México, se consideró pertinente abordar de forma sincrónica los aspectos estudiados en el primer capítulo; es decir, observar la interrelación entre las medidas dictadas por la Corona, la actuación del arzobispo en turno, el papel de las autoridades virreinales, la reacción de las órdenes religiosas, los reacomodos en el clero secular y la respuesta de la feligresía ante los cambios. Convencida del papel determinante desempeñado por los arzobispos para la puesta en marcha del programa de transferencia de doctrinas, dividí esta parte en tres capítulos dedicados a los prelados involucrados en el asunto. Tal estrategia permitió ubicar los casos específicos de secularización en el contexto correspondiente y me dio la oportunidad de profundizar en algunos de ellos. Asimismo, me ofreció la posibilidad de descubrir los ritmos en la aplicación del programa.

En los capítulos segundo, tercero y cuarto se analiza lo ocurrido en relación con la secularización de doctrinas en la arquidiócesis de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765), Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1771) y Alonso Núñez de Haro (1772-1789), respectivamente. Rubio y Salinas fue el impulsor inicial del programa y se ocupó de éste durante toda su gestión; en su caso se encontraron variaciones importantes que llevaron a separar el proceso en dos etapas diferenciadas (1750-1756 y 1757-1765). Lorenzana estuvo al frente de la arquidiócesis durante un lapso temporal más breve, retomó el asunto de las transferencias en cuanto ocupó la mitra y lo atendió en forma constante hasta su salida de la sede metropolitana. A Núñez de Haro le tocó concluir el cambio administrativo de los curatos y, aunque tuvo un periodo de gobierno muy largo, el estudio se enfoca únicamente en los años de su mandato durante los cuales se hizo cargo de la transferencia de doctrinas y misiones. En esos tres capítulos se ahonda en la relación existente entre la secularización y algunos temas clave atendidos de forma específica por los prelados estudiados: la política lingüística, las cofradías y la reorganización del territorio de los curatos, entre otros.

Ya en el quinto capítulo se analiza el impacto del programa de secularización en diversos ámbitos. En los distintos temas abordados se explican algunos elementos de la evolución a largo plazo y se examinan las implicaciones de algunos de los sucesos relevantes ocurridos durante el periodo 1749-1789. Primero se expone cómo resultaron afectadas las ór-

denes religiosas por el abandono forzado de las tareas doctrinales y cómo se vio alterado su funcionamiento y prestigio debido a la agudización de varios problemas que les dificultaban el cabal cumplimiento de sus reglas. Después se explica el proceso de consolidación del poder episcopal, en particular durante la gestión de los tres preladados referidos. Más adelante se exponen varios aspectos en los que se muestra el fortalecimiento del clero secular y el impacto del programa de secularización en la organización del territorio del arzobispado. Por último, se examina cómo vivió la feligresía diversas situaciones derivadas del cambio de ministros y la relación entre la secularización y el impulso de mayores medidas de control sobre sus expresiones devocionales.

La secularización de doctrinas y misiones constituyó un parteaguas en la historia eclesiástica novohispana. Por ello, estoy convencida de que el estudio del tema es de suma relevancia para entender cambios importantes cuyo eco aún se puede percibir en el presente. El trabajo propone una ruta que ayude a dar seguimiento a varios momentos que resultan particularmente relevantes en el entendimiento de dicho proceso.

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...¹

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.² 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

¹ *Códice franciscano*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 5.

² 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 poder³ 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 patronato⁴ 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.

³ 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.

⁴ 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.⁵ 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*.⁶

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.

⁵ 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.

⁶ 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,⁷ 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.⁸ 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.⁹

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

⁷ 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.

⁸ 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.

⁹ 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;¹⁰ sin embargo, su actitud frente al Patronato Indiano fue complaciente. Parecía difícil sostener otra postura cuando España era la gran esperanza del catolicismo.¹¹ 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.¹² La concesión de derechos hecha por la Santa Sede se usó como base en la elaboración de una tesis

¹⁰ 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.

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

¹² 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 1574.¹³ 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.¹⁴ 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 orden¹⁵ 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.¹⁶

¹³ 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.

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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ De cualquier modo, la Corona española siguió buscando establecer acuerdos favorables con Roma.

El regalismo hispano¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ 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.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

²¹ 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.²² Por su parte, el poder civil denunciaba el tráfico de reservas y beneficios, las conflictivas dispensas matrimoniales y las invasiones jurisdiccionales.²³ 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.²⁴ 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.²⁵ 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

²² 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.

²³ Teófanos Égido, "El regalismo...", p. 128.

²⁴ 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.

²⁵ 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.²⁶

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.²⁷

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 Cossío²⁸

²⁶ 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.

²⁷ 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.

²⁸ 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”.²⁹

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”.³⁰ 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*,³¹ escrita

²⁹ 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.

³⁰ *Ibid.*, p. 197.

³¹ 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 Ulloa³² 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.³³

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”.³⁴ 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.³⁵

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:

³² 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.

³³ 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.

³⁴ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América...*, p. 29.

³⁵ *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.³⁶

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.³⁷

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.³⁸ 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

³⁶ *Ibid.*, p. 169.

³⁷ *Ibid.*, p. 196-200.

³⁸ *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.³⁹ 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.⁴⁰ 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.⁴¹

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.⁴² 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.⁴³ 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.⁴⁴ 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

⁴¹ 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.

⁴² 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.

⁴³ Francisco Morales, “Secularización de doctrinas...”, p. 473.

⁴⁴ 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.⁴⁵ Durante su prelación inició la pugna entre los diocesanos y los religiosos.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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 Montúfar⁴⁸ tuvo serios enfrentamientos con francisc-

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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 concurridas. 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.

⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰ Al parecer, con el nombramiento de clérigos en varios curatos este prelado obtuvo cierto provecho personal.⁵¹

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 Pablo⁵² 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.⁵³ 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.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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.

⁵² 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.

⁵³ *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.⁵⁴ 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.⁵⁵

Montúfar convocó el Primer Concilio Mexicano en 1555.⁵⁶ 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.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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.⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.⁶¹

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.⁶² 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.⁶³

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

⁵⁹ Antonio García y García, "Los privilegios...", p. 379-382.

⁶⁰ 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.

⁶¹ Enrique González González, "La definición...", p. 155.

⁶² Francisco Morales, "Secularización de doctrinas...", p. 467.

⁶³ 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.⁶⁴ 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.⁶⁵

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.⁶⁶ 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.⁶⁷

⁶⁴ *Códice franciscano...*, p. 5.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ 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.⁶⁸ 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

⁶⁸ *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.⁶⁹ Por el momento, los religiosos salieron airosos 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.⁷⁰ 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.⁷¹ 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.⁷² Además estaba el hecho de que Enríquez tuvo varios roces con el arzobispo Moya.⁷³

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

⁶⁹ Margarita Menegus, "La Iglesia de los indios", en *La secularización...*, *passim*.

⁷⁰ *Código franciscano...*, p. 5-6.

⁷¹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1986, p. 648.

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

⁷³ 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.⁷⁴ 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.⁷⁵ Este prelado también puso en ejecución el sistema de adjudicación de parroquias por concursos de oposición, a tono con la cédula de patronato.⁷⁶ 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.⁷⁷ Al concluir este proceso, el clérigo nombrado podía gozar de forma permanente del beneficio adquirido.⁷⁸ Además, Moya obtuvo la facultad de secularizar algunas doctrinas.⁷⁹ Los aspirantes a esos beneficios se enfocaron en mejorar su instrucción y brindaron obediencia y apoyo al prelado.⁸⁰ 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

⁷⁴ Alberto de la Hera, *Iglesia...*, p. 381.

⁷⁵ 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.

⁷⁶ Enrique González González, "La ira y la sombra...", p. 113.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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.

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

⁸⁰ 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.⁸¹ 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.⁸² 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.⁸³ Como resultado, el rey decidió finalmente suspender la ejecución de esta cédula.⁸⁴ 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.⁸⁵ De este modo, en 1580 ordenó que en aquellas ciudades donde había audiencias y cancellerías se crearan cátedras

⁸¹ Antonio Rubial, “Cartas amargas...”, p. 324.

⁸² 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.

⁸³ John Frederick Schwaller, *The Church and Clergy...*, p. 99.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ 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.⁸⁶

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.⁸⁷ 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.⁸⁸ A través de éste, la jerarquía diocesana buscó afianzar la obediencia a las pautas tridentinas.⁸⁹ 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.⁹⁰

⁸⁶ 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*.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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.

⁹⁰ 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.⁹¹ 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.⁹²

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.

⁹¹ Véase el párrafo 1 del libro I, título IV, del Tercer Concilio.

⁹² 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.⁹³

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.⁹⁴ 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;⁹⁵ 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,⁹⁶ 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

⁹³ 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 preladados de las Iglesias de su distrito”, *ibid.*

⁹⁴ Leticia Pérez Puente, “Dos proyectos postergados...”, p. 29-30.

⁹⁵ 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*.

⁹⁶ 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.⁹⁷ En respuesta, Gelves se inclinó a favor de los religiosos y le pidió al arzobispo no hacer innovaciones en el asunto de las visitas.⁹⁸ 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.⁹⁹ Para consolidar su posición, el arzobispo intentó también otras estrategias: hizo gestiones para fundar un seminario conciliar;¹⁰⁰ 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-

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

⁹⁸ 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.

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ 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 1624.¹⁰² 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.¹⁰³ 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.¹⁰⁴

Pese a todo, Manso logró avanzar en el ejercicio de la autoridad episcopal sobre el clero regular: obligó al fraile agustino de San Sebastián Atzacualco —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

¹⁰¹ 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.

¹⁰² Jonathan Israel, *Razas, clases sociales...*, p. 147.

¹⁰³ Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible...*, p. 237-238.

¹⁰⁴ 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,¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶

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 arancel¹⁰⁷ 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

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

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ 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.¹⁰⁸ En total, los regulares perdieron 36 doctrinas en la diócesis de Puebla: 31 los franciscanos, 3 los dominicos y 2 los agustinos.¹⁰⁹

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.¹¹⁰ 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

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ 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.¹¹¹ 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.¹¹²

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.¹¹³

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

¹¹¹ 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.

¹¹² Jonathan Israel, *Razas, clases sociales...*, p. 64.

¹¹³ 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.¹¹⁴ 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;¹¹⁵ 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,¹¹⁶ 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.¹¹⁷

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.¹¹⁸ A medida que el clero secular crecía en

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

¹¹⁵ Véase *ibid.*, cap. XVI, p. 6.

¹¹⁶ Véase *ibid.*, cap. XV, p. 5.

¹¹⁷ Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, p. 193-194.

¹¹⁸ 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.¹¹⁹ 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.¹²⁰ En febrero de 1665 se dictó la sentencia definitiva que exigía a las órdenes religiosas pagar diezmo sobre sus haciendas.¹²¹ 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.¹²²

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.¹²³ El arzobispo ordenó a los curas doctrineros abstenerse de hacer informaciones matrimoniales y otros actos de jurisdicción de fuero externo,¹²⁴ 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.¹²⁵

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

¹¹⁹ Óscar Mazín, "El poder y las potestades del rey...", p. 62.

¹²⁰ Véase la cédula n. 227, en Alberto María Carreño, *Cedulario...*

¹²¹ Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis...*, p. 227.

¹²² Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 181-182.

¹²³ Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis...*, p. 256.

¹²⁴ 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.

¹²⁵ 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.¹²⁶ 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.¹²⁷ 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.¹²⁸ 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

¹²⁶ 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.

¹²⁷ Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 198-203.

¹²⁸ 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.¹²⁹ 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.¹³⁰

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.¹³¹ 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.¹³² 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.

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

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

¹³¹ 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...*

¹³² 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.¹³³ 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.¹³⁴

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.¹³⁵ 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

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

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

¹³⁵ 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.¹³⁶ 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.¹³⁷ 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.¹³⁸

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.¹³⁹ 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-

¹³⁶ 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*.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ Rodolfo Aguirre, "El establecimiento de jueces...", p. 24-25.

¹³⁹ Rodolfo Aguirre, "La demanda de clérigos...", p. 62.

tradadores de sacramentos provenían del clero secular.¹⁴⁰ 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.¹⁴¹

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,¹⁴² 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.¹⁴³

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.¹⁴⁴ Francisco Morales señala que los franciscanos en particular mantenían el aspecto de una orden religiosa fuerte y saludable.¹⁴⁵ Guillermo Nájera, en cambio, señala que la posición de los franciscanos era muy precaria.¹⁴⁶

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

¹⁴¹ William Taylor, *Los ministros de lo sagrado...*, p. 119.

¹⁴² 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.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁶ 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”.¹⁴⁷ Ya en 1734 Felipe V ordenó que no se recibieran novicios en las comunidades religiosas por un periodo de 10 años.¹⁴⁸

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”.¹⁴⁹ 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

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

¹⁴⁸ 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.

¹⁴⁹ 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.¹⁵⁰

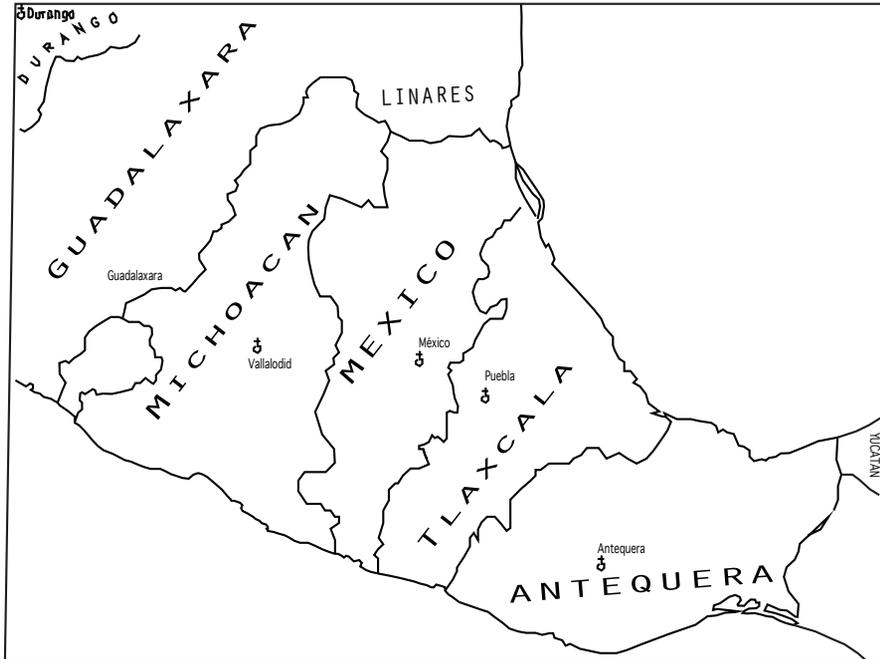
En la ciudad de México había un mayor número de instituciones eclesiásticas que ofrecía varios cientos de empleos de mediano y bajo rango, los más abundantes como confesores y capellanes de instituciones religiosas. Pero también había otros factores que incidieron en la dinamización del empleo entre 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—.¹⁵¹ 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.

¹⁵⁰ 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.

¹⁵¹ 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. Xatlaco | 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



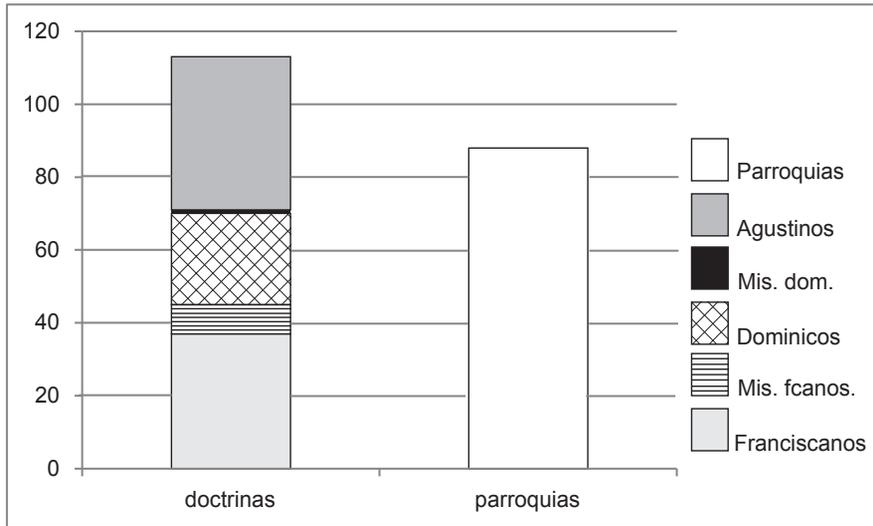
FUENTE: Elaboración propia.

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,¹⁵²

¹⁵² 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*.¹⁵³ 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.¹⁵⁴

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.¹⁵⁵ 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

¹⁵³ 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.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 27-30.

¹⁵⁵ 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.¹⁵⁶ Cada parte adquiría 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.¹⁵⁷ Dicho gobierno se encargaba de la administración política, financiera y judicial de tales localidades.¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 297.

¹⁵⁷ 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.

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰ 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,¹⁶¹ pero luego optó por favorecer las lenguas indígenas y limitarse a recomendar el fomento de éste.¹⁶² 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.

¹⁶⁰ 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*.

¹⁶¹ 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.

¹⁶² 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.¹⁶³

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.¹⁶⁴ 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.¹⁶⁵ 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.¹⁶⁶

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

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

¹⁶⁴ 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.

¹⁶⁵ 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*.

¹⁶⁶ 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.¹⁶⁷ 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.¹⁶⁸ Para llevar a cabo esta labor, los indios debían vivir en sus propios poblados y contar con la presencia constante de los frailes.¹⁶⁹

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,¹⁷⁰ 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

¹⁶⁷ James Lockhart, *Los nahuas...*, p. 300.

¹⁶⁸ Gerardo Lara, "Los concilios...", p. 210.

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

¹⁷⁰ 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,¹⁷¹ 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.¹⁷²

Varios autores coinciden en que por esta época empezó a notarse cierto alejamiento entre los frailes y los indios.¹⁷³ 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.¹⁷⁴

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;¹⁷⁵

¹⁷¹ *Códice franciscano...*, p. 6-7.

¹⁷² 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.

¹⁷³ 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.

¹⁷⁴ Charles Gibson, *Los aztecas...*, p. 128.

¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶ 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.¹⁷⁷

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.¹⁷⁸ A pesar de todo, estos grupos se insertaron

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

¹⁷⁷ Óscar Mazín, *Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 2007, p. 273.

¹⁷⁸ 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.¹⁷⁹ 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.¹⁸⁰ 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.¹⁸¹ Con el paso del tiempo, éstas adquirieron

¹⁷⁹ Guillermo Nájera, *Entre la decadencia...*, p. 152-153.

¹⁸⁰ 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.

¹⁸¹ 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.¹⁸² Al parecer, en el mundo indígena las limosnas voluntarias contribuyeron de manera importante en el sostén de estas entidades.¹⁸³

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.¹⁸⁴ 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.¹⁸⁵ 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.¹⁸⁶

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.¹⁸⁷ 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

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

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ 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.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁸⁶ 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.

¹⁸⁷ 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.¹⁸⁸ 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.¹⁸⁹

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.¹⁹⁰ 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

¹⁸⁸ David A. Brading, “Tridentine Catholicism...”, p. 31-32.

¹⁸⁹ 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.

¹⁹⁰ 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 1681.¹⁹¹ 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.¹⁹²

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.¹⁹³ 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,

¹⁹¹ 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.

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

¹⁹³ 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.¹⁹⁴

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.¹⁹⁵ 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.¹⁹⁶

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 1686.¹⁹⁷ Las

¹⁹⁴ 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*.

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ 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.

¹⁹⁷ *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.¹⁹⁸

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.¹⁹⁹ 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.²⁰⁰ 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.²⁰¹ 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 obviaciones 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-

¹⁹⁸ 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*.

¹⁹⁹ 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*.

²⁰⁰ 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.

²⁰¹ 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.²⁰² 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.²⁰³

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-

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

²⁰³ 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.²⁰⁴

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.²⁰⁵ 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.²⁰⁶ 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.

²⁰⁴ 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*.

²⁰⁵ 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.

²⁰⁶ Dorothy Tanck, *Pueblos de indios...*, p. 435.

LA PRELACÍA DE MANUEL RUBIO Y SALINAS 1749-1765

Consideré que el único remedio para contener estos daños es el separar a los regulares de las doctrinas y curatos y ponerlos a cargo del clero secular.¹

EL ARRANQUE OFICIAL DEL PROGRAMA DE SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO

En 1748 Fernando VI decidió convocar a una junta destinada a tomar decisiones trascendentes sobre los asuntos eclesiásticos americanos.² En ella participaron dos ministros clave: el marqués de la Ensenada, secretario de Hacienda, Guerra, Marina e Indias y secretario de Estado y superintendente de ingresos, y José de Carvajal y Lancaster, secretario de Estado, presidente del Consejo de Indias y de la Junta de Comercio. Tuvo también un papel relevante el padre jesuita Francisco de Rávago, confesor del rey, quien fungía como asesor en asuntos eclesiásticos.³ Igualmente estuvieron presentes los arzobispos nombrados para México, Manuel Rubio y Salinas,⁴ y para Lima, Pedro Antonio Barroeta y Ángel, antes de partir rumbo a sus respectivas sedes episcopales.

¹ Real cédula del 4 de octubre de 1749, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), *Reales Cédulas*, v. 69, exp. 103, s. f.

² La convocatoria de la junta fue emitida el 22 de noviembre de 1748 por el marqués de la Ensenada, para reunirse en la casa de José de Carvajal. "Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares", Archivo Histórico del Arzobispado de México, México, (en adelante AHAM), caja 104, libro 3, img. 003.

³ Egido López afirma que Carvajal, Ensenada y Rávago conformaron un equipo de nuevo cuño en el gobierno de España. Estos personajes se caracterizaron por su acendrado regalismo y por lograr que prevaleciera una paz bien llevada tanto con Francia como con Inglaterra. Teófanos Egido, *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1971, p. 301-316.

⁴ 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, v. II, p. 95-113.

En esa época las quejas contra las órdenes religiosas habían aumentado visiblemente. Los miembros de la junta retomaron estas denuncias acerca del “lastimoso estado” en que se hallaban las órdenes religiosas en las Indias y de la “urgente necesidad” de poner remedio a esa situación; en especial, consideraban preocupante la reticencia de los regulares a sujetarse a la autoridad de los obispos: “no hay autoridad que no disputen, potestad que no se arroguen y jurisdicción que no se atribuyan”; el clero regular debería dar la pauta de las buenas costumbres y, por ello, comunicaron su determinación: “hemos puesto toda nuestra atención en arrancar el cáncer que se ha apoderado de aquel cuerpo”.⁵ Los términos empleados dan idea de que la acumulación de noticias negativas en la corte española respecto a los religiosos había llevado a las autoridades a considerar la aplicación de medidas drásticas. Los ministros expresaban ciertos resquemores porque, afirmaban, los frailes contaban con “la indiscreta devoción o piedad de los pueblos”.

Durante los meses en que la junta se reunió se analizaron varios asuntos.⁶ Uno, la posibilidad de reducir el número de conventos en Lima y El Callao, muchos de los cuales se habían arruinado por recientes desastres naturales. Hubo también un controvertido debate acerca de si debían suprimir los conventos que no tuviesen un determinado número de miembros; tras revisar los antecedentes se decidió que debían tener ocho frailes de continua residencia. El tema que acabó por acaparar el interés de los miembros de la junta fue la discusión para separar a los regulares de las doctrinas y entregarlas a los sacerdotes seculares. De ello resultó que los regulares no debían continuar a cargo de los curatos. Los funcionarios estaban conscientes de que el principal soporte de las órdenes era el papado. Por ello señalaron la necesidad de contar con una bula que extinguiera los curatos en manos de regulares y derogara sus privilegios. Seguramente los ministros iniciaron las gestiones para obtenerla; no obstante, también contemplaron la posibilidad de que los religiosos lograran del papa la emisión de medidas favorables a su causa y, en tal caso, el Consejo de Indias impediría su circulación.⁷

Como resultado de la reunión, la Corona española decidió reestructurar la Iglesia indiana, cambiar en forma definitiva los equilibrios impe-

⁵ “Libro de representaciones...”, img. 003-004.

⁶ Un análisis detallado de la junta de 1748 puede encontrarse en Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, p. 125-134.

⁷ “Libro de representaciones...”, img. 056-057.

rantes, restringir los espacios del clero regular y favorecer al clero secular. El 4 de octubre de 1749 el rey Fernando VI emitió una real cédula en la que había decidido revisar la situación referente a la administración de los curatos en sus dominios americanos.⁸ Para decidir lo más conveniente en materia “tan grave y delicada” hizo referencia a que previamente había convocado a una junta de teólogos y ministros “de la mejor opinión” para que le propusiesen los medios más conformes y convenientes al servicio de Dios y suyo, al lustre y estimación de las religiones y a la conveniencia de los vasallos.⁹

Fernando VI señaló que desde el inicio del siglo se habían presentado continuas guerras en las que la Corona española se había visto precisada a intervenir; tales asuntos le impidieron atender sus dominios de las Indias, y el intervalo de paz prevaleciente a mediados del siglo le proporcionaba una oportunidad para poner en marcha nuevas medidas.¹⁰ Con esta declaración el monarca subrayaba la importancia que confería a los asuntos indianos; asimismo, dejaba en claro que los temas eclesiásticos constituían una prioridad. Tenía intenciones de modernizar diversos aspectos de la vida espiritual de sus súbditos americanos y una de las condiciones para implementar las medidas de reforma necesarias era poner los curatos en manos de los operarios adecuados. Los religiosos, criticados por relajación y falta de sujeción, estaban lejos de ser considerados como tales y más bien constituían un obstáculo; su posición en la Iglesia india sería redefinida por la Corona española.

La real cédula estableció que las doctrinas a cargo del clero regular debían pasar a ser administradas por los seculares. El programa de secularización debía aplicarse en un inicio en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe, con la idea de discurrir allí lo más conveniente y ponerlo en práctica en los demás.¹¹ Por tratarse de las sedes metropolitanas de los virreinos existentes, eran los lugares donde más claramente podía

⁸ AGN, *Reales Cédulas*, v. 69, exp. 103, s. f.

⁹ Es interesante subrayar que encontramos aquí cierta analogía con la Junta Magna convocada por Felipe II en 1568; ambas reuniones se realizaron en momentos clave con objeto de someter a mayor control a la Iglesia india y de redefinir algunos de los más relevantes asuntos eclesiásticos americanos. Véase el primer capítulo de esta obra.

¹⁰ Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 148.

¹¹ Sánchez Bella dice que la idea de limitar la aplicación de la medida a estos lugares se debió a José de Carvajal. Este ministro argumentó que los prelados de México y Lima, presentes en la junta, estaban enterados y podían llevar las cédulas consigo. En el caso de Santa Fe proponía instruir al virrey para que tanteara la posición del arzobispo. Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en...*, p. 134.

notarse la existencia de un abundante clero secular con posibilidades de sustituir a los religiosos. Los arzobispos contarían con la infraestructura burocrática y los apoyos necesarios para poner en marcha el plan. En la época se dio una estrecha confluencia entre los intereses de la Corona y de los obispos. La primera buscaba contar con funcionarios eclesiásticos para impulsar la obediencia de la sociedad a las iniciativas gubernamentales, mientras los segundos pretendían ampliar la base territorial de sus diócesis y generar posibilidades de colocación para sus clérigos. Ambas partes estaban convencidas de promover una mayor adhesión de los feligreses a los obispos y a las medidas del gobierno sin la tutela de los religiosos.¹²

El rey anunció que la transferencia de curatos al clero secular se facilitaría si se hacía conforme éstos quedaran vacantes. El grupo de consejeros tomó precauciones y determinó actuar “con la más prudente pausa”: más valía conseguir el objetivo deseable en un plazo más largo y no dar motivo a la articulación de una resistencia que pusiera en riesgo el éxito del programa. Según se decía, era necesario el paso del tiempo para ver si los curas seculares eran suficientes y podían llevar a cabo la labor de hacerse cargo de los curatos antes atendidos por religiosos.¹³

En el documento emitido para poner en marcha la transferencia en el arzobispado de México, el rey especificaba en forma terminante que sólo el virrey de la Nueva España y el arzobispo debían ocuparse de las providencias necesarias, y que ambas partes debían actuar en conformidad y buena armonía. En este programa se hacían visibles las exigencias impuestas por los monarcas borbones: la principal autoridad civil y la máxima figura eclesiástica del virreinato novohispano debían sumar fuerzas para llevar a buen término el cambio jurisdiccional.¹⁴ El rey sabía que los religiosos buscarían apoyo para impedir la pérdida de sus doctrinas indianas. La real cédula advertía que las audiencias, los tribunales y las personas de cualquier clase quedaban inhibidos para intervenir en el asunto. Los contraventores experimentarían “los más rigurosos efectos” de la indignación real, además de las penas que pudiera aplicarles el propio

¹² José Refugio de la Torre Curiel, *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. 115-119.

¹³ “Libro de representaciones...”, img. 048-049.

¹⁴ Aguirre indica que este cambio en la actitud de los virreyes ocurrió a partir del ascenso al trono de Felipe V porque este monarca había exigido a virreyes y preladados actuar en armonía. Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas en el arzobispado: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, *Hispania Sacra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, LX, 122, julio-diciembre 2008, p. 499.

virrey. Si los posibles aliados de los frailes estaban advertidos de las consecuencias de sus actos, lo pensarían detenidamente antes de lanzarse en su defensa.

El rey expuso que el encargo hecho por la Corona española a las órdenes religiosas para establecer doctrinas y curatos donde se ocuparan de la conversión de los indígenas se había hecho “precariamente”. Esto es, la concesión se había concebido como necesaria a las circunstancias que imperaban en los primeros tiempos de la presencia española en América, pero con vistas a revocarla si las condiciones variaban. En opinión de Fernando VI ese momento había llegado, ya que terminaba “en parte” el motivo por el que los religiosos ocupaban el papel protagónico en la conquista espiritual: que el clero secular no tenía operarios disponibles para ocuparse del asunto; sin embargo, ya había “competente número de clérigos seculares de identidad y suficiencia”. Específicamente eran ellos quienes por derecho debían hacerse cargo de los curatos. Los religiosos tenían en este asunto un punto vulnerable; en efecto, la concesión del papado para que ellos se ocuparan de la atención espiritual de los indios se había justificado en las condiciones de urgencia imperantes en el siglo XVI. Según la Corona, los tiempos habían cambiado y tales circunstancias excepcionales ya no existían; era hora de normalizar el funcionamiento de la Iglesia americana y de encargar al clero parroquial la atención de los feligreses. El énfasis ya no se hacía en el adoctrinamiento de los indios, sino en la administración cotidiana de servicios espirituales equivalentes a los de la república de españoles.

Para el monarca, la labor de los religiosos en las doctrinas era una “grave carga” que los distraía de la vida religiosa, principal compromiso al ingresar en una orden y estaban expuestos a tales distracciones, “aun los más ajustados a la observancia”. No se trataba sólo de una medida preventiva porque hacía el señalamiento de que “personas fidedignas” le daban noticias de hechos del mayor escándalo.¹⁵ El rey subrayaba la gravedad de esta conducta indebida de quienes debían dar ejemplo y fortalecer los ánimos “aún tibios” del abundante número de neófitos de sus dominios indios; y para la Corona la atención de los religiosos debía concentrarse precisamente en esos neófitos; el clero regular debía consolidar la presencia española en las zonas de frontera donde se estaba llevando a cabo un esfuerzo para impulsar el establecimiento de misiones.

¹⁵ Aguirre señala que en el arzobispado de México no parecen existir evidencias claras de excesos de los regulares. *Ibid.*, p. 503-504.

El rey hacía una declaración clave: había llegado a la conclusión de que el único remedio para acabar con la relajación de algunos de los regulares era separarlos de la administración de las doctrinas y curatos. La Corona española tenía extensas prerrogativas sobre la Iglesia americana, pero a través de esta medida planeaba conseguir aún más. El gobierno podría poner más impedimentos al ejercicio de la autoridad de instancias externas: el pontífice y las principales autoridades de las órdenes religiosas. Asimismo, buscaba situar al clero indiano bajo mecanismos de control más directos para completar la concentración de poder del Estado borbónico.¹⁶

En la comunicación dirigida al virrey de la Nueva España, Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, quien recién obtenía el título de conde de Revillagigedo,¹⁷ el rey le encargaba que usara la reserva conveniente para evitar los perjuicios luego de divulgarse la noticia a los religiosos. Además, detallaba algunas medidas encaminadas a desarticular la resistencia de los regulares. La separación de sus doctrinas debía dar inicio por las vacantes menos apreciadas, de tal forma que no les fuera “tan sensible” perderlas. Si esto se lograba sin mayores quejas, como era de esperarse, cuando se les pidiera dejar otras más estimadas y aparecieran las reclamaciones se podría reconvenir a las órdenes con su aceptación inicial. Aclaraba que de cualquier modo las transferencias continuarían y sólo dejaba abierta a las órdenes religiosas la opción de acudir al rey en casos “notablemente sensibles”. Se le pedía al virrey informar lo que se ejecutara y así mandar lo más conveniente y responder a las peticiones y quejas de los religiosos. Esta serie de medidas hace evidente que las autoridades estaban dispuestas a actuar con contundencia, pero al mismo tiempo eran conscientes de la necesidad de proceder con prudencia y de tener a mano argumentos para enfrentar las previsibles reclamaciones de los religiosos.

Pese a las precauciones tomadas, los frailes tuvieron noticias respecto a las intenciones del rey desde que se gestaba el proyecto de secularizar los curatos. El provincial agustino fray José Jimeno había conseguido noticias “muy secretas” de que en el gobierno del arzobispo Rubio y Salinas “se habían de ir quitando las doctrinas a los regulares”. Algunas provincias

¹⁶ John Lynch, *El siglo XVIII: historia de España, XII*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 168.

¹⁷ Antonio del Valle, autor de una detallada biografía de Güemes y Horcasitas, apunta que fue el primer virrey con el que se aplicó la idea de que altos jefes militares con experiencia y ejercicio en Indias fueran promovidos al mando de virreinos. Sus años de gobierno en una plaza estratégica como Cuba, durante la época de la guerra con Inglaterra, sirvieron para demostrar su capacidad organizativa. Véase Antonio del Valle Menéndez, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas. Primer conde de Revillagigedo, virrey de México. La historia de un soldado (1681-1766)*, Santander, Ediciones de Librería Estudio, 1998, *passim*.

franciscanas de la Nueva España sospechaban la amenaza que se les aproximaba y empezaron a recabar información para su defensa varios años antes de que llegara el decreto.¹⁸

LA APLICACIÓN INICIAL DEL PROGRAMA DE SECULARIZACIÓN UNA ETAPA INTENSA, 1750-1756

Recién llegado a la Nueva España, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas empezó a poner en práctica la transferencia de doctrinas del clero regular al secular en el arzobispado de México. El prelado había viajado con un nutrido grupo de colaboradores,¹⁹ decidido a revisar a fondo la situación del territorio a su cargo y a poner todo en orden. En cuanto entró en funciones pidió a los eclesiásticos de la jurisdicción presentar sus licencias para revisarlas. Además, uno de sus familiares²⁰ examinó de nuevo a los sacerdotes recién ordenados.

El virrey se mostró dispuesto a poner su experiencia y conocimiento del virreinato a disposición de Rubio para poner en marcha el programa de secularización. A principios de 1750 elaboró un despacho para que los alcaldes mayores dieran noticia de los curatos que había en su distrito y proporcionaran datos específicos acerca de quién los administraba.²¹ Durante su gestión como gobernador de Cuba, Revillagigedo se había afanado por salvaguardar las regalías del Real Patronato y había tenido buenas relaciones con la jerarquía eclesiástica.²² Tanto el virrey como el prelado

¹⁸ 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. 466.

¹⁹ Castañeda y Marchena sostienen que el séquito de los prelados indianos siempre era numeroso. Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano. 1500-1850*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 205. Ignacio Rodríguez Navarrijo, autor de un diario escrito en la época, decía lo siguiente respecto a la llegada de este prelado: "repicaron por aviso de navíos en que viene el señor arzobispo don Manuel Rubio y Salinas, dicen ser de pompa y traer mucha familia, con que no puede gobernar bien. Dios le dé acierto". Antonio Rubial y Doris Bieñko, "Un diario inédito del siglo XVIII", 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. 94. Como se verá luego, Rubio fue acusado de favorecer abiertamente al grupo que llegó con él de España.

²⁰ Así se nombraba a quienes formaban la comitiva de los obispos o de los virreyes.

²¹ "Despacho de ruego y encargo de Güemes para que los alcaldes mayores den noticia de los curatos de sus distritos." El documento puede consultarse en el apéndice documental de Antonio del Valle, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas...*, p. 859.

²² *Ibid.*, p. 282.

lograron hacerse de información útil para echar a andar la transferencia de doctrinas. Desde el principio, el arzobispo informaría al rey de la evolución del asunto; el marqués de la Ensenada sería el encargado de dar respuesta a nombre del monarca.

La separación de los regulares de las doctrinas “se había deseado siempre y muchas veces se había mandado”. A juicio del virrey no se había conseguido por el empeño de los religiosos y el apoyo encontrado en las audiencias y en los ministros reales. Rubio y Revillagigedo articularon una acción concertada que el gobernante explicaba en estos términos:

Como en las reales cédulas no se previno el modo con que se debía proceder, fue preciso acá adaptar las reglas para que se hiciese lo más conforme que pudiese ser al fin que el rey intentaba; y así, aunque todo se dejaba a la prudencia de los preladados, convenimos en que yo, como en quien reside el patronato del rey, proveyese decreto mandando remover a los regulares de los curatos que se sabía poseían sin la formalidad debida, y que encargase al arzobispo los proveyese en clérigos seculares, porque teniéndolos encomendados las religiones por el rey, sólo por su autoridad parecía congruente que se removiesen; y si por otra parte procediese el arzobispo con su propia autoridad, entonces sí que se daría lugar a recursos de apelaciones a jueces conservadores, y consiguientemente a turbaciones y alborotos; lo que no sucedió por el medio que se pensó, pues los religiosos, sabedores de que el arzobispo no era más que ejecutor de lo que yo mandaba, para nada se dirigieron a él y se reservaron para mí.²³

El programa de secularización empezó a aplicarse a partir de 1750 en varias doctrinas de los agustinos.²⁴ La primera en ser transferida fue Actopan. Los miembros de la orden de San Agustín afirmaron que tanto indígenas como españoles manifestaron su consternación por la salida de los frailes.²⁵ El mismo año pasaron al clero secular San Sebastián, así como Santa Cruz y Soledad en la ciudad de México, al parecer los agustinos cedieron estas doctrinas a los seculares.²⁶ También fueron secularizadas por esta época Tianguistengo, Capulhuac y Huejutla. La entrega de los bienes era uno de los mecanismos para formalizar el tránsito de doctrina

²³ “Francisco de Güemes y Horcasitas, Primer Conde de Revillagigedo (1746-1755). Relación que hace a Agustín de Ahumada y Villalón en 1755”, en *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, México, Porrúa, 1991, p. 845.

²⁴ Véase “Libro de representaciones...”, img. 063-064.

²⁵ Antonio del Valle, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas...*, p. 621.

²⁶ Antonio Rubial, “¿El final de una utopía? El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial en la ciudad de México”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, Universidad de León, 2005, p. 282.

a parroquia; durante sus gestiones se levantaban inventarios para consignar la cantidad, características y condiciones del inmueble y los objetos sagrados. De esta forma las autoridades diocesanas podían enterarse del patrimonio del curato, tomar posesión y vigilarlo en lo sucesivo.

La transferencia de Capulhuac presentó varias complicaciones. Los frailes agustinos decían que no podían dejar el convento sin orden de su provincial. La situación llegó a un nivel de gran tensión. Los religiosos dijeron haber sido tratados con violencia y denunciaron que el juez eclesiástico había desenvainado un alfanje.²⁷ Un decreto del virrey señalaba que los agustinos se habían resistido a la orden real “seduciendo a los indios” para que se mostraran inconformes con la salida de los frailes. Revillagigedo pidió al provincial de la orden que mandara traer a México a los religiosos rebeldes para imponerles las penas correspondientes. Fray Nicolás Graneros fue acusado de encabezar la resistencia y sublevar a cien indios;²⁸ como castigo fue enviado preso a Veracruz y de ahí a España.²⁹ En este curato también se presentaron conflictos entre los feligreses y los nuevos ministros. El nuevo coadjutor pateó a un indio por no descubrirse en su presencia.³⁰

En estas primeras transferencias hay una serie de señales que indican la ruta que desarrollaría el programa. Cada parte puso en marcha los mecanismos a su disposición para enfrentar la situación. Los agustinos debieron ceder las doctrinas; sin embargo, buscaron el apoyo de sus feligreses en los hechos o de forma retórica para manifestar su inconformidad. Las autoridades de la orden protestaron ante el rey en 1751 y solicitaron la reintegración de las doctrinas y los conventos.³¹ El rey no accedió a la petición; quedaba demostrado que podía forzarse a los religiosos a salir de las doctrinas y castigar a quien mostrara resistencia.

Las transferencias continuaron. Güemes señaló que desde hacía tiempo habían vacado por muerte de sus curas las doctrinas agustinas de Acatlán, Singuilucan, Ayotzingo, Ocuituco, Tlalnepantla, Jumiltepec y Atlatlahucan. Acusaba a los prelados de la orden de “criminal descuido” porque proveyeron estos lugares con religiosos nombrados interinamente,

²⁷ Arma blanca corta, ancha y curva.

²⁸ Antonio del Valle, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas...*, p. 621.

²⁹ Marcela Saldaña, *El inicio de la secularización de doctrinas. Arzobispado de México, 1749-1760*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 95-96.

³⁰ 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, p. 338.

³¹ Antonio del Valle, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas...*, p. 621-622.

sin la aprobación del prelado diocesano.³² Por un decreto emitido en 1751 el virrey mandó a los religiosos salir de dichas doctrinas. Los curatos de la orden de San Agustín en el arzobispado eran muy abundantes, según puede observarse; en bastantes lugares habían seguido nombrando a los doctrineros sin cumplir con los requerimientos establecidos. Su falta de sujeción a la mitra se castigaba con la pérdida simultánea de una cantidad importante de doctrinas y de recursos. Hacia principios de esa década los agustinos perdieron otros curatos: Ixmiquilpan, Tlanchinol y Lolotla.

En 1751 también le llegó el turno a los dominicos. La doctrina de Xuchitepec quedó vacante y el provincial se presentó ante el virrey para que eligiera al doctrinero. Sin embargo, Revillagigedo supo que de tiempo atrás estaban vacantes Hueyapan, Tetela del Volcán y Ecatzingo. Fueron secularizadas las cuatro. Según explicaba el gobernante, la falta cometida en las tres últimas por los frailes de Santo Domingo justificaba la remoción de aquella donde sí habían procedido en forma correcta.³³ En esta época, también Tlaquiltenango pasó a manos de seculares.

Los franciscanos habían conseguido mantenerse inicialmente al margen del programa, quizá por la cercanía del virrey con esta orden,³⁴ sin embargo, en 1751 perdieron la doctrina de Xichú de Indios. Este curato había quedado vacante desde 1746 por la muerte de su doctrinero y desde entonces fue ocupado interinamente por religiosos de la misma orden y provincia, sin la aprobación del virrey ni del arzobispo. Este tipo de circunstancias irregulares había dejado de ser admisible, por lo que fue ordenada su transferencia a los seculares.³⁵

En el arranque de la administración por seculares de algunos de estos curatos llegaron a presentarse fallas. Los primeros curas diocesanos de Tetela, Ocuituco y Atlatlahucan no tenían vicarios de idioma y empleaban a traductores en el confesionario; en este último caso el cura había solicitado apoyo a religiosos franciscanos hablantes de náhuatl. En contra del nuevo cura de Atlatlahucan se acumularon diversas quejas: varios oficiales

³² “Carta de Güemes a S. M., sobre la secularización de los curatos”, en Apéndice documental publicado por Antonio del Valle, *ibid.*, p. 859-860.

³³ *Ibid.*, p. 860.

³⁴ Antonio del Valle subraya respecto a una relación estrecha entre Güemes y la orden franciscana: su formación ocurrió en el monasterio de San Francisco de Reinosa y quizá, luego, en un monasterio de Montesclaros; hizo donaciones a los franciscanos siendo virrey de México; por último, en su testamento expresó el deseo de ser enterrado con el hábito de san Francisco. *Ibid.*, *passim*.

³⁵ Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2008, p. 62.

indios de ese pueblo lo acusaron de aumentar los pagos y de amenazar con azotar a quienes no cumplieran; se había apoderado del control de los bienes y del dinero empleados para sustentar el culto al santo patrono; además, se ausentaba mucho del curato y no visitaba los pueblos sujetos. Los quejosos hablaban con nostalgia de cuando los administraban los agustinos; señalaban haber presentado sus denuncias ante la mitra y la Audiencia, aunque no fueron atendidos.³⁶

Revillagigedo resumía en estos términos la aplicación temprana del programa de transferencias: había “motivos muy graves” para remover a los religiosos de muchos curatos; los doctrineros eran nombrados por sus propios preladados, sin título ni presentación real, contra lo prevenido en las Leyes de Indias y el Concilio de Trento. Según detallaba, la primera ejecución del programa se hizo en doctrinas vacantes de los agustinos y luego se fue extendiendo a otros curatos “buscando pretextos”.³⁷ En realidad no sólo se transfirieron curatos poco “apreciables”, como lo indicaba la real cédula de 1749, sino que incluían también dos doctrinas de la capital del virreinato; allí un cura tendría las mejores condiciones de empleo, tanto por la remuneración como por la posibilidad de estar en un lugar propicio para obtener futuras promociones. En el arzobispado de México rápidamente se estaban abriendo huecos, algunos muy apreciables, para los clérigos.

Revillagigedo señaló que en la ocupación de las doctrinas intervinieron los jueces eclesiásticos, en un papel de primera importancia, y los encargados de la justicia real. Gracias a la labor realizada por los preladados que lo antecedieron, Rubio contó con el auxilio necesario para instrumentar el programa de secularización.³⁸ La autoridad que los jueces ya habían ejercido en asuntos rutinarios, al hacerse cargo de la ejecución de los autos y decretos del ordinario, los posicionaba para encargarse de un programa de mayores repercusiones, como lo sería la transferencia de las doctrinas a los seculares. Por otro lado, al involucrar a los encargados de la justicia a nivel local se hacía evidente la intervención del poder civil y se dejaba

³⁶ William Taylor, *Ministros...*, p. 753.

³⁷ “Oficio del conde de Revillagigedo sobre secularización de curatos y separar de ellos a los regulares”, en *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, 2 v., estudio preliminar Ernesto de la Torre Villar, México, Porrúa, 1991, p. 845.

³⁸ Para ver con más detalle el proceso de establecimiento de los jueces eclesiásticos en el arzobispado de México, véase 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*. El tema se trató en el capítulo 1.

en claro que, si el caso lo ameritaba, podría contarse incluso con el apoyo de hombres armados. Los miembros de la república de indios desempeñaron también un papel importante en la transferencia de los curatos, dado que una de sus funciones principales era representar al pueblo ante las autoridades civiles y eclesiásticas.³⁹ Los encargados de las gestiones solicitaban a los gobernantes naturales atestiguar la salida de los religiosos y reconocer al nuevo cura diocesano.

El arzobispo Rubio sabía que a mediados del siglo XVIII las doctrinas existentes en el arzobispado de México estaban lejos de ser lugares donde residían exclusivamente indios. Hablaba así de la feligresía en el territorio bajo su jurisdicción: “En los más de los pueblos vive un gran número de españoles y gentes de otras castas mezclados entre indios”. Este asunto obraba en contra de los religiosos porque formalmente sus atribuciones se limitaban a dar atención espiritual a la población indígena, mientras el resto de los habitantes debían ser administrados por el clero secular. Si la conformación general de la feligresía del arzobispado había cambiado, esto constituía un argumento de peso para insistir en que correspondía a los clérigos diocesanos hacerse cargo de los curatos. Las autoridades civiles y eclesiásticas no juzgaban necesario prolongar la existencia de las doctrinas, pues se trataba de instancias creadas especialmente para la población autóctona. En las condiciones imperantes, las parroquias donde interactuaban los diferentes grupos humanos constituían la base adecuada para organizar a la población del arzobispado. Para favorecer el proceso de integración, en las primeras provisiones realizadas se nombraron clérigos que administraran los curatos en castellano, si bien se designaron algunos vicarios de idioma para atender en su lengua a los indios que así lo requirieran.⁴⁰

Era común que en las gestiones de transferencia de doctrinas el arzobispo nombrara a párrocos interinos.⁴¹ Tan pronto como fuera posible, los curatos recién secularizados debían ser provistos según el procedimiento

³⁹ Según Dorothy Tanck en el siglo XVIII eran cuatro las principales actividades de los gobernantes indígenas: supervisar las finanzas, representar al pueblo, dirigir las celebraciones religiosas y administrar justicia. 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. 32.

⁴⁰ “Libro de representaciones...”, img. 107.

⁴¹ Los curas interinos asumían los mismos derechos y obligaciones de un cura beneficiado, pero su designación era temporal, hasta que por concurso se ocupara la vacante. El interinato debía durar sólo unos meses; sin embargo, podía prolongarse más tiempo. William Taylor, *Misioneros...*, p. 115-116.

normalmente establecido para la dotación de los curatos seculares, el cual consistía en que cada cierto tiempo el arzobispo mandaba una carta cordillera⁴² a todos los clérigos seculares bajo su jurisdicción con el fin de convocarlos a concurso para ocupar las parroquias vacantes. Los interesados tenían un plazo de 60 días para realizar su solicitud. Quienes estaban asignados a una parroquia sólo podían hacerlo si contaban con licencia para ausentarse de su sede y la dejaban encargada; no podían participar quienes no llevaran tres años en su cargo. Los vicarios ordenados a título de idioma necesitaban exhibir el comprobante correspondiente.⁴³ Los clérigos interesados en ocupar los curatos debían presentarse ante el tribunal de examinadores sinodales de la arquidiócesis. Para cada beneficio eran seleccionados los tres más aptos. De esta terna el vicepatrono elegía a uno, usualmente a quien encabezaba la lista de candidatos, y en nombre del patrono lo presentaba al prelado para que le diera la colocación canónica. Revillagigedo operó en franca armonía con Rubio. Este virrey había hecho suya la idea de la conveniencia de la preservación de la paz entre el estado secular y el eclesiástico; además, el arreglo le permitía garantizar el cumplimiento de los términos del Patronato Real.⁴⁴

En 1751 los regulares recibieron un duro golpe procedente del papado. Benedicto XIV, accediendo a una petición previa de Fernando VI, emitió la bula *Cum nuper*. El documento daba facultad a los obispos para conferir las doctrinas a clérigos seculares cuya idoneidad comprobaran previamente por medio de exámenes, y los religiosos sólo continuarían en caso de contar con aprobación episcopal expresa.⁴⁵ Desde el principio de su labor en América los regulares habían basado su legitimidad como doctrineros en la concesión papal. Ahora, en el momento crítico en el que empezaban a perder muchas de sus doctrinas el pontífice les retiraba su apoyo y los colocaba en una situación de dependencia total respecto de los obispos. La relación entre la monarquía española y la Santa Sede había tenido sus altibajos; medidas como la mayor concentración de poder en manos de la autoridad episcopal, dependiente directamente de la Corona,

⁴² Las cartas cordilleras eran usadas por la autoridad eclesiástica para transmitir instrucciones. Debían seguir un recorrido previamente establecido y regresar al emisor.

⁴³ Véase como ejemplo "Cordillera despachada a todos los clérigos seculares de este arzobispado citándolos y convocándolos a el presente concurso de curatos vacantes en él", AGN, *Bienes Nacionales*, v. 841, exp. 7

⁴⁴ Francisco de Güemes y Horcasitas, primer conde de Revillagigedo (1746-1755). "Relación que hace a Agustín de Ahumada y Villalón en 1755", en *Instrucciones y memorias...*, p. 830.

⁴⁵ Sánchez Bella analiza la respuesta del Consejo de Indias ante las medidas dictadas por el papado. Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en...*, p. 135-136.

dejaban en claro que en el siglo XVIII la balanza se inclinaba en favor de los intereses reales.

Los religiosos debían defenderse por sí mismos. Fray Francisco Larrea, prior del convento dominico de Cuautla, realizó una interesante acción de protesta ante la secularización de doctrinas. Se quejó porque de octubre de 1750 a septiembre de 1751 los agustinos habían sido despojados de diez curatos. Larrea empleaba el término “despojo” para referirse a la pérdida de los curatos; la connotación negativa era evidente pues aludía a un acto injusto, de abuso hacia los religiosos. Para hacer frente a la situación, fray Francisco escribió en 1751 un extenso documento titulado “Defensa racional canónica y legal de los curatos regulares de América”, donde se preguntaba si sería buena idea renunciar al mismo tiempo a todos los curatos. Quizá estaba al tanto de que la medida había tenido cierto éxito en el pasado; pero, en esta ocasión, no sería una decisión acertada porque conllevaría la renuncia a sus derechos. Posiblemente el fraile temía que tal acción, en vez de constituir una medida de presión, sería aprovechada por las autoridades para tomarles la palabra a los religiosos y dejarlos sin ninguna doctrina. Expresaba que no se debía exasperar al rey, sino “con humildad religiosa” acudir a él para pedirle amparo. Instó a agustinos, franciscanos y dominicos a dejar el silencio y a defenderse para evitar la pérdida de sus curatos. Argumentó que los privilegios concedidos a los religiosos en las Indias habían sido el premio a sus trabajos, sudores y derramamientos de sangre, e incluso los curatos regulares eran beneficios eclesiásticos, por lo cual tenían derecho perpetuo sobre ellos.⁴⁶

En la parte sustancial del documento citado, Larrea esgrimió una serie de razones por las cuales convenía que en América el papel de curas lo ejercieran los religiosos, y aseguraba que éstos observaban mayor rectitud en la administración. Los provinciales visitaban anualmente los conventos de sus provincias; en contraste, los obispos visitaban la totalidad del territorio de sus diócesis una vez en la vida. De esta manera, según él, las autoridades regulares tenían mejores posibilidades de velar por las buenas costumbres de los religiosos, así como por su preparación y conocimiento de la lengua de los indios; además, los frailes tenían más lugares para la formación de personal y estaban más prontos a la ejecución de su ministerio; también, la manutención de los doctrineros era menos onerosa. Por

⁴⁶ “Opúsculos varios de diversas materias que han ocurrido en estos tiempos, útiles al estado eclesiástico, principalmente a las sacratísimas religiones”, AHAM, *Base Colonial*, caja 48, CL, 71 f.

ello, advertía, si la administración de los curatos pasaba a manos de los clérigos, subirían mucho las obvenciones. A su juicio, los naturales americanos estaban acostumbrados a religiosos curas; se refería a los indios como “neófitos que miran mucho en el ceremonial”, como lo habían hecho desde el siglo XVI los regulares; además, los frailes tenían sus iglesias “con más decencia y esmero”. Denunciaba que los conventos de Santa Cruz y San Sebastián en la ciudad de México habían sido convertidos en “habitaciones profanas” y sus celdas en “casitas de alquiler”. Los argumentos de Larrea insistían en los mismos puntos de mucho tiempo atrás cuando los religiosos se presentaban como los ministros acordes con las características de los indios, sin hacer ninguna alusión a que en las doctrinas ya había muchos feligreses de otros grupos sociorraciales. Es digna de interés la denuncia respecto a la situación de los conventos de Santa Cruz y San Sebastián, porque a través de estos ejemplos buscaba provocar indignación por los actos de profanación enunciados.

En 1752 el programa de secularización continuó. Se entregaron a clérigos varias doctrinas: Molango, de los agustinos, y Coatepec, de los dominicos. Durante la transferencia al clero secular, el pago por servicios religiosos debía ser acordado entre ambas partes, lo que llegó a generar tensiones entre los nuevos ministros y sus feligreses.⁴⁷ En Molango se presentó un conflicto por los cobros que hacía el cura recién nombrado. En diciembre de 1752 José Miguel Guerrero, a nombre del gobernador, alcaldes, común y naturales del pueblo de Molango, se presentó ante la Real Audiencia para quejarse del cura, el bachiller don Juan Nicolás Domínguez de Lucena, porque tiranizaba a sus feligreses con exorbitantes derechos e indebidas pensiones. Según Guerrero, los indios se habían mostrado bien dispuestos hacia el nuevo ministro: “Han respetado a su cura con aquel miramiento y veneración debida a su dignidad y empleo atendiéndole como reverentes súbditos y asistiéndole obsequiosos a su servicio con especialísimas sumisiones”. No obstante, él afirmaba que eran inmoderados los pagos exigidos a los indios, especialmente al sepultar a sus muertos y ellos pedían que se

⁴⁷ Rodolfo Aguirre señala que en términos generales la historiografía se ha centrado en el tema del cobro de obvenciones y su conflictividad, pero ha dejado fuera otras dinámicas parroquiales como la negociación para fijar tiempos y tipos de pagos, los actores involucrados en la recaudación de obvenciones y el destino dado a estos recursos. Rodolfo Aguirre, “Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 117.

fijara el arancel en un lugar público para que el cura llevara “sus debidos derechos sin inferirles extorsiones”.⁴⁸

El cura pidió a las autoridades del arzobispado decir cuánto podía cobrar por sus servicios. Intervinieron en el asunto don Francisco Gómez de Cervantes, juez provisor y vicario general, y don Antonio Pérez Puche, notario mayor y del Santo Oficio. Le mandaron al cura un documento que iniciaba con el arancel emitido por al arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas en 1698; a continuación venía una serie de casos en los que se habían aclarado dudas sobre contribuciones por parte de curas y feligreses del arzobispado.⁴⁹ La mayor preocupación expresada por Domínguez era si sus feligreses en realidad cumplirían con un nuevo tipo de pago, diferente del prevaleciente durante la larga administración de los religiosos. Curiosamente José Miguel Guerrero también representó al cura de Molango. Decía que en ese pueblo “ha habido costumbre inmemorial de que a los curas voluntariamente se les dé servicio para sus precisos e indispensables menesteres y que con esta revolución teme mi parte alguna novedad y falta”. El cura solicitaba el auxilio de la justicia si los indios se rehusaban a pagar. Aparentemente los indios estaban de acuerdo en aceptar el arancel, incluso pedían tenerlo a la vista para evitar abusos, pero el párroco se mostraba temeroso de no recibir la remuneración esperada y buscaba apoyo para garantizarla. Cabría preguntarse si, en efecto, los indios estarían en posibilidades de realizar tales pagos monetarios y si éstos les resultaban ventajosos respecto de los servicios de costumbre.⁵⁰

Las autoridades del arzobispado estaban conscientes de que los nuevos curas podrían replantear a su conveniencia los términos en los que los feligreses retribuirían la atención espiritual. Rubio hizo lo que estuvo en sus manos para controlar esta situación y evitar enfrentamientos. En Xichú le pidió al cura recién nombrado no llevar más derechos de los prevenidos en el arancel: “No se excederá de él por ningún pretexto ni valiéndose de la costumbre mal introducida por los regulares que administraron esta

⁴⁸ AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 29, exp. 6, f. 185-227.

⁴⁹ Los conflictos se habían presentado sobre todo por asuntos que no estaban claros en el arancel, por ejemplo el cobro por amonestaciones y arras.

⁵⁰ Taylor señala que la escasez de dinero era recurrente y se inclina por considerar más altos los pagos en efectivo derivados de la aceptación del arancel. William Taylor, “El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 88.

parroquia".⁵¹ Evidentemente, para el arzobispo los pagos "según costumbre" eran una práctica que se prestaba a la arbitrariedad y originaba reclamaciones. Para él, la secularización ofrecía la coyuntura propicia para lograr regularidad y homogeneidad en el pago por los servicios religiosos. Éste era uno de los aspectos de la modernización eclesiástica deseada por las autoridades en la metrópoli; el arzobispo coincidía en este objetivo y lo impulsó con entusiasmo.

En junio de 1752, Rubio informaba a la corte que doce curatos pertenecientes a los agustinos y los dominicos ya se habían transferido a clérigos "sin leve conmoción ni desagrado de los indios".⁵² Inicialmente había existido cierta incertidumbre respecto de la reacción de la feligresía. Las noticias del prelado resultarían tranquilizantes: si no había habido la oposición temida al inicio del programa de secularización, era de esperarse que las transferencias podrían continuar sin complicaciones mayores. Para el arzobispo el secreto del éxito del programa estribaba en la prudencia y gradualidad con la que se había actuado.⁵³ En el transcurso de sus visitas pastorales de 1752 y 1753 había tomado medidas para concretar la secularización de más curatos. Por ejemplo, cuando estuvo en Huichapan se ocupó de hacer la selección de los clérigos a quienes luego encargó la transferencia y eligió a los primeros curas párrocos. Además, constató la existencia de edificios adecuados para las parroquias. En Tecozautla solicitó a los frailes la realización de un nuevo inventario, en donde poco después asentó una nueva sede parroquial.⁵⁴

En vista de los progresos conseguidos, el rey decidió extender la secularización de doctrinas. Fernando VI planteó la continuación de la política oficial en una real cédula emitida el 1 de febrero de 1753. A partir de ese momento la aplicación del programa se hizo más rígida que antes. En la nueva orden, el rey reiteraba la idea de que parecía conveniente eximir a las órdenes religiosas de la administración espiritual de los indios, pues habían terminado las condiciones que habían hecho precisa su intervención. Explicaba que todas las diócesis de sus dominios de América con el transcurso del tiempo habían llegado a contar con abundantes clérigos

⁵¹ AHAM, caja 21, CL, libro 2.

⁵² "Libro de representaciones...", img. 066.

⁵³ Aguirre reconoce la importancia de la prudencia de Rubio y del apoyo del virrey, pero acertadamente subraya el peso que tuvo el hecho de que los prelados diocesanos y las feligresías ya habían minado el poder de los regulares. Rodolfo Aguirre, "La secularización...", *Hispania Sacra...*, p. 505.

⁵⁴ Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia...*, p. 93.

seculares “de suficiente literatura, letradas costumbres y demás dotes necesarios para el ministerio de la cura de almas”.⁵⁵

La cédula disponía que debía realizarse la transferencia de doctrinas en todas las diócesis americanas.⁵⁶ Sobre el desarrollo del programa en la Nueva España Revillagigedo decía: “A todos los prelados he remitido sus cédulas respectivas, y en todas partes se ha ejecutado la providencia con igual suceso, aunque en algunas partes se ha obrado con más vigor que en otras, dependiendo esto de la mayor o menor actividad de los prelados, de la copia de los clérigos o de alguna consideración a los religiosos”. Hasta entonces, en la arquidiócesis de México las autoridades religiosas y civiles no habían enfrentado dificultades que obstaculizaran la secularización de las doctrinas. Los religiosos no habían emprendido una acción concertada, ni habían conseguido el respaldo de otros actores sociales.

La real cédula de 1753 determinaba que la transferencia a seculares proseguiría en los curatos vacantes y en los que estuvieran ocupados sin canónica institución. Incluía una importante novedad: la aplicación de la medida se ampliaba a todos los lugares donde resultara conveniente. El objetivo era que el conjunto de las parroquias quedara a cargo de clérigos seculares y sujeto a los respectivos prelados diocesanos. En este documento se hace evidente la determinación de lograr que, finalmente, la Iglesia india funcionara de acuerdo con las necesidades y los deseos de las autoridades civiles y diocesanas.

En este mismo año el rey dio un paso importante para obtener un mayor control sobre la Iglesia, a través del establecimiento de un concordato con el papado.⁵⁷ El papa Benedicto XIV le concedió a la Corona el derecho de patronato universal en el territorio peninsular.⁵⁸ Los términos de relación con la Santa Sede eran muy favorables para ser aprovechados por

⁵⁵ AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 73, exp. 13, f. 35.

⁵⁶ Véase: “Oficio del Conde de Revillagigedo sobre secularización de curatos y separar de ellos a los regulares”, en *Instrucciones y memorias...*, p. 846.

⁵⁷ El concordato es un instrumento jurídico por medio del cual la autoridad religiosa y el poder civil tratan de regular sus intereses comunes. Manuel Teruel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 101.

⁵⁸ El concordato de 1753 reconoce el Patronato Real preexistente en Indias y Granada; no concede el patronato universal, pero sí la subrogación del derecho al nombramiento, presentación y patronato de beneficios, antes reservados a la Santa Sede. A pesar de sus limitaciones hubo júbilo entre los regalistas, pues en los hechos se universalizaba el modelo de las Iglesias de Granada e Indias. Teófanos Egido, “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 182.

las autoridades españolas y proseguir, libre de trabas, con los planes de reestructuración de la Iglesia indiana. La asignación generalizada de los curatos a los clérigos formaba parte de este proyecto.

Coincidentemente, en 1753 se realizó en la capital novohispana una serie de celebraciones con motivo del jubileo.⁵⁹ La ocasión se prestó para hacer visibles los espacios de poder que tenía cada rama del clero. En la ciudad de México, las iglesias señaladas para ser visitadas por los fieles fueron la catedral metropolitana y tres pertenecientes a los regulares, la del convento de Santo Domingo, la del convento grande de San Francisco y la de la Casa Profesa. Como el clero debía participar también en las visitas, las inició el arzobispo Rubio y su comitiva, entre quienes estaban el cabildo de la catedral y los clérigos de El Sagrario. A continuación participaron abundantes contingentes de religiosos: al principio los del Colegio de San Fernando de México, seguidos por los dominicos, los jesuitas, los franciscanos y los agustinos, acompañados por miembros de sus respectivas cofradías. El círculo ceremonial, inaugurado por el arzobispo, quedó cerrado por la presencia pública del virrey, vicepatrono de la Iglesia.⁶⁰ Cuando la Corona optó por aplicar el programa de secularización con mayor intensidad, la presencia de las órdenes religiosas todavía se hacía sentir con bastante fuerza en la sede misma del poder arzobispal.

A mediados de 1753, Rubio acordó con el virrey continuar en los mismos términos la aplicación del programa de secularización de doctrinas: “Nada ha habido que enmendar, corregir o suplir después de la primera ejecución”, porque según él, con excepción de los religiosos, todos aprobaban las transferencias. Incluso, decía, la Audiencia de México había hecho el señalamiento de que debían pasar a manos de seculares todos los curatos sin esperar a la vacancia. El arzobispo parecía sostener una posición tolerante hacia las órdenes religiosas; opinaba que debían contar con tiempo para recogerse en sus conventos y tomar providencias para el futuro. No obstante, en sus comunicaciones dirigidas a la corte,

⁵⁹ En el jubileo, o año santo, los feligreses podían obtener la remisión de los pecados si cumplían una serie de requerimientos. Debían confesarse y recibir el sacramento de la eucaristía dentro de un plazo señalado. En este caso, además, debían visitar a lo largo de quince días cuatro iglesias de la ciudad de México hasta alcanzar 60 visitas.

⁶⁰ Véase al respecto el trabajo de Clara García Ayuardo, “México en 1753: el momento ideal de la ciudad corporativa”, en Carlos Aguirre Anaya, Marcela Dávalos y María Amparo Ros (eds.), *Los espacios públicos de la ciudad. Siglos XVIII y XIX*, México, Casa Juan Pablos/Instituto de Cultura de la Ciudad de México, 2002, *passim*.

él mismo empezó a hacer mayor énfasis en la idea de que los regulares debían desocupar los curatos.⁶¹

En realidad, a partir de 1753 la transferencia de curatos se realizó en forma más contundente en la arquidiócesis mexicana. Los agustinos perdieron Xochicoatlán y Tezontepec; en una fecha cercana fue también transferida Epazoyucan. Se secularizaron las doctrinas franciscanas de Zempoala, Santa María la Redonda y Chiauhitla. Los miembros de esta orden se quejaron de haber sido tratados duramente. En el caso de Zempoala, el curato había quedado vacante por muerte de su doctrinero el año anterior. Los franciscanos presentaron sus candidatos, pero el provincial recibió orden de ceder la doctrina al clero secular. Cuando los frailes hicieron entrega del curato, por no ser hora oportuna para salir del pueblo, fueron a pedir abrigo a quien había sido su síndico, pero éste fue presionado para lanzar a los religiosos de su casa.⁶² Al quedar vacante Santa María, el provincial acudió de inmediato a dar noticia del suceso y presentar terna, pero su intento fue infructuoso. Según consignaba un diario de la época, el nuevo cura clérigo había tomado posesión el mismo día del entierro del fraile que había estado a cargo de Santa María.⁶³ Grandes cambios habían ocurrido: las órdenes se mostraban cada vez mejor dispuestas a cumplir los procedimientos, pero eso no les bastó para frenar la pérdida de sus doctrinas.

Los dominicos debieron dejar en 1753 la doctrina de indios mixtecos, zapotecos, criollos, extravagantes y de Meztitlán, administrada en la ciudad de México. Este caso presenta ciertas peculiaridades. Rubio ya había solicitado al provisor de naturales del arzobispado su parecer sobre los indios foráneos residentes en la capital. El provisor había respondido que éstos no reconocían ninguna autoridad eclesiástica; huían de las doctrinas por no sujetarse a obvenciones ni a tributos, algunos acudían a las parroquias de españoles para recibir sacramentos, pero tampoco allí estaban empadronados. El provisor aconsejó hacer vicarías y nombrar a *clérigos lenguas* que los administraran.⁶⁴ Sin embargo, al fallecer el fraile dominico a cargo de dichos indios, se decretó la extinción de la doctrina. Los indios

⁶¹ "Libro de representaciones...", img. 073-075.

⁶² Biblioteca Nacional de México (en adelante BN), *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1646, doc. 24.

⁶³ A. Rubial y D. Bieñko, "Un diario inédito del siglo XVIII", en *Voces de la clerecía novohispana...*, p. 95.

⁶⁴ "Representación del señor Bentura Gallo, provisor de naturales, sobre el número y calidad de indios extravagantes de esta ciudad que no se hallan empadronados en parroquia alguna", AGN, *Bienes Nacionales*, caja 223, exp. 86, 2 f.

foráneos debían adscribirse a la jurisdicción eclesiástica existente en el territorio donde habitaban. Este cambio sería un anticipo de la futura administración eclesiástica de la capital del virreinato.

Fue hasta esa época que las órdenes religiosas reaccionaron en proporción a la gravedad de la situación en que se encontraban. Varios testimonios de los frailes coinciden en señalar el año de 1753 como el inicio de “dolorosos atropellamientos y escándalos” cuando tuvieron que dejar sus conventos.⁶⁵ Destacó, en particular, la respuesta articulada por los frailes menores ante la pérdida de sus doctrinas. A raíz de la muerte del religioso a cargo de Santa María la Redonda, el ministro provincial del Santo Evangelio, fray José de la Vallina, se dirigió a varios conventos de su orden en el arzobispado para dar instrucciones con carácter preventivo “en conformidad del violento despojo que la provincia iba experimentado de las doctrinas”.⁶⁶ El provincial les ordenaba extraer con la mayor discreción todo cuanto pudieran de los conventos, tanto de plata como de ornamentos. Encargaba que, de ser posible, se hicieran inventarios nuevos o se borrarán los bienes sustraídos, anotando a los márgenes “se dio por consumido”. Les solicitó también que sacaran del convento los libros de patentes, decretos, gasto y recibo para llevarlos a su presencia.⁶⁷ En documentos internos de la orden se pueden ver varios bienes y papeles remitidos.⁶⁸ Pocos meses más tarde, fray José se volvió a dirigir a los religiosos para solicitarles no hacer aumentos en los conventos, sino enviar el importe destinado a ese fin a la procuración general de la provincia para emplearlo en la defensa de las mismas doctrinas.⁶⁹

Los franciscanos del Santo Evangelio comisionaron a fray Diego Osorio para preparar un memorial con objeto de salvaguardar sus doctrinas; destacó puntualmente los méritos de los religiosos e intentó amparar a su

⁶⁵ BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1649, doc. 35.

⁶⁶ Fue enviado por cordillera a los pueblos de la zona del valle de Toluca: Chapultepec, Atenco, Calimaya, Metepec, Toluca, Zinacantepec, Tecaxic, Jilotepec, Acambay, Aculco. Debe haberse enviado a otras zonas también. La carta debía pasar de convento en convento con persona segura.

⁶⁷ BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1646, doc. 11.

⁶⁸ “Cuadernos inventariales de varias alhajas bienes de sacristía de los conventos que en ellos se expresan que independientes de bienes de parroquia pertenecían a los conventos del arzobispado de México”: “...todos son concernientes a la noticia de alhajas de plata y demás bienes que se remitieron a nuestros prelados desde que el secuestro de los conventos amenazaba”. Se habían remitido, por ejemplo, 30 casullas, 40 cálices y 17 vinajeras. Véase Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México (en adelante BNAH), *Fondo Franciscano*, v. 139.

⁶⁹ *Idem*.

orden contra las acusaciones hechas.⁷⁰ Asimismo, se designó a fray Nicolás García, lector de Sagrada Teología y calificador del Santo Oficio, y a fray Manuel Nájera, lector de Sagrada Teología y secretario de la provincia, para representar los intereses de la provincia en Madrid y pedir la restitución de las doctrinas, los conventos y las alhajas.

Pese a las afirmaciones del arzobispo, en este tiempo se levantaron voces diversas en la Nueva España para quejarse de la transferencia de los curatos a los seculares. La Sala Capitular del Ayuntamiento de México envió una representación dirigida a Fernando VI en julio de 1753. En el documento, los capitulares aclaraban que no se pronunciaban “en puntos de derecho”, pero “en materias de hecho” hablaban de “los indecibles perjuicios que se siguen al común de estas vastas provincias en la traslación de las doctrinas que empieza”.⁷¹ Entre los daños de carácter espiritual, los feligreses se verían afectados en la enseñanza de la fe, en la instrucción de los dogmas y en la administración de los sacramentos; llegaron al punto de afirmar que los indios podrían regresar a la idolatría. Uno de los argumentos determinantes a favor de los religiosos era que contaban con muchos ministros en sus curatos y gastaban menos dinero. Por el contrario —sostenían—, un cura secular necesitaba más recursos para sostenerse a sí mismo y a sus vicarios. Otra crítica se refería a que en su opinión los curas no tenían buen control de sus ministros auxiliares, mientras los preladados religiosos sí ejercían vigilancia sobre el conjunto de los frailes. Respecto a los idiomas de los indios, señalaban que los hablaban mejor los regulares y pocos clérigos los manejaban bien. Los argumentos anteriores son importantes porque muchos de ellos coincidían con los que esgrimía fray Francisco de Larrea un par de años atrás.

Los miembros del Ayuntamiento hablaban del amor de los obispos por su clero y de la “innata antipatía” de los seculares a los regulares. Rubio y Salinas —decían— había tomado la decisión sin tener suficiente experiencia. Denunciaban que en Actopan se había nombrado como cura a un familiar del arzobispo, un clérigo recién llegado de Europa y sin ningún conocimiento de los indios. Por último hablaban del perjuicio temporal que se causaría cuando todos los religiosos desocupados se fueran a los conventos de las ciudades, especialmente a México “para mantenerse a expensas de su público”. A primera vista, el apoyo del Ayun-

⁷⁰ “Memorial elaborado por fray Diego de Osorio para que lo llevaran los religiosos comisionados a Madrid”, BN, *Archivo Franciscano*, caja 128, leg. 1651, doc. 9.

⁷¹ BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1646, doc. 12.

tamiento a los regulares parece desconcertante por provenir de una institución de gobierno que había acabado por convertirse en un bastión político de los criollos, quienes tiempo atrás manifestaron mayor cercanía con el clero secular y con los obispos.⁷² Una posible respuesta podría provenir de la acusación respecto del nombramiento de clérigos peninsulares cercanos al arzobispo para ocupar los curatos, lo cual parece confirmarse por quejas provenientes de miembros del clero regular.⁷³ Seguramente también resultaba preocupante la cuestión de los gastos de sostenimiento de los religiosos concentrados en los conventos capitalinos.

Una manifestación muy interesante de protesta ante la secularización fue la aparición de algunas *Sátiras anónimas* el propio año de 1753.⁷⁴ El autor de estos versos satíricos defendía a los regulares y ensalzaba, en especial, la labor de los franciscanos:

Triste México, tus ratos
 de gusto los miras vanos,
 al ver nuestros franciscanos
 que les quitan los curatos:
 se alegran los mentecatos;
 todo necio, pues no atina
 que quien plantó la doctrina
 en la América y su aprisco
 fue el gran celo de Francisco,
 que a la virtud lo encamina.
 ¿Quiénes fueron los primeros
 que plantaron el plantel
 en este hermoso vergel?
 ¿Quién? Los franciscanos fueron,
 que al riesgo se pusieron
 de la bárbara inclemencia;
 y con cristiana prudencia
 dio a este mundo peregrina
 educación y doctrina
 un fray Martín de Valencia.

⁷² Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, *passim*.

⁷³ Véase más adelante la nota 136.

⁷⁴ Véase "Dos sátiras contra la secularización de curatos", en José Miranda y Pablo González Casanova (ed.), *Sátira anónima del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953. En este libro los autores incluyen completas las sátiras aquí presentadas en fragmentos.

El arzobispo Manuel Rubio y Salinas era censurado en forma virulenta, era acusado de codicia y se le definía como un mal pastor, “un lobo con piel de oveja”:

En Sajonia fue Lutero
quien el templo derribó
y así el papa le llamó
hereje, audaz y protervo.
En México es el primero
Rubio, que manda tirar
la capilla, por no dar
culto a la virgen María,
pues tiene gran alegría
ver su culto profanar.⁷⁵

No dejaba de expresarse el deseo de que el rey prestara atención a los sucesos denunciados y decidiera actuar:

Pero no se ha de quedar
sin castigo esta malicia,
que no siempre la injusticia
ha de vivir y triunfar.
Alguna vez ha de hallar
acogida la razón,
porque llegará ocasión
que a la justicia con ley
preste la atención el rey,
quitándosela a Cenón.⁷⁶

La sátira es un “excelente barómetro social”, como lo señalan José Miranda y Pablo González Casanova. A través de ella se observa cómo hacia la mitad del siglo XVIII a la antigua atmósfera la desplazaba una nueva,⁷⁷ como instrumento de agresión y propaganda en la contienda de

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Egido López señala que la sátira política tuvo una presencia importante en España en los reinados de Felipe V y Fernando VI. Habla de que los autores de ese tipo de textos intentaban conquistar a la opinión pública y conseguir adeptos para sus causas. Teófanos Egido, *Opinión pública...*, p. 48-50.

ideas sostenida por grandes sectores de la sociedad. Los defensores de la tradición se veían en la necesidad de blandir esta arma clandestina. No les era posible combatir a cara descubierta porque las medidas de innovación las auspiciaban los monarcas españoles y sus delegados en la colonia. Aún así, quien escribió la sátira tenía la esperanza de ser escuchado y atendido por el rey de España y, aunque es poco probable que esos versos llegaran a manos del monarca, cabría preguntarse si el eco de las diversas voces sumadas en reacción al programa de secularización de doctrinas tuvo algún impacto.

En 1754 finalizó el primer periodo del gobierno de Fernando VI con la muerte del ministro José de Carvajal y el cese del marqués de la Ensenada.⁷⁸ Al año siguiente el confesor real, Francisco de Rávago, se veía obligado a abandonar su cargo. Sin embargo, la desaparición de escena de los ministros que habían articulado el programa de secularización de las doctrinas americanas no implicó en absoluto el abandono del proyecto, pese a que los asuntos de guerra volvieron a ocupar la atención del rey. En el mismo año de 1754 se encontraban en Madrid los procuradores franciscanos; uno de ellos, fray Nicolás García, le escribía al ministro provincial del Santo Evangelio que en España las autoridades de la orden les ofrecían su ayuda “en cuanto se ofreciera”. Fray Nicolás comentaba esperanzado “con la muerte del señor Carvajal, de Dios goce, el teatro no está tan horrible, y tiene más favorable el aspecto nuestra fortuna”.⁷⁹

Sucedió todo lo contrario. A principios de 1754 la orden de San Francisco perdió la doctrina de Tepetitlán. En noviembre y diciembre de ese año el programa de secularización tomó nuevos bríos en el arzobispado de México. Los franciscanos resultaron especialmente afectados pues debieron dejar ocho doctrinas: Cuautitlán, Tlalnepantla, Tacuba, Tultitlán, Tulancingo, Huichapan, Metepec y Zinacantepec. Los agustinos perdieron siete: Huauchinango, Atotonilco, Tlayacapan, Tantoyuca, Acolman, Zacualtipán y Huasca. A los dominicos les pidieron salir de cuatro: Mixcoac, San Jacinto, San Agustín de las Cuevas y Tláhuac. Estos 19 curatos

⁷⁸ Ensenada tomó varias decisiones que lo colocaron en una posición vulnerable. Actuó para entorpecer la realización del tratado de límites con Portugal de 1750, porque lo creía impropio para España, y giró instrucciones para proceder militarmente contra los establecimientos ingleses en las colonias. Con estas medidas se echó encima al partido anglófilo; se le acusó de francofilia y de jesuitismo. *Ibid.*, p. 199.

⁷⁹ BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 139, 257-257v.

se secularizaron “por justas y graves causas” a pesar de no haber muerto ni renunciado sus poseedores.⁸⁰

Cuando Rubio informó de esta transferencia colectiva usó expresiones con cambios en su actitud, “había conseguido apartar” a los religiosos de numerosas doctrinas, con lo cual conseguiría cumplir los deseos del rey en poco tiempo. Pero, además, mencionó otra razón de peso: podría instalar en estos curatos a clérigos requeridos de empleo.⁸¹ Poco tiempo antes, este arzobispo había informado a la corte haber examinado con todo rigor a 142 clérigos; también expresó que algunos de los curatos seleccionados para ser transferidos en esta ocasión eran “muy dilatados y pingües”. La coyuntura de la secularización ofrecía una buena oportunidad al prelado para dividir varios de ellos. Rubio argumentaba que el aumento del número de parroquias del arzobispado redundaría en una mejor administración espiritual de los feligreses. El arzobispo escribía a la corte que había determinado secularizar y dividir ese conjunto de curatos “en resulta del crecido número de opositores que han quedado en el último concurso sin destino”.⁸² El asunto permitiría imprimir mayor velocidad al cambio jurisdiccional y atender otros objetivos importantes, como el reforzamiento de la estructura parroquial de la arquidiócesis. A fines de 1754 el prelado anunciaba el inicio de una visita pastoral para, en el transcurso de ésta, ocuparse de la erección de las nuevas parroquias.

El virrey aclaró que era el arzobispo quien calificaba la necesidad o conveniencia de remover a los frailes. Revillagigedo emitió los decretos en los términos solicitados,⁸³ y no encontró inconveniente legal para ejecutar la medida en los curatos ocupados, porque si a la religión se le podía relevar con más razón a un individuo en particular. Como en esta ocasión se aplicó el programa de manera generalizada, el virrey envió a los encargados de la justicia local un documento con espacios en blanco para anotar el nombre del curato y la orden religiosa. Decía: “Si para la ejecución de esa mi superior determinación fuere vuestra merced requerido por parte del Ilustrísimo Señor Arzobispo [...] impartirá vuestra merced auxilio pronta y efectivamente asistiendo personalmente y con su escribano a todo

⁸⁰ El listado puede verse en BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 139, f. 337v.

⁸¹ Dice Tanck que en Cuautitlán quedó como primer cura secular Gregorio Casodoiro, familiar de Rubio. Dorothy Tanck, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999, p. 163.

⁸² “Libro de representaciones...”, img. 078-080.

⁸³ “Oficio del Conde de Revillagigedo sobre secularización...”, en *Instrucciones y memorias...*, p. 846.

lo que se ofreciere, pena de perdimiento de su oficio y de un mil pesos de multa y de lo que ejecutare me dará cuenta [...].⁸⁴ Al parecer, en el arzobispado de México los alcaldes mayores se mostraron bien dispuestos a coadyuvar en las gestiones de transferencia de los curatos.⁸⁵

Los nuevos curas, pertenecientes al clero secular, debían quedar a cargo de las parroquias, las iglesias, los conventos y las casas que habían habitado los religiosos con todos sus bienes, rentas, alhajas, fundaciones y dotaciones.⁸⁶ Se leyó la orden a los provinciales de los dominicos y franciscanos y al vicario provincial de los agustinos y los tres ofrecieron obediencia. Las autoridades de cada orden dieron instrucciones a sus frailes. Por ejemplo, el ministro provincial franciscano mandó a los padres guardianes de Tacuba, Tlalnepantla, Cuautitlán y Tulancingo que estuvieran prontos para la entrega de lo expresado y que pidieran testimonio y recibo de todo lo entregado “sin dar motivo a la menor queja”. Una vez concluida la transferencia, los religiosos desalojados debían dirigirse al convento de San Francisco de México “para darles el destino que convenga”.⁸⁷

A pesar de la contundencia en el desplazamiento de los frailes, eventualmente los curas nombrados llegaban a expresar opiniones favorables sobre los religiosos. El nuevo párroco de Tlalnepantla hizo explícito que el padre guardián fray José Vidaurri “con la pureza de su obrar” había mandado traer de la sacristía, en un cajón separado, las alhajas para evitar cualquier olvido cuando se hiciera el inventario. A juzgar por el caso de Huichapan, podía darse cierta coexistencia temporal entre los viejos y los nuevos ministros. La secularización de este curato se realizó en el transcurso de noviembre de 1754; no obstante, los franciscanos siguieron administrando sacramentos hasta finales del mes. A partir de entonces, el bachiller José Antonio Morales empezó a firmar los libros de sacramentos con asistencia de los doctrineros, quien en diciembre tomó posesión definitiva del curato. Ese mes, con la venia del nuevo cura, tuvo lugar el último bautizo realizado por los franciscanos en la zona. Los frailes menores se quedaron hasta celebrar el año nuevo y luego partieron rumbo a su

⁸⁴ BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 139, f. 342v-343.

⁸⁵ El arzobispo de México señaló, en cambio, que en el obispado de Puebla Revillagigedo había enfrentado cierta resistencia de los alcaldes mayores a cooperar en la remoción de los regulares. “Libro de representaciones...”, img. 109.

⁸⁶ Rubio sostenía que si los religiosos perdían las doctrinas debían dejar los conventos. Para fundamentar esta posición citaba la ley 26, libro 1, título 15 de la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*. *Ibid.*, img. 120.

⁸⁷ BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 139, f. 332-332v.

convento de la ciudad de México.⁸⁸ Rubio les permitió llevarse consigo una imagen de Nuestra Señora del Sagrario “la Macana”, protectora de las misiones de la Custodia de Nuevo México.

Tras la pérdida de las numerosas doctrinas, experimentada en 1754, los religiosos sumaron fuerzas y se dirigieron al rey para denunciar lo que seguían definiendo como un acto de despojo: habían perdido conventos fundados desde la época de la conquista y dedicados a la propagación evangélica. Revillagigedo explicaba que al relevar a los religiosos de las doctrinas se les había removido al mismo tiempo de los conventos, iglesias, bienes y rentas “porque todo esto se ha reputado como accesorio de lo principal, que es la administración espiritual”.⁸⁹

Los frailes reclamaron haber sido tratados con rigor, pues no les habían dado la oportunidad de ser escuchados y se había usado “el estrépito de soldados y armas” para sacarlos de los conventos y doctrinas. Señalaban las amonestaciones hechas con rigurosas penas a los vecinos para que no los hospedaran, lo que forzó a los frailes a salir “sin más equipaje que sus báculos y breviarios” a penosos y arriesgados caminos. Describían que la situación de dominicos, agustinos y mercedarios era mala, pero tenían la ventaja de contar con algunas rentas; los franciscanos estaban en peor posición por depender del pago de obviaciones de las doctrinas y su situación se complicaba más porque se les había prohibido pedir limosna. Sostenían su convicción de que el monarca había tomado la resolución de separar a los regulares de los curatos porque se había “falsamente ponderado y abultado mucho contra el decoro de los religiosos”. No obstante, expresaban su seguridad de que él no vería con agrado que las religiones fueran tratadas “con tal irreverencia, deshonor y dureza”. Le pidieron al rey la designación de un tribunal o junta donde pudieran ser escuchados para restablecer su honor y tranquilidad.⁹⁰

Otra parte de los argumentos se ocupaba del perjuicio que acarrearía a los feligreses la salida de los religiosos de las doctrinas. Describían una situación de “ruina espiritual” de los indios. Según ellos, los nuevos ministros habían sido rechazados: “porque siendo los indios nimiamente sectarios de las costumbres de sus antepasados y adheridos a la tradición,

⁸⁸ Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia...*, p. 94-99.

⁸⁹ “Oficio del Conde de Revillagigedo sobre secularización...”, en *Instrucciones y memorias...*, p. 846.

⁹⁰ “Representación que hacen a S. M. las Religiones de Santo Domingo, San Francisco y Nuestra Señora de la Merced sobre el despojo de los curatos que poseían en varios pueblos de Nueva España”, BN, *Archivo Franciscano*, caja 128, leg. 1650, doc. 5, f. 6-7.

no oyen ni reciben bien la doctrina de otros que [de] los religiosos que enseñaron a sus padres y ascendientes”.⁹¹ Hablaban de la afectación a la labor espiritual en las zonas de conversión viva porque los misioneros se sostenían de lo que sobraba en algunos curatos. Asimismo —decían—, estaban cerrándose los lugares de instrucción para el aprendizaje de lenguas indígenas. Aunque los regulares no lograron impedir la pérdida de sus doctrinas, creo que sí lograron provocar cierta inquietud respecto a posibles complicaciones y quizá también despertaron cierta compasión en el monarca español.

En enero de 1755, durante su visita pastoral Manuel Rubio y Salinas pasó por varios curatos recién secularizados. Tuvo ocasión, entonces, de vigilar que la transferencia de los curatos se estuviera realizando sin contratiempos y de atender cercanamente el inicio de la gestión de los clérigos nombrados como curas.⁹² Gracias a la aplicación del programa de secularización, el número de curatos en manos de curas designados directamente por él se había incrementado, lo que sería de enorme utilidad para contar con un personal dispuesto a colaborar en las iniciativas que le interesaba promover.

Cuando el arzobispo visitó el curato de Huichapan recién secularizado nos encontramos con un ejemplo especialmente interesante para conocer el tipo de asuntos que, según el obispo, debían atender los nuevos curas. En la visita de este pueblo, Rubio y Salinas comenzó por revisar la iglesia, los ornamentos y demás alhajas, para lo cual mandó poner a su disposición el inventario hecho con motivo de la transferencia del curato al bachiller don José Antonio Morales. A continuación inspeccionó la situación de las cofradías existentes y emitió recomendaciones como la formación de cabildos y el cobro a deudores. Asimismo, el prelado reconoció las licencias de los eclesiásticos de la jurisdicción para celebrar la misa y confesar; cabe señalar que entre ellos estaban tres franciscanos. Es interesante constatar que los religiosos no habían abandonado por completo el curato y tenían autorización del arzobispo para seguir en activo, de seguro con la intención de apoyar a Morales cuando lo requiriera.

Rubio le encargó al cura de Huichapan explicar la doctrina cristiana en castellano y en lengua indígena, en este caso el otomí. Igualmente, le

⁹¹ *Ibid.*, f. 4v.

⁹² El arzobispo Manuel Rubio y Salinas realizó el recorrido en dos etapas distintas: de diciembre de 1754 a marzo de 1755 y de diciembre de 1757 a enero de 1758. Todo el expediente de esta visita pastoral puede verse en AHAM, caja 22, CL 1.

recordó que debía hacer el asentamiento de los sacramentos en libros separados para españoles y castas, por un lado, y para indios, por el otro. Este último punto demuestra que el arzobispo estaba interesado en homogeneizar a los administradores de los curatos, pero no pretendía borrar las diferencias entre los indios y los demás grupos. En este curato, como en muchos otros, los indios necesitaban la explicación de la doctrina en lengua indígena. Podría pensarse que el arzobispo sostenía la opinión de que la feligresía indígena requería de una supervisión más cercana respecto al cumplimiento de los preceptos establecidos por la Iglesia. Después de todo, quizá la idea de que los indios precisaban recibir un adoctrinamiento especial, como lo sostenían los religiosos, era hasta cierto punto compartida por las autoridades diocesanas. También se puede constatar la vigencia de algunos elementos del esquema de separación entre repúblicas establecido en el siglo XVI, si bien ya no era un rasgo característico de éste la atención espiritual provista a los indios por el clero regular.

Durante la visita a Huichapan, el arzobispo abordó el asunto de la división del curato y decidió erigir nuevas sedes parroquiales en Cadereyta y Tecozautla. Rubio manifestó los argumentos que esgrimiría para obtener la aprobación de Revillagigedo. Habló de la utilidad de las parroquias de Tecozautla y Cadereyta por el numeroso vecindario, las distancias, la suficiencia de congrua para la manutención de los ministros y la insistencia de los propios vecinos. El prelado estaba preocupado por la “increíble dispersión” de los indios del arzobispado, ya que al vivir a grandes distancias de sus iglesias parroquiales no podían recibir los sacramentos ni oír misa.⁹³ La Iglesia había tratado de potenciar la estructura parroquial como base de su organización territorial y, al mismo tiempo, lograr un control más riguroso de los fieles.⁹⁴ En la arquidiócesis de México se aprovechó la coyuntura de la secularización de las parroquias para recomponer la geografía parroquial.⁹⁵

⁹³ “Relación *Ad limina* enviada por el ilmo sr. D. Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México, el 20 de junio de 1767”, en Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 2003, v. IV, p. 100. Llama la atención la fecha de esta relación, posterior a la muerte de Rubio. Lo más probable es que la presentara en su nombre un procurador. En la década de 1760 hubo una discusión sobre la obligación de los obispos de cumplir con la visita *ad limina*. El Consejo de Indias opinaba que sí debían realizarse y que no se contraponía con las regalías ni al Real Patronato. Más tarde una junta especial determinó que se dejara a la devoción de los obispos la práctica de la visita por medio de procurador. Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en...*, p. 64-65.

⁹⁴ Virgilio Pinto, “Una reforma desde arriba; Iglesia y religiosidad”, en *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 163.

⁹⁵ Mazín se ocupó del asunto en las diferentes diócesis del centro del virreinato: México, Puebla y Michoacán. En opinión de este autor, en México y Puebla el proceso secularizador

Al visitar la iglesia parroquial de Cadereyta, el prelado le encargó al cura “que haga conocer que si es el primer clérigo secular provisto en esta parroquia también lo es en el ejemplo, gobierno y administración de ella”. Rubio estaba consciente de que pedía a los párrocos un enorme esfuerzo. Él mismo había declarado que si el ministerio de párrocos podía considerarse “laborioso y temible”, en América lo era aún más. A su juicio, las causas eran diversas: había asuntos de carácter natural —como el clima y las enfermedades— pero, también, la “rudeza de los indios” y la “soledad de los pueblos”. Además, señalaba que los curas enfrentaban continuas calumnias y contradicciones por parte de los feligreses, de los alcaldes mayores y los dueños de haciendas y obrajes.⁹⁶ Por lo visto, los párrocos —especialmente los recién nombrados— debían enfrentar abundantes retos para ejercer su autoridad. Además, los curas tenían sobre sí la mirada vigilante del prelado, siempre dispuesto a emitir medidas correctivas. En agosto de 1755, Rubio ordenó a los clérigos que estaban en la ciudad de México, fuera de sus partidos, que volvieran a ellos bajo pena de excomunión.⁹⁷

Rubio también se ocupó de las cuestiones financieras del curato de Huichapan. Advirtió a Morales que los indios no debían pagar más de lo establecido cuando la administración corría a cargo de los franciscanos; en caso de contravención, se le impondría la pena de restituir el doble de lo obtenido. Es digno de subrayarse que se tomara el precedente de las cantidades pagadas por los indios bajo la égida de los regulares. El prelado buscaba evitar que el régimen administrativo de los clérigos se juzgara abusivo en comparación con el de los frailes. Al cura le prohibió la percepción de “derechos demasiados” y “no conformes al arancel del arzobispado”, tanto en su calidad de cura como en la de juez eclesiástico. Incluso advirtió la necesidad de enmendar algunas prácticas anteriores: prohibió la continuación del pago de dos pesos por *sacar de depósito* a las indias para su matrimonio y le encargó al cura *llevar al viático* y santos óleos al más humilde y pobre de sus feligreses. Con estas medidas vemos puesta en práctica la meta de corregir situaciones irregulares, así como la intención de acabar con los pagos heterogéneos e imponer en su lugar la regularidad del arancel. Puede verse con claridad el propósito del arzobispo de lograr que los feligreses tuvieran motivos para recibir beneficios económicos que

trajo consigo “una verdadera recomposición” de la geografía parroquial. Véase Óscar Mazín, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, *passim*.

⁹⁶ “Libro de representaciones...”, img. 101.

⁹⁷ Eduardo Chávez S., *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996, p. 312.

los llevaran a juzgar favorablemente el cambio jurisdiccional. Asimismo, el prelado tomó medidas para garantizar que los curas cumplieran con sus obligaciones.

En muchos casos los curas recién nombrados lograron ponerse de acuerdo con su feligresía acerca del pago establecido por los servicios religiosos. En 1755, después de la secularización, en Zinacantepec los indios no estaban ajustados a arancel sino, según costumbre, daban semanalmente a su párroco carneros, huevos, aves, carbón y otros productos. Eso no impedía que se pudiera calcular el monto de lo recabado allí, que ascendía en total a 2 000 pesos anuales en la cabecera y a 1 200 pesos en la vicaría de Amanalco.⁹⁸ Incluso después de la transferencia al clero secular era posible que la retribución recibida por los curas consistiera, como en los viejos tiempos, en una combinación de productos y servicios.

En varios curatos secularizados se presentaron disputas por el pago de servicios religiosos. Desde 1749 los indios de San Gaspar, pueblo de visita de Metepec, se habían querellado en contra de su doctrinero franciscano, ya que los obligaba a realizar servicios personales sin remuneración, había encarcelado a unos oficiales del pueblo y se excedía en el cobro de derechos. Más tarde se quejaron en varias ocasiones del primer cura diocesano, Cayetano Jacinto de Sotomayor. Lo acusaron de abusos diversos; entre ellos, que les había hecho demoler el convento franciscano y construir su nueva morada sin remunerarles. El cura insistía en que se le pagara como a los franciscanos, pero el arzobispo le ordenó ajustarse al arancel. En otro momento, Sotomayor fue instruido para elaborar un mapa del partido con el fin de facilitar el cobro de diezmos. En dicho documento el cura describió las tierras de la jurisdicción y señaló a quiénes pertenecían.⁹⁹ Indudablemente, la administración diocesana le permitía al prelado tener mayor control sobre las contribuciones de los feligreses, podía vigilar mejor los ingresos de los curas y también aumentar los recursos destinados a la mitra.

La situación material de las iglesias constituidas en nuevas sedes parroquiales fue uno de los asuntos expresamente revisados por Rubio y Salinas. Estos edificios tenían gran importancia a nivel simbólico porque sirvieron como puntos de mediación con lo divino; para los curas eran el

⁹⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 450, exp. 38.

⁹⁹ AGN, *Bienes Nacionales*, leg 982, exp. 19. Cabe aclarar que la vigilancia del prelado sobre los pagos no se ejercía sólo en los curatos recién secularizados. En Pachuca, por ejemplo, le solicitó al cura diocesano anotar en los libros parroquiales en forma específica el número de misas encargadas por los fallecidos para que se cobrara la cuarta arzobispal.

recinto donde ejercían su autoridad y el principal lugar de reunión con sus feligreses, quienes encontraban en ellos espacio para la expresión pública y la realización de los ritos sacramentales.¹⁰⁰ Al visitar el curato de El Cardonal, señaló la necesidad de contar con fondos para la fábrica del templo. En Actopan dio permiso para vender las cabras de una hermandad con el fin de usar los recursos para la iglesia. Al cura le encargó encarecidamente que “acreditara su celo en el reedificio de las iglesias de los pueblos que se ha principiado a su instancia para que en ellas puedan ser mejor instruidos los naturales en las obligaciones cristianas”.¹⁰¹ La secularización también trajo consigo la edificación de viviendas para los curas diocesanos. Aunque los recién llegados pudieron habitar en los conventos, lo más común fue que vivieran en casas construidas por los habitantes del pueblo, cerca del templo.¹⁰²

A través del testimonio del cura de Zinacantepec, doctor Antonio González de Velasco, se tiene noticia de cómo fueron los primeros tiempos para un clérigo secular en un curato recién secularizado. El arzobispo Manuel Rubio y Salinas le pidió a González que apenas tomara posesión remitiera “noticia individual de su estado”.¹⁰³ A detalle, significaba que debía señalar el número de clérigos residentes allí, las distancias de un pueblo al otro, las misas que debían decirse, los adornos con los que contaban las iglesias y el inventario de bienes recibidos; también, por separado debía hacer padrón de sus feligreses y dar datos acerca del número y los bienes de las cofradías, “con todo lo demás que pueda conducir al perfecto conocimiento que deseo tener del estado de esa parroquia y las iglesias anexas a ella”. No era raro que los arzobispos solicitaran a los curas información pormenorizada, si bien en este caso podemos pensar en una intencionalidad por parte del prelado de revisar a fondo la situación del curato en el contexto del inicio de su administración por clérigos seculares. Las noticias recabadas le permitirían a Rubio conocer los recursos humanos y materiales disponibles y le ayudarían a tomar decisiones acerca de la pertinencia de plantear una posterior división del curato.

¹⁰⁰ William Taylor, “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, *Historia de América Latina*, v. I, *La época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000, p. 196-197.

¹⁰¹ “Visita pastoral de Manuel Rubio y Salinas”, AHAM, caja 22, CL 1, s. f.

¹⁰² Dorothy Tanck, *Atlas ilustrado...*, p. 40.

¹⁰³ Todo el caso de la división de Zinacantepec puede verse en AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, leg. 38.

El cura remitió el informe y mandó los datos solicitados sobre el número de feligreses. Ese partido constaba de ocho pueblos, unos podía visitarlos cada ocho días y otros cada 15. Consignó que la situación material de las iglesias de los pueblos sujetos era muy modesta, por lo cual él debía llevar lo necesario para el culto desde la cabecera. Al hablar sobre las cofradías existentes, hizo comentarios críticos; señaló que estaban muy pobres y no contaban con propios. Subrayó que el vecindario era “muy tibio y perezoso en el culto divino” y esto puede leerse como una censura, no sólo a los feligreses sino también a los anteriores ministros.

Informó, asimismo, que tenía dos vicarios. El que asistía en su compañía era el bachiller don Pedro de Cueto, quien se había ordenado a título de idioma otomí; el otro vicario, el licenciado José Cortés, residente en San Jerónimo de Amanalco, también se había ordenado a título de idioma. A pesar de muchos señalamientos respecto a la ignorancia del clero secular de las lenguas indígenas, en los nombramientos para los curatos y en las visitas pastorales puede verse una oferta abundante de sacerdotes versados en ellas, si bien debe subrayarse que preferentemente eran vicarios.¹⁰⁴ Además, González comentó de otros dos eclesiásticos que acudían a dar misas cuando se requería hacer algunas visitas. Con casos como éste podemos comprobar que la secularización ofreció a los clérigos del arzobispado abundantes fuentes de ingreso, permanentes o temporales.

Rubio y Salinas decidió ocuparse de la probable división del curato de Zinacantepec. El prelado se dirigió a don Cayetano de Sotomayor, en su calidad de cura y juez eclesiástico del partido de Metepec, para exponerle la posibilidad de erigir un nuevo curato en Amanalco, donde hasta entonces existía una vicaría. Sotomayor fue comisionado para justificar la necesidad y utilidad de la división referida: debían hacerse padrones e inventarios de los bienes de la iglesia, la sacristía, las cofradías y las hermandades, y señalar cuál era el estado de las casas curales; también se debían establecer las distancias entre la cabecera y los distintos pueblos del curato y recomendar cuáles de éstos debían comprenderse en el proyectado curato en Amanalco. Un asunto relevante era informar de la congrua que quedaría al párroco de Zinacantepec en caso de concretarse la separación.

¹⁰⁴ Tampoco quedaba anulada la posibilidad de ascenso. Véase en este libro el capítulo “El programa de secularización en el arzobispado de México durante la prelaía de Francisco Antonio de Lorenzana, 1766-1771”, que para 1768 Pedro de Cueto ya era el cura de Zinacantepec.

Sotomayor cumplió su encargo e informó al arzobispo sus conclusiones. Le comunicó que era casi imposible la administración de todo el curato desde Zinacantepec por lo fragoso del monte y lo dilatado, áspero y peligroso del camino. Además —decía—, “es cierto estar clamando Amanalco la división y erección de parroquia”. No obstante, señaló algo muy interesante: debía tratarse por separado la necesidad y la utilidad de la división. En su opinión la utilidad sería grande para los habitantes de Amanalco, pues se beneficiarían por la presencia del Divinísimo. Sin embargo, respecto a la necesidad concluía no ver urgencia “pues tiene el vecindario y feligresía de Amanalco de la misma suerte los auxilios que si fuere propio párroco el sacerdote asistente, no carece del santo sacrificio de la misa en las fiestas y todos los socorros espirituales están prontos”. A su juicio había varios obstáculos para que Amanalco se convirtiera en parroquia: la iglesia estaba sin acabar, con sólo el presbiterio techado; sobre los ornamentos fue aún más contundente pues “todo debería darse por consumido y fabricarse de nuevo”. Sotomayor comentó que no había familias de razón en Amanalco para custodiar al Santísimo; sólo en Zinacantepec podía contarse con el auxilio de la justicia “sin cuyo respeto se insolentan los indios y exceden en las embriagueces”. El asunto me parece de especial trascendencia porque revela cambios en la concepción de un curato “ideal”, muy diferente del prevaleciente cuando se estableció el esquema de separación por repúblicas. El comisionado hacía un retrato poco favorable de los naturales, los presentaba como tendientes al desorden y a las borracheras.¹⁰⁵ Parecería que en su opinión únicamente los vecinos españoles podían garantizar el orden y el respeto debido a los sacramentos, lo cual hacía necesaria y deseable su estancia en los pueblos. En el siglo XVIII resurgió la idea de que los españoles “estaban llamados” a ser un buen ejemplo para los naturales.¹⁰⁶

El promotor fiscal revisó el caso y determinó que

no es dudable fuera muy útil a aquellas gentes tener cura propio que los administre y juez eclesiástico a quién ocurrir [...] pero es igualmente constante que el pueblo de Amanalco, donde debería ser la cabecera se halla sin iglesia correspondiente para reservar al Santísimo Sacramento,

¹⁰⁵ William Taylor sigue la evolución de la opinión que los eclesiásticos tenían de los indios en la Nueva España. Señala que en el siglo XVIII se les aplicaban epítetos tanto negativos como positivos, pero prevalecía la idea de que eran dependientes y vulnerables. Véase William Taylor, “...de corazón pequeño y ánimo apocado”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad...*, p. 21.

¹⁰⁶ Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Ibero-Americanos, 1970, p. 342.

también consta que los ornamentos que hay en el citado pueblo están demasíadamente maltratados y que aquel vecindario es todo de indios por lo que se hace impracticable el reedificio de la iglesia [...] pues la pobreza y miseria en que regularmente vive todo indio frustra cualquier obligación en que se considere constituido.

Concluía que “primero, debe verificarse haber iglesia decente y los ornamentos necesarios para procederse a la erección y licencia de administrar los santos sacramentos [...] suspendiéndose por ahora la división”. Al cura de Zinacantepec, Antonio González, le pidió exhortar a los vecinos de Amanalco a hacer la reparación y dotación necesarias para erigir su iglesia en parroquia, e informar en seis meses de las reparaciones realizadas. El teniente de alcalde mayor del partido de Zinacantepec se mostró pesimista respecto a la posibilidad de lograr los arreglos señalados, debido a que no se contaría con el apoyo de los indios para sufragar los gastos para habilitar la iglesia: “por la ninguna inclinación de los naturales de aquel partido es muy difícil la construcción de ésta y de sus necesarios adornos”. Él aconsejaba, en cambio, tener un vicario en Amanalco, pues éste “no necesita exigir tantos gastos cuantos un cura”.

En la opinión expresada por las autoridades existen argumentos de interés. El promotor fiscal menciona la pobreza de los indios de Amanalco como un inconveniente mayor. Considero que entre líneas expresa también otra preocupación: si los feligreses tenían la iglesia de su pueblo a medio construir y desprovista de lo necesario, se vislumbraban dificultades para el sostenimiento de un cura propio. El cura de Zinacantepec, por su parte, sostenía que necesitaba de los recursos de Amanalco para sufragar algunos gastos, por ejemplo, cuando mandaba traer eclesiásticos de Toluca para decir misas. El teniente de alcalde mayor insistía sobre la escasez material y la poca disposición de los indios a mantener el culto con decoro. Pero no debe olvidarse la anterior mención del juez comisionado de que los habitantes de Amanalco clamaban por contar con su propia parroquia. Es posible que los indios estuvieran buscando elevar el estatus de su pueblo, para lo que requerían contar con una iglesia con categoría parroquial. A partir de 1750 se recrudecieron de los conflictos entre cabeceras y sujetos. El enfrentamiento se podía dar por varios factores: la tierra, contar con mercado, la jerarquía de los principales y ser cabecera de doctrina.¹⁰⁷ Entre los grupos constitutivos de cada colectivi-

¹⁰⁷ Menegus subraya como uno de los rasgos fundamentales del XVIII la redefinición político-territorial de los pueblos de indios por la conversión de pueblos sujetos en cabeceras. Marga-

dad los deseos de separación se manifestaban ahora más abiertamente. Los indios de Amanalco manifestaron sus deseos de autonomía respecto de Zinacantepec. Sin embargo, para que su iglesia fuera considerada parroquia debía recibir la aprobación de las autoridades diocesanas. En este caso diversas consideraciones de carácter práctico llevaron a posponer la decisión.

Al mismo tiempo que atendía la puesta en marcha del programa de secularización de doctrinas, Manuel Rubio y Salinas dedicó especial tiempo y empeño a dos asuntos: la vigilancia sobre las cofradías y la fundación de escuelas para castellanizar a los indios. La existencia de un número abundante de fraternidades dedicadas a diversas devociones y de una población indígena conservadora del uso de sus lenguas nativas era consecuente con la lógica que había imperado en la Iglesia indiana por un largo periodo, pero este prelado planeaba introducir novedades en ambos asuntos en su afán por modernizar a la arquidiócesis.

Para el siglo XVIII, las cofradías habían logrado una expansión significativa en el territorio del arzobispado de México. Las cofradías rurales, en su mayoría indígenas, tenían una capacidad económica limitada,¹⁰⁸ pero habían gozado de cierta libertad en el manejo de sus recursos y en la organización de sus actividades. Ya en épocas anteriores se les habían hecho críticas por abusos, reales o supuestos, pero en el Siglo de las Luces enfrentaron amenazas más serias.¹⁰⁹ La iniciativa borbónica de vigilancia sobre las cofradías dio inicio con un bando virreinal fechado el 31 de enero de 1750. Las asociaciones existentes debían comprobar que contaban con licencia del rey y del prelado eclesiástico; asimismo, las ordenanzas que regían su funcionamiento debían presentarse ante el Consejo de Indias para su revisión. Los alcaldes mayores debían obtener información acerca

rita Menegus, *Los indios en la historia de México*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 50-51.

¹⁰⁸ Asunción Lavrín explica que la cortedad de bienes fue el rasgo característico de las cofradías rurales, pues dependían de los recursos de una población que con grandes esfuerzos se sostenía a sí misma. 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. 253.

¹⁰⁹ Murdo MacLeod sostiene que desde el siglo XII las hermandades habían sido objeto de ambivalencia tanto para las autoridades seculares como para las eclesiásticas. En algunas etapas prestaron su apoyo, lo cual derivó en su multiplicación y prosperidad. Otras veces se les acusó de incitar a motines y de tener bienes excesivos, por lo cual procuraron reducir su número y actividades. Parece tratarse de una historia de expansiones y contracciones cíclicas. Murdo J. MacLeod, "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas", *Mesoamérica*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, La Antigua, junio 1983, p. 64.

del número de cofradías existentes en cada pueblo y, si era posible, consignar sus rentas.¹¹⁰ Las autoridades buscaron regularizar la situación jurídica de estas asociaciones y reorientar sus funciones hacia el culto religioso, restringiendo sus tareas asistenciales.

Como lo hacía para secularizar una doctrina, Rubio y Salinas acudió a los jueces eclesiásticos para que ejercieran una cercana vigilancia de los asuntos financieros de las cofradías. Les ordenó supervisar los gastos para impedir que el dinero se usara con fines superfluos como “fuegos, comidas y otros que sólo sirven para deteriorarlas”.¹¹¹ Parte del control que el prelado buscaba establecer pasaba por definir qué tipo de erogaciones eran aceptables y cuáles debían evitarse. En esa época se promovió la idea de que las celebraciones religiosas debían ser edificantes y sobrias.¹¹² Además, encargó a los jueces no vender el ganado propiedad de las cofradías y hermandades sin su conocimiento. El arzobispo pretendía evitar que el mal manejo de los bienes de las cofradías pusiera en peligro su permanencia; intentaba garantizar que siguieran contribuyendo al sostenimiento del culto y pagando por los servicios religiosos recibidos. Este último asunto era de especial relevancia porque estaba en concordancia con la resolución de las necesidades imperantes de encontrar acomodo y sustento para el clero.

El arzobispo señaló con insistencia que debían reducirse las hermandades existentes, para destinar los fondos al sostenimiento de dos cofradías, la del Divinísimo y la de Ánimas, o en su defecto una con ambos títulos. En muchos lugares del arzobispado ya existían estas fundaciones. Si era así, las constituciones debían ser enviadas al provisor y vicario general para su aprobación. En los pueblos donde no existían, el prelado exhortaba a su creación. Tanto las cofradías del Santísimo Sacramento¹¹³

¹¹⁰ Despacho de ruego y encargo de Güemes para que los alcaldes mayores den noticia de los curatos de sus distritos, en “Apéndice documental”, Antonio del Valle, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas...*, p. 859.

¹¹¹ Los fuegos artificiales eran indispensables en toda fiesta religiosa importante, pero frecuentemente había quejas de las autoridades eclesiásticas por el excesivo gasto realizado en este rubro. Pero, por otro lado, como la pólvora era monopolio estatal, su utilización era promovida por las autoridades civiles. William Taylor, *Ministros...*, p. 375-376.

¹¹² En los pueblos chicos se celebraban tres ceremonias religiosas a lo largo del año: la fiesta del santo patrón, la de Corpus Christi y la del Jueves Santo; según los recursos disponibles podían también festejarse las tres pascuas: Navidad, Resurrección y Pentecostés. En los pueblos grandes llegaban a realizarse anualmente ocho ceremonias religiosas. Dorothy Tanck, *Atlas ilustrado...*, p. 32.

¹¹³ El Concilio de Trento había hecho énfasis en la doctrina de la transubstanciación. Sobre la cofradía del Divinísimo recayeron importantes responsabilidades en apoyo de la misa: cubría los gastos de la misa de renovación de cada jueves y el abastecimiento de hostias, aceite, vino y flores. También costeara las celebraciones de Corpus Christi en junio y quizá participaba en las

como las dedicadas a las Benditas Ánimas del Purgatorio¹¹⁴ fueron bien vistas por las autoridades porque se trataba de asociaciones con fines sacramentales, con orientación más bien pública e institucional.¹¹⁵

En este mismo sentido, la mitra se convirtió en entusiasta impulsora de una devoción religiosa común a todos los habitantes de la Nueva España: la virgen de Guadalupe.¹¹⁶ William Taylor ha señalado que después de 1730 hubo una vigorosa promoción al mismo tiempo que un crecimiento espontáneo de la devoción a la Guadalupana en la Nueva España. Se realizaron abundantes copias de la imagen que llegaron a muchas iglesias y hogares; el nombre de la virgen apareció con frecuencia en los bautizos, en las peticiones de indulgencia y en las cofradías, y la celebración de la fiesta del 12 de diciembre tomó mayor relevancia. Fue a partir de mediados del siglo XVIII cuando la virgen del Tepeyac logró su consolidación definitiva, a expensas, incluso, de otras imágenes milagrosas.¹¹⁷ Yo creo que esto puede tener explicaciones diversas, pero no debe desligarse del papel central que el arzobispo de México y el clero secular estarían en condiciones de ejercer como resultado del proceso de secularización.

Rubio hizo algunas recomendaciones específicas sobre el asunto de las cofradías en algunos curatos recién secularizados. En Ixmiquilpan, el prelado señalaba estar extrañado porque había detectado omisiones en la inspección y administración de las cuentas y en seguir judicialmente algunos juicios pendientes. Hablaba de que los fondos habían decrecido notablemente y le encargó al cura la enmienda de esta situación. En Actopan, el cura nombrado tenía un pleito pendiente en el tribunal eclesiástico con

de Semana Santa y del santo patrón. Normalmente formaban parte de ella todos los adultos de la comunidad, *ibid.*, p. 451.

¹¹⁴ También en las cofradías de las Ánimas del Purgatorio participaba la mayoría de los miembros de la comunidad. Usualmente patrocinaban fiestas semanales y algunas fiestas especiales. *Ibid.*

¹¹⁵ David Brading, "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico", en Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Condumex, 1997, p. 37.

¹¹⁶ Rubio sostuvo un prolongado conflicto con la Colegiata de Guadalupe para mantener al santuario guadalupano bajo su autoridad. Iván Escamilla, "La Insigne y Real Colegiata de Guadalupe: un cabildo eclesiástico novohispano y sus actas capitulares", en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana...*, p. 241-258.

¹¹⁷ El tema es abordado en un interesante y esclarecedor texto. Véase 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*, t. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, *passim*.

la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Éste es un caso interesante ligado al proceso de secularización, porque el clérigo pedía no ser obligado a cumplir los pactos hechos por los anteriores ministros agustinos “por no haber razón de la existencia de los fondos que a ella pertenecen para que se ejecuten sus funciones”. Rubio y Salinas mandó a comparecer a las partes ante el provisor y vicario general para deducir sus respectivos derechos. Señaló que del dinero disponible debían costearse el ornamento, el cáliz y la patena, y prohibió usar los recursos “en el día de la fiesta, ni se gasten en fuegos más que cuatro pesos”. El mayordomo debía dar una fianza ante el juez eclesiástico “según lo que en un año pueda entrar en su poder”. En El Cardonal, el arzobispo se dirigió al cura para insistirle en la necesidad de que hubiera cofradías del Divinísimo y de Ánimas “según constituciones apostólicas”, y de que algunas hermandades contaran con capital que debía usarse para fundarlas. Rubio pudo aprovechar la oportunidad del cambio de ministros para encargar a los nuevos curas su colaboración en la mejor vigilancia del funcionamiento de las fraternidades, con énfasis en los asuntos de carácter financiero. En opinión del prelado, el uso de estos recursos comunitarios debía destinarse a los gastos ligados al culto, el templo y el clero, mientras limitaba su utilización para que los cofrades pudieran engalanar sus festejos.

Para el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, el tema de la lengua tenía la mayor importancia. Podemos decir, incluso, que medía el grado de civilización de los indios por su mayor habilidad para hablar en castellano.¹¹⁸ Cuando hablaba de los otomíes lo hacía en términos especialmente duros; los definía como los indios “más rústicos” y “más brutales”, y al mismo tiempo subrayaba que eran “los más torpes para hablar el castellano”.¹¹⁹ Su posición era contundente: convenía “desterrar” el uso de las lenguas nativas para procurar que los indios hablaran castellano, porque su meta era que en este idioma se manejara todo lo concerniente a la religión. Pese a todo, el prelado debía atender las urgencias del momento y por eso estableció cátedras de lengua mexicana y otomí en el Seminario de México.¹²⁰

Según Rubio, los indios eran “adictos” a sus antiguos usos. Por ello, si se les permitía seguir confesándose en su idioma, nunca llegarían a

¹¹⁸ Para el tema de la castellanización, véanse los trabajos de Dorothy Tanck, particularmente “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. XXXVIII, n. 4, abril-junio 1989, *passim*.

¹¹⁹ “Libro de representaciones...”, AHAM, caja 104, libro 3, img. 097-098.

¹²⁰ “Relación *Ad limina* enviada por el ilmo sr. D. Manuel Rubio y Salinas arzobispo de México el 20 de junio de 1767”, en M. Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, v. IV, p. 96.

hablar español correctamente; además, junto con la lengua conservaban modales y costumbres perjudiciales. A su juicio, era preciso igualmente que los indios dejaran atrás la desnudez, el abatimiento, la embriaguez, la crueldad y la superstición. Afirmaba que, “si a los principios se hubiera procurado instruirles en la lengua castellana, fueran hoy mayores los bienes que experimentarían de la unión y mezcla con los españoles”. El arzobispo tenía bien identificados a quienes consideraba responsables de la situación: “los primeros que procuraron vigorosamente embarazar el uso de la lengua española entre los indios fueron los regulares por conservarse en los curatos que le estaban encomendados precariamente [...] conociendo que en el instante que pudiesen ser administrados en lo espiritual en la española, cesaba la necesidad de ellos”. Rubio también acusaba a los alcaldes mayores que preferían partidos donde los indios no hablaran castellano, para que no pudieran defenderse de los abusos.¹²¹

Rubio se expresaba favorablemente de los indios de México y Tlaxcala: hablaban español y se portaban con más devoción. Esta experiencia —explicaba— lo había alentado a establecer escuelas en todos los curatos “donde no sólo se enseñase la doctrina cristiana sino a hablar, leer y escribir la lengua española”. Es probable que una solicitud que presentó el sacerdote indio Andrés Ignacio Escalona al prelado, entre los años de 1749 y 1753, para instituir escuelas de primeras letras en los pueblos de indios, financiadas por fondos de las cajas de comunidad, influyera en la decisión de Rubio.¹²²

Para el arzobispo, las escuelas formaban parte de la administración espiritual; si los indios recibían instrucción ennoblecerían sus espíritus y podrían superar la desnudez y miseria en que vivían. Emitió órdenes para que en cada cabecera y en los demás pueblos que pudieran mantener un maestro se erigiera una escuela de lengua castellana para la instrucción de los naturales “que deben ocurrir a ella como tenemos preceptuado”. Determinó que se obligara a los indios padres de familia a enviar a sus hijos a la escuela. En 1754 cada cura recibió tres documentos: un edicto en el cual se le ordenaba el cumplimiento de las reiteradas cédulas emitidas sobre la enseñanza del castellano; una “Instrucción para el establecimiento de escuelas de lengua castellana para los niños y niñas indios”; las “Diligencias judiciales que se debían observar en orden a plantar, fundar y establecer la escuela”. La instrucción, en particular, orientaba sobre los

¹²¹ “Libro de representaciones...”, img. 104-109.

¹²² Dorothy Tanck, *Pueblos de indios...*, p. 158.

pasos a seguir. El punto de partida para los curas debía ser contar con el apoyo de los gobernadores indígenas; sólo a partir de esto podría concretarse el establecimiento de las escuelas. Los principales debieron interesarse en el asunto porque volvió a insistirse en el conocimiento del castellano como requisito necesario para poder ejercer cargos de república. La propuesta era que cada pueblo sostuviera a su maestro y había varias opciones para obtener recursos que permitieran el pago de su salario: usar los bienes de comunidad, cultivar una tierra en común o dar una contribución en dinero; llegó también a mencionarse la posibilidad de que el prelado otorgara una ayuda mensual. El objetivo fundamental de las escuelas era atender a los niños y las niñas; la enseñanza debía impartirse por separado; unos y otras debían aprender a rezar y cantar la doctrina en lengua castellana, pero al parecer sólo a los varones se les enseñaba a leer y escribir.¹²³

En esa época se conjugarían tres condiciones básicas que sentarían las bases de la educación formal. La primera de ellas sería la remuneración a los maestros por su labor y de las diversas opciones disponibles parece haber predominado el uso de los bienes de comunidad. La segunda sería que la enseñanza se llevara a cabo en un lugar fijo; en general, no hubo edificios específicos para escuelas de primeras letras y lo más común fue que estuvieran en casa del maestro, en conventos o colegios de religiosos, o en la casa parroquial.¹²⁴ La tercera condición sería agregar una labor de supervisión por parte de una figura de autoridad local; este papel lo desempeñaron preferentemente los curas y por esta misma razón muchas veces recayó sobre ellos un tema clave: la elección de los maestros. Sin embargo, también había margen para que en los asuntos relativos a las escuelas intervinieran personajes de la esfera temporal, como los alcaldes mayores.¹²⁵

Al parecer, poco después de haberse conocido el edicto episcopal sobre el establecimiento de escuelas se aceleró la secularización de doctrinas. Rubio comentaba orgulloso que en Actopan más de 3 000 niños acudían a las escuelas “y no se les permite hablar una voz en su idioma”.¹²⁶ El caso es representativo de las nuevas circunstancias imperantes en un curato recién transferido al clero diocesano. El cura designado por Rubio

¹²³ *Ibid.*, p. 159.

¹²⁴ Dorothy Tanck, *Atlas ilustrado...*, p. 44.

¹²⁵ Dorothy Tanck, “Castellanización...”, p. 723.

¹²⁶ “Libro de representaciones...”, img. 111-112.

sólo hablaba castellano y para lograr la comunicación con los feligreses debía lograr que éstos aprendieran su idioma. Seguramente el cambio acarreó resistencias que explican la prohibición a los indios de seguir usando su propia lengua. Rubio expresaba sus esperanzas de que en pocos años podría lograrse la entera abolición de las lenguas de los indios en el arzobispado.

La Corona española también se mostró interesada en las cuestiones lingüísticas. El 5 de junio de 1754 el rey emitió una real cédula para promover la castellanización de los indios. El fomento del aprendizaje del español obedecía principalmente a fines de índole política. Para personajes prominentes en la esfera política hispánica, como Joseph del Campillo, uno de los rasgos más importantes que todos los súbditos indianos debían tener en común era el uso de lengua castellana. A partir de esto —esperaba—, los indios lograrían parecerse a los españoles y se aficionarían a la Corona.¹²⁷ Las autoridades españolas buscaban unificar criterios en el territorio bajo su dominio y el elemento lingüístico era clave en ese objetivo; se trataba de un instrumento cultural de primera importancia.¹²⁸

Los frailes tenían razones poderosas para no ver con buenos ojos el impulso a la castellanización. Desde el siglo XVI, ellos habían favorecido la conservación de la lengua nativa como una barrera a la penetración cultural española. El conocimiento de lenguas indígenas constituyó un argumento que los regulares seguían esgrimiendo para mantenerse en la administración de las doctrinas indígenas. Un destacado portavoz de los franciscanos, fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, se manifestó en contra de la castellanización; opinaba que las autoridades episcopales promovían el aprendizaje del español para facilitar la entrega de las doctrinas indígenas a los clérigos y, para él, tanto la secularización como la castellanización contribuían a debilitar la fe. El procurador de los agustinos, por su parte, señaló que los indios manejaban el castellano para sus transacciones comerciales pero no para confesarse.¹²⁹ Otro franciscano insistió en la falta de familiaridad de los indios con el castellano: “saben la lengua española lo mismo que la de Turquía”; también decía

¹²⁷ Joseph del Campillo y Cossío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 1993, p. 138.

¹²⁸ 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, p. 17.

¹²⁹ Dorothy Tanck, *Pueblos de indios...*, p. 162-163.

que muchos indios de las “quitadas doctrinas” se habían juntado con idólatras y se dedicaban a robar y matar.¹³⁰

Entre los nobles indios hubo también señalamientos respecto al tema de la lengua. El sacerdote indio Juan Cirilo de Castilla decía que la enseñanza de la doctrina a los indios debía hacerse en su idioma por clérigos de su mismo grupo sociorracial; para lograrlo propuso la fundación de un colegio para clérigos indios en la villa de Guadalupe.¹³¹ Andrés Ignacio Escalona y Arias, presbítero del arzobispado de México y cacique de Tlatelolco, solicitó la reapertura del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco; señaló que los sacerdotes nativos allí formados serían muy útiles, pues se podría aprovechar su conocimiento lingüístico y su condición de “paisanos y compatriotas” para convencer a los demás indios de aprender castellano. Ambos personajes hicieron propuestas interesantes y bien fundamentadas, pero sus iniciativas no prosperaron.¹³²

En 1755 Revillagigedo dejó el virreinato de la Nueva España. Este virrey colaboró de manera decidida con Rubio para poner en marcha el programa de secularización de doctrinas. Luisa Zahino opina que Rubio y Salinas llevó a cabo con decisión la separación de las doctrinas, pero no encontró en las autoridades civiles, metropolitanas y virreinales el apoyo necesario.¹³³ A mi juicio, al menos al inicio del programa secularizador, sí se articularon de forma efectiva los esfuerzos de las autoridades civiles y eclesiásticas. El buen acuerdo entre el virrey y el arzobispo permitió que durante los primeros años la transferencia de curatos se realizara con bastante contundencia.

¹³⁰ Expediente sobre separar de los curatos y doctrinas a los regulares. Marcela Saldaña Solís, “La orden de San Francisco frente a la secularización parroquial, 1760”, en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial...*, p. 405-412.

¹³¹ Véase Margarita Menegus, “El Colegio de San Carlos Borromeo: un proyecto para la creación de un clero indígena en el siglo XVIII”, en Hugo Casanova y Claudio Lozano (eds.), *Educación, universidad y sociedad: el vínculo crítico*, México, Universidad de Barcelona/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, *passim*. La misma autora se ocupó del asunto más ampliamente en *La formación de un clero indígena. El proyecto de don Juan Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualteuhtle para un colegio-seminario, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2013, *passim*.

¹³² Este asunto se ve con detalle en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2006, p. 110-113, 207-216.

¹³³ Véase Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996, p. 83.

Antes de irse, Revillagigedo hizo algunos señalamientos interesantes acerca del programa de secularización. El arzobispo y él habían llegado a la conclusión de que realizar la transferencia de los curatos había sido mucho más fácil de lo esperado. En su opinión, no había habido motivo para temer inquietud en los indios porque ellos y los demás grupos de la feligresía “estaban muy mal hallados con los frailes y deseosos de mudar de mano”.¹³⁴ Advertía a su sucesor, Agustín de Ahumada y Villalón, marqués de las Amarillas: “Vuestra Excelencia tendrá mucho en qué ejercitar su paciencia con los recursos de los regulares, que creen posible en el arbitrio del virrey suspender las órdenes para la remoción de las doctrinas, sin hacerse cargo que ellos mismos, con todo su valimiento, no han podido conseguir que en la corte se les oiga, y han encontrado una constante resistencia en todos los ministros”.¹³⁵ No obstante, el virrey saliente reconocía algunas dificultades derivadas de la insuficiencia de clérigos versados en los idiomas de los indios.¹³⁶ Decía que para “evitar todo inconveniente” se había optado por esperar a la muerte de los curas regulares para proveer de clérigos los curatos.

Julián de Arriaga, ministro de Indias, entregó al nuevo virrey una instrucción reservada para ponerlo en antecedentes respecto del programa de secularización de doctrinas. Le explicaba que, por reales cédulas emitidas en 1749 y 1753, se había puesto en marcha la transferencia de curatos a los seculares y explícitamente le encargaba “vos os deberéis emplear en la prosecución de una obra tan importante.” Sin embargo, el virrey recibía algunas órdenes que dejan entrever la intención de hacer ciertas reconsideraciones sobre cómo aplicar el programa. Quedó establecido que si las fundaciones se habían hecho con las licencias debidas no se quitara a los religiosos los conventos.

Arriaga le comentaba al virrey que la Corona tenía la preocupación de no contar con suficientes clérigos hablantes de lenguas indias; por ello había optado por secularizar los curatos si se habían conferido en forma irregular y según quedaran vacantes. Le encargaba revisar si era necesario añadir cátedras de idiomas indios; asimismo, le pedía ver la forma de introducir entre ellos el uso del español.¹³⁷ Para el monarca y sus ministros

¹³⁴ “Oficio del Conde de Revillagigedo sobre secularización...”, en *Instrucciones y memorias...*, p. 844-845.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 847.

¹³⁶ “Francisco de Güemes y Horcasitas...”, en *Instrucciones y memorias...*, p. 831.

¹³⁷ “Instrucción reservada que trajo el Marqués de las Amarillas de don Julián de Arriaga, ministro de Indias”, en *Instrucciones y memorias...*, p. 920-922.

el tema de la lengua tuvo especial importancia; los llevó a reconsiderar la velocidad de aplicación del programa de secularización de doctrinas. La realidad imperante en el arzobispado era que para mediados del siglo XVIII un número importante de clérigos tenía conocimiento de alguna lengua indígena.¹³⁸ Por otro lado, ya se habían establecido muchas escuelas para lograr el objetivo de castellanizar a los indios. Quizá a ojos de las autoridades el objetivo aún estaba lejos de alcanzarse.

Por otro lado, las instrucciones que el nuevo virrey trajo de la corte incluían algunas recomendaciones para garantizar el proceso de transferencia de doctrinas con respeto de los términos del Real Patronato. Debía vigilar expresamente que los religiosos no tuvieran beneficio alguno sin contar con la debida presentación y nominación; asimismo debía remover a los doctrineros abusivos. También le encargaron que en los curatos vacantes los preladados regulares no pusieran curas interinos y que quedaran proveídos en clérigos en un plazo no mayor a cuatro meses. Como se había hecho antes, el virrey recibió órdenes de apoyar en todo lo necesario a los preladados diocesanos “de suerte que acordemente resuenen ambas jurisdicciones y se consigan los buenos efectos que produce la concordia”.¹³⁹

Es importante consignar que Rubio fue informado por Julián de Arriaga de las instrucciones reservadas hechas llegar al virrey marqués de las Amarillas. El arzobispo señaló que no existían los problemas consignados por la corte para ocupar los curatos de los regulares. Expuso: “Me sobran clérigos calificados en la doctrina y costumbres, como en los idiomas de los indios, con sólo manifestarle los autos del concurso, sínodo y lista de los opositores aprobados”. Afirmaba que había más de 100 sujetos beneméritos sin destino, entre ellos muchos clérigos ordenados a título de idioma.¹⁴⁰ Según el prelado, los reparos mencionados en la instrucción se realizaron “sobre instancias de los religiosos, con suposiciones ajenas de verdad y buena fe”. El arzobispo se puso en contacto con el nuevo virrey para ponerlo en antecedentes de lo ejecutado en conjunto por él y

¹³⁸ Aguirre señala que un factor que siguió favoreciendo el aprendizaje de lenguas por el clero fue el aumento de la población indígena en el arzobispado. En éste, 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 ‘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, p. 62-64.

¹³⁹ “Instrucciones de 1755 que trajo de la corte Agustín de Ahumada y Villalón, marqués de las Amarillas (1755-1760)”, en *Instrucciones y memorias...*, p. 869-876.

¹⁴⁰ “Libro de representaciones...”, img. 100.

Revillagigedo respecto a la secularización. Rubio convenció a Amarillas de proseguir con el programa sin cambios para no despertar reacciones que pusieran en peligro lo ya avanzado. El prelado le propuso continuar con la transferencia de tres curatos vacantes y de cinco “poco apreciables”.

Los religiosos continuaban buscando apoyo a su causa. Por esa época, el procurador de los agustinos publicó en la ciudad de México un folleto titulado *Reverente satisfacción* en el que se quejaba del desplazamiento de los frailes criollos por sacerdotes peninsulares y de la colocación de familiares del arzobispo en los curatos. El texto circuló por algún tiempo, pero finalmente lo prohibió la Inquisición,¹⁴¹ seguramente con la intención de impedir la circulación de las críticas realizadas por el religioso.

En 1756 la transferencia de doctrinas avanzó a una velocidad considerable en el arzobispado de México. Ese año se secularizaron algunas doctrinas más: Cuernavaca, Otumba y Calimaya de los franciscanos; Culhuacán y Chapatongo de los agustinos, Yautepec y Oaxtepec de los dominicos, y también por entonces se transfirió Coyoacán. Inusualmente la secularización de Tolimanejo, coadjutoría de la doctrina franciscana de Tolimán, ocurrió antes que la de su cabecera.¹⁴² Con lo anterior daba fin una etapa en que la secularización se aplicó con considerable intensidad y velocidad.

UN PERIODO MODERADO, 1757-1765

El 23 de junio de 1757 Fernando VI emitió otra real cédula sobre secularización.¹⁴³ El nuevo documento hablaba de “algunos inconvenientes” a partir de la aplicación de la cédula de 1753; quedaron formalizadas algunas de las medidas anunciadas desde el inicio del gobierno del marqués de las Amarillas. En los hechos significaba el regreso a una política de aplicación más moderada del programa de secularización. El rey expresó su deseo de que las providencias fueran siempre ejecutadas “con la suavidad posible”. En esa ocasión se autorizó al Consejo de Indias para oír a las partes sobre los incidentes que se presentaran.

Las modificaciones se pensaron tomando en consideración tanto el “alivio espiritual de los indios” como la subsistencia de las religiones. No se debía proveer de clérigo secular ninguna doctrina de las que admi-

¹⁴¹ “Quejas del procurador agustino contra Rubio”, c. 1755, AGN, *Inquisición*, v. 945, exp. 23.

¹⁴² Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia...*, p. 102.

¹⁴³ AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 77, exp. 77, f. 186-189v.

nistraban los regulares hasta su vacancia. Esto implicaba volver al esquema paulatino de aplicación del programa de secularización, como había establecido inicialmente la real cédula de 1749. Aún más, cuando un curato quedara vacante el virrey y el obispo o arzobispo debían tomar la decisión de si convenía o no transferirlo al clero secular, tomando en consideración la mayor idoneidad de los ministros respecto al manejo del idioma de los naturales. La Corona seguía convencida de que la cuestión lingüística era un factor determinante para decidir cuál sector del clero tenía condiciones para ocuparse de la población indígena. Gracias al manejo de las lenguas autóctonas, los religiosos lograron recuperar cierta esperanza; por su parte, los obispos ofrecieron becas para atraer indios a los seminarios, lo que pudo llevar a un incremento de su presencia en el clero mexicano.¹⁴⁴ En esta época hubo menos insistencia en la castellanización de los indios.¹⁴⁵

En la real cédula arriba mencionada se manifestó la preocupación por los religiosos que, separados de su curato, quedaban sin destino ni medios para sustentarse. El rey ordenó que en cada provincia las órdenes religiosas pudieran conservar una o dos doctrinas de las más prósperas para que allí residieran los frailes separados de los curatos y se educara a los religiosos que se irían a las zonas de misiones vivas. No obstante —se especificaba—, las órdenes no podrían elegir los curatos ya en manos de los seculares. Otra de las disposiciones incluidas generaba nuevas posibilidades a las órdenes religiosas: al haber una vacante debían entregar la iglesia con sus ornamentos y alhajas, pero podían conservar aquellos conventos que se hubieran fundado con las solemnidades debidas y donde vivieran ocho religiosos de continua habitación. A los regulares se les pedía no recibir más novicios que los indispensables para mantener la disciplina en los conventos y surtir de operarios las misiones vivas. El rey solicitaba expresamente a los religiosos separados de las doctrinas aplicarse a la labor misional en las zonas de frontera.

El conjunto de disposiciones no buscaba echar por tierra los avances conseguidos en la transferencia de curatos ni cancelar el programa, pero sí demuestra que la Corona estaba dispuesta a hacer algunas concesiones a los religiosos: darles un par de curatos y varios conventos aliviaría la presión y ayudaría a mantener la fortaleza de las órdenes para que éstas

¹⁴⁴ David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 83.

¹⁴⁵ Tanck considera que entre 1757 y 1766 se atemperó el programa secularizador y el de impulso del castellano. *Pueblos de indios...*, p. 168.

estuvieran en condiciones de apoyar la tarea de propagar el Evangelio en las zonas de conversión viva. Zahino afirma que los reclamos contra la política hicieron que la Corona no apoyara al cien por ciento la actuación del arzobispo.¹⁴⁶ En mi opinión es cierto que la reacción de la sociedad pudo llevar al rey a volver a una política más moderada, pero no me da la impresión de que le retirara su apoyo a Rubio, sino que buscaba debilitar la resistencia al aceptar a cambio un desarrollo más lento del programa.

El arzobispo reaccionó a la real cédula de 1757. Escribió a la corte para aclarar que él únicamente removía a los doctrineros por vacancia, pero explicaba que ésta no sólo aplicaba por la muerte del titular de un curato sino por otras causas como renuncia y falta de títulos. Para Rubio no era necesaria la asignación de una o dos doctrinas a los religiosos; los problemas de las órdenes mendicantes derivaban de que continuaban recibiendo novicios. Opinaba que los conventos de los regulares debían usarse como sede de las nuevas parroquias; los indios los habían sufragado y no se les podía gravar con la construcción de nuevas iglesias. Además, informó de algunas irregularidades en la tarea misional de la provincia franciscana del Santo Evangelio: en las misiones de la custodia de Tampico los indios pagaban obvenciones, por lo que el virrey había suspendido el pago de los sínodos a los misioneros.

El prelado hizo saber que, en referencia a la real cédula recientemente emitida, Amarillas había “adoptado” las reflexiones que él le había aconsejado.¹⁴⁷ El virrey manifestó su postura respecto a las medidas decididas por la Corona: primero, buscó convencer a las autoridades de que el programa avanzaba sin dificultades y no se precisaban cambios; afirmó que en todos lados se había recibido con tranquilidad la noticia de la salida de los frailes y no juzgaba necesario conceder a las órdenes religiosas la conservación de doctrinas y en tal caso la medida debía ser temporal. Al dirigirse a los regulares para comunicarles la emisión de la nueva cédula decidió incluir solamente la información “pertinente”.¹⁴⁸ El virrey subrayó el deseo del rey de que los religiosos se recogieran en sus conventos “para que eviten los perjuicios que pueden resultar de que anden vagos y fuera de la disciplina regular”. Las órdenes religiosas no tenían necesidad de tener tantos miembros como antes “por estar aliviadas las religiones de la carga de las doctrinas”. Pidió a los prelados regulares

¹⁴⁶ Véase L. Zahino, *Iglesia y sociedad...*, p. 83.

¹⁴⁷ “Libro de representaciones...”, img. 156-163.

¹⁴⁸ *Ibid.*, img. 190-200.

abocarse a atraer al seno de la Iglesia a los infieles de las fronteras. El comisario general de los franciscanos, por su parte, señaló que el virrey había suprimido las modificaciones benéficas a las órdenes; en cambio, se empeñaba en coartar el número de novicios.¹⁴⁹ Aun así, los religiosos recibieron con júbilo las novedades de la real cédula. En estos años el ritmo de aplicación del programa de secularización en el arzobispado de México disminuyó. No tengo registro de transferencias efectuadas en 1757.¹⁵⁰

En términos generales el arzobispo Manuel Rubio y Salinas y el marqués de las Amarillas estuvieron en disposición de colaborar con la contraparte para la ejecución de transferencias de doctrinas, pero la relación entre ellos no estuvo exenta de tensiones. Rubio señaló que Amarillas y su esposa habían favorecido a sus allegados en los nombramientos de curas, aunque el arzobispo fue acusado de lo mismo por el provincial franciscano¹⁵¹ y por el virrey. En mi opinión el elemento determinante para que la aplicación del programa se desacelerara fueron las medidas conciliadoras emitidas por la Corona en respuesta a las protestas de los religiosos;¹⁵² sin embargo, es verdad que las fricciones entre la autoridad civil y la eclesiástica en el gobierno del marqués de las Amarillas no ayudaron a facilitar algunos trámites particulares.

Amarillas se puso en contacto con los religiosos para pedirles informes acerca de la aplicación del programa. Los franciscanos aprovecharon para presentar ante el virrey una serie de críticas a las acciones de Rubio y Salinas. En un documento elaborado para dar pormenores del asunto, un fraile menor explicaba que las acciones del prelado diocesano contra los regulares nacían “de la innata propensión de los hombres en querer extender su jurisdicción e intereses particulares”. Imputaba al arzobispo haber ordenado “a todos sus familiares sin reserva de su médico”. Según el fraile, casi todos ellos eran “ignorantes de la latinidad, moral y lengua”. Además, Rubio había concedido las órdenes sacerdotales a quien no debía:

¹⁴⁹ “Trasunto que fray José Antonio Oliva comisario general mandó sacar a su secretario general del decreto del virrey sobre ejecución de Real Cédula de 1757”, BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, 1647, doc. 21.

¹⁵⁰ Sin embargo, Ruiz Zavala afirma que en el caso agustino el periodo de pérdidas intensas de curatos se prolongó hasta 1758. Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984, v. I, p. 177.

¹⁵¹ David Brading, *Una Iglesia asediada...*, p. 83.

¹⁵² Marcela Saldaña se expresa en otro sentido, al conceder un peso determinante en la disminución del ritmo de aplicación del programa de secularización a los conflictos entre Rubio y el marqués de las Amarillas, incluso dice que “se quebró la alianza con el arzobispo”. M. Saldaña, *El inicio de la secularización...*, p. 119.

“Unos son indios y chinos, otros mulatos espurios y sacrílegos, de suerte que lo que no dispensa la silla apostólica lo han dispensado algunos ilustrísimos de Indias”. Informaba también de hechos graves ocurridos a consecuencia del nombramiento de clérigos que no hablaban la lengua de sus feligreses en Cuautitlán y Huichapan. A los curas diocesanos de Atlatlahucan y Otumba los acusaba de haber fundido los objetos sagrados de plata para convertirlos en objetos para su uso privado. Denunciaba que Rubio cubría de inmediato los curatos vacantes de los regulares, pero dejaba mucho tiempo sin ocupar los de clérigos porque así podía cobrar los emolumentos.¹⁵³

La emisión de la real cédula de 1757 no significaba que el ambiente hostil que rodeaba a las órdenes religiosas en los dominios españoles hubiera desaparecido. Como muestra de ello puede mencionarse que en 1758 el padre jesuita Francisco José de Isla publicó en España *Fray Gerundio*, obra en la cual el autor hacía una dura crítica contra el estilo pomposo y rebuscado de la predicación y de ciertos aspectos tradicionales de la cultura religiosa impulsada por los frailes. El texto fue bastante leído, tanto en la metrópoli como en América, hasta ser prohibido por la Inquisición.¹⁵⁴

En 1758 fue secularizado el curato de Querétaro, vacante desde 1756 por la muerte de su ministro.¹⁵⁵ Como el curato de Querétaro era la casa principal de la provincia franciscana de Michoacán, donde tenían su noviciado y había una numerosa comunidad, se autorizó a los frailes conservar el convento.¹⁵⁶ La nueva parroquia se estableció en el templo de la congregación de clérigos seculares de Nuestra Señora de Guadalupe, pilar del clero secular de la ciudad.¹⁵⁷ Con motivo de la secularización se

¹⁵³ “Expediente sobre separar de los curatos y doctrinas...”, p. 405-412.

¹⁵⁴ Sarrailh usa con profusión la obra *Fray Gerundio*. Señala que su autor hacía una dura crítica a los predicadores que salían a predicar sermones y regresaban a los conventos llenos de dinero. Él dice que el padre Isla hizo una maliciosa sátira de las órdenes rivales, lo cual excitó su furor y, según él, esto era prueba evidente de que muchos de sus tiros daban en el blanco. A través de España circulaban chistes escabrosos e historietas verdes “a costillas” de los clérigos y frailes. Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 631-642.

¹⁵⁵ Brading explica que algunos miembros de la élite queretana, como Juan Antonio Caballero y Ocio, habían impulsado acciones a favor del clero secular: la secularización de la doctrina de Querétaro, el patrocinio de la iglesia de la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe y la fundación de un núcleo del Oratorio de San Felipe. Véase David Brading, *Una Iglesia asediada...*, p. 61.

¹⁵⁶ BN *Archivo Franciscano*, caja 63, leg. 1211, f. 7.

¹⁵⁷ Tras la expulsión de los jesuitas, en noviembre de 1771, la parroquia se trasladó al templo jesuítico por la concesión que hizo el gobierno virreinal de los bienes de temporalidades incautados durante la expulsión. Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia...*, p. 113.

decretó la división del curato: San Sebastián, que había sido ayuda de parroquia, fue erigido como curato nuevo; inusualmente se le dejó a los franciscanos para ayudarse con las limosnas y atendía principalmente a los pobladores de las haciendas de los alrededores.

El decreto de secularización de Querétaro establecía que las cofradías sacramentales debían transferirse a la nueva parroquia con sus bienes e imágenes, mientras que otras podían permanecer en la iglesia regular si así lo decidían. Las cofradías de indios debieron dejar la capilla de San José de los Naturales; los retablos de sus devociones se retiraron y repartieron en las ayudas de parroquia. El gobernador indio reclamó la restitución del uso y los bienes de la capilla abandonada. Negó rumores de un levantamiento indio, pero sí admitió que estaban dolidos por tener que dejar las sepulturas de sus ancestros. Los indios pidieron que se les autorizara el uso de la capilla, pero los franciscanos se negaron porque los primeros estaban bajo la jurisdicción de clérigos y se oponían a que éstos entraran a su terreno. Las cofradías secularizadas de Querétaro contribuyeron de manera significativa a que el párroco nombrado obtuviera recursos. Más adelante hubo otros reacomodos de las cofradías de indios. Las ayudas de parroquia fueron erigidas como nuevas parroquias. Las autoridades de las cofradías de indios se sintieron afectadas, y fue entonces cuando indicaron que tras la secularización “no habían sentido incomodidad” porque pudieron continuar con sus procesiones por las calles acostumbradas; sin embargo, con la erección de nuevas parroquias eso no sería posible porque debían usar espacios en otras áreas de la ciudad. Pidieron seguir dependiendo de la parroquia principal, pero no les fue concedido.¹⁵⁸

En 1759 se secularizó la doctrina franciscana de Jilotepec. Los indios de Acambay, hasta entonces sujetos a Jilotepec, se mostraron deseosos de separarse de su cabecera. En este caso, la reorganización del territorio parroquial conllevó fuertes tensiones. Los de Acambay reconocieron que la congrua disponible para sostener a un cura no era suficiente y aceptaron hacer algunas contribuciones especiales: cuando el párroco fuera a los pueblos de visita, cada cuatro semanas, todas las familias debían pagarle medio real. El curato de Acambay fue erigido, pero los indios no cumplieron su ofrecimiento. El nuevo cura, el bachiller Julián Trujillo, decía molesto: “En los indios es regular el arrepentimiento en las obligaciones que contraen”.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Véase Cecilia Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, *passim*.

¹⁵⁹ AGN, *Bienes Nacionales*, v. 156, exp. 7, f. 207-275.

Los enfrentamientos del ministro con los indios del curato, particularmente con los de la comunidad de San Pedro, poco a poco subieron de tono. El cura había implantado nuevas celebraciones y cobros: todos los sábados organizaba una procesión a la cual debían asistir los niños de cinco a diez años, y había establecido que los indios debían pagarle dos reales en las fiestas principales. Sus feligreses llegaron a acusarlo de que les enseñaba “nueva doctrina”, lo que, por supuesto, negó. Los de San Pedro empezaron a resistirse al llamado para cumplir con sus obligaciones espirituales. Decía Trujillo: “No querían confesarse, ni oír misa, que a sus hijos no los enviaban a la doctrina, que las criaturas las llevaban a bautizar a otros curatos, no llamaban a confesiones para los enfermos, no me pagaban obvenciones ni derecho alguno, que a los indios fiscales que ponía los burlaban y el gobernador de Jilotepec los embarazaba y decía que a él sólo lo habían de obedecer”. Los de San Pedro demostraban seguir reconociendo a Jilotepec como su cabecera; continuaban sembrándole cuatro fanegas al gobernador de ese pueblo y habían pagado la misa de la fiesta patronal allí.

Trujillo decidió castigar a los incumplidos; los mandó azotar y encerrar. En respuesta, los indios se atumultuaron contra él; habían tenido que intervenir para defenderlo los vecinos “de razón”. En opinión del cura sus innovaciones eran favorables a la feligresía: antes, a los indios de servicio no se les daba nada y él empezó la práctica de darles de comer y de remunerar a quien llevaba recados; igualmente, se quejaba de muchos gastos hechos al reparar y adornar la iglesia. El conflicto en este pueblo ilustra la complejidad de los acuerdos que debían establecer curas y feligreses para lograr que la administración espiritual funcionara de una manera satisfactoria para ambas partes.

El año de 1759 finalizó el reinado de Fernando VI. El gobierno de este monarca es visto en general como un periodo de transición y prevalece la idea de que no fue impulsor de grandes cambios. En el terreno eclesiástico es reconocida su defensa de las regalías y los esfuerzos para extender el patronazgo regio, pero se considera que no realizó una reforma eclesiástica tan marcada como lo haría el rey siguiente.¹⁶⁰ Yo creo que en relación con la Iglesia indiana Fernando VI tomó decisiones relevantes, si bien al momento de aplicar las medidas hubo una tensión constante entre la innovación y la tradición. Debe reconocerse que el poder real avanzó

¹⁶⁰ Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado...*, p. 289.

en forma evidente; al final de su reinado, la Corona estaba en condiciones de ejercer mayor dominio sobre el clero y la feligresía.

Cuando Carlos III accedió al trono español dedicó atención preferente a los asuntos eclesiásticos. Durante el gobierno de este monarca se endureció el regalismo.¹⁶¹ Siguieron censurándose a la Iglesia diferentes asuntos: acumulación de bienes, excesivo número de eclesiásticos, deficiente disciplina de los regulares y prácticas religiosas supersticiosas.¹⁶² Las autoridades articularon tres líneas de acción principales: la defensa de las atribuciones regias, la reforma de los eclesiásticos y el control sobre las manifestaciones barrocas de la devoción popular.¹⁶³ El programa de secularización de las doctrinas en el territorio indiano se ajustaba adecuadamente a estos propósitos. El nuevo monarca se enteró a través de un resumen de las causas y etapas del proceso y dio su aprobación para que continuara.

Por esta época también hubo cambio en el gobierno civil de la Nueva España. En 1760 murió el virrey marqués de las Amarillas. Su secretario reconocía que gracias a la prudencia del arzobispo el programa de secularización de doctrinas avanzó "sin la menor pena".¹⁶⁴ Poco después inició la gestión del marqués de Cruillas, el primero nombrado por Carlos III para la Nueva España. Durante su periodo de gobierno, el cargo de virrey sufrió una serie de limitaciones en atribuciones militares, políticas, económicas y administrativas.¹⁶⁵ Cruillas tendría frecuentes roces con el visitador José de Gálvez y con Juan de Villalba, enviado con la comisión de hacerse cargo de la conformación del ejército del virreinato. Además, durante su gobierno existió una complicada situación a consecuencia de la guerra con Inglaterra y de una serie de rebeliones de indios.¹⁶⁶

En este contexto el marqués de Cruillas se planteó el objetivo general de fortalecer su poder frente al episcopado. El principal asunto eclesiástico que atendió fue el de la secularización de los curatos, en el que el virrey se mostró dispuesto a darle cierto apoyo a los regulares. En la sede mexi-

¹⁶¹ Antonio Luis Cortés Peña, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada, Universidad de Granada, 1989, p. 41.

¹⁶² Pedro Rodríguez de Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, en particular fue uno de los principales críticos de la riqueza de la Iglesia y también hizo señalamientos sobre el número excesivo de eclesiásticos. John Lynch, *El siglo XVIII...*, p. 232-234.

¹⁶³ Virgilio Pinto Crespo, *op. cit.*, p. 155.

¹⁶⁴ "Noticias instructivas que por muerte del marqués de las Amarillas dio su Secretario don Jacinto Marfil a don Francisco Cajigal (1760)", en *Instrucciones y memorias...*, p. 935.

¹⁶⁵ José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1967, t. I, p. XVII.

¹⁶⁶ Véase sobre la gestión de este virrey el estudio de María del Pópulo Antolín Espino, en J. José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva España...*, t. I, p. 1-157.

cana, el arzobispo Rubio y Salinas fue informado hacia 1760 de que la orden de San Francisco podría mantener la posesión de Santiago Tlatelolco, por concurrir las circunstancias prevenidas en la real cédula del 23 de junio de 1757.¹⁶⁷ Los franciscanos hablaban de que el rey les concedía “continuos favores” correspondidos a cambio con sumisión, respeto y gratitud.¹⁶⁸ Poco después a los dominicos se les concedió la administración de Cuautla y Azcapotzalco por veinte años más.

Es interesante mencionar que el conflicto entre el marqués de Cruillas y el episcopado se presentó en diversas zonas del virreinato. En la diócesis de Michoacán, el enfrentamiento del virrey con el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle en torno al tema de la secularización ocasionó gran tensión. Los miembros del clero regular aprovecharon el apoyo del virrey para recuperar terreno y echar atrás algunas medidas tomadas por el prelado en el territorio michoacano. Los agustinos, la orden más poderosa en esa diócesis, lograron la restitución de algún convento y varias haciendas. Los franciscanos también recuperaron un convento. El obispo dirigió al virrey varias representaciones en referencia al tema, pero no fue atendido; decidió, entonces, quejarse ante el rey de los ultrajes inferidos a la potestad episcopal. En el caso michoacano el virrey Cruillas hizo gala de poca prudencia y tacto diplomático; el costo de ello fue que al final de su gobierno las resoluciones en relación con el proceso secularizador en Michoacán se tomaron en España.¹⁶⁹

En 1761 se secularizaron las doctrinas franciscanas de Chalco y Ecatepec. En algunos curatos secularizados varios años atrás aún se resolvían asuntos pendientes. El cura y juez eclesiástico nombrado para Ocuituco expresaba incertidumbre respecto a la retribución por su ministerio: se encontraba “sin regla y norma por donde dirigir su conducta para el cobro de los derechos parroquiales que por razón de tal cura debe cobrar a sus feligreses y asimismo de los que por título de judicatura como juez eclesiástico que es al mismo tiempo”. Los indios manifestaron estar de acuerdo con el arancel, pero Acosta manifestaba que hacía falta dejar en claro el pago correspondiente a varios servicios.¹⁷⁰ Los tribunales estrecharon

¹⁶⁷ BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 145, f. 293, 1760.

¹⁶⁸ “Representación al rey del año 1761”. BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1646, doc. 24.

¹⁶⁹ Toda la información sobre el caso procede del texto de Óscar Mazín, *Entre dos majestades*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, *passim*.

¹⁷⁰ En el documento se incluyó una explicación sobre la aplicación del arancel en Coyotepec, con el propósito de que tales observaciones fueran observadas por los feligreses del curato de Ocuituco. AGN, *Clero regular y secular*, v. 156, exp. 8, f. 276-331.

el rango de aquello que era considerado el servicio adecuado a la Iglesia: ya no se incluyeron actividades agrícolas y ganaderas; los indios, por su parte, exigieron remuneración por su trabajo.¹⁷¹

En esta época ocurrió un interesante episodio de prácticas idolátricas en una zona del arzobispado de México que puede relacionarse con el proceso de secularización de doctrinas. En el verano de 1761 el cura de Yautepec, Domingo José de la Mota,¹⁷² dijo haber sorprendido a 160 personas realizando cultos idolátricos.¹⁷³ El cura quiso destruir las imágenes, pero la muchedumbre se lanzó en su contra. El movimiento fue iniciado por Antonio Pérez, un personaje conocido por sus habilidades de curandero. Pérez explicó que durante la administración de los dominicos, un fraile de esa orden lo había reprendido por su embriaguez y le había enseñado a curar enfermedades. El indio se dedicó luego a promover el culto a algunas imágenes religiosas de su propiedad; su campaña fue exitosa y mucha gente de la zona acudió a ofrecer ofrendas y limosnas. Llegó a involucrarse una décima parte de la población indígena en una zona al sur del valle de México que abarcaba 60 kilómetros, con núcleos notorios en Chimalhuacán, Ozumba, Yautepec, Izamatitlán y Tepoztlán. La coyuntura del cambio de ministros pudo ser aprovechada por los feligreses para reafirmar prácticas religiosas independientes.

Es sugerente la idea, propuesta por Juan Carlos Estenssoro, de que la autoridad colonial recurrentemente etiquetaba como idolatría indígena a comportamientos que la propia Iglesia había estimulado con anterioridad.¹⁷⁴ Quizá en otros tiempos las acciones de Pérez fueran toleradas, pero en las circunstancias imperantes después de la secularización su enfrentamiento con las autoridades eclesiásticas era inevitable, en especial con los curas deseosos de implantar orden. Impulsaba un culto no sancionado previamente por las instancias religiosas pertinentes y la devoción generaba derramas económicas no sujetas a control.

Pérez parecía haber reconocido la autoridad y el saber de los dominicos. En cambio, criticaba acremente a los curas diocesanos establecidos

¹⁷¹ William Taylor, *Ministros...*, p. 529.

¹⁷² Era un cacique indígena y una personalidad de renombre en el arzobispado; dos de sus hermanos eran sacerdotes y otros dos habían sido gobernadores de los barrios indígenas de la capital.

¹⁷³ Este caso lo estudia Gruzinski, véase Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, *passim*.

¹⁷⁴ Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 144-145.

tras la secularización; afirmaba que lo único que les interesaba era el dinero.¹⁷⁵ Asimismo, denunciaba otras faltas como su pasión por el juego y su crueldad en los castigos. Cada vez fue más lejos: señaló que el arzobispo representaba a Lucifer y llegó a quemar una efigie del prelado. Ante sus adeptos aseguraba que él llegaría a ser arzobispo, después pontífice y, por último, había pasado a expresarse de sí mismo como de un dios.

Los seguidores de Pérez debieron darse a la fuga; se desplazaron por la región y buscaron refugio para continuar con sus prácticas devocionales. Finalmente el movimiento fue desarticulado, las imágenes confiscadas y el líder aprehendido. El caso de la idolatría encabezada por Pérez constituyó una respuesta de resistencia presentada por un conjunto numeroso de feligreses ante el empeño del clero secular por ejercer control sobre las formas de expresión de la piedad indígena. Sin embargo, tales manifestaciones extremas de malestar fueron excepcionales.¹⁷⁶ Para Estenssoro las acusaciones de idolatría coincidían con virajes en los contenidos de la doctrina, la definición del ser católico o el rol que se deseaba cumpliera el indígena.¹⁷⁷ Me parece que en la aplicación del programa de secularización varios de estos asuntos iban redefiniéndose.

El marqués de Cruillas informó al rey sobre el movimiento idolátrico desarrollado en Yauhtepec. Éste le encargó tratar el asunto con el arzobispo y si el curato no podía estar bien asistido con un solo cura debía auxiliarse con “uno, dos y los más sacerdotes que pida su extensión”.¹⁷⁸ Después de ello se emitió una real cédula, fechada el 18 de octubre de 1764, de gran relevancia para el impulso de la reorganización territorial del arzobispado.¹⁷⁹ El rey hablaba en ella de la extensión “de muchos de los curatos de esa América”. Como algunos pueblos se ubicaban lejos de su cabecera, donde residía el párroco, originaba la carencia “de todo pasto espiritual”. Carlos III lamentaba “el abandono de esas cristiandades, cuando gradúo su cultivo y fomento como la mayor obligación de mi Corona”. Ordenó al virrey acordar con el arzobispo para, sin pérdida de tiempo, proveer de

¹⁷⁵ Llama la atención la prolongada duración de los pleitos por pagos. En el caso de Yauhtepec, secularizado en 1756, los naturales seguían pidiendo en 1797 que el cura arreglara al arancel. AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 178, exp. 9, f. 289-318.

¹⁷⁶ Serge Gruzinski, *El poder sin límites...*, p. 181.

¹⁷⁷ Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, p. 144-145

¹⁷⁸ Cédula del 9 de septiembre de 1762. AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 82, exp. 72.

¹⁷⁹ Taylor señala que el caso de Yauhtepec también sirvió para criticar la intervención de los alcaldes mayores en el comercio —aquí, en particular, de alcohol y mulas—, lo cual fue articulando el escenario para desmontar luego el repartimiento de mercancías. William Taylor, *Ministros...*, p. 754.

un sacerdote secular o regular para “cada uno de los pueblos que a mayor distancia de cuatro leguas de la cabecera carezca de este tan preciso auxilio”. Los tenientes de cura nombrados debían sostenerse, en primer lugar, con una asignación del párroco, correspondiente “con la cantidad que sea proporcionada al ingreso de su curato y alivio del trabajo que le resulta”. Se esperaba también la ayuda del prelado diocesano. De necesitarse todavía completar las asignaciones, debía acudir a fondos del ramo de vacantes o a otros de la Real Hacienda.¹⁸⁰ En relación con esta medida, William Taylor señala que el criterio para nombrar vicarios únicamente fue la distancia de un pueblo respecto de su cabecera, sin tomar en consideración el tamaño de la población, a pesar de que ese elemento sí había sido considerado para el establecimiento de los límites parroquiales en los siglos previos. El mismo autor opina que la emisión de esta real cédula no implicó grandes cambios en la administración parroquial.¹⁸¹

En la década de 1760, los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio aún eran presionados respecto de la aplicación de medidas para disminuir el número de religiosos. El marqués de Cruillas le había encargado a fray Manuel de Nájera, comisario general de las provincias de la Nueva España de la orden de San Francisco, moderar la recepción de novicios. En 1763, el virrey pidió información del asunto. Nájera expuso que anteriormente en cada sexenio profesaban de 80 a 90 novicios, pero de 1757 a la fecha del informe sólo lo habían hecho 52. Además notificó que en ese lapso habían fallecido 134 religiosos.¹⁸²

Los franciscanos volvieron a pedir amparo al rey. En 1764, a través de su procurador fray Juan Bermúdez de Castro, se quejaron de que las disposiciones para atenuar los perjuicios del proceso secularizador no eran aplicadas en la Nueva España.¹⁸³ Decían que la provincia del Santo Evangelio se encontraba en el conflicto más lastimoso por la falta de conventos donde poder recoger, educar y criar a sus religiosos. Expresaban tener a su cargo 48 misiones vivas en Tampico y Nuevo México, las cuales debían ser provistas de religiosos misioneros, educados primero en sus conventos. A continuación, fray Juan incluyó una lista de 16 conventos cabeceras de curato que, según las órdenes de 1757, se debían

¹⁸⁰ Real cédula del 18 de octubre de 1764. AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 84, exp. 99, f. 354.

¹⁸¹ Según Solórzano y la Recopilación, debía haber 400 tributarios para el establecimiento de una parroquia indígena. William Taylor, *Ministros...*, p. 118.

¹⁸² BN, *Archivo Franciscano*, caja 128, leg. 1651, doc. 11.

¹⁸³ Documento elaborado después de 1762 por el Procurador de la Provincia del Santo Evangelio, Juan Bermúdez de Castro. BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1647, doc. 23.

haber dejado a los franciscanos.¹⁸⁴ El procurador le pidió al rey la devolución tanto de los conventos mencionados como de las doctrinas. En caso de no lograr que se les reestableciera en la administración espiritual de los indios, pedían “por gracia y limosna” la doctrina de la iglesia de San José en el convento de San Francisco de la ciudad de México, y conservar los curatos de Texcoco y Toluca en México, así como Tepeyac y Tlaxcala en Puebla, para socorro de los conventos de estudio y para criar religiosos destinados a las misiones vivas.

Fray Juan aceptaba los defectos personales de algunos religiosos pero insistía en que éstos no trascendían a toda la orden. Describía que los regulares pasaban por un riguroso noviciado al tener un prelado inmediato en el convento de su residencia celando de noche y de día, un provincial para visitar personalmente los conventos y un comisario general al pendiente de la puntual observancia. En cambio, decía, los seculares vivían “a rienda suelta”. Según fray Juan, en los conventos despojados de los religiosos habitaba gente de baja esfera; algunos estaban llenos de telares donde los curas compelían a trabajar a los indios. Asimismo, los refectorios y salas de profundis llegaban a quedar convertidos en cuadras o caballerizas de los curas.¹⁸⁵

En respuesta a la representación anterior se emitió una real cédula el 3 de abril de 1765. El documento, dirigido al virrey, retomaba la reclamación de fray Juan Bermúdez de Castro. El rey ordenó al marqués de Cruillas revisar el asunto de la restitución a la provincia del Santo Evangelio de los conventos solicitados, y mencionaba el precedente de que, a través de una real cédula del 9 de septiembre de 1761, había ordenado devolver el convento de Zitácuaro y su iglesia a la provincia franciscana de Michoacán. El monarca también aprobó la petición de dejarle a la provincia del Santo Evangelio los curatos de Texcoco y Toluca, en México, y de Tlaxcala y Tepeyac, en Puebla. El virrey debía informar si habría algún inconveniente en conceder a estos religiosos el curato de San José de la ciudad de México, misma cuestión que se planteaba por despacho de ese día al arzobispo.

El comisario general de los franciscanos se congratuló y declaró que era “la primera vez que en este reino se oye a las religiones después de la cédula de 1 de febrero de 1753 en que se previno la absoluta separación de

¹⁸⁴ Se trataba de 15 conventos ubicados en el arzobispado de México: Cuernavaca, Tlancingo, Tlalnepantla, Tula, Ecatepec, Calimaya, Chalco, Otumba, Zempoala, Huichapan, Santa María la Redonda, Jiutepec, Cuautitlán, Tepeji y Metepec. También se pedía la devolución del convento de Atlixco, ubicado en el obispado de Puebla.

¹⁸⁵ Fray Juan cita el ejemplo de Calimaya. BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1647, doc. 23.

las doctrinas”.¹⁸⁶ También expresó sus esperanzas “de instaurar sus humildes postulaciones ante un virrey como vuestra excelencia que colmado de piedad hacia la religión y el culto es ocular testigo del infeliz estado de la religión franciscana y que a su decadencia seguirá su exterminio, como que no puede subsistir sin doctrinas [...]”. No obstante, en lo sucesivo el virrey se mostró negligente en la averiguación y solución del asunto.¹⁸⁷

En la primera parte de la década de 1760 las secularizaciones fueron escasas. Sé que la doctrina agustina de Zacualpan de Amilpas pasó a manos de seculares alrededor de 1763.¹⁸⁸ El nuevo cura, Juan de Ayuso y Peña, no recibió información respecto a los derechos parroquiales, pero encontró en el archivo de la iglesia un ejemplar de un arancel enviado a Zacualpan cuando los agustinos aún estaban a cargo de su administración; el arancel en cuestión había sido emitido en 1757 por Manuel Rubio y Salinas. Seguramente el arzobispo se decidió a establecerlo porque estaba muy preocupado por la cantidad de conflictos en torno al pago de derechos parroquiales, y muy probablemente tales enfrentamientos se agudizaron como consecuencia del proceso de secularización. El prelado debió considerar deseable poner al día los cobros por servicios espirituales e impulsar el pago de tarifas fijas para evitar diferendos. Sin embargo, la aplicación de este arancel parece haber sido muy escasa; al parecer tuvo vigencia sólo en la ciudad de México,¹⁸⁹ e incluso allí hay pocas evidencias de su utilización.¹⁹⁰

Ayuso revisó el documento encontrado y llegó a la conclusión de que los feligreses “le defraudaban” porque le pagaban menos de lo estipulado. El cura decidió implantar el arancel y enfatizó que cobraría por separado los derechos parroquiales de las costas judiciales del juzgado eclesiástico; según él, esto no debía ser una novedad. Explicaba: “Cuando el curato estaba a cargo de los regulares y dividido del juzgado eclesiástico los pagarían separadamente”. Cuando el cura conminó a los indios a aceptar esta forma de cubrir sus honorarios, logró ponerse de acuerdo con el

¹⁸⁶ BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1648, doc. 26.

¹⁸⁷ 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. 360.

¹⁸⁸ Ésa es la fecha en la cual se ubica la problemática por los pagos que se narran aquí; la transferencia debió ocurrir poco antes. Véase AGN, *Clero regular y secular*, v. 156, exp. 9, f. 333-395.

¹⁸⁹ William Taylor, *Ministros...*, nota 22, p. 659.

¹⁹⁰ A partir de la revisión de los registros de entierros de Santa Catarina, Pescador señala que el arancel se aplicó poco en esta parroquia capitalina. Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos*, México, El Colegio de México, 1992, p. 296.

gobernador y los oficiales de república, pero se enfrentó con la negativa de una parte de los habitantes del curato a pagarle y a cumplir con sus obligaciones sacramentales. Es probable que los inconformes consideraran injusto que el mismo ministro recibiera ambas retribuciones; las exigencias económicas del nuevo cura les parecieron excesivas y, en respuesta, dejaron de acudir ante él.

El problema se presentó en particular con los habitantes del pueblo de Temoac, acreditados —según el cura— por su “altanería y cavilosidad”. Los indios de este lugar aprovecharon la ocasión para reafirmar prácticas religiosas independientes, así como para distanciar al sacerdote de los asuntos locales; siguieron practicando danzas proscritas por el ministro y organizaron sus propias celebraciones en el cementerio. La situación amenazaba con salirse de control porque los subversivos instigaban a otros pueblos a la desobediencia y se habían enfrentado también con los jueces civiles.¹⁹¹

Tengo datos de otras transferencias realizadas por esos años: pasaron a manos de clérigos diocesanos dos doctrinas franciscanas, Tula en 1764 y Jiutepec en 1765, y Tacubaya, de los dominicos, al parecer fue secularizada hacia 1765. Hacia esta época se hizo escuchar otra voz crítica, esta vez dirigida a lamentar los resultados del cambio de ministros. Entre 1764 y 1766 estuvo en la Nueva España el fraile capuchino Francisco de Ajofrín, quien a principios de la década de 1760 hizo suyas las críticas que hiciera a los religiosos el padre Isla en su obra *Fray Gerundio*. Incluso había señalado al inquisidor general la improcedencia de que recogiera el manuscrito y la utilidad de las críticas del padre Isla para tantos “Gerundios de carne y hueso”.¹⁹² Sin embargo, cuando Ajofrín emprendió un recorrido por el territorio novohispano cambió de parecer; al pasar por Naucalpan y Tlalnepantla expresó preocupación por la situación prevaleciente en lo espiritual y lo material, pues donde antes hubo catorce o quince franciscanos él sólo encontraba a un cura secular con tres vicarios. Hablaba de un “detrimento gravísimo de las almas” y de la ruina material del convento. Asimismo, describía una situación de abandono respecto de los templos, las devociones y los feligreses:

Verdaderamente me causa gran impresión ver ya casi arruinados los conventos que a costa de muchos afanes fabricaron los religiosos, y no menor dolor me causa ver sin culto, sin adorno ni limpieza las iglesias

¹⁹¹ William Taylor habla del caso, en *Ministros...*, p. 744.

¹⁹² Francisco Ajofrín, *Diario del viaje a la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, p. 18.

que antes parecían relicarios; olvidadas y perdidas las cofradías, terceras órdenes, escuelas de Cristo, escapulario, correa, vía crucis, rosario y otras devociones instituidas por los regulares en beneficio de las almas. Pero lo que más me llena de dolor es el desamparo y abandono espiritual en que se hallan estos pobres naturales después que les quitaron los religiosos, que los habían sacado de la infidelidad y con quien se habían criado.¹⁹³

Ajofrín reconocía que antes de venir a América le parecía muy acertado quitarle las doctrinas a los regulares y ponerlas en manos de los clérigos. Sin embargo, después de lo visto en distintos lugares concluía: “Digo de todo corazón y con las mayores veras que en esto se ha comedido un yerro, el más exorbitante que puede discurrirse, y que le han llorado los mismos que solicitaron esta novedad”.¹⁹⁴ Es muy probable que los curas clérigos no compartieran las mismas devociones de los religiosos y no promovieran su culto; muchas de estas expresiones de religiosidad popular eran colectivas y se hacían en el espacio público. Esto podría explicar la impresión de Ajofrín respecto a un cierto enfriamiento en la fe de los habitantes de los pueblos novohispanos.

Para las órdenes religiosas la batalla continuaba y a veces se presentaba al interior de sus doctrinas. En 1764 el fraile franciscano Ignacio Saldaña se convirtió en el promotor de la separación de Temamatla de su cabecera, Tlalmanalco. Las autoridades franciscanas consideraron que había muchas razones para no conceder esa petición. Fray Ignacio se había molestado mucho y “se iba enardecido el negocio”. Los alcaldes y naturales del pueblo de Temamatla deseaban la separación porque, argumentaban, los habitantes habían aumentado mucho; además, al acudir a la cabecera a cumplir sus obligaciones se veían obligados a desatender sus tierras y las familias se separaban; también dijeron contar con una buena iglesia adecuadamente adornada.¹⁹⁵

El marqués de Cruillas mandó una orden al alcalde mayor y al cura para que cada uno le presentara informes por separado acerca de la conveniencia de dicha separación. Les pedía comprobar si existía una iglesia adornada, tierras, bienes de comunidad y sujetos idóneos para que pudieran recibir el nombramiento de oficiales de república. El alcalde mayor dio informes favorables, pero el doctrinero franciscano de Tlalmanalco,

¹⁹³ *Ibid.*, p. 119-120.

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ BN, *Archivo Franciscano*, caja 110, leg. 1508, doc. 14.

fray Francisco Javier de Contreras, respondió que veía diversos inconvenientes para la separación y se quejó de la falta de obediencia de sus feligreses. Expresó su preocupación porque en “los tiempos presentes” pudiera ocurrir que les pareciera mal ser administrados por ministros coadjutores y acabaran pidiendo curas. Las autoridades de la orden de San Francisco mandaron a Saldaña que en adelante procurara vivir quieto y abstenerse de negocios “de que se pueden originar malas resultas”.¹⁹⁶

También había casos en los que queda en evidencia la buena relación de los religiosos con sus feligreses. En esa misma época, los indios de varios pueblos —Santiago Ayapango, San Francisco Zentlalpan y San Cristóbal Puxtlan, pertenecientes también a la doctrina de Tlalmanalco— se dirigieron al provincial fray José de Leyza para expresarse en términos muy favorables de fray Ignacio Miranda. Pedían que el religioso permaneciera a cargo de ellos; lo describían como “un padre verdadero” de quien habían recibido grandes beneficios en lo espiritual y lo temporal. Según ellos, Miranda mostraba una conducta irreprochable. En palabras de los indios, esto consistía en proporcionar atención solícita a los enfermos, dar ejemplo en la prédica de la doctrina, velar por el funcionamiento de la escuela, así como promover la reparación y decoración de la iglesia. Los indios afirmaban que si fray Ignacio era removido se originaría gravísima inquietud.¹⁹⁷ En la descripción de un cura ejemplar estos indios incluyeron algunas de las acciones que constituían responsabilidades atendidas desde el principio por un doctrinero; sin embargo, de igual modo incluyeron asuntos novedosos como su interés por la escuela.

En 1765 moría el arzobispo Manuel Rubio y Salinas. Sus honras fúnebres fueron celebradas con grandeza.¹⁹⁸ Terminaba un periodo de importantes transformaciones en el arzobispado de México. Rubio tuvo un papel de gran relevancia en el programa de secularización de doctrinas, porque participó en su planeación, realización y adaptación. Distintos virreyes novohispanos acompañaron a este arzobispo en la ejecución del programa, proporcionándole mayor o menor apoyo, pero fue él quien proporcionó continuidad a la iniciativa. Proseguir la tarea de modernizar la arquidiócesis le tocaría a su sucesor Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón.

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ BN, *Archivo Franciscano*, caja 110, leg. 1508, doc. 15.

¹⁹⁸ Su túmulo fue realizado por Miguel Cabrera y las inscripciones por el jesuita Francisco Alegre. Francisco Sosa, *El episcopado mexicano...*, p. 111.

Cuadro 3
LAS SECULARIZACIONES EFECTUADAS DURANTE LA PRELACÍA DE MANUEL RUBIO Y SALINAS

| <i>Año</i> | <i>Doctrinas</i> | <i>Total</i> |
|-------------------|--|--------------|
| 1750 | Actopan (a), San Sebastián de México (a), Santa Cruz de México (a) Tianguistengo (a), Capulhuac (a), Huejutla (a) | 6 |
| 1751 | Acatlán (a), Singuilucan (a), Ayotzingo (a), Ocuituco (a), Tlalnepantla (a) Jumiltepec (a) Atlatlahucan (a) Hueyapan (d), Tetela del Volcán (d), Ecatzingo (d) Xochitepec (d) | 12 |
| <i>ca.</i> 1751 | Xichú de Indios (f) Ixmiquilpan (a), Tlanchinol (a), Lolotla (a) Tlaquiltenango (d) | 4 |
| 1752 | Molango (a) y Coatepec (d) | 2 |
| 1753 | Santa María la Redonda (f), Zempoala (f), Chiautla (f), Xochicoatlán (a), Tezontepec (a) Mixtecos de México (d) | 6 |
| <i>ca.</i> 1753 | Epazoyucan (a) | 1 |
| 1754 | Tepetitlán (f), Cuautitlán (f), Tlalnepantla (f), Tacuba (f), Tultitlán (f), Tulancingo (f), Huichapán (f), Metepec (f) Zinacantepec (f) Huauchinango (a), Atotonilco (a), Tlayacapan (a), Tantoyuca (a), Acolman (a) y Zacualtipán (a) Huasca (a) Mixcoac (d), San Jacinto (d), San Agustín de las Cuevas (d) y Tláhuac (d) | 20 |
| 1755 | — | — |
| Entre 1752 y 1756 | Coyoacán (d) | 1 |
| 1756 | Cuernavaca (f), Otumba (f), Calimaya (f), Tolimanejo (f coadjutoría) Culhuacán (a) Chapatongo (a), Yautepec (d) Oaxtepec (d) | 8 |
| TOTAL 1750-1756 | | 60 |

| | | |
|-----------------|---|----|
| 1757 | — | — |
| 1758 | Querétaro (f) | 1 |
| 1759 | Jilotepec (f) | 1 |
| 1760 | — | — |
| 1761 | Chalco (f) y Ecatepec (f) | 2 |
| 1762 | — | — |
| 1763 | (antes de ese año) Zacualpan de Amilpas (a) | 1 |
| 1764 | Tula (f) | 1 |
| 1765 | Jiutepec (f) Tacubaya (d) | 2 |
| TOTAL 1757-1765 | | 8 |
| TOTAL FINAL | | 68 |

(a) agustinos, (d) dominicos, (f) franciscanos.

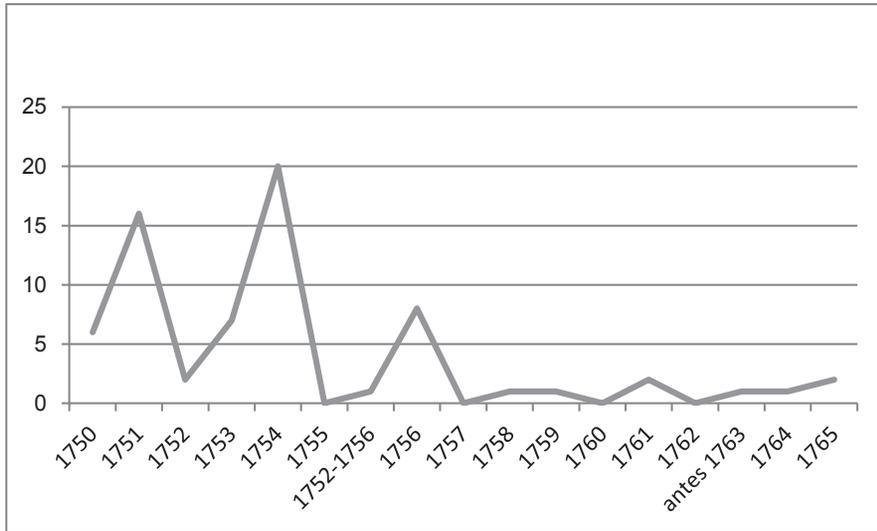
FUENTE: Elaboración propia.

Mapa 5
DOCTRINAS SECULARIZADAS POR MANUEL RUBIO Y SALINAS



FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 2
LAS SECULARIZACIONES EFECTUADAS DURANTE LA PRELACÍA
DE MANUEL RUBIO Y SALINAS



FUENTE: Elaboración propia.

LA PRELACÍA DE FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA 1766-1771

[...] que dicho partido esté más bien administrado y los feligreses más prontamente socorridos en sus necesidades espirituales.¹

Los primeros meses de 1766, debido al fallecimiento del arzobispo Manuel Rubio y Salinas, el cabildo metropolitano estuvo a cargo del arzobispado de México.² Las órdenes religiosas estaban en un momento de gran actividad para intentar reposicionarse. El comisario general de los franciscanos, fray Manuel de Nájera, se dirigió al virrey marqués de Cruillas para continuar con el procedimiento iniciado con el fin de intentar la recuperación de varios de sus conventos; sin embargo, debió hacer algunas aclaraciones. En la representación realizada dos años antes, en 1764, fray Juan Bermúdez de Castro había incluido a Jiutepec y Tepeji en el listado de conventos indebidamente requisados; esto era un error, pues ambos permanecían en la provincia. En cambio, había omitido incluir los conventos de Tacuba, Zinacantepec, Metepec y Jilotepec. El comisario señaló que eran 15 los conventos despojados y más adelante especificó el número correcto: 18.³ La situación deja entrever que los franciscanos, a pesar de la importancia del tema, no llevaban un registro cuidadoso de la pérdida de sus doctrinas. Probablemente el asunto afectó el buen éxito de sus peticiones ante la Corona porque podría considerarse indicativo de la falta de control de las autoridades de la orden y vendría a confirmar la pertinencia de la transferencia de los curatos a los seculares.

Nájera dio cuenta al virrey de las dificultades que tenía para funcionar la provincia del Santo Evangelio: “Apenas conserva en ellos el nombre de

¹ Expediente de la secularización de Tlalmanalco, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), *Bienes Nacionales*, v. 603, exp. 2.

² El cabildo metropolitano era la corporación de eclesiásticos adscritos a la catedral de México que se hacían cargo del gobierno de la arquidiócesis durante los periodos de sede vacante.

³ Al principio, el comisario omitió Calimaya —que sí estaba en la petición del procurador—; es decir, debían ser 14 conventos solicitados antes y cuatro agregados en esta ocasión; en total, 18.

tal provincia con los precisos votos para las elecciones de los capítulos conforme a las bulas pontificias y establecimiento de la religión". Asimismo, debido a la disminución del número de religiosos se dificultaba cubrir todas las necesidades de personal, y la provincia no contaba con fondos suficientes para "llevar el peso de las obligaciones".⁴ Aclaraba que los religiosos no se habían separado de las doctrinas por haber dejado de cumplir sus obligaciones sino por decisión del rey. Nájera reconocía que la intención del monarca había sido piadosa: quería reducir a los regulares al claustro. Sin embargo, aclaraba, mucha gente lo percibió como un asunto de "ejecución penal"; pese a todo, señalaba, hubo un "público clamor" a favor de los regulares. En su opinión, un punto importante de contraste en la administración de los curatos entre regulares y seculares era el número de ministros destinados a la atención de los feligreses. Criticaba que donde antes hubo muchos religiosos ahora se había establecido sólo un cura, auxiliado en ocasiones por algún o algunos vicarios. Según el comisario, los indios aún requerían un número abundante de operarios para sacarlos de "la barbarie" y salvar sus almas. Afirmó que los clérigos tuvieron que apelar a los regulares en multitud de curatos para poder resolver su carencia de personal hablante de lenguas indígenas. Todo lo anterior sustentaba una petición: que los religiosos fungieran como coadjutores, a la manera como lo habían hecho por más de un siglo en el obispado de Puebla. Nájera logró cierto impacto en el ánimo del virrey; el marqués de Cruillas expresó que las reflexiones del comisario franciscano y el antiguo mérito de la religión merecían la piedad del rey. Quizá al gobernante le viniera bien conseguir apoyo entre los religiosos, ya que el poder virreinal enfrentaba en esa época una coyuntura complicada.⁵

El mismo año de 1766 el provincial de la Provincia de Santiago de los predicadores, fray Nicolás Troncoso, informó al marqués de Cruillas que las doctrinas de Tlaquiltenango y Tlaltizapán estaban vacantes. No obstante, le pidió suspender su provisión de clérigos seculares hasta recibir la resolución de la solicitud que su orden presentó ante el rey para conservarlas. Esta reclamación de los dominicos había tomado como precedente la de los franciscanos. Los dominicos, igualmente, incurrieron en un error porque Tlaquiltenango ya había sido secularizada. Cruillas también cayó

⁴ Biblioteca Nacional (en adelante BN), *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1648, doc. 26.

⁵ Véase la gestión de este virrey en José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967, v. I, p. 1-157.

en la confusión. Quienes sí tenían clara la situación eran los integrantes del cabildo metropolitano; se dirigieron por su parte a Cruillas y le informaron de la vacancia de Tlaltizapán a causa del fallecimiento de su último poseedor. Le notificaron que, “según estilo”, interinamente ocupaba el curato otro ministro de la misma orden y solicitaron la resolución del virrey para realizar la provisión en propiedad del curato.⁶

El caso anterior es representativo del estado del programa de secularización. Los viejos usos en la provisión de curatos parecían estar de vuelta; los religiosos, encabezados por los franciscanos, habían emprendido una campaña ante el monarca para recuperar terreno, si bien denotaban cierta falta de información; asimismo, volvían a acudir al virrey en busca de ayuda. El virrey Cruillas estaba en espera de noticias respecto a la resolución real y expresaba opiniones favorables a las órdenes. Eran las autoridades diocesanas quienes buscaban darle seguimiento al asunto y conminaban al gobernante a realizar la transferencia; pero en las circunstancias imperantes, y a falta de arzobispo, el cabildo metropolitano tenía menos posibilidades de ejercer presión.

En julio de 1766, en el mismo barco llegaron a Nueva España el nuevo arzobispo, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón,⁷ y el virrey recién nombrado, Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix.⁸ El contacto de Lorenzana con miembros clave del gobierno de Carlos III y sus posturas antijesuíticas lo habían convertido a ojos del rey y de su confesor, el padre Eleta, en el candidato idóneo para dar en las Indias un empujón decisivo al plan de reforma de la Iglesia. Lorenzana formaba parte de una generación de obispos que compartía una serie de rasgos: procedencia del clero secular, elevado nivel de preparación académica, comunidad ideológica con postulados galicanos, así como apertura ante los avances de la Ilustración católica hispana y europea.⁹ Carlos III y sus ministros consideraron a los obispos, más que nunca, funcionarios de la Corona y colaboradores

⁶ AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 19, exp. 7.

⁷ 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, v. II, p. 114-127.

⁸ Para conocer detalles de la gestión de este virrey, véase la parte correspondiente en José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva...*, v. I, p. 159-381.

⁹ Iván Escamilla “El arzobispo Lorenzana: La Ilustración en el IV Concilio de la Iglesia Mexicana”, 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. 123-144, *passim*.

en la política ilustrada del monarca. Los obispos y arzobispos debían actuar al mismo tiempo como pastores de su grey y como instrumentos de dominio político.

Lorenzana llegó con el propósito de dinamizar la vida eclesiástica en la arquidiócesis mexicana. Para llevar a cabo sus grandes proyectos necesitaba contar con información fidedigna y actualizada; por eso, el mismo año de su llegada le encargó a José Antonio de Alzate la elaboración de un atlas eclesiástico.¹⁰ En el cumplimiento de su cometido, Alzate acudió a los párrocos porque a su juicio eran los mejores informantes: “No hay cura que pueda ignorar a qué rumbo, a qué distancia, están los lugares de su curato, como también las corrientes de los ríos, dirección de las montañas y demás cosas dignas de atención de su curato. Tampoco puede ignorar cuáles son los curatos colindantes con el suyo”.¹¹ Los datos conseguidos sirvieron a las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, para ser utilizados con objetivos diversos.

Hacia la misma época el gobierno del virreinato llevaba a cabo un esfuerzo análogo para contar con información de las finanzas de las ciudades, villas y pueblos de indios; todas las localidades debían presentar cuentas anuales de ingresos y gastos para someterlas a revisión. Con ese fin se estableció una nueva oficina de contabilidad: la Contaduría General de Propios, Arbitrios y Bienes de Comunidad; en el caso de los pueblos de indios pretendía supervisar con más cuidado la manera de gastar el dinero proveniente de las cajas de comunidad, que incluía limitaciones en el rubro de las fiestas religiosas, sobre todo en las localidades con pocos ingresos. Como era de esperarse, tal fiscalización no fue del agrado de los pueblos.¹²

Respecto al programa de secularización y reorganización de doctrinas, Lorenzana revisó la información disponible y reconoció los aportes de Rubio y Salinas.¹³ En 1766 se llevó a cabo la secularización de la doctrina agustina de Totolapan. El gobernador indígena de ese pueblo presentó una queja porque al dejar el curato los religiosos se habían llevado algunos objetos pagados con el dinero del pueblo.¹⁴ El mismo año hubo

¹⁰ Conocido como “Mapa Lorenzana”, grabado en 1768 por la Academia Mexicana de París.

¹¹ José Antonio Alzate y Ramírez, *Obras*, t. I. *Periódicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1980, p. 108.

¹² 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. 35-36.

¹³ Iván Escamilla, *El arzobispo Lorenzana...*, p. 129.

¹⁴ AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 119, exp. 5, f. 133v-135.

algunos problemas referentes a bienes entre los feligreses de Acolman y su párroco, cuyo curato había sido secularizado desde 1754; pero, como allí se habían presentado inundaciones, algunos vecinos de Santa María Magdalena Tepexpan promovieron que la sede parroquial se estableciera en su pueblo. Por su parte, el cura de Acolman se quejaba de sus feligreses; decía que se mostraban renuentes a entregar las alhajas y los ornamentos de su iglesia para que fueran llevadas a Tepexpan.¹⁵ Las mudanzas podían generar tensiones. En ocasiones múltiples los feligreses mostraron empeño por defender sus pertenencias frente a sus ministros, fueran regulares o seculares.

El nuevo arzobispo se dispuso a volver a impulsar la transferencia de doctrinas a los diocesanos y en diciembre de 1766 se dirigió a Croix para plantearle la secularización de Tlaltizapán.¹⁶ El prelado estaba consciente de que la solicitud presentada por los religiosos había retrasado el proceso. Sin embargo, señaló que ya no podía esperar más “por estar tan expresos los reales decretos a fin de que se secularicen los curatos”; asimismo, manifestaba estar pronto a proponerle una terna. El virrey Croix le respondió que aún estaba pendiente la respuesta del monarca a la petición de los religiosos. En junio de 1767 Lorenzana señaló ante el virrey que sí procedía la secularización de Tlaltizapán. Croix lo confirmó y le preguntó al arzobispo si había clérigos diocesanos instruidos en idioma mexicano para hacerse cargo del curato. El prelado aseguró contar con muchos postulantes capaces en náhuatl y en otomí, listos para ocupar ésta y otras vacantes si el virrey daba su consentimiento. Fue el empeño de Lorenzana lo que llevó a desatorar el asunto y concretar la secularización del curato.

Croix tuvo condiciones propicias para ejercer su cargo. Afortunadamente para él, Juan de Villalba había regresado a España y con el visitador José de Gálvez logró un buen entendimiento; también con Lorenzana consiguió mantener una relación armónica. Quizá por todos estos factores el virrey calculó que necesitaba menos del apoyo de los frailes y se mostró poco inclinado a favorecerlos. En 1767 se dirigió al comisario general de las provincias franciscanas de Nueva España para solicitarle información sobre diversos asuntos referentes a la provincia del Santo Evangelio. Croix solicitó las diligencias sobre la fundación de los conventos, la comprobación para mantener la conventualidad de ocho religiosos de continua

¹⁵ AGN, *Bienes Nacionales*, v. 1187, exp. 4.

¹⁶ AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 19, exp. 7, f. 182-199v.

habitación y datos de las misiones a su cargo. El comisario respondió que la mayoría de los conventos existentes se fundaron entre 1524 y 1535, y que todos se establecieron con licencia del rey, “aunque no en virtud de cédula particular para la fundación de cada uno, pero sí en virtud de las generales, en que mandaba Su Majestad y daba facultad a sus virreyes para que mandasen edificar monasterios en aquellas partes que les pareciese convenir”.¹⁷ La real cédula del 23 de junio de 1757 había dado a las órdenes las esperanzas de que pudieran defender sus conventos; pero la exigencia de presentar pruebas documentales constituyó un impedimento para los planes de los religiosos.

Los franciscanos decidieron modificar los términos de su solicitud al rey y se concentraron en pedir la conservación de los 12 curatos que aún tenía la provincia. Respecto a la situación de la “afligida” provincia del Santo Evangelio, decía fray Manuel: “Sólo podrá respirar y cumplir con las obligaciones de su instituto y encargos que la piedad de Su Majestad le ha fiado, y que gloriosamente ha desempeñado desde el principio de la conquista hasta el presente, sirviéndose de concedernos y mantenernos en lo poco que ha quedado [...]”.¹⁸ En vez de pedir la devolución de un número abundante de conventos solicitaron sólo cuatro: Tulancingo, Hui-chapan, Tlalnepantla y Cuernavaca, todos ellos transferidos a los diocesanos entre 1754 y 1756. Para entonces, los franciscanos aún no habían formalizado ante las autoridades la petición de los dos conventos que la provincia elegía conservar en el arzobispado, como lo expresaba la real cédula del 23 de junio de 1757. Era una medida estratégica; hacían lo posible por conseguir más. Todo lo anterior demuestra que durante la gestión de Lorenzana las órdenes religiosas no se habían resignado a la pérdida de sus doctrinas, como lo afirmó en su momento Luis Sierra Nava.¹⁹ Coincidió con Patricia Escandón en que no fue así.²⁰ Los religiosos estaban en pie de lucha y lograron éxito en retrasar algunas decisiones.

En 1766 Croix fue informado de que a la corte española llegaron noticias de una supuesta conspiración para separar del dominio español el territorio novohispano con la ayuda de los ingleses. El ministro Arriaga

¹⁷ BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1648, doc. 28.

¹⁸ Documento firmado por fray Manuel de Nájera el 1 de julio de 1767. BN, *Archivo Franciscano*, caja 128, leg. 1651, doc. 10.

¹⁹ Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1975, p. 172.

²⁰ Patricia Escandón, “El arzobispo Lorenzana y la orden de San Francisco”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración 1722-1804*, León, España, Universidad de León, 2005, p. 212.

le comunicó al virrey que dos comerciantes provenientes de Puebla y un religioso habían intentado exponer una serie de reclamos en Madrid. Los agravios más destacados eran los referentes a las diversas limitaciones padecidas por los criollos y al programa de secularización. Respecto a éste, señalaban que los religiosos habían sido despojados de lo ganado con su esfuerzo en las misiones y que los criollos no tenían acceso a los altos cargos eclesiásticos ni a los mejores curatos. Los quejosos no fueron recibidos en la corte española; por esta razón pasaron a Londres donde los comerciantes buscaron apoyo para encabezar una sublevación con el apoyo inglés. Croix le respondió a Arriaga que dicho plan era en realidad una invención, aunque sí reconoció la vulnerabilidad del territorio novohispano si Inglaterra decidía atacarlo.²¹ El asunto no pasó a mayores, aunque deja ver que algunas quejas por la transferencia de doctrinas llegaron incluso más allá de las fronteras de España.

Lorenzana continuó con la transferencia de doctrinas sin intimidarse por las maniobras del clero regular. En 1767 puso sus ojos en la ciudad de México: fue secularizada la doctrina agustina de San Pablo. En este caso hubo un pleito por el convento entre el cura secular, con el apoyo de los feligreses, y los agustinos. La sentencia favoreció al clérigo pero los frailes siguieron en posesión del edificio, en el que funcionaba un colegio de la orden.²² Para entonces, la orden de San Agustín no conservaba ya ninguna doctrina en la capital del virreinato.

Una de las acciones más relevantes que Lorenzana realizó en 1767 fue la emisión de un nuevo arancel para el arzobispado, extensivo a su vez a toda la provincia eclesiástica mexicana. A juicio del prelado, el arancel anterior ya no era funcional porque contenía demasiadas ambigüedades; además, tenía muchos agregados que aumentaban la confusión y daban pie a constantes pleitos entre los ministros eclesiásticos y sus feligreses. La meta era lograr orden y armonía en la administración parroquial: se trataba de establecer reglas fijas, obedecidas sin desviación ni interpretación, con lo cual las controversias debían disminuir.²³ Este arzobispo fue el gran impulsor del proyecto, pero el gobierno real también intervendría

²¹ José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva...*, p. 190-192.

²² Luisa Zahino, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996, p. 116.

²³ La nueva palabra clave de la administración colonial fue la de "regla fija". William Taylor, "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 90.

en su promoción. Para las autoridades, el nuevo arancel era parte de un movimiento hacia la uniformización y la centralización administrativa, ya que su emisión resolvería de una manera más eficaz el sostenimiento del personal de los curatos.

Un arancel implicaba que los derechos percibidos por los curas se pagaran en efectivo por los feligreses. El impuesto en 1767 presentaba una serie de novedades: se eliminaba la ambigua categoría del pago de ofrendas²⁴ y sólo permanecía en el caso de los bautismos, pero se estipuló su monto en cuatro reales; también se especificaron los derechos que recibían los cantores. Los costos por algunos servicios aumentaron; por ejemplo, los de la información matrimonial y las amonestaciones. Una innovación importante fue la eliminación de servicios personales al cura, aunque sí continuaron los servicios en la parroquia. El cambio más controvertido fue el que distinguió entre cabeceras y sujetos, al cobrar más en los segundos por entierros y misas ordinarias. Este asunto pudo influir en la búsqueda de acceder a la categoría de cabecera por parte de un mayor número de pueblos.

El principio operante parece haber sido que el arancel se aplicaba si el pueblo lo solicitaba y el sacerdote lo consentía. Muchos pueblos que invocaron el arancel pensaron que la existencia de un reglamento los favorecería porque al establecer tarifas fijas para los servicios espirituales había menos margen de abusos por parte de los curas. Fueron los pueblos sujetos los que con mayor frecuencia impulsaron peticiones de instaurar arancel para librarse de servicios personales; no obstante, algunas veces se arrepentían al ver que les implicaba pagos más elevados en efectivo. Los arreglos según costumbre siguieron vigentes; fue común en los diferentes pueblos de una misma circunscripción que tuvieran distintas formas de pago. El cura debía cuidar su conducta y relaciones públicas para que los fieles estuvieran dispuestos a retribuir los servicios recibidos. Por parte de los feligreses había un amplio margen en el cumplimiento de esta obligación: podían mostrarse entusiastas, medianamente obsequiosos o, de plano, reacios en el sostén de su ministro. Podían llegar a proporcionar recursos suficientes para engalanar las celebraciones, pero también podían dejar de atender sus deberes sacramentales o, incluso, buscar opciones fuera de su curato para satisfacer sus necesidades espirituales.

²⁴ Se trataba de una aportación complementaria aportada por el feligrés, adicional al pago estipulado por diversos servicios. En el arancel anterior, emitido en 1638, había sido variable; en el caso del bautismo se pagaba de manera voluntaria.

El arancel de Lorenzana se promovió insistentemente en el arzobispado y al paso del tiempo se tornó más general su aplicación. A consecuencia de la puesta en marcha del arancel hubo una fuerte oleada de reacciones de los curas y los feligreses. Por parte de los ministros se volvió común aprehender a quienes no cumplían con los pagos establecidos. Los fieles, a su vez, reclamaron con mayor firmeza recibir retribución por la realización de servicios personales. En la segunda mitad del siglo XVIII la cantidad de litigios aumentó visiblemente;²⁵ muchas veces los pleitos por arancel constituían un pretexto para restringir la posición del sacerdote o hacer quejas más amplias. Tanto los indios como los curas hablaron de “innovaciones” de la otra parte; tales epítetos se referían a una conducta percibida como reprochable y perturbadora del orden social.

Lorenzana volvió a revisar la situación de las cofradías existentes en los pueblos del arzobispado de México y encontró una considerable variedad devocional; entre las más frecuentes estaban las dedicadas al Santísimo Sacramento y a las Ánimas del Purgatorio, promovidas insistentemente por Rubio y Salinas. También eran muy recurrentes las cofradías dedicadas a advocaciones marianas: Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora del Tránsito, Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora de los Dolores y Nuestra Señora de la Concepción. Otras devociones aparecen, si bien con menos regularidad.²⁶

La prioridad de este prelado fue revisar la parte administrativa y financiera. Se preocupó por constatar que las cofradías contaran con los documentos para acreditar su fundación y encargó no dejar de celebrar el cabildo anual para hacer elecciones. En varias ocasiones extinguió algunas asociaciones porque carecían de fondos, ya que los vecinos habían dejado de contribuir. Ordenó la elaboración de inventarios, revisó las cuentas y mandó hacer libros formales por cargo y data. De igual manera, pidió que moderasen los gastos, “sin costear más funciones ni erogar más limosnas

²⁵ Taylor señala que la intensa ola de pleitos entre curas y feligreses desarrollada entre 1760 y 1770 estuvo ligada, en especial, con la secularización de parroquias y con la promulgación del nuevo arancel de 1767. *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. 530-532.

²⁶ La Natividad de Nuestra Señora, Jesús Nazareno, San Mateo Apóstol, la Preciosa Sangre de Cristo, el Señor Santiago, San Nicolás, el Señor de la Coronación, Nuestra Señora de la Asunción, de los Dolores, Señor San José, San Miguel, San Andrés, Nuestra Señora de Guadalupe, Santo Entierro, San Juan Evangelista, la Santa Cruz, Señor de la Resurrección, San Agustín, San Antonio de Padua, Santa Ana. Véase visita pastoral de Lorenzana, Archivo Histórico del Arzobispado de México (México) caja 23, CL 3.

que las prevenidas y asignadas en sus constituciones". Asimismo, prohibió los costos de fuegos, cohetes y luminarias por considerarlos superfluos.²⁷ En estas medidas se ve el afán de ejercer vigilancia cercana sobre asuntos en los cuales la feligresía había intentado mantener autonomía; para lograr este objetivo, la autoridad diocesana requería contar con la colaboración de un clero dispuesto a seguir de forma puntual sus indicaciones: la presencia de mayor cantidad de curas clérigos facilitaría vigilar el cumplimiento de las órdenes de la mitra.

En 1767 ocurrió un suceso de gran relevancia en la historia eclesiástica hispana: se expulsó a los jesuitas de los territorios españoles. En San Luis Potosí, en medio de los motines por el acontecimiento, uno de los amotinados le dijo a un franciscano que no debían estorbar la defensa de los jesuitas porque a ellos les podría pasar lo mismo. El fraile respondió que habían pasado por algo parecido con la secularización de doctrinas, ante la cual no habían mostrado resistencia.²⁸ La salida de los jesuitas abrió nuevas oportunidades a los mendicantes, especialmente a los franciscanos, para establecerse en las zonas de misiones. Algunas provincias, como la de Jalisco, incrementaron su actividad misional; sin embargo, la provincia del Santo Evangelio no tomó nuevas responsabilidades porque ya tenía a su cargo muchas misiones y, además, la situación financiera de éstas no era favorable: la Real Hacienda les adeudaba una cantidad considerable de dinero.²⁹ Los colegios de Propaganda Fide asumieron la mayor parte de las misiones vacantes. El aumento en la actividad de los colegios llevó a incrementar el envío de frailes procedentes de España; mientras, en conjunto disminuía el número de religiosos que profesaba en Nueva España.³⁰

Los reacomodos en la zona de misiones no frenaron la aplicación del programa de secularización en el arzobispado de México. A fines de 1767 los franciscanos debieron aceptar la transferencia a seculares de la doctrina de Tochmilco. Lorenzana le ordenó al cura y juez eclesiástico de Zacualpan, el bachiller Juan de Ayuso y Peña, comisionado para encargarse de las diligencias, actuar "sin oír a los religiosos que haya en dicho curato

²⁷ *Idem.*

²⁸ Carlos Herrejón, "La potestad política en algunos sermones novohispanos del siglo XVIII", 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. 168.

²⁹ José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva...*, p. 211.

³⁰ 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 de 1998, p. 329.

protesta, réplica o instancia alguna”.³¹ En la secularización hubo algunos roces con los franciscanos; el juez instó al fraile a cargo de la doctrina a entregar algunos ornamentos faltantes. Los mecanismos de vigilancia y control ejercidos por las autoridades diocesanas fueron útiles, pues se pudo detectar las carencias de objetos al cotejar los bienes recibidos con el inventario levantado en la visita del arzobispo. El fraile respondió que había entregado todo y explicó que para la visita había pedido algunas cosas prestadas al convento de Santa Clara de Atlixco, así como al convento de Huaquechula porque los de Tochimilco estaban maltratados. Es posible que así haya ocurrido, aunque también es factible que quedara al descubierto alguna maniobra de la orden. Cuando se intimó al fraile encargado de la capilla de la Tercera Orden a entregar los bienes de ésta, respondió que consultaría a su provincial “pues no le corresponde hacer más como hijo de obediencia”. Por todo esto, el juez tomó medidas drásticas: mandó cerrar la capilla y suspender los actos en ella.

El juez expresó opiniones desfavorables respecto a la labor de los religiosos y realizó una fuerte crítica de la situación imperante a nivel espiritual: “Todos estos pueblos referidos viven en la ley que quieren por falta de instrucción”. Bajo la administración diocesana debían corregirse las irregularidades detectadas, los feligreses serían exhortados por el nuevo cura a asistir a misa todos los domingos y días de fiesta. Además, atendiendo a la necesidad de “pasto espiritual” y al crecido número de familias, se tomó la determinación de nombrar a un vicario en el pueblo sujeto de Santiago. En el contexto de la transferencia, los indios de Tochimilco aprovecharon para solicitar una disminución de los servicios destinados a los eclesiásticos; señalaron que había demasiados sirvientes en la iglesia, muy mal vistos por los demás indios porque buscaban eximirse de la jurisdicción real y gubernativa. El juez notificó que debía haber dos, o máximo tres, sacristanes, dos campaneros y un portero. Los indios “dieron las gracias al Señor juez por hallarse libres de tanta esclavitud”. Para la colectividad, el arreglo resultaba favorable: se libraban de la presión de quienes habían conformado un grupo de poder. Seguramente, los indios auxiliares de los religiosos resintieron el cambio; quizá algunos pudieron permanecer en activo, pero la mayoría perdió su situación privilegiada. El párroco tendría la opción de nombrar a sus ayudantes; para ocupar esos cargos debió buscar a individuos que le resultaran de utilidad para el buen manejo del curato y el reforzamiento de su autoridad.

³¹ Expediente de la secularización de Tochimilco, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 3, f. 1v.

En Tochimilco, el juez convocó a los vecinos españoles y a las castas para ver si aceptaban el arancel recién expedido por el arzobispo o si seguían pagando, según la costumbre establecida en ese pueblo. Luego de que se les leyó y explicó el arancel, “unánimes y conformes” lo admitieron y firmaron. El juez hizo comparecer aparte al gobernador y a la república de naturales. Los pueblos de Santa María Magdalena Yancuítlapa, San Francisco Guilang, San Lucas y San Martín admitieron el arancel “en consorcio”. Ese mismo día, los gobernadores, república y viejos de los pueblos de Santiago, San Miguel, Santa Cruz y San Martín respondieron que sólo admitían ajustarse de manera parcial al arancel; sin embargo, el último ya lo había aceptado. Estaban de acuerdo en pagar lo estipulado para los bautismos y casamientos, mas no lo referente a entierros “pues lo que quieren expresamente es el que los entierren los cantores de sus pueblos, lo que es público ejercen los mismos actos que los ministros”. Salió a relucir que los religiosos sí cobraban por los entierros pero no acudían a ellos.

El caso es interesante y muestra la variedad de asuntos planteados al momento de la secularización de una doctrina: los feligreses aceptaron la transferencia del curato a los seculares; incluso expresaron satisfacción respecto de la disminución de las demandas laborales. Sin embargo, no hubo consenso en todos los temas. El cura hacía acuerdos por partes: cuando se entrevistó con los feligreses españoles y mestizos no enfrentó dificultades, pero al negociar con los indios se encontró con cambios de opinión y resistencia a dejar atrás ciertas prácticas. Para el juez este empeño de los indios por continuar realizando los entierros como acostumbraban era una evidencia de su “tenacidad y poco obediencia”. Seguramente los curas recién nombrados tendrían que lidiar con este tipo de asuntos con cierta frecuencia. El conflicto se agudizaría ante cambios de mayor envergadura o si se trataba de cuestiones especialmente relevantes para los feligreses y los ministros.

A principios de 1768 el arzobispo Francisco Antonio Lorenzana y el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, realizaron un informe sobre las órdenes religiosas. Sostenían que prevalecía el desorden y la inmoralidad, con excepción de la orden de los carmelitas descalzos y de algunos individuos de otras órdenes.³² Ese año los franciscanos tuvieron motivos

³² Marcela García, “Los carmelitas descalzos en la Nueva España: de la fundación de sus conventos a la desamortización de sus bienes”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo*,

especiales de preocupación; en noviembre el provincial del Santo Evangelio recibió instrucciones del provisor y vicario general del arzobispado: tenía un plazo de dos días para decidir las dos doctrinas de la orden de San Francisco por conservar en esa jurisdicción. El provincial usó todos los argumentos posibles para defender su provincia e intentó conseguir el apoyo del virrey. El asunto, señalaba, “es privativo del rey, y en estos dominios de la autoridad de vuestra excelencia que, habiendo admitido benignamente la humilde representación de mi provincia, no debe innovarse ni procederse por la sagrada mitra, ni hacerse apercibimiento que no dimane de la potestad de vuestra excelencia”. Replicaba que la cédula de 1757 no fijaba término para la elección de los curatos y en un plazo tan corto la provincia no podía juntar a su defensorio para deliberar; estaba pendiente la resolución real sobre algunos asuntos y la provincia esperaba la respuesta del rey para tomar cualquier decisión. Habló del “escasísimo número” de clérigos y de su dispendio, mientras los religiosos se ajustaban a “una rígida economía”. Señalaba que donde había reducido número de feligreses no hallarían clérigos seculares dispuestos a ocuparse de la atención espiritual. El provincial recordaba al virrey los esfuerzos recién realizados por su orden “para llenar el hueco de los regulares extrañados”. Los religiosos aún se defendían con ahínco, pero su voz tenía cada vez menos eco.

El mismo año de 1768, Lorenzana dio un fuerte impulso al programa de secularización; transfirió a los seculares cinco doctrinas franciscanas: Tlalmanalco, Tepеji del Río, Alfajayucan, Coatlinchán y San Sebastián de Querétaro. El rey decidió proseguir con el programa y no atender la petición de la orden de San Francisco para conservar los curatos que aún tenían. Los frailes debieron aceptar la pérdida de esas doctrinas y la secularización de San Sebastián de Querétaro se llevó a cabo a pesar de que el provincial franciscano de Michoacán expresamente le solicitó a Lorenzana su suspensión. Para hacerse cargo del curato fue designado un abundante grupo de clérigos: en San Sebastián se nombró al párroco titular y a dos sacerdotes vicarios; en los pueblos de vicaría de San Francisco Galileo, San Pedro de la Cañada y San Miguel Huimilpan, dos vicarios; y en Santa Rosa de Lima, uno.³³ En la época de Rubio, algunos religiosos fueron

siglos XVI al XIX, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 318.

³³ Jesús Mendoza, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2008, p. 116-118.

autorizados a quedarse en los curatos para realizar labores complementarias. Lorenzana y Croix asumieron una posición más rígida ante los regulares; ambos coincidieron en no permitir a los frailes permanecer en sus antiguos curatos para ayudar a los clérigos sustitutos.³⁴ El nombramiento de auxiliares diocesanos tenía ventajas claras a juicio de la mitra: los nuevos curas contarían con personal afín a ellos y sujeto directamente a sus órdenes; así, se creaban más fuentes de empleo para los miembros del clero secular.

El procedimiento general para llevar a cabo la secularización de una doctrina en esa época puede describirse con bastante detalle. Los expedientes, de manera frecuente, iniciaban con una breve carta del virrey Croix dirigida al arzobispo Lorenzana; ahí el gobernante del virreinato expresaba su decisión de secularizar determinada doctrina y señalaba qué orden y cuál religioso había estado a cargo de ella; usualmente, refería que actuaba en respuesta a una consulta previa del arzobispo. El virrey emitía un decreto en el que aludía a las reales cédulas relativas al tema y solicitaba al arzobispo proceder, desde luego, a la secularización en la forma acostumbrada y observando las leyes del Real Patronato y las órdenes del rey. El arzobispo tomaba el asunto en sus manos; volvía a hacer alusión a las reales cédulas y decretos que sustentaban la secularización. Directamente o a través de su provisor nombraba a un clérigo para atender las gestiones. De manera usual, intervenía un juez eclesiástico residente en algún lugar cercano o en muchos casos se dirigía a éste la petición. El juez comisionado se ocupaba de las diligencias necesarias ante el notario de su juzgado o, si no contaba con éste, ante dos testigos de asistencia que debía nombrar. Después se informaba al juez que, en caso necesario, podía implorar el auxilio de la justicia de aquella jurisdicción.

En el decreto del arzobispo se incluían las instrucciones generales que el juez comisionado debía seguir. A través de previo “recado político de atención” se debía notificar a los religiosos la orden de que dejaran “libre y desembarazada” la administración espiritual del curato. A los religiosos se les debía instar a hacer entrega de todo lo concerniente a la administración parroquial en la cabecera y los sujetos: iglesias, vasos sagrados, ornamentos, alhajas, libros de registro de sacramentos, escrituras, papeles, casas curales y demás. El comisionado debía poner en posesión al cura

³⁴ Óscar Mazín, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, p. 76-77.

interino nombrado “por los actos y modos acostumbrados”. Asimismo, debía intimar a los feligreses de la parroquia a que aceptaran al nuevo cura y le pagaran los derechos, así como los emolumentos debidos. De igual modo, debía encargarse de hacer inventario de todo lo entregado por los religiosos y dejar copia en el archivo de la parroquia.

Seguía el auto de obediencia del juez nombrado, quien se manifestaba pronto a pasar a cumplir su comisión. Este documento y los subsecuentes ya debían contar con la firma del notario o de los testigos de su asistencia. La primera acción del juez comisionado debía ser acudir ante la autoridad local correspondiente para entregar el decreto del virrey, a fin de ponerlo al tanto de la comisión que el juez estaba cumpliendo. Se entregaba al encargado de la justicia civil un documento titulado “Notoriedad de justicia”; en éste se le requería acompañar a la comisión y dar el apoyo necesario. Lo más común era que el alcalde mayor se ocupara del asunto y en ausencia de éste se encargara el teniente general o incluso el teniente de alguacil mayor. Quien aceptaba la comisión debía hacer explícita su disposición a cumplir con las órdenes emitidas y manifestarse pronto a prestar el auxilio si la ocasión lo ameritaba; en caso de incumplimiento, la pena era la pérdida de su oficio.

Los miembros de la comisión acudían a la cabecera del curato que iba a ser transferido y presentaban la orden de secularización ante los religiosos. Solía anotarse cuál había sido la respuesta de los frailes; el siguiente paso consistía en ir a la iglesia principal a formalizar el acto ante la feligresía. El pueblo se convocaba “al son de campanas”; una vez reunidos los fieles, el juez daba lectura pública a los títulos y despachos. Los vecinos debían expresar su aceptación del nuevo ministro. A continuación, el cura recién nombrado debía tomar posesión del curato a través de la realización de una serie de señales rituales: debía revestirse de sobrepelliz, estola y capa pluvia; en el altar mayor debía abrir el sagrario, sacar el sacramento eucarístico y darlo a adorar al pueblo; luego lo debía depositar en su lugar, cerrar el sagrario y quitarse la capa y estola. Tras esto debía subir al púlpito y permanecer un rato. Después, debía entrar al confesionario y sentarse por un momento; a continuación, pasar al bautisterio, abrir la pila bautismal, tocarla y registrar las crismas. Por último, subía a la casa cural, entraba y se sentaba. Todo el ritual de toma de posesión del curato se hacía acompañar por el repique de las campanas de la iglesia. Cuando había pueblos de visita, el procedimiento se repetía en cada uno.

Con la presencia de los oficiales de república correspondientes, el juez comisionado debía encargarse del levantamiento de inventarios en las

iglesias del curato. Normalmente, el padre guardián o el prior hacían entrega de la iglesia de la cabecera y los coadjutores de las iglesias de visita. En el caso de la iglesia se describía el material de que estaba hecha y se daban las medidas; en otros casos se detallaban las imágenes o se consignaban las devociones dedicadas a los altares. En todos los inventarios se enumeraban los bienes de la iglesia en distintos rubros; a veces se subdividían de manera muy detallada: se incluía aquí lo referente a la administración del curato, principalmente los libros de registro. Había libros específicos para la consignación de los sacramentos administrados a los indios y libros en lo que se hacía el registro de españoles, mestizos, coyotes, negros y mulatos; en general, se consignaban de forma diferenciada los libros corrientes y los anteriores con fechas de inicio y final de los registros;³⁵ se especificaba cuántas fojas se habían escrito y cuántas había en blanco y a veces también su estado de conservación. Otros documentos útiles que podían estar incluidos eran el directorio, los padrones de la feligresía de diferentes fechas, el arancel, las cartas, los despachos y los edictos de la mitra, además de los papeles de obras pías y los testamentos con donaciones para misas. Entre los papeles del archivo podían encontrarse algunos relacionados con los bienes de la comunidad, por ejemplo documentos sobre derechos de aguas o pagos que el pueblo debía recibir.

Los expedientes finalizan con la aprobación del arzobispo de las diligencias realizadas. El prelado diocesano daba por secularizado el curato y sus anexos, removiendo de su administración a la orden religiosa encargada antes. Mandaba que en adelante fuera proveído con clérigos seculares; se especificaba que, según el Concilio de Trento y la costumbre del arzobispado, los curas nombrados se obligaban a mantener los vicarios necesarios para la más pronta administración de los sacramentos y pagarles el salario correspondiente, todo lo cual debía hacerse saber al cura nombrado cuando tomara colación del curato.

La mayoría de las secularizaciones realizadas por Lorenzana transcurrieron sin incidentes mayores; sin embargo, sí llegaron a presentarse situaciones conflictivas. El religioso franciscano a cargo de Tepeji del Río manifestó estar dispuesto a ceder de inmediato la doctrina y las alhajas de la sacristía, pero avisó que esperarían nueva orden del virrey para la entrega de la iglesia y el convento. El fraile aceptó, mas advirtió

³⁵ En libros de casamiento de indios del siglo XVII se menciona que parte de los registros se había hecho en lengua indígena y parte en castellano. Nada parecido se anota para los del siglo XVIII; en apariencia ya sólo se usaba el castellano.

que presentaría su queja ante Croix. El doctrinero actuaba, como en otros tiempos, esperando encontrar amparo en las autoridades civiles. Al parecer, no le quedaba claro que, en lo referente a la transferencia de curatos, ambas instancias de autoridad estaban actuando a la par. En pueblos de visita de este curato los cantores solían dar sepultura a los muertos. Los indios fueron instados a aceptar que fuera el sacerdote a enterrar a sus difuntos o que los naturales acudieran para ello a la cabecera. Algunos indios manifestaron su negativa: no querían enterrar a sus muertos en otro lado ni pagarle al cura. Para evitar alborotos el cura lo dejó así hasta recibir instrucciones de la autoridad diocesana.³⁶

En la secularización de Coatlinchán hubo cierta polémica sobre la propiedad de algunos bienes; según el guardián franciscano, le pertenecían al convento “como lo manifestaba el no estar éstos incluso en el inventario de la parroquia”. Los feligreses expresaron una opinión contraria: “A esta proposición la república de los naturales se opuso representando pertenecer a el pueblo”. El punto no se decidió entonces y se acordó acudir ante el arzobispo para dirimir la cuestión. Mientras, los bienes quedaron detenidos y el cura nombrado en espera de la resolución de las autoridades diocesanas.³⁷ Según la versión del religioso a cargo, fray José Mendoza, estaba en juego el prestigio de su orden. Explicaba así las implicaciones del hecho:

Los indios de dicho pueblo se habían armado con los trastos o muebles pertenecientes a el convento, y en vista mis prelados de las circunstancias del tiempo y poco valor de dichos trastos, habían determinado no se cobrasen, fundados en que perdido lo principal, se perdiese lo accesorio, pero en lo entendido por accesorio se entendía lo más principal cual es el honor de los religiosos, pues se pudiera decir así en aquella jurisdicción como en las inmediatas, que los religiosos pretendíamos sacar lo que no era propio de la religión.

Mendoza se presentó ante el arzobispo y logró su cometido. Obtuvo una carta dirigida al cura de Coatlinchán para solicitarle la entrega de algunos objetos: “sillas, taburetes, libros y demás bienes que reconozcan ser propios del uso de los religiosos, y no estar comprendidos en el inventario, como correspondientes a la parroquia”.³⁸ Este tipo de acciones demuestra

³⁶ Expediente de la secularización de Tepeji del Río, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 603, exp. 1.

³⁷ Expediente de la secularización de Coatlinchán, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 603, exp. 3.

³⁸ Inventarios, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante BNAH), *Fondo Franciscano*, v. 139, f. 161-161v.

que, pese a todo, los religiosos conservaban cierto margen de negociación en las gestiones de transferencia ante las autoridades diocesanas.

En los pueblos secularizados en 1768 Lorenzana realizó una campaña a favor del arancel emitido el año anterior. En el archivo de Coatlinchán, los franciscanos ya tenían un ejemplar del arancel de derechos parroquiales para curas de fuera de la ciudad de México del 30 de julio de 1767.³⁹ En los papeles de Alfajayucan se menciona el cuadernillo del nuevo arancel, que también se puso a la vista de los feligreses “en bastidor y colgado en la iglesia”.⁴⁰ En ese documento se especificaba que el dinero de las sepulturas se debía aplicar a la fábrica de la iglesia. Como en el pueblo no había mayordomo se nombró a un vecino, quien debía entregar cuentas anualmente.

Francisco Antonio Lorenzana decidió continuar con el proyecto de revisar la organización del territorio parroquial del arzobispado de México. En Tlalmanalco el asunto se planteó durante la gestión de los franciscanos, pero no había prosperado. Cuando este curato se transfirió a los seculares, el cura interino quedó encargado de poner vicarios de pie fijo⁴¹ en Temamatla y Ozumba, sujetos de Tlalmanalco, y dio a cada uno el salario correspondiente. El arzobispo especificó que lo anterior debía hacerse “a fin de que dicho partido esté más bien administrado y los feligreses más prontamente socorridos en sus necesidades espirituales”.⁴² En Alfajayucan ordenó que quedara un vicario en el pueblo de Tasquillo “atendiendo al crecido número de familias que comprende dicho curato y para que esté pronto el auxilio de los santos sacramentos a todos los feligreses”.

Significativamente en 1768, en medio de la nueva oleada secularizadora, el arzobispo retomó el asunto de la división del curato de Zinacantepec, pendiente desde 1755.⁴³ El prelado explicó haber revisado las diligencias practicadas para la erección de una nueva parroquia en Amanalco. Incluso, se le notaba sorprendido de que la gestión se hubiera suspendido “por el solo motivo de no estar techada la iglesia de él ni tener los paramentos decentes”. Lorenzana se ocupó de proveerla de los ornamentos necesarios; luego mandó a don Francisco Cosío Velarde, notario receptor del Juzgado de Capellanías y Obras Pías, para confirmar si era útil y necesaria la erección

³⁹ Expediente de la secularización de Coatlinchán, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 603, exp. 3.

⁴⁰ Expediente de la secularización de Alfajayucan, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 2, f. 28.

⁴¹ Los vicarios de pie fijo tenían más independencia, en relación con otros auxiliares parroquiales. Podían recibir un salario fijo o tener acceso a emolumentos recaudados en su parroquia; era posible ser nombrados por el obispo. W. Taylor, *Ministros...*, p. 118.

⁴² Expediente de la secularización de Tlalmanalco, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 603, exp. 2, f. 28.

⁴³ Este asunto se abordó en el capítulo “La prelación de Manuel Rubio y Salinas, 1749-1765”, p. 87-153 de esta obra.

de nueva parroquia en Amanalco. Cosío debía averiguar si una vez erigido el curato habría rentas y emolumentos suficientes para la manutención del cura, de acuerdo con los derechos señalados en el nuevo arancel, y si la iglesia de Amanalco ya estaba decente, bien provista de ornamentos y con casa cural. También le encargó sacar inventario de las alhajas y los bienes de las iglesias, señalar las cofradías y obras pías existentes, así como averiguar el número de familias. Para facilitar su trabajo se le proporcionó un mapa del territorio donde se indicaban los pueblos por recorrer.

El nuevo comisionado se entrevistó primero con el cura y juez eclesiástico de Zinacantepec, Pedro de Cueto, quien había recibido ese nombramiento después de haber sido vicario por 14 años. Él consideró muy “necesaria la división y erección de nueva parroquia” para socorrer las necesidades espirituales de los vecinos “lo que no puede ejecutar el cura de Zinacantepec así por la distancia de nueve leguas y mal camino, como porque en tiempo de aguas se hace inundable”. Señaló que no podía administrar el pasto espiritual “con la presteza necesaria”, pues le tomaba de uno a dos días llegar a Amanalco. Además, daba razones de orden práctico: “Teniendo su párroco y juez eclesiástico se excusan tres días que pueden trabajar en sus milpas y labores por cualquier leve negocio que haya de decidir dicho juez eclesiástico”. Asimismo, comentó que Amanalco quedaba “súper abundantemente adornada con los ornamentos dados por el arzobispo”. También, el vicario de Amanalco consideró “muy útil y necesaria la división y erección de nueva parroquia en este pueblo”. El alcalde mayor, por su parte, señaló que Amanalco y varios pueblos estaban lejos de Zinacantepec, por lo que juzgaba “muy útil y necesaria” la nueva erección de parroquia. Ciertamente algunos de los problemas detectados en 1755 ya estaban resueltos, mas había novedades en el planteamiento. A diferencia del intento anterior, en esta ocasión la utilidad y la necesidad parecían estar en concordancia.

Como parte de las averiguaciones, Cosío incluyó el parecer de los indios de Amanalco. Se presentaron el gobernador, el escribano y los alcaldes actuales y pasados de varios pueblos cercanos. Los indios afirmaron que hacía mucho tiempo solicitaban tener un cura propio, pero no lo habían conseguido porque “les salían los sujetos de quienes se valían con que estaban sus habitaciones y casas desparramadas”. Tenían la esperanza de que Lorenzana aprobara su solicitud. Ofrecieron juntar lo necesario para sufragar los gastos de aceite de la lámpara que, continuamente, debía arder en su iglesia; se comprometieron a blanquear la casa cural y agradecieron al arzobispo por los ornamentos enviados. Las razones de

su petición eran diversas: decían que “se les excusa mucho trabajo en ir a Zinacantepec a llevar las precisas obvenciones, presentarse al juez eclesiástico para casamientos, como para que decida las discordias que hay entre ellos”. La distancias y las aguas llegaban a impedir que ellos arribaran a la cabecera o el cura a su pueblo. También dejaron entrever que su cumplimiento en el pago de obvenciones y el arreglo de los posibles conflictos se facilitarían si contaran con un cura propio.

En la versión de los indios de Amanalco había algunas coincidencias con el parecer de las autoridades eclesiásticas y civiles. Llama la atención la manifestación de su deseo de crear un nuevo curato desde tiempo atrás, sus continuas gestiones en ese sentido y su disposición a asumir los gastos necesarios. En 1755 los encargados de juzgar la pertinencia de la erección de una parroquia en Amanalco señalaban como impedimento el hecho de que no habitaban allí vecinos de razón. Pero en el padrón de 1768 se notan cambios: ya se observa alguna presencia de españoles y castas en seis de los pueblos del nuevo curato; sólo en dos pueblos había únicamente indios. Pasados 14 años de administración diocesana, la población de origen español y mestizo había penetrado rápidamente en varios pueblos donde, durante la gestión de los religiosos, había prevalecido la habitación separada de los indios. Cabe señalar que a partir de 1760 el crecimiento de la población indígena se había estancado, mientras otros grupos sociorraciales continuaron en aumento.⁴⁴

El monto de las contribuciones de los indios aparentemente se incrementó en forma muy significativa bajo la administración de los seculares. En 1755, recién secularizado Zinacantepec, el rendimiento anual del curato había sido calculado en 3 200 pesos; hacia 1768 ascendía a más de 5 000 pesos anuales.⁴⁵ En este caso seguía vigente el pago “arreglándose a la costumbre” porque los indios no habían querido sujetarse al nuevo arancel. El listado de las contribuciones incluía carneros, borregos, pollos, huevos, sal, chile, tomates, tortillas, atole, leña, ocote, zacate y tejamaniles. Además, mencionaban los servicios de una molendera, el sacristán y dos cantores. Para entonces, la población del curato y la de Amanalco, en particular, se describían como numerosas, lo que debió incidir en un aumento de la recaudación. El vicario de Amanalco señaló que si los indios

⁴⁴ Manuel Miño, *El mundo novohispano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 28.

⁴⁵ Tales montos se calculaban con la suma de los ingresos fijos, llamados “pie de altar”—pagos por misas y festividades—, y los variables —bautismos, casamientos y entierros— denominados “accidentes”.

se sujetaban al arancel los ingresos serían aún mejores; decía respecto a los emolumentos: “Se hace juicio le suba alguna cosa más”.⁴⁶

El provisor fiscal, luego de revisar la información, concluyó que “aparece constante y manifiesta la utilidad y necesidad que hay de dicha desmembración” por la distancia y los peligros en el camino y porque los feligreses carecían del auxilio necesario. Explicó que habían desaparecido los inconvenientes detectados en 1755, pues ya existía una iglesia decente y con ornamentos, suficiencia de recursos y abundancia de personas. El arzobispo aprobó las diligencias efectuadas y decidió crear la nueva parroquia en Amanalco. Envío todo el expediente al virrey para solicitar su consentimiento, conforme a las reglas del Real Patronato. Croix dio su aprobación. Finalmente Lorenzana erigió a Amanalco en beneficio eclesiástico, lo declaró vacante y de concurso. Señaló los límites de la nueva parroquia; pidió a los pueblos pertinentes reconocer a Amanalco como su cabecera y que contribuyeran como lo habían hecho o de acuerdo con lo establecido en el arancel, del cual se les remitiría un ejemplar. El asunto finalizó cuando a inicios de 1769 el cura nombrado para Amanalco recibió testimonio de este auto.

Por esta época volvieron a aparecer sátiras anónimas que criticaban al arzobispo Lorenzana, junto con el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero y el visitador José de Gálvez.⁴⁷ Éstas no hicieron alusión, en concreto, al tema de la secularización de doctrinas, si bien hay que considerar que no es una coincidencia que salieran a la luz justamente cuando el tema recibió especial atención. Los tres personajes eran tratados con dureza:

Si el verdugo del infierno,
 Luzbel, muere, y es preciso
 sustituir a otro, indeciso
 me viera tan sólo en un terno.
 Gálvez de Satán es yerno,
 Lorenzana es Asmodeo...
 Fuero es más para el empleo;
 y así en esa competencia,
 lo será Fuero en conciencia
 o decídale un sorteo.

⁴⁶ Expediente acerca de la división del curato de Zinacantepec, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 38.

⁴⁷ José Miranda y Pablo González Casanova señalan que el destinatario principal era Fabián y Fuero, pero los tres personajes son criticados. *Sátira anónima del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 124.

Tres divinidades tenemos:
la del cielo es la divina,
la terrestre y josefina
en Jesús y María vemos.
La infernal la componemos
con tres monstruos del abismo,
que en maldad son uno mismo:
Gálvez, Lorenzana y Fuero,
tres fauces en un Cerbero,
con unidad de ateísmo.

Debido a las acciones de Lorenzana referentes al programa de secularización, fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa —el encargado del archivo de la provincia del Santo Evangelio— le adjudicó el mote de “el Palafox de los franciscanos”. No obstante, conocemos algunos ejemplos de cordialidad y colaboración entre Lorenzana y la orden de San Francisco; por ejemplo, el prelado apoyó la publicación de algunos textos realizados por frailes menores.⁴⁸

Las órdenes religiosas atravesaban tiempos difíciles. Durante 1769 el Comisario General de Indias de la orden de San Francisco, fray Manuel de la Vega, mandó que se elaborara una nómina de los religiosos de la provincia del Santo Evangelio.⁴⁹ Puede constatarse una disminución evidente: mientras en 1753 existían 850 frailes, en 1769 había 688. Según fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, la clave del descenso estaba en el programa de secularización, pues los frailes empezaban a escasear “desde que se comenzaron a quitar conventos y doctrinas”. Era visible un desequilibrio numérico: el ingreso de novicios había decrecido y, por lo tanto, no se equilibraba con el número de frailes que habían fallecido.

Además, había muchas dificultades para continuar la labor de los miembros de la Tercera Orden de San Francisco.⁵⁰ Los religiosos elegidos como directores de los terciarios en algunos curatos secularizados

⁴⁸ Uno era obra de fray Pablo Beaumont y el otro del guardián de Tepeji del Río. Véase Patricia Escandón, *El arzobispo Lorenzana...*, *passim*.

⁴⁹ “Nomenclatura general de los religiosos que componen esta santa provincia del Santo Evangelio de México y son vivos en ella el presente año de 1769, elaborada por fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, archivero de la Provincia”, BN, *Archivo Franciscano*, caja 139, exp. 1718.

⁵⁰ La Tercera Orden de la Penitencia de San Francisco se había establecido en Nueva España desde las primeras décadas del siglo XVII; era una agrupación de seglares, bajo la conducción espiritual de un fraile menor, en busca de perfección en el ejercicio de las virtudes de la fe y la caridad. Patricia Escandón, *El arzobispo Lorenzana...*, p. 215.

—entre ellos Tulancingo, Tula y Cuautitlán— no podían ejercer sus nombramientos. El arzobispo argumentaba que los frailes eran gravosos para la feligresía, perniciosos para los curas y difíciles de gobernar; en cambio, el provincial franciscano aducía que estos argumentos eran “falsísimos”. Según él, era la propia feligresía la que pedía el regreso de sus directores espirituales, hombres ancianos y disciplinados. Asimismo, acusaba a los curas de querer quedarse con emolumentos pertenecientes a los religiosos.

Hacia octubre del mismo año, los franciscanos tuvieron que ceder a la presión de las autoridades. El comisario general de la orden informaba que la provincia del Santo Evangelio había elegido los dos curatos de Toluca y Texcoco con sus anexos “para los santos fines que su majestad previene en la real cédula de 1757”; sin embargo, sostenía la defensa de las doctrinas que aún poseía. De igual forma, el comisario pedía la restitución de sólo tres conventos de los principales “despojados”: Cuernavaca, Tulancingo y Huichapan. Esta selección ayuda a saber en cuáles zonas los franciscanos consideraban prioritario seguir teniendo presencia.

Durante el gobierno de Carlos III, la Corona aún sostenía que la disciplina y moral eclesiástica en Indias habían decaído. Tal idea convenía para la promoción de los objetivos de someter la autoridad real al clero, especialmente a las órdenes religiosas.⁵¹ En 1769 en el arzobispado de México se empezó a instrumentar la orden de visita a las órdenes religiosas.⁵² El propósito era lograr una reforma del clero regular y el restablecimiento de la vida monástica. En opinión de las autoridades civiles, los frailes debían desplazarse al interior de los claustros y apartarse de la cura de almas. Resultaban afectados de manera particular los institutos religiosos dependientes de la caridad para sobrevivir, como era el caso de los franciscanos.⁵³ En apariencia, los religiosos aceptaron la voluntad real: permitieron que el rey eligiera a los visitantes y le presentaron sus listas de nominados, sin cuestionar su derecho a intervenir en la administración

⁵¹ 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. 40.

⁵² Las visitas a las órdenes tenían como objetivo averiguar el grado de indisciplina existente; los visitantes hablaban de que los regulares esgrimían los privilegios papales para funcionar a su manera. Teresa Maya, *Reconstruir la iglesia: el modelo eclesial del episcopado mexicano 1765-1804*, tesis de doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 1997, p. 170-176.

⁵³ La provincia del Santo Evangelio tenía fuentes más diversas de ingreso, lo que permitió un proceso de contracción económica menos rápido, aunque también lo rebasó el clero diocesano. 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. 16.

interna de las órdenes ni en la regulación del número de frailes y conventos en cada provincia. En realidad, el programa de visitas ocasionó bastante ruido, pero produjo pocos resultados. La visita de los agustinos originó muchos problemas; la de los dominicos se hizo de manera incompleta; la de los franciscanos de plano no se realizó porque los miembros de la orden pusieron todos los obstáculos posibles.⁵⁴

También en esta época las autoridades diocesanas decidieron poner especial atención en corregir situaciones irregulares respecto a los indios del arzobispado. El provisor de indios, doctor Manuel Joaquín Barrientos Lomelí, escribió un edicto promulgado por Lorenzana contra las supersticiones de los naturales. Se reiteraron algunas prohibiciones: el palo volador, el uso del peyote, la creencia en el llanto del tecolote, las ofrendas en cuevas y cerros, la utilización de calendarios y las prácticas curativas con intervención de elementos mágicos; de igual manera se impidieron las nescuitiles, representaciones en vivo de la pasión de Cristo. Los tiempos habían cambiado y algunas prácticas consideradas adecuadas para las primeras etapas de la instrucción en esta época eran vistas como disonantes.⁵⁵ Todo esto formaba parte de un plan para tener mayor control sobre la feligresía del arzobispado, pues la población indígena había conservado vigentes algunas de sus costumbres propias y a ello se había sumado la compleja construcción ritual creada para ellos por los mendicantes. En opinión de las autoridades diocesanas, ambas herencias constituían un obstáculo para lograr una religiosidad acorde con las exigencias imperantes en el periodo ilustrado.

Con ese mismo criterio Lorenzana se propuso revisar la situación imperante en relación con los idiomas hablados en el arzobispado. Señaló que en la época de la evangelización se había justificado la utilización de las lenguas indígenas, pero, en su opinión, los indios debían haber aprendido castellano mucho tiempo atrás y, según él, no había ocurrido así debido a diversos motivos: la falta de obediencia a las leyes y a los reglamentos emitidos con ese fin, el amor de los indios a sus lenguas, el haber proveído los curatos de indios con criollos y a la existencia de abundantes traductores.⁵⁶ Como parte de su programa de reformas, el arzobispo pro-

⁵⁴ Patricia Escandón, *El arzobispo Lorenzana...*, p. 219.

⁵⁵ Dorothy Tanck, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999, p. 171.

⁵⁶ María Bono, "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, p. 28.

ponía poner fin a la diversidad lingüística. Decidió darle un impulso decisivo a la castellanización de la población indígena para lograr la anhelada uniformidad; consideraba que éste era un tema clave y así lo presentó ante el monarca.⁵⁷ Carlos III estaba de acuerdo con la idea de desterrar los diferentes idiomas autóctonos en toda la América hispánica y en 1770 emitió una real cédula al respecto;⁵⁸ en ella, el monarca presentaba una serie de argumentos que el arzobispo le había enunciado en una carta previa: los indios debían ser instruidos en castellano para facilitar su administración espiritual, desterrar la idolatría y allanar la realización de tratos comerciales.⁵⁹ Para la Corona era conveniente que sus súbditos indios supieran castellano porque eso le permitiría ejercer un dominio más directo sobre ellos.

El arzobispo opinaba que la existencia de las distintas lenguas nativas fomentaba la animosidad y la rebelión entre los indios; en cambio, al saber castellano accederían a conocimientos técnicos y científicos que los conducirían al progreso; asimismo, podrían defenderse con mayor eficacia de los abusos.⁶⁰ Imperaba una nueva concepción de la política lingüística: debía facilitarse la comunicación de los indios con otros grupos para fortalecer la unidad espiritual. Debe señalarse que en la segunda mitad del siglo XVIII muchos nahuas hablaban español e incluso produjeron una cantidad considerable de textos escritos en esta lengua.⁶¹ Los indios del centro de México usaban el castellano no sólo para relacionarse con los españoles sino también entre sí. Una parte de los indios estaba, además, alfabetizada.

Lorenzana estaba consciente de que el clero había sido un elemento clave para mantener en uso las lenguas indígenas. Confiaba en que las órdenes religiosas, debilitadas por el programa de secularización, no tendrían la fuerza suficiente para oponerse a su proyecto de promoción del castellano. También tomó decisiones sobre asuntos lingüísticos que

⁵⁷ Zahino señala que Lorenzana habló del asunto ante el rey “como si de él dependiera la seguridad del Estado y el progreso de la Nación”. Luisa Zahino, “La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 45, invierno de 1990, p. 19.

⁵⁸ Tanck define esta real cédula como el epítome de las ideas autoritarias, eurocéntricas y anticriollas de la política lingüística durante la época colonial. D. Tanck, *Pueblos de indios...*, p. 178.

⁵⁹ Real cédula del 16 de abril de 1770. AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, v. 137, exp. 6.

⁶⁰ Luisa Zahino, *La cuestión indígena...*, p. 23.

⁶¹ Lockhart ubica en este periodo el inicio de la etapa 4 de evolución del náhuatl. Él señala que hacia 1760-1770 la sociedad, la economía y la actividad gubernamental hispanas tenían un crecimiento explosivo, lo cual aumentaba aún más la intensidad del contacto. 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. 462.

afectarían a los miembros del clero secular: el prelado prohibió la ordenación a título de idioma para desalentar el uso de lenguas indígenas entre los miembros del clero diocesano. El sacerdocio, decía, debía conseguirse por méritos en el estudio y el trabajo pastoral. Parece que en el territorio rural del arzobispado los sacerdotes siguieron ordenándose por sus destrezas lingüísticas; pero en las parroquias cercanas a la ciudad de México tuvo mayor efecto la campaña que buscaba inhibir el nombramiento de clérigos hablantes de lenguas vernáculas.⁶²

Las dos repúblicas existían de manera formal, aunque profundamente entremezcladas. Si desaparecía la barrera de la diferenciación idiomática, la integración entre los distintos grupos sociorraciales avanzaría aún más, y para algunos esto no era deseable. Tal era el caso de Juan Antonio Areche, fiscal de la Audiencia de México, quien lamentaba que la división residencial entre los grupos no se respetara, lo que causaba confusiones perjudiciales para el derecho público y el real patrimonio. El visitador Gálvez, por su parte, señaló la necesidad de aplacar a los indios “insolentados”; hablaba de obligarlos a usar sus propios trajes y peinados, de cobrarles el tributo con más eficacia y de hacerlos respetar las leyes que les impedían usar armas y caballos.⁶³ El ayuntamiento de la ciudad de México fue más lejoso: criticó a los funcionarios, como Lorenzana y Fabián y Fuero, que venían a gobernar sin conocer y a imponer costumbres inadaptables.

Por supuesto, también se escucharon críticas del clero regular. Fray Antonio de la Rosa Figueroa se quejaba del interés de Lorenzana por desterrar las lenguas de los indios. Lo acusaba de querer acabar con los medios con los que el Espíritu Santo había plantado la fe en el Nuevo Mundo.⁶⁴ Las órdenes se empeñaron en seguir formando religiosos hablantes de lenguas indígenas. Los franciscanos tenían cátedras de idioma mexicano en los conventos de Tlatelolco y Milpa Alta. De la Rosa se dirigió a los provinciales “presentes y futuros” para impedir que los franciscanos perdieran el conocimiento de las lenguas habladas en el valle de Toluca, curato seleccionado para ser conservado. Asimismo, mantuvieron la enseñanza del idioma mexicano en el convento grande de México para los casos “empeñosos y urgentes” en que el arzobispo solicitara un fraile para predicar sermones a los indios congregados en el atrio de la catedral. De igual forma, se buscaba impedir que se apropiaran de ese espacio a

⁶² W. Taylor, *Ministros...*, p. 134.

⁶³ José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva...*, p. 294-296.

⁶⁴ Dorothy Tanck, *Pueblos de indios...*, p. 181-182.

“clérigos presumidos de lenguaraces”.⁶⁵ No estaban tan errados en su estrategia. En 1770 el marqués de Croix se dirigió al provincial franciscano fray Manuel de Nájera para preguntarle si los religiosos de su orden podían apoyar al Hospital Real de Indios con capellanes hablantes de totonaca, mazahua, tarasco y otras lenguas, a cambio de lo cual ofrecía dar una limosna de 150 pesos anuales al convento de San Francisco de México. Nájera contestó que desde hacía muchos años sus feligresías eran sólo de otomíes y mexicanos; de tales idiomas podía ofrecer ministros cuando los necesitara el rector del hospital. Quizá el provincial no juzgaba prudente mantener frailes instruidos en idiomas que contaban con pocos hablantes porque implicaba el compromiso de seguir preparando religiosos para proporcionar un servicio muy eventual.⁶⁶

Lorenzana fundó una academia de historia eclesiástica que publicó documentos importantes, entre los cuales destacan los tres primeros concilios provinciales realizados en México. Todo esto constituyó parte de los preparativos para la realización del IV Concilio Provincial Mexicano. En 1769 Carlos III emitió el documento de convocatoria del concilio, conocido con el nombre de *tomo regio*. El rey señalaba ahí que por los derechos del Regio Patronato y “de la regalía anexa a la Corona” le competía proponer la celebración de concilios e indicar los puntos a tratar. La Corona se esgrimía como la promotora del cambio en la Iglesia indiana, movida sobre todo por intereses de control social, dirigismo cultural y fiscalidad. El episcopado se sumó a la tarea reformista; su colaboración no se debió solamente al regalismo imperante en la centuria ilustrada, sino a que los obispos de esta época eran herederos de un largo periodo de reformas dentro de la Iglesia novohispana.⁶⁷

Entre los puntos relevantes del *tomo regio*⁶⁸ se encuentran los siguientes: la división de las parroquias donde por distancia o número de fieles se necesitara; la insistencia en la formación del clero en los seminarios; la

⁶⁵ BN, *Archivo Franciscano*, caja 38, leg. 3.

⁶⁶ Fernando Ocaranza, *Capítulos de la historia franciscana*, México, 1934, p. 172-173.

⁶⁷ Teresa Maya, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁸ El *tomo regio* era el nombre que se daba en tiempos visigodos al documento mediante el cual los reyes convocaban a los concilios de Toledo y les fijaban la agenda de materias a tratar. Se hace evidente el ánimo de volver a la situación en la que los concilios provinciales eran un instrumento de la política regia de intervencionismo en lo eclesiástico y de mezcla de los poderes espiritual y temporal bajo la dirección del rey. 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. 14. Los prelados regalistas del mundo hispánico, como Lorenzana, eran deseosos reformadores, pero también eran fieles a la tradición hispánica visigótica. Jesús

vigilancia para que los cobros por derechos parroquiales se hicieran según el arancel vigente; y la necesidad de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones y falsas creencias entre los fieles. Asimismo se incluyeron varios cambios en asuntos referentes a las órdenes religiosas:

Que en el mismo concilio se arregle la subordinación del clero regular, tanto en su disciplina externa como en la sujeción debida a los diocesanos ordinarios en todo lo que mira a la administración de sacramentos o manejo de las misiones a su cargo, y en establecer regla para velar que el número no exceda del que se fije por los religiosos reformadores con acuerdo de los virreyes y metropolitanos. Los provinciales o superiores regulares respectivos deberán asistir al concilio para que con ellos se traten y se les oiga en los puntos tocantes a la disciplina regular, previéndoles desde aquí sus generales.⁶⁹

Aunque el *tomo regio* no hizo alusión específica a la transferencia de doctrinas, sí dejó ver el papel que las autoridades asignaban idealmente al clero regular: vislumbraban un conjunto de religiosos acotado en número, disciplinado, obediente con el episcopado, dispuesto a realizar labores de apoyo en la administración de los sacramentos y preferentemente abocado a la labor misional.

El IV Concilio Provincial Mexicano se ocupó escasamente del tema de la secularización de doctrinas; quizá por tratarse de una reunión convocada por el rey y controlada por los obispos, el asunto se daba por hecho. Tal vez las mismas órdenes religiosas consideraron que en ese espacio tendrían poco eco y prefirieron dirigirse, como hasta entonces, en forma directa al monarca. Con referencia a los regulares se tomaron medidas de control: quedó establecido que si el obispo advertía falta en los doctrineros los amonestaría de forma verbal, y de no enmendarse daría aviso a sus provinciales para que se les removiera. Fue reafirmado el procedimiento a través del cual eran designados los doctrineros: los prelados regulares debían presentar a tres religiosos, examinados y probados por el obispo en suficiencia y lengua de los indios. El vicepatrono debía seleccionar a uno y el elegido debía acudir ante el obispo para darle colación y canónica instrucción de la doctrina. Las autoridades de las órdenes religiosas no

Paniagua Pérez, "La actitud ilustrada de los obispos americanos en la época de Carlos III", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el barroco...*, p. 123.

⁶⁹ Real cédula del 21 de agosto de 1769, en Luisa Zahino, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España...*, p. 52.

podrían remover a ningún doctrinero sin explicar antes la causa al vicepatrono y al prelado diocesano. El documento enfatizaba que los doctrineros servían “de justicia y obligación”; por ello, los obispos los visitarían en lo tocante a la administración de los sacramentos. Recordaba a los regulares la obligación de contribuir para los seminarios y de arreglarse a los aranceles de su diócesis.⁷⁰ Esto constituía un resumen de varios puntos clave de control logrados paulatinamente por las autoridades diocesanas sobre la labor de los religiosos.

La institución eclesiástica impulsada por el IV Concilio fue la parroquia, donde los fieles cumplían con todas sus obligaciones como cristianos. El texto conciliar lo expresaba en los siguientes términos:

Las parroquias son las madres de los feligreses, en ellas se hacen miembros de la Iglesia por el Bautismo y en ellas se depositan comúnmente sus cuerpos, en ellas se anuncian al pueblo las fiestas, sus obligaciones, la celebración de sus matrimonios, se publican los ordenandos y todos los edictos concernientes al bien espiritual o temporal de los fieles que deben oír allí la Doctrina Cristiana, ser examinados en ella y comulgar por Pascua Florida, pues son el templo destinado para que el pastor dirija sus ovejas, y éstas oigan su voz, por lo que manda este concilio que todos los fieles reconozcan su parroquia y la tengan en grande aprecio y veneración.

Los párrocos recibieron la instrucción de formar cada año, en la época de cuaresma, un padrón de todos sus feligreses; en él debían anotar estado, calidad y edad para constar su cumplimiento de los preceptos anuales. Asimismo, debían tener libros donde asentaran los bautizados, confirmados, casados y difuntos. El registro en los libros debía hacerse por separado: por un lado los indios; los españoles y otras castas, por otro. La política eclesiástica se empeñaba en impulsar la homogeneidad; idealmente todos los feligreses debían ser atendidos en parroquias por clérigos seculares, pero al mismo tiempo existía la intencionalidad de mantener la separación entre los grupos sociorraciales. Esto podía tener aplicaciones en el control fiscal y en la vigilancia cercana de los indios.

A los párrocos se les pedía apartarse del vicio y de la avaricia, así como cobrar los derechos y emolumentos señalados por el arancel. Se prohibía castigar directamente a los indios; debían hacerlo a través de los fiscales y gobernadores, sin caer en excesos. Con lo anterior las

⁷⁰ Libro III, título III. De las cosas que pertenecen a los párrocos de los indios. *Ibid.*, p. 189.

autoridades pretendían afianzar el prestigio y autoridad del clero.⁷¹ Los curas debían averiguar si en su distrito se cometían idolatrías, maleficios, hechicerías y supersticiones. La idolatría indígena era percibida, en este concilio, como resultado de la ignorancia supersticiosa, más que como un producto derivado de la acción diabólica.⁷² Los curas —con la ayuda de maestros— debían impulsar entre los indios el aprendizaje de la doctrina en castellano.⁷³

El IV Concilio provocó muchas situaciones tensas. Los asistentes a esta importante reunión eclesiástica tuvieron roces entre ellos; incluso los hubo con el virrey Croix, quien se quejó de haber sido tratado con poca deferencia. No contó con la confirmación real ni papal y sus decisiones nunca se promulgaron; de cualquier modo, proporciona elementos para conocer el proyecto de reforma eclesiástica que las autoridades buscaban poner en marcha en la Nueva España.

La profunda revisión de la situación de la Iglesia mexicana no implicó el abandono del programa de secularización de doctrinas. En 1770, la doctrina dominica de Chimalhuacán Atenco fue transferida a clérigos.⁷⁴ Ese mismo año ocurrió la secularización de Jalpan, Landa, Concá, Tilaco y Tancoyol, misiones que el Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México tenía en la Sierra Gorda. Los fernandinos afirmaron que en la zona ya no se requería su presencia; en cambio, tenían urgencia de contar con ministros para ocuparse de la labor misional en California.⁷⁵ Como los recursos disponibles eran escasos, donde hubo cinco misiones se establecieron únicamente dos sedes parroquiales, en Jalpan y Landa.

El final del régimen misional implicó grandes cambios. Entre los indígenas pames se repartieron las tierras, los animales, los aperos de labranza y otros bienes. Los conflictos por las tierras y los abusos de los pobladores civiles proliferaron. Parte de los indios decidió abandonar los poblados. Se incrementó notablemente la presencia de individuos de otros grupos

⁷¹ Luisa Zahino, *Iglesia y sociedad en México...*, p. 87.

⁷² Gerardo Lara, "Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España...*, p. 216.

⁷³ No obstante, el representante del rey, Antonio Rivadeneira, se manifestó en contra de este punto. Opinaba que no se debía obligar a los indios a aprender castellano. Véase Luisa Zahino, *El cardenal Lorenzana...*, p. 284.

⁷⁴ "Orden al alcalde mayor de Texcoco para que apoyara gestiones de secularización de Chimalhuacán Atenco", en AGN, *Alcaldes Mayores*, v. 1, f. 273.

⁷⁵ "La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda", 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, v. 623 [s. f.].

sociorraciales, especialmente de mulatos. Los nuevos curas no tenían una labor sencilla por delante: debían atender un extenso territorio y ganarse el reconocimiento de su feligresía en una situación de grandes reacomodos.⁷⁶ Con la secularización de estas misiones avanzaba el proyecto de lograr homogeneidad en el territorio del arzobispado mexicano, incluso en zonas donde la consolidación del cristianismo era un asunto reciente. Tras la expulsión de los jesuitas se dieron ciertos cambios en la política misional de la Corona española; por influencia del espíritu regalista del siglo XVIII tomó fuerza la idea de imprimir mayor velocidad a la integración de los indios al conjunto de la sociedad hispánica. Esto conllevaba la conversión de los enclaves misionales en nuevas parroquias; sus habitantes debían pagar diezmos y sostener al cura sin el auxilio de los recursos reales; se buscaba, a fin de cuentas, su asimilación total de las pautas culturales europeas y su incorporación al mercado de trabajo.⁷⁷

Por otro lado, Lorenzana decidió realizar una profunda revisión de la organización eclesiástica imperante en la zona más dinámica del virreinato: la ciudad de México.⁷⁸ La capital era un espacio de interacción constante entre los distintos grupos sociorraciales; allí el cambio demográfico y social había sido especialmente intenso. Sin embargo, en lo referente a la administración eclesiástica, todavía había remanentes del esquema dual establecido en el siglo XVI. Varias doctrinas capitalinas habían sido transferidas a clérigos, pero los franciscanos aún conservaban dos curatos. El traslape de jurisdicciones en un mismo territorio dificultaba la administración de los feligreses y había motivado continuas tensiones entre los ministros. Los párrocos capitalinos afirmaban que la confusión prevaliente derivaba en “gravísimo daño” de las almas de los feligreses y en “inconsolable dolor” de sus curas.⁷⁹

El arzobispo acudió de nuevo a José Antonio de Alzate: le solicitó realizar un proyecto de redistribución de los territorios parroquiales de la

⁷⁶ María Teresa Álvarez Icaza, “Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda”, *Letras Históricas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, n. 3, otoño-invierno 2010, *passim*.

⁷⁷ Patricia Escandón, “El regalismo y las empresas misionales franciscanas de los siglos XVII y XVIII en América”, 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. 90-91.

⁷⁸ Véase Teresa Álvarez Icaza, “La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México”, 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*.

⁷⁹ AGN, *Templos y conventos*, v. 8, exp. 4, f. 105-150.

capital.⁸⁰ La división debía hacerse sin tomar en consideración la pertenencia de los feligreses a distintos grupos humanos; finalmente llegaba la hora de terminar con una situación que constituía un estado de excepción en la sede misma del arzobispado metropolitano.⁸¹ En la capital del virreinato únicamente debía haber parroquias. Sólo así sería posible lograr una administración espiritual homogénea y eficaz que hiciera posible vigilar de manera constante el cumplimiento de los feligreses. El asunto no resultó fácil. Lorenzana enfrentó algunos reclamos; debió convocar a reuniones conciliatorias y hacer algunas concesiones para lograr echar a andar el nuevo esquema.

La doctrina franciscana de San José de los naturales estaba vacante desde 1764. El procurador franciscano había solicitado al rey la conservación del curato por su especial simbolismo para la orden de San Francisco, pues había sido el punto de partida de su labor evangelizadora en la Nueva España. El rey solicitó al arzobispo y al virrey su opinión.⁸² Finalmente, en 1770 se tomó la decisión de transferir la doctrina a clérigos.⁸³ Los franciscanos recibieron licencia para conservar el edificio conventual. Este caso evidencia la situación imperante: los frailes apelaron al monarca; consiguieron retrasar el proceso, pero no impedirlo porque constituía un paso necesario para reorganizar la estructura eclesiástica de la ciudad de México. Sin embargo, en términos prácticos la orden obtuvo cierto alivio con la concesión de este inmueble porque en los conventos principales estaban concentrándose los doctrineros desplazados de los curatos secularizados.

La última doctrina capitalina en ser secularizada fue Santiago Tlatelolco. El proceso inició a instancias de Lorenzana, pero concluyó hasta 1772.⁸⁴ Ése fue el último año que los indios entregaron a los frailes su pago: diez pesos, cuatro gallinas de Castilla, cuatro gallinas de la tierra, ocho

⁸⁰ Para mayores referencias sobre el tema de la división parroquial capitalina, véase el texto pionero de Roberto Moreno de los Arcos, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Arquidiócesis Primada de México, México, v. XXII, septiembre-octubre 1982, *passim*. Existe una visión más reciente en Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio, 1768-1777", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 30, enero-junio 2004, *passim*; y en Antonio Rubial García, "¿El final de una utopía? El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial en la ciudad de México", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración 1722-1804*, León, Universidad de León, 2005, *passim*.

⁸¹ Antonio Rubial, *¿El final de una utopía? ...*, p. 287.

⁸² AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 119, exp. 5, f. 117-120.

⁸³ AGN, *Correspondencia de Virreyes*, v. 4, f. 295-295v.

⁸⁴ Expediente de la secularización de Tlatelolco, AGN, *Bienes Nacionales*, exp. 1182, exp. 28, 23 f.

pollos y siete hombres de servicio al convento.⁸⁵ Por la singular relevancia del curato estuvieron involucrados personajes prominentes de la estructura diocesana y de la orden franciscana. Lorenzana había dado instrucciones de que en las gestiones se buscara llegar a “buena armonía” con los frailes; éstos, a su vez, se manifestaron dispuestos a obedecer el decreto que ordenaba la transferencia. Los frailes sabían que no podía impedir la pérdida de esta doctrina, pero esperaban conservar el edificio; éste se les concedió por haber sido “el primero y principal colegio de estudios” de la provincia del Santo Evangelio. El nombre de Santiago siguió en uso para aludir a esta parcialidad y su gobierno, pero en la esfera eclesiástica dejó de utilizarse para nombrar al curato.

La nueva sede parroquial se estableció en la iglesia de Santa Ana. Esta devoción ya existía en Tlatelolco; sin embargo, al dar nombre a la parroquia, la figura sagrada tomaría mayor relevancia. A la nueva cabecera parroquial debían trasladarse la pila bautismal, las crismas, los vasos sagrados, los ornamentos, las alhajas, los muebles, las obras pías, las cofradías y los derechos parroquiales. En este caso se presentó una situación singular entre los religiosos y los habitantes del curato. En los libros no se había hecho distinción entre los bienes de la parroquia y los del colegio. Los religiosos preguntaron a los indios cuáles eran las pertenencias de la parroquia para pasarlas a la iglesia de Santa Ana, con el fin de dejar lo demás en el colegio. Los naturales afirmaron que les pertenecía todo. Los religiosos dijeron haber hecho mejoras, pero los indios argumentaron que esos recursos también provenían de sus contribuciones. En algunos casos, como en el de las campanas, el juez propuso un arreglo entre las partes. Los indios mostraron gran determinación por reivindicar sus derechos; incluso presentaron una petición para quedarse con el edificio del colegio. La relación entre los franciscanos y los feligreses de uno de sus más queridos curatos terminó en medio de un complicado enfrentamiento.

A los tlatelolcas les esperaban nuevas tensiones. Varios barrios del curato tenían pocos habitantes y sus antiguas capillas estaban en malas condiciones. El juez secularizador recomendó la demolición de 13 capillas porque en su opinión eran “indecentes” y en ellas no podía llevarse a cabo el culto religioso en forma digna. Para los barrios tlatelolcas afectados ello

⁸⁵ Se trataba del *tlapalole*, pago realizado a los frailes por motivo de las fiestas. Se entregaba en cuatro épocas: las tres pascuas y el día de Santiago. Delfina López Sarrelangue, “Los tributos de la parcialidad de Santiago Tlatelolco”, en Francisco González Rul (coord.), *Tlatelolco a través de los tiempos. 50 años después, 1944-1994*, t. II. *Etnohistoria*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 59.

conllevaría la imposibilidad de continuar con las actividades cotidianas y festivas que se realizaban en esos espacios, así como la desaparición de varias devociones importantes a nivel local.⁸⁶ En lo referente a las imágenes, el juez fue también contundente pues varias le parecieron feas y ridículas; por ello propuso quemarlas. También planteó la reducción del número de misas y que sólo se dijeran en las capillas de algunos barrios. Las medidas propuestas pretendían lograr grandes cambios como el abandono de lugares y figuras sagradas en torno a los cuales los feligreses habían establecido fuertes lazos; asimismo implicarían el reacomodo de la jerarquía de varios pueblos. La coyuntura de la transferencia a los clérigos se aprovechó para proponer una profunda revisión de la religiosidad de los pobladores del curato, predominantemente indígenas.⁸⁷

La ciudad de México quedó dividida según criterios territoriales. Fueron establecidas 13 parroquias: El Sagrario, San Miguel, Santa Catarina, Santa Veracruz, San Sebastián, Santa María la Redonda, Santa Cruz y Soledad, San José, Santa Ana, San Pablo, Santa Cruz Acatlán, Nuestra Señora del Salto del Agua y Santo Tomás de la Palma. Al agregarse San Antonio de las Huertas, el número definitivo fue de 14 parroquias.⁸⁸ Es interesante constatar las transformaciones ocurridas en la conformación demográfica de la ciudad de México. En las parroquias herederas del nombre y los templos de las parroquias para españoles continuó una población mayoritaria de españoles y castas con una minoría indígena. En las parroquias sucesoras de las antiguas doctrinas, los indios constituían una minoría, con excepción de Santa Ana y los nuevos curatos de Santa Cruz Acatlán, Santo Tomás y San Antonio de las Huertas.⁸⁹ A partir del análisis de los datos de la parroquia de Santa Cruz y Soledad sabemos que los niveles de endogamia en las parroquias capitalinas tendieron a disminuir.⁹⁰

Entre los feligreses indios llegaron a manifestarse señales de arraigo a sus antiguas jurisdicciones. Por ejemplo, hubo algunos barrios indígenas

⁸⁶ Véase mi artículo "Los barrios y las devociones de la nueva parroquia de Santa Ana", en Marcela Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012, *passim*.

⁸⁷ En relación con el tema de las medidas de control sobre la religiosidad indígena, véase 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, México, n. 8, 1985, *passim*.

⁸⁸ AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 119, exp. 5, f. 117-120.

⁸⁹ Ernest Sánchez Santiró, *El nuevo orden parroquial...*, p. 90-91.

⁹⁰ Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 175.

que se anexaron a la parroquia de Santa Catarina. Cuando el ministro a cargo del curato levantó los padrones anuales, registró por separado a los indios recién incorporados; en ocasiones anotó en los márgenes “dicen ser de San Sebastián” y también había indios que seguían vinculados al territorio tlatelolca. En Santa Catarina se concentraron los libros de bautizos, matrimonios y entierros; asimismo, se cobraban los derechos parroquiales. Muchos indios adscritos a la parroquia frecuentaban, al igual, templos y ermitas propios, por lo que era el párroco quien debía trasladarse fuera de los límites de su curato.⁹¹

Los curas de la ciudad de México expresaron su preocupación ante los prelados reunidos en el IV Concilio Mexicano por la abundancia de cadáveres hallados en las acequias de la capital, presuntamente por efecto del abuso del pulque. La circunstancia se aprovechó para imponer mayor control sobre la feligresía; cuando se encontrara un cuerpo se debía averiguar su nombre, calidad y residencia para entregar la limosna recolectada al cura de su parroquia.⁹² Después de la secularización, aún se presentaron disputas por el control de la feligresía entre los curas de la ciudad de México.⁹³

Fuera de la ciudad de México, el programa de secularización también siguió avanzando. En 1771 fueron secularizadas las doctrinas franciscanas de Huexotla y Teotihuacán. En esta última se hizo mención explícita de que ya se habían reservado a los franciscanos del Santo Evangelio las doctrinas de Texcoco y Toluca en cumplimiento de la real cédula del 23 de junio de 1757.⁹⁴ En Huexotla la entrega de bienes se hizo sin reclamaciones; los religiosos manifestaron su disposición a ceder la parroquia, los vasos sagrados, paramentos, libros, archivo y demás cosas. Los vecinos españoles e indios se mostraron “unánimes y conformes” con los bienes conferidos por los frailes.⁹⁵

Los agustinos entregaron el curato de Xantetelco el mismo año de 1771. El juez comisionado consignó que los gobernadores, los oficiales de república presentes y pasados, junto con el común de los naturales, recibieron a su nuevo ministro “con regocijo, plácemes y enhorabuenas”; para en-

⁹¹ *Ibid.*, p. 34-36.

⁹² “Informe sobre pulquerías y tabernas del año de 1784”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVIII, n. 2, 1947, p. 195.

⁹³ Véase Marcela Dávalos, “La ciudad episcopal y la disputa por las feligresías. Ciudad de México, siglo XVIII”, *Trace*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, n. 32, 1997, *passim*.

⁹⁴ Expediente de la secularización de Teotihuacán, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 841, leg. 10.

⁹⁵ Expediente de la secularización de Huexotla, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 841, exp. 9.

tonces la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús había desistido de reclamar otras doctrinas “por habersele reservado las dos de Meztlán de la Sierra y Malinalco en cumplimiento de la última real cédula de veintitrés de junio de mil setecientos cincuenta y siete”.⁹⁶ Los dominicos perdieron el curato de Tenango Tepolula; ya habían elegido conservar Cuautla y Azcapotzalco. En el concurso de vacantes del arzobispado el año de 1771, todos los casos, con excepción de uno, eran de curatos disponibles por la secularización o división de doctrinas de regulares.⁹⁷ En fecha imprecisa —antes de que iniciara el mandato del siguiente arzobispo— las doctrinas agustinas de Yecapixtla, Xonacantepec y Ocuilan, así como Ixtapaluca, de los dominicos, pasaron a manos de seculares y Tolimán se adjudicó a los franciscanos.

En 1771 Croix dejaba el virreinato de la Nueva España. En las instrucciones a su sucesor, Antonio María de Bucareli y Ursúa, le explicaba con referencia al tema del patronato:

Es la joya que tiene más estimada el rey en el reino, conviene que con el estado eclesiástico se proceda con gran tiento, llevando una buena correspondencia y armonía con los obispos y prelados de religiones, porque el pueblo es por naturaleza inclinado a novedades y a abultar cualquier desazón, por ligera que sea, y suelen resultar perjuicios al público [de cualquier disgusto entre las cabezas que lo gobiernan].⁹⁸

También puso al día a Bucareli respecto a la transferencia de doctrinas a los clérigos:

Sobre la secularización de curatos y dar cumplimiento a las reales cédulas de setecientos cincuenta y tres y cincuenta y siete, se trabajó bastante, y se redujeron los religiosos que estaban en conventos chicos, que no tenían guardián con voto y ocho frailes que fuesen a vivir a las casas que les señalan sus superiores, dejando las que ocupaban para los párrocos, y Su Majestad últimamente a instancias de la religión franciscana, le concedió dos curatos en esa provincia, que ya eligieron, y son Texcoco y Toluca, y tienen la gracia pendiente del de San José de esta ciudad, y los más se van secularizando conforme vacan, y en mi gobierno se ejecutaron

⁹⁶ Expediente de la secularización de Xantetelco, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 841, exp. 8.

⁹⁷ Los concursos por los beneficios parroquiales vacantes tenían lugar cada uno o dos años, regularmente al acumularse cuatro o más vacantes en una diócesis. Para el de 1771, véase “Cordillera despachada a todos los clérigos seculares de este arzobispado citándolos y convocándolos a el presente concurso de curatos vacantes en él”, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 841, exp. 7.

⁹⁸ “Memoria que el virrey Carlos de Croix dejó a Don fray Antonio María de Bucareli y Ursúa 1771”, *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, México, Porrúa, 1991, p. 989-992.

algunos, y el expediente que corresponde al asunto de secularización corre por gobierno.⁹⁹

El mismo año de 1771 Lorenzana dejaba el arzobispado de México. La Corona premió sus acciones con una importante promoción al nombrarlo arzobispo de Toledo. Durante su gestión al frente de la sede mexicana encabezó la fase reformista más intensa del regalismo episcopal. Fue un periodo de expansión del poder real a expensas de la Iglesia.¹⁰⁰ Al concluir la gestión de este prelado la transferencia de doctrinas al clero secular estaba muy avanzada. Alonso Núñez de Haro y Peralta, el siguiente arzobispo, se encargaría de concluirla.

Cuadro 4
 LAS SECULARIZACIONES EFECTUADAS DURANTE LA PRELACÍA
 DE FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA

| <i>Año</i> | <i>Doctrinas o misiones</i> | <i>Total</i> |
|--------------------|--|--------------|
| 1766 | Totolapan (a) | 1 |
| 1767 | Tlaltizapán (d), San Pablo de México (a), Tochimilco (f) | 3 |
| 1768 | Tlalmanalco (f), Tepeji del Río (f), Alfajayucan (f), Coatlinchán (f) y San Sebastián de Querétaro (f, curato que antes fue coadjutoría) | 5 |
| 1769 | — | — |
| 1770 | Chimalhuacán Atenco (d), San José de México (f), misiones de Jalpan (f), Landa (f), Concá (f), Tilaco (f) y Tancoyol (f) | 2 v |
| 1771 | Huexotla (f) y Teotihuacán (f) Jantetelco (a) Tenango Tepopula (d) | 4 |
| 1771-1772 | Tlatelolco (f) | 1 |
| Antes de 1773 | Tolimán (f), Yecapixtla (a), Jonacatepec (a), Ocuilan (a), Ixtapaluca (d) | 5 |
| Total de doctrinas | | 21 |
| Misiones | | v |

(a) agustinos; (d) dominicos; (f) franciscanos.

FUENTE: Elaboración propia.

⁹⁹ *Idem.*

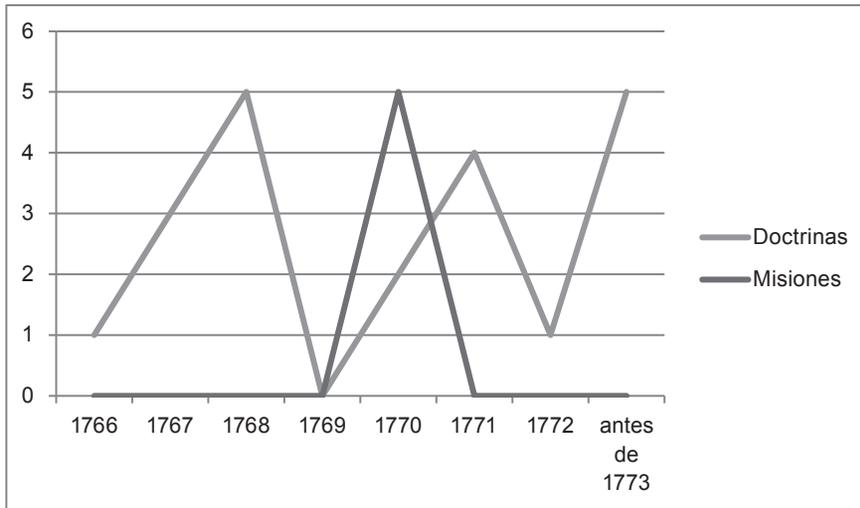
¹⁰⁰ Farriss realizó un importante estudio sobre la revisión de los privilegios eclesiásticos durante el gobierno de Carlos III. Véase Nancy Farriss, *La Corona y el clero..., passim.*

Mapa 6
DOCTRINAS SECULARIZADAS
POR FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA



FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 3
LAS SECULARIZACIONES EFECTUADAS DURANTE LA PRELACÍA
DE FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA



FUENTE: Elaboración propia.

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. I, *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. Tepoztlán |
| 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 |
| Meztlán | 121. Jacala |
| | 122. Lolotla |
| | 123. Meztlán (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) |

*Jurisdicciones
 políticas (alcaldías y
 corregimientos)*

Curatos

| | |
|--------------|---|
| | 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 eclesíásticas 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 |

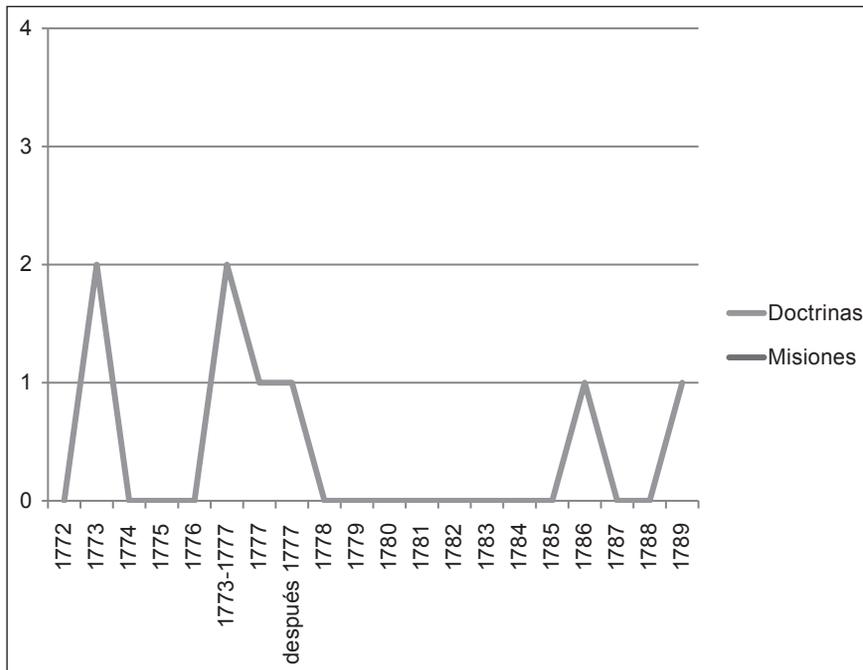
(a) agustinos, (d) dominicos (f) franciscanos. Los números romanos se refieren a misiones.

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



EL IMPACTO DEL PROGRAMA DE SECULARIZACIÓN UNA VISIÓN DE CONJUNTO

Desde que comenzaron a faltar conventos se ha escaseado la recepción de novicios.¹

EL ABANDONO FORZADO DE LAS TAREAS DOCTRINALES POR PARTE DEL CLERO REGULAR

En la etapa fundacional de la Iglesia indiana las órdenes mendicantes gozaron de un gran poder gracias al apoyo de dos instancias clave: el papado y la Corona española. El papa concedió a los religiosos una serie de privilegios que les permitió hacerse cargo de la empresa evangelizadora en el Nuevo Mundo. La Corona española abrió la puerta de sus dominios americanos a estas corporaciones y mostró disposición para otorgarles un amplio margen de acción. Sin embargo, desde el principio el rey tuvo bajo su control los mecanismos para cambiar los equilibrios entre los diversos sectores del clero cuando lo juzgó conveniente. Este asunto colocaba de origen a las órdenes religiosas en una situación de vulnerabilidad; el rey les había permitido ocupar un lugar preferente, pero eso podía cambiar.

En el virreinato de la Nueva España tuvo particular fuerza la primera evangelización. Una de las principales bases del poder del clero regular estaba en la administración de las doctrinas. Según los religiosos en estas instancias, destinadas específicamente a la población indígena, debía llevarse a cabo la instrucción reiterada a través de un rico programa ritual y debían usarse las lenguas nativas. Los regulares proponían un

¹ "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 desear", 1776, Biblioteca Nacional, *Archivo Franciscano*, México (en adelante BN), caja 89, 1379, f. 464-474v.

modelo de Iglesia en el cual ellos tenían la supremacía; asimismo, los indígenas vivían apartados de los demás grupos sociorraciales y mantenían rasgos diferenciadores.

Las órdenes mendicantes debieron efectuar grandes cambios en sus estructuras organizativas originales para estar en condiciones de hacerse cargo de la labor evangelizadora en el territorio novohispano.² El periodo en el cual realizaron los mayores ajustes se ubica entre 1524 y 1570. Como en Europa, los frailes se establecieron en las zonas urbanas. Allí fundaron algunos conventos grandes, con 20 a 30 religiosos; pero también se hicieron presentes en el mundo rural donde crearon multitud de fundaciones habitadas por pocos religiosos. En esas pequeñas comunidades se dificultaba el cumplimiento de reglas básicas de las órdenes religiosas, como la oración en el coro, la comida en el refectorio y la dedicación al estudio. En América, los mendicantes pasaban menos tiempo al interior de los claustros porque su actividad prioritaria era proporcionar atención espiritual a la población indígena; muchas veces debían salir de los conventos y emprender largos recorridos para ocuparse de la instrucción y la administración de sacramentos a sus feligreses. Además, en sus doctrinas los frailes estaban involucrados en la organización de la vida comunitaria indígena en muchos aspectos que iban más allá de lo espiritual. Al diversificar sus tareas, inevitablemente se alejaban de la vida en reclusión y oración en comparación con algunos miembros de las mismas órdenes³ y otros sectores, como el episcopado y los clérigos consideraban preferible.

Las órdenes mendicantes debían atender la administración de las doctrinas establecidas en la zona de colonización consolidada y, al mismo, tiempo seguir empeñadas en el avance misional. En todas las órdenes la labor doctrinal tomó mucha fuerza; por ello el tema del nombramiento de los doctrineros tenía enorme relevancia. En los primeros tiempos gozaron de mucha autonomía: fueron sus propios prelados quienes tomaron las decisiones al respecto. No obstante, los religiosos estaban conscientes de que su fuerza derivaba del apoyo del rey. Por ello reconocieron la autoridad del virrey, en su calidad de vicepatrono, y aceptaron informarle de las designaciones efectuadas.

² La descripción sobre la evolución general de las órdenes mendicantes retoma las propuestas del texto de Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", 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, p. 215-236.

³ Véase al respecto Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos*, México, El Colegio de México, 1977, *passim*.

Los poderosos regulares no estaban solos: en el territorio indiano el nombramiento de obispos había dado inicio en épocas tempranas y los frailes y el episcopado se enfrentaron continuamente. Un hito importante en la definición de nuevos términos en la relación entre ellos fue la promulgación de la Ordenanza del Real Patronazgo.⁴ Ésta planteaba que los doctrineros eran curas y debían estar subordinados al obispo. Las órdenes presentaron una resistencia frontal y temporalmente lograron esquivar el control episcopal. Se presentó una situación paradójica: las medidas restrictivas a las prerrogativas del clero regular procedían de la Corona. Aun así, los regulares buscaron el amparo del rey y se convirtieron en impulsores de la autoridad real en asuntos eclesiásticos; proponían que el monarca era vicario del pontífice y por eso le pedían apoyo para conservar los privilegios concedidos por el papado.⁵

De 1570 a 1640 las órdenes religiosas consolidaron su presencia en la Nueva España. Fue en esa época cuando se multiplicaron las provincias mendicantes y se construyeron los grandes conjuntos conventuales que hacían patente el avance logrado, y en ocasiones para aumentar la renta de los conventos fueron adquiridas propiedades. Muchos jóvenes criollos ingresaron a las órdenes. En el periodo las comunidades religiosas vivieron serios conflictos internos; incluso los preladados regulares reconocían una visible relajación de las costumbres. Pero en realidad, la percepción de lo definido como una conducta relajada dependió del paradigma eclesial de cada época.⁶ Esta situación la aprovechó la jerarquía diocesana para señalar que su vigilancia y sanción era indispensable para mantener en buen estado las doctrinas administradas por las órdenes religiosas.

En el transcurso del siglo XVII la tensión entre los diferentes sectores de la Iglesia novohispana fue en aumento. En las primeras décadas los frailes, en alianza con varios virreyes, lograron detener las iniciativas episcopales. Pero los enfrentamientos tuvieron un costo para las órdenes: la Corona se inclinó a favor de imponer mecanismos de control de la mitra sobre los regulares, como las visitas pastorales y los exámenes a los religiosos a cargo de la cura de almas.

⁴ Fue emitida el 1 de julio de 1574 por Felipe II. Este documento sustentaba las amplias facultades del monarca español en materia eclesiástica. Véase el capítulo "El largo camino a la secularización en el arzobispado de México" de este libro.

⁵ 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, 21-16 de septiembre de 1987, Madrid, Deimos, *passim*.

⁶ Teresa Maya, *Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado mexicano, 1765-1804*, tesis de doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 1997, p. 23.

En el siglo XVIII la Corona amplió su poder sobre la Iglesia americana. El regalismo se afianzó: la potestad del rey en asuntos espirituales era definida como un atributo inherente a su condición de monarca. A los regalistas les molestaba el vínculo que existía entre los regulares y el papado. También desaprobaban su renuencia a obedecer a la autoridad episcopal porque implicaba menor sujeción al poder real. En esta centuria proliferaron las críticas de los ilustrados hacia las órdenes religiosas. En las esferas gubernamentales fue abriéndose paso una visión negativa respecto al clero regular. A partir de algunas acusaciones específicas se generalizó la idea de que entre los frailes era recurrente el incumplimiento de sus votos. Igualmente, abundaron los señalamientos acerca de la existencia de cantidades excesivas de religiosos. La Corona tomó medidas para inhibir el crecimiento de las órdenes estableciendo restricciones para el ingreso de novicios. Las quejas contra los regulares llegaron a un punto climático en 1748, en la junta convocada por Fernando VI para analizar diferentes asuntos eclesiásticos.⁷

Las metas estaban claras y tomaron cuerpo en la real cédula del 4 de octubre de 1749: los curatos debían transferirse a los seculares. Uno de los señalamientos más relevantes del documento fue que el encargo a las órdenes religiosas para atender espiritualmente a los indios había sido temporal. El rey hacía hincapié en la idea de que la labor doctrinal había alejado a los religiosos del cumplimiento de sus votos; asimismo, insistió en la necesidad de que los frailes se dedicaran a la labor misional.⁸ Los cambios en la conformación de la feligresía generaron otro motivo de presión para los religiosos: en el siglo XVIII en las doctrinas convivían diferentes grupos sociorraciales y a ellos sólo les correspondía atender a los indios. Para cerrar el cerco, las autoridades españolas entraron en contacto con el papado para lograr la derogación de los privilegios concedidos al clero regular en el siglo XVI, base de la legitimidad de su actividad doctrinal en América.⁹ Este conjunto de medidas constituyó la vía para consumir el desplazamiento de los regulares del lugar hegemónico que inicialmente tuvieron en la Iglesia indiana.

⁷ Algunos detalles interesantes sobre la junta se encuentran en "Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares", Archivo Histórico del Arzobispado de México, México (en adelante AHAM), caja 104, libro 3.

⁸ Real cédula del 4 de octubre de 1749, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), *Reales Cédulas*, v. 69, exp. 103 [s. f.].

⁹ Benedicto XIV emitió la bula *Com nuper*, donde derogaba los privilegios especiales que habían permitido a los regulares hacerse cargo de la labor doctrinal en Indias.

Sin embargo, es interesante constatar la prevalencia de la idea de que los religiosos aún gozaban de gran influencia. La Corona reconocía que podían contar con simpatizantes incluso dentro del gobierno. El rey esperaba fuerte resistencia por parte de las órdenes y expresiones de apoyo de la feligresía; por todo ello tomó diversas medidas precautorias. Quedó demostrado que los mendicantes aún tenían contactos en las altas esferas gubernamentales, porque les llegaron rumores de que podían perder sus doctrinas indianas cuando aún no se ponía en marcha el proyecto.

A mediados del XVIII, en la arquidiócesis de México había más doctrinas en manos de religiosos que parroquias manejadas por clérigos. Además, las órdenes no siempre habían cumplido las formalidades necesarias para el nombramiento de doctrineros. Todo esto resultaba inadmisibile en un contexto tan hostil a los frailes. En el arzobispado de México las secularizaciones empezaron en 1750; debían transferirse los curatos vacantes y los ocupados interinamente por las órdenes religiosas en forma irregular. Con el arranque del programa de secularización de doctrinas dio inicio una etapa de cambios drásticos para las órdenes religiosas.

Los religiosos no articularon una respuesta suficientemente eficaz ante la pérdida de las primeras doctrinas. Cuando los doctrineros o los fieles llegaron a presentar resistencia fueron obligados a obedecer. La Corona pudo medir fuerzas y decidirse a ampliar el programa de transferencia de curatos como quedó plasmado en la real cédula del 1 de febrero de 1753.¹⁰ Los curatos serían transferidos por acuerdo entre el arzobispo y el virrey en todos los lugares donde lo juzgaran conveniente, sin tener que esperar a la muerte del doctrinero.

A partir de 1753 el clero regular tomó una posición mucho más activa en la defensa de sus privilegios y su patrimonio. Los franciscanos adoptaron medidas preventivas para conservar algunos bienes y reunir dinero. Las órdenes enviaron representantes a la corte para abogar por su causa. Ese año algunos sectores de la sociedad novohispana defendieron a los regulares: el Ayuntamiento de la Ciudad de México envió una representación al rey;¹¹ igualmente circularon sátiras anónimas que desaprobaban la secularización de curatos.¹²

¹⁰ Real cédula del 1o. de febrero de 1753, AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 73, exp. 13, f. 35.

¹¹ Representación del Ayuntamiento de México al rey, BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1646, doc. 12.

¹² "Dos sátiras contra la secularización de curatos", en José Miranda y Pablo González Casanova (ed.), *Sátira anónima del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

En el arzobispado de México, el año de 1754 fue fatídico para las órdenes porque perdieron muchas doctrinas. La situación fue especialmente dolorosa para ellos porque no se trataba de lugares que hubieran quedado vacantes, sino de curatos de donde fueron removidos.¹³ Los religiosos se quejaron de que se les trató como si fueran delincuentes: llegaron a sacarlos precipitadamente de sus conventos y se presionó a los feligreses para que no los alojaran.

Los religiosos mostraron obediencia cuando se les solicitó salir de sus doctrinas. Sin embargo, asumieron una posición activa en la defensa de sus curatos y conventos. Utilizaron todos los recursos posibles: apelaron a la piedad del monarca y le recordaron sus méritos en la conversión de los indígenas; además, le advirtieron respecto de graves daños si dejaban los curatos. El resultado de esta estrategia fueron las disposiciones incluidas en la real cédula del 23 de junio de 1757 para ayudar a la subsistencia de las órdenes. La muerte del doctrinero ocupante marcó la pauta para la transferencia a los seculares. Cada provincia fue autorizada para conservar dos curatos y los conventos formalmente fundados. De cualquier modo, las autoridades civiles les pidieron moderación en la recepción de novicios y que se abocaran a la actividad misional.¹⁴

Los religiosos expresaron preocupación por la afectación a su prestigio. En el transcurso de la secularización de algunas doctrinas se emitieron comentarios desfavorables respecto a la instrucción que habían dado a los indios; los frailes también enfrentaron algunos reclamos por faltantes de bienes.¹⁵ A su vez, los regulares atacaron a los seculares nombrados para sustituirlos: los acusaron de poner a los indios a trabajar para ellos y de dedicar a usos profanos sus antiguos espacios sagrados.

Durante la década de 1760 se expresaron algunas opiniones críticas respecto a la situación de los curatos de donde habían salido los religiosos. El fraile capuchino Francisco de Ajofrín hablaba de abandono respecto de los templos, las devociones y los feligreses.¹⁶ Lo anterior no detuvo los afanes de la Corona por continuar con la reforma del clero regular. Carlos III determinó que se realizara una visita a las órdenes religiosas. El plan era revisar el número de religiosos y la disciplina, así

¹³ “Notificación a los guardianes de Tacuba, Tlalnepantla, Cuautitlán, Tulancingo”, 1754, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México (en adelante BNAH), *Fondo Franciscano*, v. 139, f. 337v.

¹⁴ Real cédula del 23 de junio de 1757, AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 77, exp. 77, f. 186-189v.

¹⁵ Por ejemplo el caso de Tochmilco en AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 3.

¹⁶ Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje a la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, *passim*.

como insistir en la reclusión en los claustros. La insistencia en que prevaleciera una situación de decadencia al interior de las órdenes religiosas convenía para justificar su sometimiento a la autoridad real.¹⁷ Los preladados regulares volvieron a mostrar formalmente obediencia al rey, pero en los hechos complicaron todo lo que pudieron la realización de las visitas.¹⁸ En realidad las reformas proyectadas por la Corona sobre las órdenes religiosas no se llevaron a cabo con la profundidad necesaria para que sus posibles efectos pudiesen manifestarse.¹⁹

Las doctrinas continuaron su paso paulatino a manos de clérigos. Los frailes vieron cómo se fracturaba su relación con las comunidades indígenas y desaparecía un rasgo que los vinculaba con la labor de sus fundadores. En la competencia entre frailes y obispos la fortuna se inclinó a favor de los preladados diocesanos. Las órdenes mendicantes estaban, de origen, en una situación desfavorable: los privilegios de que habían gozado para hacerse cargo de la labor doctrinal no eran sustanciales a su ser como religiosos; en cambio, la autoridad de los obispos estaba sustentada en atributos consustanciales a su investidura²⁰ y lo mismo podría decirse de las facultades de los párrocos para hacerse cargo de la cura de almas.

Los franciscanos retrasaron tanto como les fue posible la petición formal de los dos curatos que la provincia del Santo Evangelio había decidido conservar, porque aún estaban empeñados en obtener más. Finalmente la orden de San Francisco debió informar que habían elegido Texcoco y Toluca. Los dominicos decidieron conservar los curatos de Cuautla y Azcapotzalco. Los agustinos seleccionaron los de Mezquitlán y Malinalco. En todos los casos se trataba de doctrinas ubicadas en lugares bastante poblados y con relevancia dentro de la historia de cada orden, donde contaban con conventos importantes, una comunidad religiosa vigorosa y buenas limosnas.

¹⁷ No obstante, al analizar las críticas hacia las órdenes religiosas en España, Cortés Peña señala que las autoridades españolas consideraban que existían grandes diferencias entre las comunidades respecto a su disciplina externa; opinaban que las órdenes ricas, como los dominicos, se encontraban más libres de discordia y cumplían mejor sus reglas. Antonio Luis Cortés Peña, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada, Universidad de Granada, 1989, p. 320-321.

¹⁸ Un interesante análisis del tema de las visitas, en Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesialístico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 40-44.

¹⁹ Antonio Luis Cortés Peña, *La política religiosa de Carlos III...*, p. 320.

²⁰ 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. 21.

Hacia 1789 el proceso de secularización de doctrinas del arzobispado de México podía darse por concluido. En mi opinión, la consumación del desplazamiento de los regulares de su inicial posición hegemónica implicó una transformación fundamental en la estructura de la Iglesia novohispana. Los regulares sólo conservaban los dos curatos elegidos por cada provincia y algunos conventos urbanos. La pérdida de sus doctrinas los llevó a desdibujar su presencia en el arzobispado y al enfrentamiento de una serie de situaciones problemáticas para cumplir con los requerimientos de la vida religiosa.

Problemas para el funcionamiento de las órdenes religiosas

Los frailes mendicantes requerían contar con suficientes vocaciones para estar en condiciones de cumplir sus tareas. A partir de 1735 fue evidente un decrecimiento en el número de profesiones; las causas más claras de este fenómeno se encontraban en el poco apoyo otorgado al clero regular tanto por los jerarcas eclesiásticos como por la autoridad civil.²¹ Es difícil creer los señalamientos realizados en el siglo XVIII de que la cantidad de frailes había crecido en forma desproporcionada. Más bien, parecía haber cambiado el número deseable de religiosos según las funciones que el mundo ilustrado les asignaba.

Simultáneamente a la transferencia de doctrinas, las autoridades españolas emitieron nuevas disposiciones para restringir el ingreso de novicios a las órdenes. Una real cédula fechada en julio de 1754 elevó la edad para entrar al noviciado a los 21 años; el 20 de noviembre de 1757 otra orden real redujo el número de novicios que podían ser admitidos.²² No obstante, el arzobispo Rubio hizo el señalamiento de que las órdenes religiosas aún recibían demasiados aspirantes. En la vigilancia del asunto intervino la autoridad virreinal. Los religiosos se quejaron, afirmaron que la medida les estaba causando graves perjuicios, pero no fueron escuchados. Tenemos datos de la provincia franciscana del Santo Evangelio que pueden servir como pauta para observar el decrecimiento de las vocaciones. Entre 1700 y 1750 profesaron 614 novicios, mientras que de 1751 a 1800 sólo 275.²³

²¹ 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...*, p. 359.

²² 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. 330.

²³ *Ibid.*, p. 330-331.

A partir de la pérdida de doctrinas, la posibilidad de dedicarse a la cura de almas era remota para quienes ingresaban a una orden religiosa. Había pocos espacios para ejercer como doctrineros y seguramente éstos serían ocupados por religiosos ya formados. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, si un joven quería ser cura sabía que tenía mucho más posibilidades de realizar su deseo si ingresaba al clero secular. Hacia fines del periodo colonial la sociedad novohispana experimentaba un visible cambio de valores. Para los jóvenes habitantes de las ciudades, de donde procedía la mayoría de quienes solían ingresar al clero regular, la vida religiosa se presentaba como una opción mucho menos atractiva. Incluso hubo religiosos que acudieron al papa para solicitar la liberación de sus votos.²⁴

En el transcurso de la segunda mitad del XVIII los regulares perdieron una importante cantidad de conventos. Los religiosos separados de sus doctrinas debían dirigirse a otros lugares que su orden poseía. Al principio, como cada doctrina se secularizaba en forma individual, había ciertas posibilidades de abrir espacio a los recién llegados. Sin embargo, empezó a crearse una importante concentración de religiosos en la ciudad de México. Cuando las órdenes perdían simultáneamente varios conventos, como ocurrió en 1754, se agudizaban los problemas de sobrepoblación. Les hacía falta recibir los recursos proporcionados anteriormente por las doctrinas para el sostenimiento de los gastos de los conventos capitalinos y para la celebración de los capítulos provinciales.²⁵ A su vez, en las provincias mendicantes los procesos electorales se vieron profundamente afectados porque se redujo en forma dramática el número de votantes.

Las disposiciones favorables a las órdenes incluidas en la real cédula de 1757 dieron pie a diversas peticiones por parte de los frailes para intentar atenuar el daño causado por la secularización de doctrinas. Los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio pidieron la devolución de varios conventos requisados.²⁶ Lo que dificultó la recuperación de los edificios conventuales fue que las órdenes debían mostrar los documentos probatorios de su fundación formal. Ello era imposible de cumplir porque se trataba de establecimientos antiguos, erigidos cuando las órdenes eran muy poderosas y no habían precisado la sanción episcopal. Los frailes

²⁴ Farriss consigna que, entre 1798 y 1800, en Nueva España 150 regulares, de un total de 3000 estaban en esta situación. Nancy Farriss, *La Corona y el clero...*, p. 117.

²⁵ Francisco Morales, "Secularización de doctrinas. ¿Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España?, en *Actas del IV Congreso internacional sobre los franciscanos...* p. 490.

²⁶ Documento elaborado [después de 1762] por el Procurador de la Provincia del SE, Juan Bermúdez de Castro. BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1647, doc. 23.

recibieron como concesión algunos conventos de especial relevancia en la ciudad de México. En estas casas se presentó una concentración significativa de los religiosos que habían dejado las doctrinas.

Al paso del tiempo siguió aumentando el número de frailes en los conventos urbanos como consecuencia de la secularización de doctrinas rurales. Hacia 1769 en el convento franciscano de la capital debía resolverse la manutención de 160 religiosos.²⁷ Las autoridades de la orden lamentaban la precaria situación material prevaleciente en el colegio de Tlatelolco después de la pérdida del curato: “Desde que le faltaron los emolumentos de parroquia se mantiene con algún trabajo la copiosa comunidad inexcusable por los estudios de Filosofía y Teología”.²⁸

Los frailes menores debieron hacer ajustes en sus finanzas. Toluca y Texcoco, las doctrinas conservadas, contaban con abundantes recursos anuales y parte de ellos la destinaban al sostenimiento de otros establecimientos de la provincia; también debían sufragar gastos para dar atención espiritual a sus propios feligreses, por ejemplo, requerían contar con cabalgadura y aperos para recorrer los diversos pueblos del curato.²⁹ Las órdenes religiosas debieron sortear fuertes problemas financieros. A cargo de pocos curatos, los frailes tenían acceso a menos contribuciones, limosnas y donaciones. Al parecer esto afectaba de forma más directa a quienes dependían primordialmente de la caridad, como era el caso de los franciscanos.³⁰ Tal vez debido al aumento de la presión fiscal la población destinara menos recursos a fines piadosos.

La secularización de doctrinas también provocó cambios en el posicionamiento de los grupos de distinto origen geográfico al interior de las órdenes religiosas. Las pugnas entre facciones habían surgido mucho tiempo atrás. En todas las órdenes ingresaron criollos, lo cual ocasionó diversas situaciones de tensión con los frailes provenientes de España. En realidad la separación entre peninsulares y criollos no era tan tajante; por lo general, en cada bando predominaba alguno de los grupos, pero había

²⁷ Nomenclatura general de los religiosos que componen esta santa provincia del Santo Evangelio de México y son vivos en ella el presente año de 1769. BN, *Archivo Franciscano*, caja 139, exp. 1718.

²⁸ BN, *Archivo Franciscano*, caja 89, exp. 1379, f. 474v.

²⁹ BN, *Archivo Franciscano*, caja 89, exp. 1379, f. 472v.

³⁰ José Refugio de la Torre afirma que la provincia del Santo Evangelio tenía fuentes más diversas de ingreso, lo cual le permitió que el proceso de contracción económica fuera menos rápido. J. R. 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. 16.

individuos del otro. Antonio Rubial afirma que el asunto tuvo más bien un cariz político; para él fue más un mecanismo de consolidación de la conciencia criolla. La excepción a esto, señala, era la provincia del Santo Evangelio de los franciscanos.³¹

La evolución interna de esta provincia se ha estudiado con bastante detalle.³² A partir de la década de 1560 había disminuido la llegada de religiosos españoles, mientras crecía notablemente el grupo de criollos; en menor medida se incrementó el sector denominado hijos de provincia.³³ En 1623 se estableció un sistema tripartita para el gobierno de la provincia: la ternativa. Pese a que se hicieron algunas modificaciones posteriores a los términos del arreglo, había una evidente desproporción entre el número de frailes de cada facción y el porcentaje de cargos al que tenían derecho. Los criollos se quejaban porque tenían poco acceso a los empleos de honra, aunque su número era muy superior; además —decían—, eran ellos quienes se dedicaban a la cura de almas y atendían a los feligreses indígenas. En la primera mitad del XVIII el crecimiento de los distintos grupos aún era desigual: el número de criollos continuó en aumento, llegaron algunas remesas de frailes peninsulares y fue escasa la profesión de españoles en la provincia.³⁴

En la segunda mitad del siglo XVIII la situación cambió. El número de religiosos criollos disminuyó porque muchos murieron³⁵ y decayó el ingreso de novicios. En el caso de la provincia franciscana del Santo Evangelio, de 1760 en adelante hubo un considerable decrecimiento de quienes profesaban en Nueva España.³⁶ El defensorio de la provincia señalaba que “desde que comenzaron a faltar conventos se ha escaseado la recepción de novicios”. Otro factor que contribuiría a modificar los equilibrios al interior de la orden sería la llegada de un número abundante de frailes procedentes de España. La Corona española había mostrado su constante apoyo al grupo hispano y quizá en esta época se agregarían otros elementos para que aumentara el número de peninsulares; uno de ellos podría ser el inte-

³¹ Antonio Rubial, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España...”, p. 224.

³² Véase Guillermo Nájera, *Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la Provincia franciscana del Santo Evangelio, 1572-1749*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2004, *passim*.

³³ Así se le llamaba a los religiosos que eran españoles de nacimiento, pero cuyo ingreso a la orden y profesión habían ocurrido en la Nueva España.

³⁴ Carmen de Luna, “Alternativa en el siglo XVI...”, p. 357.

³⁵ Por ejemplo, en el lapso de 1756 a 1763 habían fallecido 134 religiosos pertenecientes a la provincia del Santo Evangelio. BN, *Archivo Franciscano*, caja 128, leg. 1651, doc. 11.

³⁶ Francisco Morales, “Mexican society...”, p. 329.

rés de las autoridades por reforzar la labor misional pues sabemos que muchos de los religiosos provenientes de la metrópoli fueron enviados a las misiones de Tampico y Nuevo México.³⁷ En mi opinión, también pudo haber influido una tendencia visible en la etapa final del periodo colonial a favorecer el nombramiento de peninsulares para los cargos políticos y eclesiásticos. Las autoridades franciscanas afirmaban que las circunstancias imperantes dejaban pocas opciones. En esa época debían repartirse lo poco que quedaba entre muchos religiosos. En 1776 en el Acta de la Congregación Intermedia de la Provincia del Santo Evangelio se revisaba cómo debía hacerse la distribución de oficios por la secularización de las doctrinas.³⁸

El prestigio de las órdenes religiosas se había mermado al paso del tiempo por diversas causas. Entre éstas podemos subrayar la existencia de pugnas internas y faltas en el cumplimiento de sus votos; asimismo, se presentaron acusaciones de abusos y maltratos por parte de los feligreses.³⁹ Estos problemas se recrudecieron debido a los cambios experimentados a consecuencia de la secularización. A finales del siglo XVIII, los frailes debían regresar a los claustros, pero ahí era difícil llevar a cabo la vida comunitaria. Debido a la naturaleza de su trabajo pastoral, tenían poca práctica en la vida monástica. La aglomeración en los conventos y la competencia por las pocas oportunidades de vida activa no eran favorables para la convivencia armónica. Eran escasos los conventos donde se conservaba cierto nivel de observancia. Los propios religiosos reconocían muchos problemas disciplinares en las órdenes. El provincial franciscano del Santo Evangelio señalaba que vivían una situación de escasez temporal y de decadencia en lo espiritual. El valor de las órdenes religiosas estaba muy ligado a su ejemplaridad, y si la conducta de sus miembros se cuestionaba la corporación perdía legitimidad.

Otro tema que se debe tener presente en la evolución de las órdenes religiosas es el de la actividad misional. Desde fines del siglo XVII los franciscanos le habían vuelto a dar un fuerte impulso a la fundación de misiones, si bien esta responsabilidad había recaído principalmente en los colegios de Propaganda Fide, que eran independientes de las provincias. Por su naturaleza y finalidades, las misiones debían surgir forzosamente en las inmediaciones de sitios donde aún quedaban grupos indígenas pendientes de

³⁷ Carmen de Luna, "Alternativa en el siglo XVI...", p. 362.

³⁸ "Acta de la Congregación Intermedia de la Provincia del Santo Evangelio para distribución de oficios por secularización de doctrinas". BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 62, f. 104-114v.

³⁹ Pueden verse antecedentes de estos problemas en la Provincia del Santo Evangelio en Guillermo Nájera, *Entre la decadencia... passim*.

incorporarse a la cristiandad.⁴⁰ Los misioneros constituían la punta de lanza para la incorporación de territorios a los dominios hispánicos.

Durante la emisión de las disposiciones de transferencia de doctrinas, la Corona señaló repetidamente que las órdenes religiosas debían abocarse a la actividad misional. La propagación de la fe seguía siendo un elemento central en la legitimación del dominio español sobre el territorio indiano. En las zonas de frontera el proyecto de evangelización se mantenía vigente. Estos argumentos, junto con la necesidad de reforzar la colonización del territorio, llevaron a las autoridades a apoyar esta tarea clave.

Seguramente la mayoría de los religiosos pertenecientes a las provincias mendicantes existentes en el centro del virreinato no se sentían especialmente atraídos por la labor misional. Si así hubiera sido, lo más probable es que desde el principio hubieran ingresado a un colegio de Propaganda Fide. Los frailes de la provincia del Santo Evangelio aceptaban que debían concentrarse en la empresa misional, pero quienes dejaron de ser doctrineros en el arzobispado de México no se fueron a las regiones de conversión viva.⁴¹ Siguieron insistiendo en que ellos aún cumplían con el trabajo misional en Tampico y Nuevo México donde tenían muchos establecimientos. Las finanzas de la orden se habían visto afectadas por la pérdida de doctrinas y eso repercutía, incluso, en la escasez de recursos para las misiones existentes; por eso, la provincia decidió no realizar nuevas fundaciones. Tras la expulsión de los jesuitas recrudesció la urgencia de que los regulares pasaran a la zona de misiones, pero fueron de nuevo los colegios de Propaganda Fide los que asumieron la mayor parte del compromiso.⁴²

Como resultado final del proceso de secularización de doctrinas en el arzobispado de México, las órdenes religiosas se encontraron en una situación crítica. Lo que estaba ocurriendo era una redefinición del papel

⁴⁰ Los Colegios de Nueva España atendían las áreas de Nayarit, Alta California, Texas, Nuevo México, Florida y Tamaulipas; después de la salida de los jesuitas, también Sonora y Baja California. Entre 1780 y 1790 los colegios franciscanos se ocupaban de 273 centros de conversión viva, más los que atendían las provincias. Patricia Escandón, "La alianza de altar y trono: el imperio español y los Colegios franciscanos de América", en Patricia Escandón (coord.), *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006, p. 153.

⁴¹ Francisco Morales afirma que ninguno de los religiosos franciscanos de la provincia del Santo Evangelio que habían dejado las doctrinas se insertó en el campo misional. Francisco Morales, "Mexican society...", p. 336.

⁴² La provincia franciscana de Santiago de Jalisco sí tomó parte activa en la reactivación de la labor misional. José Refugio de la Torre sostiene que el personal de la provincia de Jalisco pasó de ser principalmente doctrinero a primordialmente misionero, José Refugio de la Torre, *Vicarios en entredicho...*, p. 16-19.

de los regulares en la sociedad. En opinión de las autoridades civiles y diocesanas, idealmente los frailes debían regresar a una vida de oración. Las carencias espirituales de la sociedad debían equilibrarse con una concentración de santidad en los claustros.⁴³ Pero el resultado era el opuesto: los religiosos luchaban contra el desánimo y vivían en condiciones donde era sumamente complicado el cumplimiento de su regla, lo cual, a su vez, afectaba fuertemente su reputación. La realidad era que al alejarse de la cura de almas los religiosos perdieron presencia e influencia en la sociedad. En ese reacomodo otros sectores eclesiásticos resultaron favorecidos.

Cuadro 8
 SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES FRANCISCANAS

| <i>Doctrina o misión</i> | <i>Año de secularización</i> |
|----------------------------|------------------------------|
| 1. Alfajayucan | 1768 |
| 2. Apan (dice Tepeapulco) | 1773 |
| 3. Calimaya | 1756 |
| 4. Coatlinchán | 1768 |
| 5. Cuautitlán | 1754 |
| 6. Cuernavaca | 1756 |
| 7. Chalco | 1761 |
| 8. Chiautla | 1753 |
| 9. Ecatepec | 1761 |
| 10. Huexotla | 1771 |
| 11. Huichapan | 1754 |
| 12. Jilotepec | 1759 |
| 13. Jiutepec | 1765 |
| 14. Metepec | 1754 |
| 15. México: San José | 1770 |
| 16. México: Santa María | 1753 |
| 17. México: Tlatelolco | 1771-1772 |
| 18. Milpa Alta | 1773 |
| 19. Otumba | 1756 |
| 20. Querétaro: Santiago* | 1758 |
| San Sebastián | 1768 |

⁴³ Maya expresa la idea de que los regulares se convertirían en el chivo expiatorio del catolicismo ilustrado, Teresa Maya, *Reconstruir la iglesia...*, p. 224.

| <i>Doctrina o misión</i> | <i>Año de secularización</i> |
|-----------------------------|------------------------------|
| 21. Tacuba | 1754 |
| 22. Teotihuacán | 1771 |
| 23. Tepeji | 1768 |
| 24. Tepetitlán | 1754 |
| 25. Texcoco | Se conserva |
| 26. Tlalmanalco | 1768 |
| 27. Tlalnepantla | 1754 |
| 28. Tochimilco | 1767 |
| 29. Tolimán* | Antes de 1773 |
| Tolimanejo (su coadjutoría) | 1756 |
| 30. Toluca | Se conserva |
| 31. Tula | 1764 |
| 32. Tulancingo | 1754 |
| 33. Tultitlán | 1754 |
| 34. Xichú de Indios* | 1751 |
| 35. Xochimilco | 1786 |
| 36. Zempoala | 1753 |
| 37. Zinacantepec | 1754 |
| <i>Misiones:</i> | |
| I. Cerro Prieto* | 1777 |
| II. Concá* | 1770 |
| III. Jalpan* | 1770 |
| IV. Jiliapan* | 1777 |
| V. Landa* | 1770 |
| VI. Pacula* | 1777 |
| VII. Tancoyol* | 1770 |
| VIII. Tilaco* | 1770 |
| 38. Xichú de Indios | 1751 |
| <i>Misiones:</i> | |
| I. Jalpan | 1770 |
| II. Concá | 1770 |
| III. Tilaco | 1770 |
| IV. Landa | 1770 |
| V. Tancoyol | 1770 |
| VI. Pacula | 1777 |
| VII. Jiliapan | 1777 |
| VIII. Cerro Prieto | 1777 |

* No fueron incluidos por Villaseñor, pero sí formaban parte del arzobispado de México. Los números romanos corresponden a misiones.

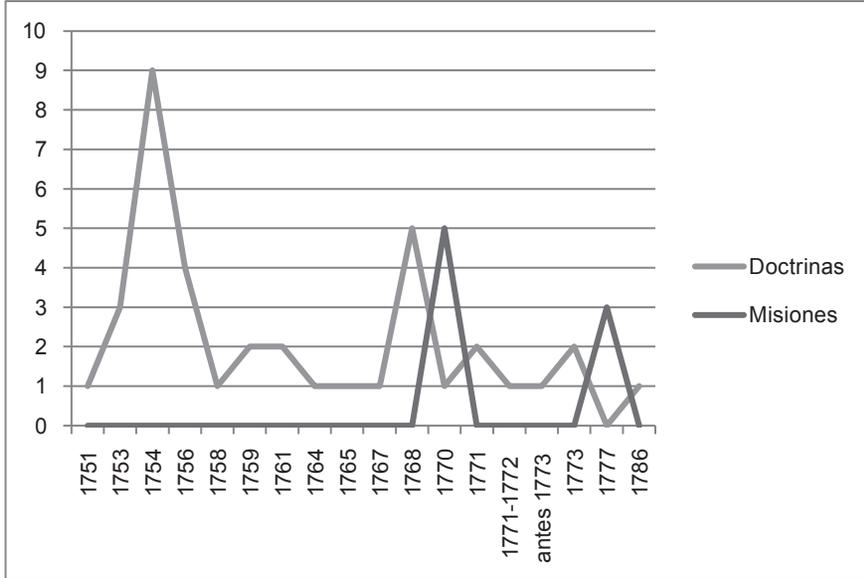
FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 9
 SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES FRANCISCANAS
 POR ORDEN CRONOLÓGICO

| <i>Año</i> | <i>Doctrinas</i> | <i>Cantidad</i> |
|---------------|--|-----------------|
| 1751 | Xichú (de Indios) | 1 |
| 1753 | Santa María la Redonda, Zempoala, Chiautla | 3 |
| 1754 | Tepetitlán, Cuautitlán, Tlalnepantla, Tacuba, Tultitlán, Tulancingo, Huichapan, Metepec, Zinacantepec | 9 |
| 1756 | Cuernavaca, Otumba, Calimaya, Tolimanejo (coadjutoría) | 4 |
| 1758 | Querétaro | |
| 1759 | Jilotepec | 2 |
| 1761 | Chalco, Ecatepec | 2 |
| 1764 | Tula | 1 |
| 1765 | Jiutepec | 1 |
| 1767 | Tochimilco | 1 |
| 1768 | Tlalmanalco, Tepeji del Río, Alfajayucan, Coatlinchán, San Sebastián de Querétaro (curato que antes fue coadjutoría) | 5 |
| 1770 | San José de México | 1 |
| | Misiones de Jalpan, Landa, Concá, Tilaco, Tancoyol | 5 |
| 1771 | Huexotla y Teotihuacán | 2 |
| 1771-1772 | Tlatelolco | 1 |
| Antes de 1773 | Tolimán | 1 |
| 1773 | Milpa Alta y Apan | 2 |
| 1777 | Misiones de Pacula, Jiliapan, Cerro Prieto | 3 |
| 1786 | Xochimilco | 1 |

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 5
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES FRANCISCANAS



FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 10
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS AGUSTINAS

| <i>Doctrina</i> | <i>Año de secularización</i> |
|-----------------|------------------------------|
| 1. Acatlán | 1751 |
| 2. Acolman | 1754 |
| 3. Actopan | 1750 |
| 4. Atlatlahucan | 1751 |
| 5. Atotonilco | 1754 |
| 6. Ayotzingo | 1751 |
| 7. Capulhuac | 1750 |
| 8. Culhuacán | 1756 |
| 9. Chapantongo | 1756 |

Cuadro 10. *Continuación*

| <i>Doctrina</i> | <i>Año de secularización</i> |
|-------------------------------------|--|
| 10. Epazoyucan (dice Patzacoyan) | ca. 1753 |
| 11. Huauchinango | 1754 |
| 12. Huasca (dice Guatlatzaloya) | 1754 |
| 13. Huejutla | 1750-1751 |
| 14. Ixmiquilpan | 1750-1751 |
| 15. Jantetelco | 1771 |
| 16. Jonacatepec | Antes de 1773. |
| 17. Jumiltepec | 1751 |
| 18. Lolotla (dice Holotlán) | 1750-1751 |
| 19. Malinalco | Se conserva. |
| 20. México: San Pablo | 1767 |
| 21. México: San Sebastián | 1750 |
| 22. México: Santa Cruz | 1750 |
| 23. Meztlán | Se conserva. |
| 24. Molango | 1752 |
| 25. Ocuilan | Antes de 1773. |
| 26. Ocuituco | 1751 |
| 27. Singuilucan | 1751 |
| 28. Tantoyuca | 1754 |
| 29. Tetepango (dice Axacuba) | Después de 1777. |
| 30. Tezontepec (dice Zontepec) | 1753 |
| 31. Tianguistengo | 1750 |
| 32. Tlacolula | No lo encuentro como curato en 1773 ni en 1777. |
| 33. Tlalnepantla Cuautenca | 1751 |
| 34. Tlanchinol | 1750-1751 |
| 35. Tlayacapan | 1754 |
| 36. Totolapan | 1766 |
| 37. Xochicoatlán | 1753 |

| <i>Doctrina</i> | <i>Año de secularización</i> |
|--------------------------|---|
| 38. Xutucatzlan | No lo encuentro como curato en 1773 ni en 1777. |
| 39. Yecapixtla | Antes de 1773. |
| 40. Yolotepec | No lo encuentro como curato en 1773 ni en 1777. |
| 41. Zacualpan de Amilpas | Antes de 1763. |
| 42. Zacualtipán | 1754 |

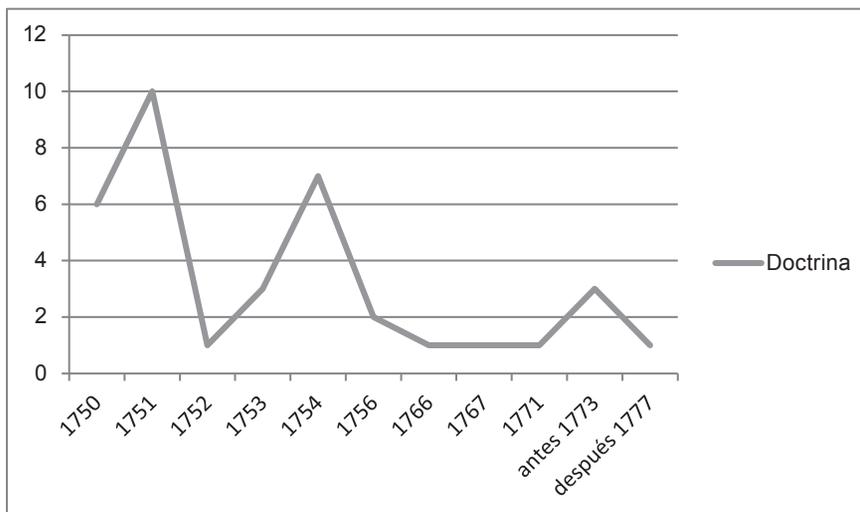
FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 11
 SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS AGUSTINAS
 POR ORDEN CRONOLÓGICO

| <i>Año</i> | <i>Doctrinas</i> | <i>Total</i> |
|-----------------|---|--------------|
| 1750 | Actopan, San Sebastián de México, Santa Cruz de México, Tianguistengo, Capulhuac, Huejutla | 6 |
| 1751 | Acatlán, Singuilucan, Ayotzingo, Ocuituco, Tlalnepantla, Jumiltepec, Atlatlahucan, Ixmiquilpan, Tlanchinol, Lolotla | 10 |
| 1752 | Molango | 1 |
| 1753 | Sochicoatlán, Tezontepec, Epazoyucan | 3 |
| 1754 | Huauchinango, Atotonilco, Tlayacapan, Tantoyuca, Acolman, Zacualtipán, Huasca | 7 |
| 1756 | Culhuacán, Chapantongo | 2 |
| c. 1763 | Zacualpan de Amilpas | 1 |
| 1766 | Totolapan | 1 |
| 1767 | San Pablo de México | 1 |
| 1771 | Jantetelco | 1 |
| Antes de 1773 | Yecapixtla, Jonacatepec, Ocuilan, | 3 |
| Después de 1777 | Tetepango | 1 |

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 6
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS AGUSTINAS



FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 12
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS DOMINICAS

| <i>Doctrina</i> | <i>Año de secularización</i> |
|-------------------------|----------------------------------|
| 1. Amecameca | Después de 1773 y antes de 1777. |
| 2. Azcapotzalco | Se conserva. |
| 3. Coatepec | 1752 |
| 4. Coyoacán | 1752-1756 |
| 5. Cuautla Amilpas | Se conserva. |
| 6. Chimalhuacán Chalco | 1789 |
| 7. Chimalhuacán Atenco | 1770 |
| 8. Hueyapan | 1751 |
| 9. Ixtapaluca | Antes de 1773. |
| 10. México: Míxtecos | 1753 |
| 11. Mixcoac | 1754 |

| <i>Doctrina</i> | <i>Año de secularización</i> |
|-------------------------------|----------------------------------|
| 12. Oaxtepec | 1756 |
| 13. San Agustín de las Cuevas | 1754 |
| 14. San Jacinto | 1754 |
| 15. San Pedro Ecatzingo | 1751 |
| 16. San Pedro Tláhuac | 1754 |
| 17. Tacubaya | 1765 |
| 18. Tenango Tepopula | 1771 |
| 19. Tepetlaoxtoc | 1777 |
| 20. Tepoztlán | Después de 1773 y antes de 1777. |
| 21. Tetela del Volcán | 1751 |
| 22. Tlaquiltenango | 1751 |
| 23. Tlaltizapán | 1767 |
| 24. Xochitepec | 1751 |
| 25. Yautepec | 1756 |
| <i>Misiones</i> | |
| I. San Miguel de las Palmas | Se conserva. |

Los números romanos corresponden a misiones.

FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 13
 SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS DOMINICAS
 POR ORDEN CRONOLÓGICO

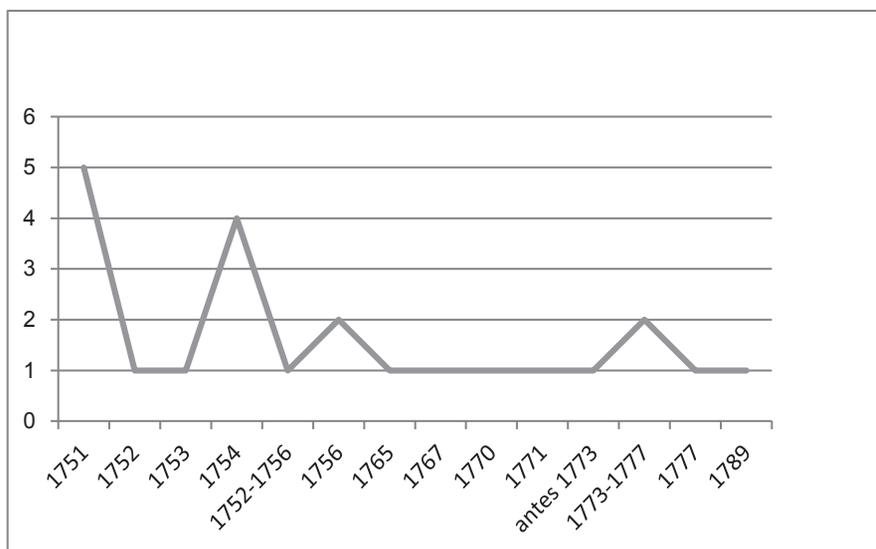
| <i>Año</i> | <i>Doctrinas</i> | <i>Cantidad</i> |
|------------|---|-----------------|
| 1751 | Hueyapan, Tetela del Volcán, Ecatzingo, Xochitepec y Tlaquiltenango | 5 |
| 1752 | Coatepec | 1 |
| 1753 | Mixtecos de México | 1 |
| 1754 | Mixcoac, San Jacinto, San Agustín de las Cuevas y Tláhuac | 4 |
| 1752-1756 | Coyoacán | 1 |
| 1756 | Yautepec y Oaxtepec | 2 |
| 1765 | Tacubaya | 1 |
| 1767 | Tlaltizapán | 1 |

Cuadro 13. *Continuación*

| <i>Año</i> | <i>Doctrinas</i> | <i>Cantidad</i> |
|------------|----------------------|-----------------|
| 1770 | Chimalhuacán Atenco | 1 |
| 1771 | Tenango Tepopula | 1 |
| Antes 1773 | Ixtapaluca | 1 |
| 1773-1777 | Amecameca, Tepoztlán | 2 |
| 1777 | Tepetlaoxtoc | 1 |
| 1789 | Chimalhuacán Chalco | 1 |

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 7
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS DOMINICAS



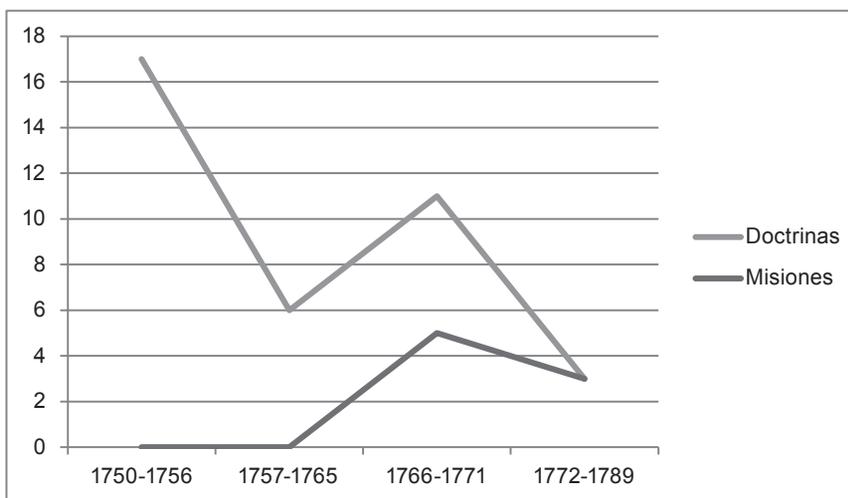
FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 14
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES
DE LOS FRANCISCANOS

| Periodo | Número de doctrinas y misiones secularizadas |
|-----------|---|
| 1750-1756 | 17 doctrinas (incluye una coadjutoría que pasó a ser curato) 6 doctrinas. |
| 1757-1765 | 23 doctrinas durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas. |
| 1766-1771 | 11 doctrinas y 5 misiones durante la prelación de Francisco Antonio de Lorenzana (incluye un curato que antes fue coadjutoría). |
| 1772-1789 | 3 doctrinas y 3 misiones durante la prelación de Alonso Núñez de Haro. |
| Total | 37 doctrinas secularizadas (incluyen dos coadjutorías que pasaron a ser curatos). 8 misiones secularizadas. |

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 8
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES DE DOCTRINAS
Y MISIONES FRANCISCANAS



FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 15
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES
DE LOS AGUSTINOS

| <i>Periodo</i> | <i>Número de doctrinas secularizadas</i> |
|----------------|--|
| 1750-1756 | 29 doctrinas |
| 1757-1765 | 1 doctrina 30 doctrinas durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas. |
| 1766-1771 | 6 doctrinas durante la prelación de Francisco Antonio de Lorenzana. |
| 1772-1789 | 1 doctrina durante la prelación de Alonso Núñez de Haro. |
| Total | 37 doctrinas secularizadas. (No tengo datos de tres curatos citados por Villaseñor.) |

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 9
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES
DE DOCTRINAS AGUSTINAS

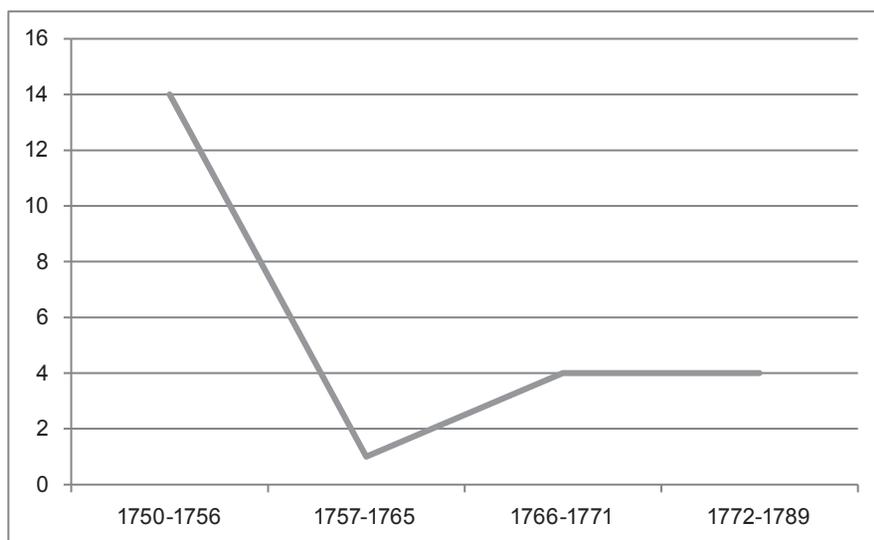


Cuadro 16
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES
DE LOS DOMINICOS

| <i>Periodo</i> | <i>Número de doctrinas y misiones secularizadas</i> |
|----------------|--|
| 1750-1756 | 14 doctrinas |
| 1757-1765 | 1 doctrina 15 doctrinas durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas. |
| 1766-1771 | 4 doctrinas durante la prelación de Francisco Antonio de Lorenzana. |
| 1772-1789 | 4 doctrinas durante la prelación de Alonso Núñez de Haro. |
| Total | 23 doctrinas secularizadas. |

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 10
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES
DE DOCTRINAS DOMINICAS



FUENTE: Elaboración propia.

Mapa 8
DOCTRINAS CONSERVADAS POR LAS ÓRDENES RELIGIOSAS
EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO



EL FORTALECIMIENTO DEL EPISCOPADO

La figura del obispo tiene una enorme relevancia en la estructura eclesial de la Iglesia católica. En el marco del Concilio de Trento quedó establecido que el obispo era el principal encargado de la fe y de la disciplina eclesial.⁴⁴ En manos de los preladados diocesanos se puso la responsabilidad de impulsar una serie de acciones para enmendar las costumbres del clero y de los fieles.⁴⁵ En el territorio español por tradición el rey había ejercido un papel de supervisión cercano a la labor de los obispos.⁴⁶ Debido a las concesiones papales que dieron origen al Patronato Indiano, en América el episcopado quedaría estrechamente ligado al monarca. Los obispos constituían la vía más directa de ejercicio de la autoridad real en asuntos eclesiales. Sin embargo, debió darse un largo proceso para que las catedrales estuvieran en condiciones de ejercer centralidad y pudieran establecerse los mecanismos de gobierno y administración diocesanos.⁴⁷

Cuando la Corona española inició el nombramiento de obispos en sus dominios americanos tuvo la intención de designar a seculares, pero cambió con celeridad su decisión porque en el periodo de establecimiento y organización de la Iglesia en el territorio indiano los regulares ejercían un claro predominio. En el caso de la Nueva España, desde el primer momento fueron designados obispos procedentes del clero regular.⁴⁸ En el arzobispado de México los frailes-obispos fueron los encargados de sentar las bases

⁴⁴ A partir del Concilio de Trento tomó forma un nuevo proyecto religioso que promovió una serie de valores para imponer uniformidad en conducta, pensamiento, costumbres y formas culturales mediante el énfasis en la fe católica, Alicia Mayer, "La reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 12.

⁴⁵ En la era tridentina el modelo del obispo reformador fue San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán. Él fundó escuelas para niños, estableció seminarios para la formación de sacerdotes, realizó sínodos provinciales y múltiples visitas pastorales. Leticia Pérez Puente, "El obispo. Político de institución divina", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España...*, p. 152.

⁴⁶ 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...*, *passim*.

⁴⁷ Óscar Mazín, "El sistema de gestión de la iglesia catedral", en David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesial en una diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009, p. 49.

⁴⁸ En el periodo de 1546 a 1620 en la mayoría de las diócesis americanas se nombraron obispos procedentes del clero regular. Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano, 1500-1850*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 75.

de la autoridad episcopal. Pese a que los arzobispos pertenecían al clero regular, tuvieron enfrentamientos con las órdenes para que éstas reconocieran la autoridad diocesana; cuando fueron nombrados arzobispos seculares el conflicto con los religiosos se agudizaría.⁴⁹ Ambos sectores querían erigir la Iglesia del Nuevo Mundo a su modo; los religiosos se sentían protagonistas de un nuevo comienzo, comparable a los tiempos apostólicos, mientras los obispos insertaban la cristianización del territorio indiano en la tradición de las catedrales peninsulares y reivindicaban el relevante papel del episcopado en la consolidación del poder de los reyes ibéricos.⁵⁰

Durante el siglo XVII, en el arzobispado de México hubo momentos álgidos de enfrentamiento entre el prelado diocesano y las órdenes religiosas, en los que ambas partes llegaron a resultar afectadas. A la larga, el arzobispo empezó a ganar terreno: logró el cobro de diezmos sobre las propiedades rurales de las órdenes religiosas; pudo ejercer con más eficacia su jurisdicción a través del nombramiento de jueces eclesiásticos; consiguió reforzar la formación de clérigos en el Seminario de México. A su vez, el episcopado hizo llegar al monarca recursos provenientes de las arcas eclesiásticas, como fue el caso del subsidio impuesto sobre las rentas del clero indiano.⁵¹

En la centuria ilustrada, las autoridades metropolitanas parecían estar convencidas de que podían dar por concluido el periodo de excepcionalidad de la Iglesia indiana; sería favorecido un nuevo modelo de iglesia cuyo funcionamiento debía girar en torno a la figura episcopal. Los obispos recibieron todo el apoyo necesario para reforzar su investidura y tuvieron oportunidad de fortalecer su función vigilante de las costumbres del clero y la feligresía, tarea que se mantendría vigente en adelante.

El programa de secularización de doctrinas constituiría un paso definitivo en el proceso de consolidación del poder episcopal. Uno de los objetivos más importantes de la transferencia de doctrinas era colocar a los curas en su conjunto bajo la autoridad más inmediata del obispo, con

⁴⁹ Todavía en las décadas subsecuentes en muchas diócesis americanas se nombraban como obispos a miembros del clero regular. Al parecer la Corona consideró que tendrían mejores posibilidades de apaciguar los fuertes conflictos entre facciones que enfrentaban las órdenes religiosas. No obstante, los seculares fueron incrementando su presencia en el episcopado americano y hacia 1650 llegaron a sobrepasar a los regulares. *Ibid.*, p. 74.

⁵⁰ Óscar Mazín, "El sistema de gestión...", p. 53.

⁵¹ Véase Rodolfo Aguirre, "El arzobispo de México Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo, siglos XVI al XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, *passim*.

lo cual avanzaba el dominio ejercido por la Corona sobre el clero. En este asunto el arzobispo Manuel Rubio y Salinas tuvo gran relevancia. La secularización de curatos le abrió posibilidades de concretar cambios muy destacados: pudo encontrarle acomodo a un conjunto importante de clérigos y avanzó significativamente en el proceso de reorganización del territorio del arzobispado. Aprovechó la ocasión creada por el nombramiento de los ministros seculares para intentar poner orden en temas relevantes como el cobro de servicios religiosos y diezmos. Respecto a la feligresía indígena, con la colaboración de los curas se abocó a transformar costumbres y prácticas que consideraba perjudiciales. Algunas de las acciones de Rubio motivaron quejas. Fue acusado de inexperiencia y de favorecer a sus allegados, pero ello no impidió un avance considerable en el fortalecimiento de la autoridad episcopal.

Cuando Francisco Antonio de Lorenzana llegó al gobierno de la arquidiócesis se mostró dispuesto a defender los intereses de la Corona y a colaborar en forma entusiasta en las iniciativas de reforma eclesiástica. Una de las prioridades del prelado era lograr mayor subordinación por parte de los religiosos. El programa de secularización era un asunto clave para concretar la meta. Lorenzana retomó algunos casos que habían quedado pendientes en la prelatura de Rubio y atendió otros más con el propósito de poner el tema al día. Este arzobispo fue aún más lejos que su predecesor en el afán de lograr uniformidad en el pago por los servicios religiosos. Emitió un nuevo arancel y aprovechó la coyuntura de la secularización de curatos para promoverlo. En relación con los indígenas, mostró especial empeño en vigilar sus prácticas religiosas y mantuvo una posición radical de rechazo a las lenguas autóctonas. Fue criticado por algunos frailes, el Ayuntamiento de México y voces anónimas, pero la Corona demostró que aprobaba su gestión concediéndole un ascenso importante.⁵²

Alonso Núñez de Haro y Peralta continuó impulsando la transformación de la estructura eclesiástica de la arquidiócesis. Durante su gestión, la mayoría de los curatos ya estaba en manos de seculares. La transferencia de doctrinas siguió realizándose paulatinamente; hubo ya pocas voces críticas del programa. La gran mayoría de los ministros en funciones había sido nombrada por la autoridad diocesana, lo que permitió al arzobispo

⁵² Fue promovido a la sede toledana. Castañeda y Marchena señalan que la movilidad de los obispos aumentó en el XVIII, ya que eran sobre todo los prelados procedentes del clero secular quienes cuidaban más sus ascensos y aspiraban a una sede mejor Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia...*, p. 243-245.

ejercer mayor control sobre los eclesiásticos y los fieles. También se ocupó del tema de la disciplina del clero secular. Destaca la atención que dedicó al asunto de las cofradías; llevó a cabo medidas que condujeron a una notable disminución de su número de fraternidades; asimismo, vigiló las celebraciones con el objetivo de evitar desórdenes y gastos excesivos.⁵³

En el siglo XVIII los reyes de España no dejaron de aludir a las antiguas concesiones papales e hicieron lo necesario para conseguir el otorgamiento de más atribuciones, pero simultáneamente buscaron fuentes alternas para legitimar su derecho a intervenir en asuntos eclesiásticos. Fernando VI logró otros términos de negociación con el papado que se tradujeron en mayores derechos del monarca y en el retiro del apoyo del pontífice a los religiosos. Carlos III tendría condiciones propicias para llevar aún más lejos la injerencia gubernamental en estos temas. En mi opinión la transferencia de curatos al clero secular constituyó un eslabón importante en la articulación de la política eclesiástica general aplicada por la Corona española en las postrimerías del periodo colonial en el territorio indiano.

Los arzobispos a cargo de la sede mexicana durante la segunda mitad del siglo XVIII se mostraron bien dispuestos a servir al monarca, pero no lo obedecieron ciegamente. En el caso de las reales cédulas secularizadas, las aplicaron con bastante cumplimiento porque coincidían con sus propósitos. Sin embargo, cuando fueron emitidas medidas favorables a las órdenes religiosas llegaron a manifestar su desacuerdo y no siempre siguieron las instrucciones reales al pie de la letra.

Es importante subrayar que el programa de secularización de doctrinas inició en los arzobispados. México era una de las sedes metropolitanas con más peso específico; allí las autoridades diocesanas contaban con una estructura institucional sólida: clérigos abundantes, bien preparados, y jueces eclesiásticos que dominaban la escena local. Al ser la arquidiócesis de México la cabeza de la Iglesia novohispana, pudo marcar pautas de consideración para otras regiones del virreinato. La política general era la misma para todo el territorio indiano; sin embargo, los distintos actores involucrados en cada jurisdicción articularon una respuesta particular que siguió sus propios ritmos. Uno de los factores que ayudó a una ejecución eficaz del programa fue que los prelados de la arquidiócesis mexicana

⁵³ Véanse: 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; 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, *passim*.

contaron, en mayor o menor medida, con la colaboración del virrey en turno. El equilibrio de poder entre la autoridad virreinal y el arzobispo de México era más parejo, mientras en otras diócesis el gobernante podía optar por negociar menos e imponer más.

Los tres prelados que se hicieron cargo del gobierno de la arquidiócesis mexicana durante la segunda mitad del siglo XVIII pertenecían al clero secular y tenían una buena formación académica.⁵⁴ En la época, en el episcopado americano ya existía un claro predominio de los seculares, quienes habían llegado a ocupar el 75% de las diócesis.⁵⁵ Los miembros de las órdenes religiosas aún tenían posibilidades de ser nombrados obispos, lo que ocurría casi exclusivamente donde predominaba la labor misional. A fines de la centuria ilustrada fue el momento cumbre del episcopado en cuanto al desarrollo de la estructura diocesana: las vacantes disminuyeron y fueron erigidas nuevas diócesis.⁵⁶

En el siglo XVIII fue común el nombramiento como prelados diocesanos de personas ligadas cercanamente al monarca o a la corte. Los tres arzobispos designados para México en esta época habían nacido en España.⁵⁷ Al llegar a la arquidiócesis debieron enfrentar situaciones novedosas y complejas, pero contaron con las condiciones propicias para poner en marcha cambios considerables. Rubio, Lorenzana y Núñez de Haro se convirtieron en ejecutores de los planes del monarca para lograr un mejor funcionamiento de la Iglesia americana. Los prelados que en esa época gobernaron el arzobispado de México apoyaron el poder absoluto del monarca español⁵⁸ y la Corona los favoreció.

⁵⁴ La alta titulación se extendió conforme pasaba el tiempo hasta convertirse en una condición inherente a la condición de episcopable. Más de 80% del episcopado había accedido a la máxima formación académica en teología, materia fundamental para quienes tenían importantes atribuciones en materias sinodales y conciliares. La formación en derecho canónico llegó a ocupar la segunda titulación en importancia entre los obispos del XVIII. Castañeda y Marchena afirman que fue un asunto necesario para enfrentar el problema de la secularización de las doctrinas y de la pastoral americana. Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia...*, p. 116.

⁵⁵ Castañeda y Marchena consideran que la propagación de las ideas críticas de los ilustrados, respecto al clero regular, conllevó una disminución rotunda del nombramiento de obispos procedentes de este sector del clero. *Ibid.*, p. 80.

⁵⁶ Mazín señala que la diócesis llegó a ser una circunscripción privilegiada. Llenaba el “hueco” existente en el ámbito civil entre el estrecho ámbito de las alcaldías mayores y el amplio territorio de las reales audiencias, Óscar Mazín, “El sistema de gestión...”, p. 49.

⁵⁷ El caso de México es paradigmático del cuidado por mantener obispos peninsulares: de 1750 a 1850 71% de los obispos eran peninsulares y 29% criollos. Los datos de Lima sirven para tener un punto de comparación; allí la proporción era menos desigual: de 1750 a 1850 56% peninsulares y 44% criollos, Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia...*, p. 46.

⁵⁸ Morales afirma que Lorenzana era partidario del absolutismo, más por razones políticas que por convicciones intelectuales; Núñez de Haro, en cambio, se esforzó por fundamentar su

El obispo fue la pieza clave para lograr mayor sometimiento de todos los sectores que conformaban la Iglesia. En las últimas décadas del siglo XVIII, la administración presionó más fuertemente para mantener un clero leal y dispuesto a impulsar medidas reformadoras. El episcopado y la Corona coincidían en la necesidad de limitar el poder de las órdenes religiosas. La transferencia de doctrinas conduciría a un modelo de Iglesia con mayor eficiencia administrativa. El monarca español decidía el nombramiento de los obispos y éstos, a su vez, el de los curas párrocos a cargo de la feligresía. La cadena de mando podía funcionar de manera más adecuada y los preladados podían aspirar finalmente a la aplicación de una normatividad homogénea. Durante la segunda mitad del siglo XVIII el regalismo se hizo más acentuado. La Corona española restringía la jurisdicción eclesiástica, el derecho de asilo y la inmunidad personal de los clérigos; finalmente dio inicio una disputa por los diezmos y los bienes eclesiásticos.⁵⁹ Al ver llegar las medidas restrictivas los obispos se quejaron, pero no sirvió de mucho. Ellos mismos habían ayudado a colocar a la Iglesia en esa complicada situación.

Cuadro 17
 RESUMEN GENERAL DE LAS SECULARIZACIONES REALIZADAS
 POR CADA ARZOBISPO DE MÉXICO

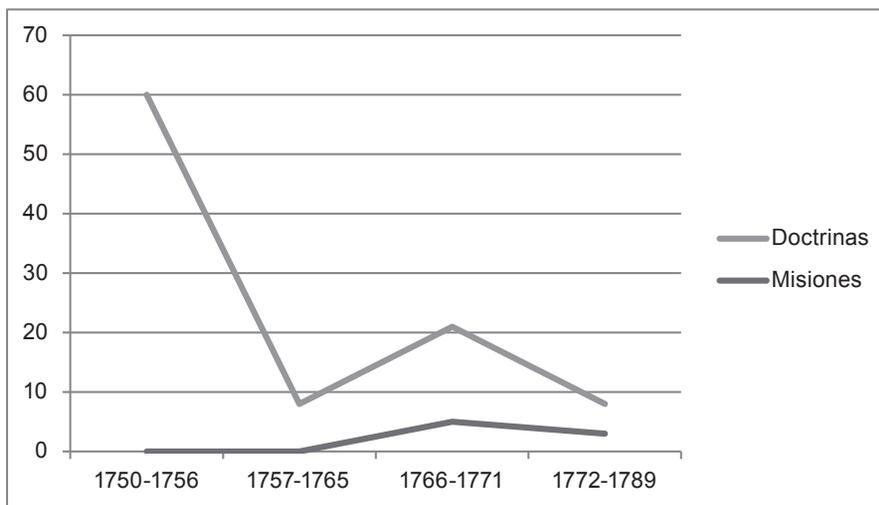
| <i>Periodo</i> | <i>Número de doctrinas y misiones secularizadas</i> |
|----------------|--|
| 1750-1756 | 60 doctrinas |
| 1757-1765 | 8 doctrinas 68 doctrinas durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas |
| 1766-1771 | 21 doctrinas y 5 misiones durante la prelación de Francisco Antonio de Lorenzana |
| 1772-1789 | 8 doctrinas y 3 misiones durante la prelación de Alonso Núñez de Haro |
| Total | 97 doctrinas y 8 misiones secularizadas |

FUENTE: Elaboración propia.

pensamiento en la teología católica, muy especialmente en el sistema teológico de Santo Tomás. Francisco Morales, *Clero y política en México (1767-1834)*, México, Setententas, 1975, p. 31.

⁵⁹ Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, p. 100.

Gráfica 11
RESUMEN GENERAL DE LAS SECULARIZACIONES REALIZADAS
POR PERIODO



FUENTE: Elaboración propia.

LA CONSOLIDACIÓN DEL CLERO SECULAR

Cuando se inició la labor evangelizadora en el arzobispado de México, los clérigos tuvieron una presencia escasa. En una primera etapa, que va de la conquista a 1540, los seculares se dedicaron principalmente a atender las necesidades espirituales de los conquistadores. Algunos obtuvieron nombramiento como párrocos, pero sin establecerse en forma permanente en un sitio específico porque, por lo general, los obispos los mantenían en constante rotación.⁶⁰ La Ordenanza del Patronazgo estableció exámenes de oposición para que los clérigos ocuparan los beneficios rurales con salario garantizado y de por vida. El atractivo de la permanencia se convirtió en un incentivo para que los jóvenes ingresaran al clero secular. Asimismo, se favoreció la preparación porque se elegía a los mejor calificados para ocupar los curatos. Para el primer concurso tardaron en presentarse candidatos idóneos, pero el número y la calidad de los contendientes

⁶⁰ Retomé los datos sobre la evolución del clero secular de John Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, *passim*.

aumentaron con el paso del tiempo. Inicialmente su pago dependía de asignaciones de la Real Hacienda, pero luego la obligación de sostener a los ministros recayó en la feligresía.⁶¹ Para la formación de los clérigos fue determinante el establecimiento de la universidad y de los colegios jesuitas. A este sector del clero ingresaron predominantemente criollos. Las autoridades civiles y eclesiásticas fomentaron que los clérigos aprendieran lenguas autóctonas para poder ocuparse eficazmente de la atención espiritual de los indígenas.⁶²

Durante el siglo XVII se dieron enfrentamientos muy intensos al interior de la Iglesia novohispana, lo que llevaría a constantes reajustes en el peso que tenía el clero secular en la labor evangelizadora.⁶³ Para finales de esa centuria ya había aumentado notoriamente en el arzobispado el número de parroquias en manos de clérigos. Muchas veces los seculares quedaban a cargo de los nuevos curatos establecidos cuando los pueblos sujetos se separaban de sus cabeceras. Los clérigos tuvieron acceso a más empleos por el establecimiento del cargo de jueces eclesiásticos en todos los curatos;⁶⁴ de esta forma se hicieron de atribuciones respecto a cuestiones importantes como matrimonios, cofradías e idolatrías. Junto con el episcopado fueron impulsores de devociones clave, como la virgen de Guadalupe. Muchos jóvenes ingresaron en la carrera sacerdotal; sin embargo, parte de ellos sólo tenían una ocupación temporal, por ejemplo, como confesores y administradores de sacramentos, aunque deseaban acceder a una posición más estable y mejor remunerada. La cantidad de miembros del clero secular siguió en aumento y con ello la demanda de conseguirles acomodo. La fundación del Seminario Conciliar incidió en la formación de un número creciente de clérigos diocesanos.⁶⁵

Durante muchos años la monarquía española había dado apoyo alternado a ambas ramas del clero, pero hacia mediados del siglo XVIII había llegado el momento en que la balanza se inclinaría definitivamente del

⁶¹ Óscar Mazín, "El sistema de gestión...", p. 52.

⁶² Véase 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*.

⁶³ Sobre los conflictos del siglo XVII, véase Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, *passim*.

⁶⁴ Véase 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*.

⁶⁵ Para conocer el desarrollo de esta institución, véase Eduardo Chávez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996, *passim*.

lado de los seculares. La idea de que la administración espiritual de todos los feligreses correspondía a los párrocos fue apoyada por las autoridades civiles y eclesiásticas. Los ilustrados concebían al clero parroquial como un sector útil; su postura frente a ellos fue de simpatía y apoyo. Parecía prevalecer la opinión de que los desórdenes entre los clérigos diocesanos no eran tan graves y se les consideraba mejor dispuestos a obedecer a la autoridad episcopal.

Al perder los religiosos su influencia en la arquidiócesis de México, como resultado del proceso de secularización, fue aumentando la importancia de tener sacerdotes diocesanos bien preparados para hacerse cargo de la atención espiritual de los fieles. Al parecer, en el afán de contar con suficientes vocaciones, en la década de 1750 se relajaron algunos mecanismos de control en la admisión de aspirantes al seminario.⁶⁶ Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los prelados diocesanos hicieron esfuerzos para que la institución contara con recursos y continuaron la campaña para que los religiosos contribuyeran a su sostenimiento. Seguramente en esa época los miembros del clero regular vieron con especial antipatía al centro formativo de quienes estaban sustituyéndolos en las labores doctrinales; además, debieron resentir la escasez de recursos derivada de la pérdida de sus doctrinas.

Tras la expulsión de los jesuitas creció la importancia del seminario y se consolidó su papel como sede indispensable para la preparación del clero secular. Las autoridades diocesanas tenían una gran injerencia en el funcionamiento del centro educativo, por lo cual le otorgaron un constante apoyo. Alonso Núñez de Haro y Peralta parece haber tenido un papel protagónico para que la institución viviera una época de apogeo;⁶⁷ él también coadyuvó a fortalecer la formación y vigilancia sobre el clero diocesano al establecer un colegio en Tepotzotlán. A finales del siglo XVIII Núñez de Haro, con la transferencia de doctrinas ya concluida, mandó hacer listados con el fin de tener control de la cantidad con que debía contribuir cada curato para el sostén del abundante número de estudiantes del seminario.⁶⁸

En el arzobispado de México los curas párrocos serían pieza clave para lograr la centralización anhelada por las autoridades eclesiásticas y civiles. Los tiempos de excepción en la Iglesia indiana llegaban a su fin. El programa de secularización de doctrinas fue un paso importante para la

⁶⁶ *Ibid.*, p. 315.

⁶⁷ Pedro Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Escuela Salesiana Cristóbal Colón, 1931, p. 54.

⁶⁸ En 1697 la institución había iniciado con 16 seminaristas; hacia 1800 había 288.

conformación de un conjunto de eclesiásticos más uniforme y manejable. Al mismo tiempo, la Corona buscó lograr que el clero alcanzara una situación de mayor autonomía financiera. En el siglo XVIII los derechos parroquiales, obtenidos por la realización de ceremonias individuales o comunitarias, fueron la fuente principal de ingreso de los curas. Durante el proceso de secularización, los curas párrocos mostraron preocupación por garantizar el cumplimiento de pagos por parte de sus nuevos feligreses. A partir de la emisión del arancel de 1767 ganó terreno el cobro de tarifas fijas en dinero, pero siguió siendo posible el establecimiento de otro tipo de acuerdos. En general los clérigos diocesanos estuvieron más involucrados que los religiosos en actividades económicas lucrativas. Los párrocos debían compartir sus rentas con coadjutores o vicarios. Además, le pagaban al personal auxiliar del curato: sacristán, campanero, acólitos y músicos.

Los curas necesitaban ser administradores eficaces: debían levantar padrones y hacer mapas, además de manejar cuidadosamente los libros parroquiales. Gracias a la transferencia de doctrinas, el clero secular podía ocuparse de la labor doctrinal y sacramental cada vez en más curatos del arzobispado. A consecuencia del programa de secularización, sobre todo en sus etapas más intensas, en los concursos por los beneficios hubo mayor oferta de plazas. Los clérigos más preparados aspiraron a ocupar los curatos más lucrativos.⁶⁹

Los párrocos heredaron toda la infraestructura material generada durante la larga administración de los regulares; de cualquier modo debieron atender los asuntos pendientes en este rubro. En ocasiones debieron hacerse cargo de la edificación de nuevas iglesias y capillas o de las reparaciones de las ya erigidas. Asimismo, procuraron contar con el avío necesario: muebles, ropajes, alhajas, entre otras cosas. Igualmente, tuvieron que resolver necesidades cotidianas del culto como la cera, el vino, las hostias y el aceite para lámparas.

En el arzobispado de México el equilibrio entre los cleros había cambiado en forma drástica a finales del siglo XVIII: los seculares ocupaban una posición hegemónica; se sentaron las bases de su papel permanente como administradores espirituales del conjunto de feligreses de la jurisdicción; y los regulares se quedaron sólo con unas cuantas doctrinas y con

⁶⁹ De tiempo atrás los clérigos con grado de doctor habían buscado promoverse a los mejores curatos y a los cabildos catedralicios. Rodolfo Aguirre, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 22, 2000, p. 78.

las misiones más alejadas. Pese a todo, quedaron abiertas algunas posibilidades de colaboración entre ambos sectores del clero: los misioneros de los colegios de Propaganda Fide visitaban las parroquias en épocas especiales, como cuaresma, y eran bien recibidos porque apoyaban a los clérigos cuando predicaban y confesaban feligreses.

La transferencia de curatos conllevó varios reacomodos importantes al interior del clero secular. A consecuencia de la secularización, la presencia de los clérigos en el medio rural se amplió. Las autoridades diocesanas procuraron que el cura residiera en forma efectiva en su parroquia y atendiera los pueblos que conformaban el curato. Asimismo, la existencia de mayor número de parroquias facilitó la parte práctica en la formación de los curas; podían ser enviados a más lugares para que aprendieran el oficio.

Un tema donde pueden verse cambios muy relevantes a consecuencia de la secularización de doctrinas es el de la reorganización del territorio de la arquidiócesis de México.⁷⁰ Hacia 1746 en el arzobispado de México existían 104 doctrinas y 88 parroquias, esto es 192 curatos; además, había nueve misiones en la Sierra Gorda.⁷¹ El programa de secularización traía aparejada la idea de que había que fortalecer la parroquia como la base de organización de la feligresía, dejando atrás la existencia de una estructura que se pensó temporal: las doctrinas y las misiones. En adelante, la parroquia debía ser el eje de la vida personal y de la comunidad.⁷² Los datos del padrón realizado en 1777 permiten constatar que había aumentado el número de parroquias: ya había 225, en cambio habían dejado de existir 94 doctrinas y ocho misiones.

El conjunto de los habitantes del arzobispado fue puesto bajo un mismo tipo de ministro: el cura párroco. El programa de secularización se aplicó simultáneamente en zonas con un desarrollo dispar. Se transfirieron a clérigos las doctrinas capitalinas, lo mismo que las misiones de la Sierra Gorda. Lo anterior implicaba considerar como cristianos en estado de madurez a los indios de la mayor parte del territorio, con excepción únicamente de las áreas misionales más remotas. En los hechos ello derivó en la imposición

⁷⁰ Mazín subraya que en el caso de la arquidiócesis de México el proceso secularizador trajo consigo una recomposición de la geografía parroquial. El proceso, subraya el autor, se vivió de manera distinta en cada diócesis. Véase Óscar Mazín, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, *passim*.

⁷¹ 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 Hoyal, 1746, p. 29-31.

⁷² El IV Concilio Provincial insistió en ese asunto. Véase IV Concilio, libro III, título XIV.

de mayores contribuciones eclesiásticas y civiles. No obstante, en el terreno eclesiástico todavía se mantuvieron algunos rasgos distintivos: siguieron vigentes tarifas diferentes para el pago por servicios religiosos y continuaron en funcionamiento instancias judiciales eclesiásticas separadas.

Hacia la centuria ilustrada, en muchos lugares del arzobispado de México asuntos laborales, comerciales y personales habían llevado a los indios al espacio reservado para los españoles y viceversa. En la conformación del esquema de separación de repúblicas el elemento religioso había sido medular. Instaurar una administración espiritual homogénea para todos los feligreses implicaba desmontar una pieza clave. Una de las justificaciones de la existencia de la república de indios era que la separación servía para proteger a los naturales; pero, también desde el principio había existido la idea de la conveniencia de la cohabitación con los españoles para que les sirvieran como ejemplo. Quienes sostenían la primera opción eran los religiosos; después de la secularización ellos tuvieron un sitio marginal en la Iglesia novohispana. Los impulsores de la política integradora en el terreno eclesiástico habían sido los seculares y los obispos; al ocupar la posición de predominio estaban en condiciones de presionar a favor de esta alternativa. Formalmente seguían en vigor las leyes separatistas, pero en los hechos había ganado terreno la idea de incorporar de manera más efectiva a la población indígena. Pude detectar una agudización del avance de vecinos no indios en los pueblos en el periodo en el cual se realizó la secularización de doctrinas y misiones.

En varias ocasiones al momento de la transferencia a seculares, o poco después, el territorio que abarcaba una doctrina fue subdividido para lograr que la nueva administración diocesana operara en términos de mayor eficacia. La multiplicación de parroquias posibilitaba la existencia de territorios más manejables en lo fiscal y en lo espiritual.⁷³ Además, los curas accedían a más fuentes de empleo. No obstante, al parecer los obispos sólo favorecieron la creación de nuevas parroquias cuando secularizaban y dividían una doctrina. En otros casos optaron por nombrar vicarios de pie fijo porque aumentaba el número de curas párrocos, según los deseos de la Corona, y ellos mantenían mayor control, pues el nombramiento de éstos podía recaer en los prelados.⁷⁴

⁷³ 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. 258.

⁷⁴ 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, p. 118.

En el siglo XVIII hubo un incremento de los procesos de separación de pueblos sujetos a sus cabeceras. Fue una época de importante crecimiento demográfico; esto llevó a que algunos pueblos sujetos contaran con vecindarios numerosos. Los sujetos buscaron acceder a una situación más favorable en lo referente a las tierras, el gobierno y los servicios espirituales. La coyuntura de la secularización creó ocasiones propicias para evaluar la utilidad y la posibilidad de establecer nuevos curatos; si a juicio de las autoridades había condiciones favorables, la división podía concretarse. En general, los pueblos sujetos valoraron las ventajas de la autonomía: si contaban con una iglesia con categoría de parroquia, su estatus se elevaba. Además, podían acceder a una administración más frecuente de sacramentos y facilitar la realización de diversos trámites.⁷⁵ Pero no hubo una postura uniforme respecto a la división de los curatos; en algunos casos, los pueblos sujetos le encontraron inconvenientes a la nueva situación y prefirieron seguir dependiendo de su cabecera.⁷⁶ Para concretar la división del curato era indispensable contar con la colaboración de la autoridad local; de lo contrario el asunto podía empantanarse.⁷⁷

Las autoridades diocesanas manifestaron su preocupación por los problemas derivados de la dispersión de los indios.⁷⁸ Los religiosos señalaron que los seculares tenían menor cantidad de operarios en cada curato. Quizá por ambas cuestiones fue preciso abordar el asunto del nombramiento de mayor número de vicarios residentes en los pueblos que permanecían en la categoría de sujetos. La real cédula del 18 de octubre de 1764 ordenó que se designaran tenientes de cura en pueblos distantes más de cuatro leguas de su cabecera.⁷⁹ Era importante lograr que en el conjunto del territorio de la arquidiócesis hubiera ministros religiosos que se ocuparan de atender cercanamente las necesidades de la feligresía y fueran ejecutores eficaces de las instrucciones de las autoridades. Algunos pueblos se mostraron dispuestos a hacer contribuciones especiales para tener un vicario permanente. No obstante, cabe aclarar que la

⁷⁵ Véase, por ejemplo, el caso de Temamatla, pueblo sujeto de Tlalmanalco en BN, *Archivo Franciscano*, caja 110, leg. 1508, doc. 14.

⁷⁶ Los indios del pueblo de San Pedro inicialmente se mostraron dispuestos a la erección de un curato en Acambay, al cual quedarían subordinados, pero luego prefirieron seguir dependiendo de Jilotepec, su antigua cabecera. AGN, *Bienes Nacionales*, v. 156, exp. 7, f. 207-275.

⁷⁷ Esto quedó demostrado con el caso de Xochimilco. AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 215, exp. 1.

⁷⁸ "Relación *Ad limina* enviada por el ilmo. sr. D. Manuel Rubio y Salinas arzobispo de México el 20 de junio de 1767", en Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 2003, v. IV, p. 100.

⁷⁹ Real cédula del 18 de octubre de 1764. AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 84, exp. 99, f. 354.

medida enunciada tuvo un alcance modesto: el incremento de ayudantes nombrados en los curatos entre 1767 y principios de 1790 fue sólo del 4%.⁸⁰

Durante la aplicación del programa de secularización hubo algunas novedades respecto al origen geográfico de los clérigos. En el arranque del siglo XVIII los americanos habían conseguido nombramientos y beneficios abundantes.⁸¹ Tradicionalmente el clero secular estaba compuesto principalmente por criollos; no obstante, durante la transferencia de curatos realizada en el periodo de gobierno de Manuel Rubio y Salinas fueron frecuentes las quejas de que los nuevos curatos eran asignados a clérigos europeos. Seguramente el arzobispo estaba buscándole empleo a curas cercanos a él, pero el asunto también estaba ligado al deseo de lograr que la administración parroquial se hiciera en castellano.⁸² Lorenzana, por su parte, impidió la ordenación a título de idioma.⁸³

En el arzobispado de México muchos feligreses requerían ser administrados en lenguas indígenas. La Corona española parecía no estar muy convencida de que hubiera clérigos suficientes para atender esta necesidad, si bien las descripciones de la autoridad diocesana indican que sí los había.⁸⁴ Los religiosos habían mantenido el uso de las lenguas indígenas en sus doctrinas; y a su salida hubo que resolver cómo dar atención espiritual a quienes no hablaban castellano. La secularización hizo crecer la demanda de clérigos lengua, principalmente para desempeñarse como vicarios; así se pudo incrementar en el clero mexicano el reclutamiento de indios.⁸⁵

Los curas seculares nombrados para sustituir a los religiosos debieron enfrentar retos para estar en condiciones de ejercer su autoridad. Necesitaban establecer sus propios acuerdos con los feligreses. En general, los indios respetaron la autoridad del sacerdote, aunque sí se presentaron

⁸⁰ W. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 137.

⁸¹ Rodolfo Aguirre, "El ascenso de los clérigos de Nueva España...", p. 80.

⁸² "Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares", AHAM, caja 104, libro 3.

⁸³ Dorothy Tanck, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999, p. 176-178.

⁸⁴ Por ejemplo, en la visita pastoral que realizó Manuel Rubio y Salinas entre 1754 y 1758 mencionó a abundantes clérigos hablantes de lenguas autóctonas. AHAM, caja 22, CL 1.

⁸⁵ La hipótesis fue planteada por Brading. El autor señalaba que tal fenómeno social estaba aguardando a su historiador. En David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 83. Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre realizaron ya un texto que aborda el asunto. Señalan que los clérigos indígenas en general desempeñaban funciones auxiliares y sólo con dificultades obtuvieron en propiedad un curato. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2006, p. 232.

conflictos entre ambas partes. La costumbre de los pueblos de litigar contra los curas aumentó drásticamente en la segunda mitad del siglo XVIII.⁸⁶ Los indios tenían recursos a su alcance para oponerse a su cura: podían asistir a misa en otra parroquia y negarse a pagarle los derechos parroquiales. Asimismo, pudieron buscar maneras para no perder una participación activa en el territorio de lo sagrado.⁸⁷ Los párrocos no siempre querían continuar impulsando las mismas devociones que los regulares; pudieron promover nuevas celebraciones. Para éstos y otros asuntos importantes debieron entablar negociaciones con los habitantes del curato.

Parecería que en el siglo XVIII el clero aún favorecía la idea de la separación residencial de los indios. En dos de los manuales más importantes que usaron los curas de esa época aún se expresaba la idea de que si los indios estaban alejados de las ciudades conservaban su inocencia natural.⁸⁸ En la práctica tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles impulsaron acciones que iban en contra de la separación residencial. El término que más aplicaban los eclesiásticos para describir a los naturales era el de “miserables”, lo que implicaba que se les consideraba como menores permanentes, necesitados de tutela y protección. Sin embargo, durante la segunda mitad de la centuria ilustrada se fue abriendo paso una visión un tanto más optimista: los indios eran capaces de dejar atrás la ignorancia y las prácticas supersticiosas a través de la educación. La labor de los curas, entonces, debía enfocarse a conseguir ese objetivo.

Los párrocos llegaron a aplicar castigos físicos o usar cárceles como mecanismos de presión sobre sus feligreses. La opinión eclesiástica sobre el uso de la fuerza estaba dividida. En general, los arzobispos se manifestaban en contra, pero todavía había curas que se inclinaban por su utilización. En las postrimerías de la época colonial, la Corona buscó quitarles

⁸⁶ Taylor habla de la distribución regional de los conflictos; los distritos donde se presentaron con más frecuencia fueron las inmediaciones del valle de México, Metepec y zonas adyacentes, el territorio de Hidalgo, Cuernavaca y Cuautla, zonas de Guerrero próximas a Morelos y el Estado de México. En W. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 520.

⁸⁷ En el contexto de la secularización esto se vio en el caso de los cantores que querían seguir haciéndose cargo de los entierros en algunos pueblos sujetos de Tochimilco, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 3. Un caso extremo es el de Antonio Pérez en Yautepec, estudiado por Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 125-194.

⁸⁸ Se trata de los manuales *Farol indiano y guía de curas de indios*, realizado en 1713 por el agustino Manuel Pérez, y *El ayudante de cura*, del licenciado Andrés Miguel Pérez de Velasco, sacerdote en la diócesis de Puebla, fechado en 1766. William Taylor, “...de corazón pequeño y ánimo apocado”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, *passim*.

ese tipo de atribuciones a los sacerdotes para pasárselas a las autoridades civiles locales.

Para lograr los ajustes deseados respecto a la posición de la Iglesia, las autoridades hicieron primero importantes cambios al interior de la Iglesia, y en ello tuvo un peso importante el programa de secularización de doctrinas y misiones; un sector clave de la propia institución, el clero regular, estaba en una situación de debilidad. Luego, el clero en su conjunto quedó cada vez más restringido porque su situación excepcional constituía un desafío fundamental para el absolutismo imperante.⁸⁹ En la etapa final del periodo colonial la legitimidad de la Corona española se basó menos en la asociación con los eclesiásticos, pues había disminuido el peso que el monarca le daba a su potestad espiritual, y su potestad temporal, en cambio, se había fortalecido.⁹⁰

REACCIONES DE LA FELIGRESÍA INDÍGENA AL PROGRAMA DE SECULARIZACIÓN

Desde el siglo XVI muchos pueblos de indios del arzobispado de México eran administrados por religiosos de alguna orden mendicante. La secularización presentó una ocasión singular para poner a prueba el vínculo existente entre los miembros del clero regular y quienes habían sido sus feligreses por un largo periodo. En diversas ocasiones las autoridades expresaron la idea de que los religiosos contaban con la devoción de los pueblos. Por ello esperaban que, al quitar a los frailes de los curatos, se presentarían muchas expresiones de inconformidad. Sin embargo, los indios no mostraron mayor resistencia al cambio de ministros. En las diligencias para formalizar el traslado de los curatos, repetidamente se consignaba que la salida de los religiosos había ocurrido sin manifestaciones de inconformidad de los habitantes del lugar. La autoridad local asistía a las gestiones de las transferencias de curatos para enfrentar posibles situaciones de desorden, pero su intervención fue escasa.

⁸⁹ Nancy Farriss aborda el tema del fuerte ataque a los privilegios eclesiásticos realizado durante el gobierno de Carlos III, Nancy Farriss, *La Corona y el clero...*, *passim*.

⁹⁰ William Taylor, "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 91.

Varios investigadores sostienen que la salida de los religiosos fue muy resentida por los indios.⁹¹ Creo que es necesario repensar el asunto. En la documentación que he consultado no hay información de desórdenes generalizados por parte de los indios cuando los religiosos dejaron las doctrinas. Me parece incluso necesario, como lo hace William Taylor, hacer una reflexión acerca de los calificativos que suelen aplicarse a cada sector del clero: ni todos los regulares eran “queridos y santos”, ni la generalidad de los curas diocesanos eran “codiciosos, inmorales y apáticos”.⁹²

Según el virrey Revillagigedo, el cambio jurisdiccional se facilitó porque los indios ya no se entendían bien con los frailes.⁹³ Esta cuestión merece analizarse con mayor detenimiento. En algún caso, los indios de un curato administrado por un fraile franciscano pidieron expresamente que éste permaneciera a cargo de ellos y expresaron una opinión positiva de sus acciones.⁹⁴ Pero al momento de la salida de los religiosos, en varias ocasiones surgieron situaciones de tensión entre ellos y los feligreses. Comúnmente el conflicto se presentaba por la posesión de ciertos bienes. Los casos más complicados tenían que ver con la conservación de algunos edificios conventuales por las órdenes. Tanto en el caso del convento franciscano de Tlatelolco como en el convento agustino de San Pablo, los indios manifestaron su oposición a perderlos con el argumento de que les pertenecían. En otras ocasiones la discusión se dio en torno a objetos diversos. Las disputas eran en realidad muestra de algo más complejo. Los dos sectores consideraban justo quedarse con inmuebles y enseres usados durante la administración de los regulares; ambos los veían como el fruto de su esfuerzo y, al mismo tiempo, como la manifestación concreta de las devociones promovidas por unos y adoptadas por otros.

En su defensa de las doctrinas, los religiosos insistieron en que los indios habían rechazado a los nuevos ministros, pero eso no parece confirmarse en la mayoría de los casos. Sin embargo, la aceptación de los

⁹¹ León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 863; Enrique Florescano, “El embate de la Ilustración”, en Margarita Menegus Bornemann (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Mora/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1999, p. 164; Serge Gruzinski, *El poder sin límites...*, p. 181.

⁹² W. Taylor, *Ministros de lo...*, p. 121.

⁹³ “Oficio del Conde de Revillagigedo sobre secularización de curatos y separar de ellos a los regulares”, 8 de octubre de 1755, en *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos...*, México, Porrúa, 1991, p. 844-845.

⁹⁴ Esto ocurrió en el curato de Tlalmanalco, BN, *Archivo Franciscano*, caja 110, leg. 1508, doc. 14.

curas seculares no estuvo exenta de asperezas. Los diocesanos debieron establecer su propio vínculo con los fieles, aunque no arrancaban de cero; los arreglos realizados previamente con los religiosos constituyeron un precedente que debió ser tomado en consideración al iniciarse la nueva administración. Cada parte debía definir sus obligaciones y derechos en relación con el otro. Hubo un incremento de las tensiones porque debían renegociarse las condiciones específicas en las que quedarían los acuerdos.

Los conflictos más fuertes se presentaron cuando los nuevos ministros pretendieron imponer medidas consideradas desfavorables por los fieles o cuando éstos se negaron a cumplir con sus compromisos. En esos casos debieron intervenir las autoridades diocesanas para buscar una solución y ayudar a hacer manejables los curatos. No siempre fue sencillo pues las cosas podían salirse de control, como ocurrió con los indios atumultuados de San Pedro, en el nuevo curato de Acambay. Un caso extremo de resistencia ante los nuevos controles impuestos fue el movimiento encabezado por Antonio Pérez en Yautepec: el líder y sus seguidores promovieron la continuidad de un culto no autorizado e hicieron un fuerte cuestionamiento a los diocesanos.

El asunto que implicó más problemas fue ponerse de acuerdo respecto al pago por los servicios religiosos. A veces los propios curas designados pedían orientación a las autoridades de la arquidiócesis.⁹⁵ En algunas ocasiones la inconformidad de los feligreses se había manifestado bajo la administración de los regulares, pero el malestar recrudeció en el contexto de la transferencia. En muchas de las doctrinas había prevalecido la práctica de que los frailes y los feligreses llegaran a acuerdos específicos para cubrir los servicios religiosos. Este tipo de pagos podía incluir la entrega de diversos productos y la realización de ciertas labores. Las autoridades diocesanas vieron en la transferencia de doctrinas una coyuntura favorable para impulsar la aceptación del pago por arancel. Hubo casos en que los indios estuvieron de acuerdo porque pensaban que las cuotas fijas eran preferibles a dar oportunidad a los curas de decidir según su propio criterio el monto de los pagos. Muchas veces los pueblos impulsaron peticiones de pagar por arancel con el objetivo de librarse de servicios personales o disminuirlos.

En términos generales, la emisión del arancel parece haber aumentado las tensiones entre curas y feligreses. En ocasiones fue el catalizador

⁹⁵ Eso ocurrió en Molango, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 29, exp. 6, f. 185-227, y en Ocuiluco, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 156, exp. 8, f. 276-331.

de problemáticas mayores. Los indios pudieron quejarse de que los curas clérigos habían impuesto nuevas celebraciones para aumentar los cobros. Encontré noticias de feligreses que no se habían opuesto a la transferencia, pero se negaban a pagar por las misas y a asistir a la doctrina.⁹⁶ En algunos casos los indios insistieron en mantener algunas costumbres acordadas con los religiosos.⁹⁷ Como resultado de la secularización parecen haber aumentado los cobros a los fieles. Para obligar a los indios renuentes a pagar, los curas seculares ocasionalmente usaron el recurso de encerrarlos y azotarlos.⁹⁸ Ante este tipo de situaciones llegaron a presentarse protestas de los indios.

El establecimiento de escuelas para enseñar español en los pueblos de indios avanzó en forma evidente en la segunda mitad del siglo XVIII, si bien su funcionamiento fue dispar. Hubo pueblos, como Actopan, donde asistían a las escuelas verdaderas multitudes; en otros casos los establecimientos educativos corrían con menos suerte: sólo funcionaban cuando lo permitía el ciclo agrícola o de plano desaparecían en periodos de crisis. En lo referente a la actitud ante las escuelas, sabemos de la promoción realizada a favor de su establecimiento por parte de algunos principales indígenas y de la necesidad que tenían los oficiales de república de saber castellano, aunque también hubo indios que mostraron renuencia; padres quejosos del tiempo que sus hijos dejaban de dedicar a labores en favor de la economía familiar y renuentes a destinar recursos al pago de los maestros. Parte de la población indígena pudo considerar a las escuelas y a los maestros como promotores de cambios indeseables.⁹⁹

Las autoridades temporales y espirituales en la zona central del virreinato sumaron fuerzas para promover el uso del castellano; era conveniente que los súbditos indios lo supieran porque eso permitiría ejercer un control más directo sobre ellos. A tono con las ideas ilustradas, fue imponiéndose la necesidad de lograr mejoras en la situación de los indios a través de la educación. Se argumentaba que los indios requerían del castellano para adquirir conocimientos diversos que los condujeran al progreso.

Una de las metas del programa de secularización fue desarticular la influencia que las órdenes religiosas habían logrado adquirir sobre la re-

⁹⁶ Así lo hicieron los indios del pueblo de San Pedro, en el curato recién erigido de Acambay, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 156, exp. 7, f. 207-275.

⁹⁷ En Tochimilco era común que los cantores se hicieran cargo de los entierros y después de la secularización pretendían continuar con esa práctica. AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 3.

⁹⁸ Eso ocurrió en Xochimilco. AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 215, exp. 1.

⁹⁹ Véase Dorothy Tanck, *Pueblos de indios...*, *passim*.

ligiosidad novohispana. Los miembros de las órdenes mendicantes habían establecido un complejo ceremonial en sus doctrinas. Varios de los nuevos ministros diocesanos, al momento de tomar posesión de sus curatos, hicieron señalamientos acerca del poco interés que los feligreses demostraban por el culto divino, lo cual puede ser leído como un deseo de probar el poco éxito de los religiosos.

Durante la aplicación del programa de secularización, los frailes insistieron en que los feligreses indios habían sido afectados por el cambio de ministros; hablaron incluso del peligro de que recayeran en idolatrías. En realidad resulta difícil establecer una división tajante entre los indios ortodoxos y los idólatras. La misma definición de idolatría es cambiante: en este momento incluiría algunas piezas subsistentes de las creencias autóctonas, a lo cual se habían incorporado elementos europeos y africanos. En realidad, en esta época la idolatría colectiva fue minoritaria. Sin embargo, puede señalarse la existencia de un movimiento idolátrico en la zona de Yautepec, el cual llegó a involucrar a un conjunto numeroso de indígenas. La interrupción de ciertas costumbres y las innovaciones impulsadas por los párrocos pudieron propiciar entre los indios el surgimiento de manifestaciones heterodoxas de cristianismo. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los preladados diocesanos, con el apoyo de los curas, decidieron tomar la ofensiva contra múltiples prácticas indígenas y las calificaron como manifestaciones de superstición e ignorancia.¹⁰⁰

LAS DEVOCIONES INDÍGENAS: COFRADÍAS, FIESTAS E IMÁGENES

En la Nueva España el clero regular promovió la fundación de las cofradías con la finalidad de crear una conciencia de comunidad cristiana y ayuda mutua. Estas asociaciones se convirtieron en protectoras e integradoras de identidades, territorios, poblaciones y bienes comunales indígenas.¹⁰¹ Es sugerente la idea, expresada por Bazarte y García, de que las cofradías prefiguraron la estructura diocesana como fórmula organizativa.¹⁰² Estas

¹⁰⁰ Véase 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, *passim*.

¹⁰¹ Alicia Bazarte y Clara García, *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. 29.

¹⁰² *Idem*.

asociaciones de fieles se propagaron en los pueblos de indios del arzobispado de México en el transcurso del periodo colonial, y era una situación común que los indios hubieran eludido los trámites necesarios para formalizar sus cofradías. En muchas ocasiones eran más una expresión de la identidad popular que una devoción regulada por la Iglesia. Tanto los curas regulares y seculares como las autoridades diocesanas hicieron esfuerzos constantes por mantener algún nivel de intervención sobre ellas; lograron algunos avances, pero aún había mucho por hacer.

A mediados del siglo XVIII la variedad de devociones en los pueblos del arzobispado era muy amplia. La transferencia de curatos pudo originar algunos cambios. Antes de 1750 la fiesta de la virgen de Guadalupe no era tan celebrada en los pueblos remotos del área central de México. Su culto lo impulsaron, sobre todo, los curas párrocos formados en las ciudades que eran sedes episcopales;¹⁰³ de esto podría deducirse que fue favorecido por la secularización de doctrinas. En cambio, como era lógico, menguó el culto establecido por las diferentes órdenes religiosas a su santoral propio. Incluso mermó la devoción a los santos fundadores de cada una; sabemos, por ejemplo, que San Francisco perdió terreno a fines del periodo colonial.¹⁰⁴

En sus afanes de lograr uniformidad, Rubio y Salinas buscó fomentar las cofradías dedicadas a dos devociones: la del Santísimo Sacramento y la de las Ánimas del Purgatorio. El prelado incluso recomendaba a los curas “forzar” los ánimos de sus feligreses para que las asentaran. Era común que ambas estuvieran conformadas por individuos de distintos grupos sociorraciales y no sólo por indígenas.¹⁰⁵ En este aspecto coincidían con las parroquias. Cuando el curato de Querétaro fue secularizado, las cofradías de indios debieron adscribirse al ámbito parroquial. Los reacomodos impulsados por las autoridades eclesiásticas ponían en claro la necesidad de reevaluar la vigencia del esquema de separación de repúblicas en su componente religioso.

Las dos cofradías impulsadas por Rubio estaban relacionadas con asuntos medulares del dogma cristiano. La insistencia en ciertas devociones principales pudo tener también la motivación de eliminar lo que a ojos de las autoridades eclesiásticas podía verse como un calendario festivo

¹⁰³ W. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 419.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 402.

¹⁰⁵ Alicia Bazarte, *Los cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1869*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989, p. 46.

demasiado cargado. El prelado aconsejaba destinar los bienes de otras cofradías a las del Santísimo Sacramento y Ánimas. El funcionamiento de menos asociaciones, pero con finanzas más sólidas, permitiría contar con un útil apoyo para sufragar los gastos de las misas cotidianas, lo cual encajaba con el afán de encontrar empleos y fuentes de ingreso para los clérigos del arzobispado. Núñez de Haro, por su parte, recomendó que las cofradías de retribución, compuestas en su mayoría por pobres, sólo fueran establecidas en las parroquias, pues según él de ese modo los fondos estarían más seguros que en las iglesias de los regulares. La mitra estaba interesada en dejar entrever que los regulares “dejaban hacer” a los miembros de las cofradías; aspiraban a lograr una mayor sujeción de estas entidades al colocar a los clérigos diocesanos a cargo de los curatos.

La existencia de curas nombrados por la autoridad diocesana facilitaría la intervención de los tres prelados que gobernaron la arquidiócesis mexicana durante la segunda mitad del siglo XVIII en muchos asuntos internos de las cofradías. Hubo gran insistencia en la elección anual de los encargados de su administración.¹⁰⁶ Las cofradías habían gozado de bastante autonomía y libertad en las decisiones sobre sus gastos. Todo ello era incompatible con los afanes de control imperantes en la segunda mitad del siglo XVIII. Los prelados diocesanos mostraron especial preocupación por la situación económica de las fraternidades. Los jueces eclesiásticos debían estar al pendiente de que todos los años las cuentas de las cofradías se asentaran con orden y claridad. Cuando un arzobispo llegaba a revisar los papeles y encontraba todo en orden daba las gracias al mayordomo por su buena labor; pero, si detectaba faltantes de dinero lo compelía a restituirlos. En caso de incumplimiento le advertía de la aplicación de fuertes penas, como la excomunión mayor.

Los curas, como jueces eclesiásticos, quedaban al cuidado de los bienes de las cofradías y hermandades; los cofrades les debían pedir permiso para disponer de ellos. En opinión de los ministros religiosos, los recursos debían usarse preferentemente para obras de reparación de la iglesia del pueblo o para dotarla de los ornamentos necesarios.¹⁰⁷ Los prelados diocesanos insistieron en la necesidad de limitar gastos que para

¹⁰⁶ Las ordenanzas preveían elecciones anuales, pero en realidad el reemplazo de los funcionarios era irregular. En las postrimerías del periodo colonial los vecinos debían nombrar a sus mayordomos con la supervisión del alcalde mayor o su teniente. W. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 459.

¹⁰⁷ Los bienes de las cofradías también se usaron para cubrir los gastos del maestro de escuela del pueblo. Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles...*, p. 49.

los miembros de estas fraternidades eran parte de su funcionamiento normal, tales como fuegos de artificio, comida y bebida para sus fiestas. Como era de esperarse los indios se mostraron renuentes a obedecer este tipo de restricciones. Para ellos el modelo barroco de religiosidad, caracterizado por una ritualidad fastuosa, conservaba todo su sentido, y en adelante hicieron lo posible por mantenerlo vigente.

Las autoridades diocesanas expresaron preocupación por la realización de actividades religiosas en las que participaba un conjunto numeroso de feligreses en la vía pública. Para evitar desórdenes dictaron una serie de disposiciones sobre el horario en el cual debían realizarse las procesiones y acerca de la moderación en el consumo de bebidas alcohólicas.¹⁰⁸ La Iglesia buscó privilegiar las celebraciones al interior del templo y de los hogares; en contraposición, la calle era vista como un escenario continuo de transgresión de normas.¹⁰⁹ Las autoridades juzgaban necesario que entre los fieles predominara el recogimiento espiritual y consideraban muchas de las actividades religiosas populares como muestras de superstición.¹¹⁰ El mayor énfasis en los proyectos educativos buscaba hacer frente a la situación; ése era el camino para reorientar las conductas de los indígenas. Aun así, las autoridades eclesiásticas no buscaron eliminar las fiestas sino regularizarlas. Ciertas festividades seguían siendo útiles como medio de propaganda, siempre y cuando no se presentaran “abusos”. Se combatió la idea de que durante las celebraciones los fieles podían salirse de las normas de comportamiento habituales.¹¹¹

Los indios habían hecho suya la liturgia colectiva, con el estímulo del espectáculo y la representación, que había caracterizado la labor de los

¹⁰⁸ En realidad en las postrimerías del periodo colonial el consumo de pulque por persona disminuyó; en cambio, creció el de las bebidas destiladas. Sin embargo, pese a todo no parece haber aumentado la embriaguez pública. Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados...?*, p. 204-206.

¹⁰⁹ Esto lo plantea Jesús Pereira respecto a Madrid, pero es aplicable al conjunto de los dominios españoles, véase Jesús Pereira, “La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII”, en Mauro Hernández Benítez, Santos Madrazo Madrazo, Francisco Javier Hernando Ortega et al., *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, introd. de Josep Fontana Lázaro, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 249.

¹¹⁰ Gerardo Lara propone que en el siglo XVIII las autoridades eclesiásticas consideraron la superstición, más que la idolatría, como el problema más importante en la religiosidad indígena. Véase Gerardo Lara, “Heterodoxia indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, España, Universidad de León, 2005, *passim*.

¹¹¹ Un ejemplo de celebración reprimida fue el carnaval, mientras que se siguió autorizando, bajo mayor vigilancia, la representación de la pasión de Cristo. La postura oficial ante las fiestas es abordada por Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados...?*, *passim*.

mendicantes.¹¹² La fiesta del santo patrono era la ocasión más importante del año para un pueblo; en la celebración se mostraba la fuerza y organización interna de la comunidad. El siglo XVIII fue el momento de mayor expresión del barroco indígena, de la omnipresencia de las imágenes cristianas. Muchas de éstas fueron vistas con ojos críticos por las autoridades eclesiásticas.¹¹³ El desdén hacia las devociones populares, especialmente las de los indios, y la campaña en contra del clero regular que las había fomentado estuvieron ligados.¹¹⁴

Hasta la década de 1770 la mayor parte de las cofradías en las regiones central y occidental de México mantenían las fiestas de su comunidad a través de sus tierras comunales.¹¹⁵ En 1775, como resultado de un detallado proceso de inspección,¹¹⁶ la autoridad diocesana concluyó que muchos de los bienes de comunidad habían sido absorbidos por las cofradías. Las instrucciones fueron que debían quedar diferenciados los bienes de ambas instancias. A fines del XVIII aumentó la presión para evitar que los recursos de las cofradías fueran utilizados con fines distintos a los religiosos. A su vez, los bienes de comunidad fueron objeto de una cuidadosa reglamentación. Los curas perdieron el derecho de intervenir en su vigilancia. La Corona, en cambio, llegó a disponer de fondos procedentes de las cajas de comunidad para enfrentar sus necesidades financieras.¹¹⁷

Alonso Núñez de Haro desautorizó casi la mitad de las cofradías del arzobispado, sobre todo por la escasez de fondos; sólo sobrevivieron las cofradías más fuertes: aquellas que tenían fondos suficientes y gastos mo-

¹¹² Sobre este tema puede verse el artículo de David Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, Universidad de Cambridge, v. 15, parte 1, mayo 1983, *passim*.

¹¹³ En este sentido presenta especial interés el caso de Tlatelolco, AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 1182, exp. 28, f. 23.

¹¹⁴ Clara García Aylluardo, "Re-formar la Iglesia...", p. 266.

¹¹⁵ 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. 239.

¹¹⁶ También el Consejo de Castilla ordenó una investigación general acerca del número y estado de las cofradías españolas. William Callahan, "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 35-36.

¹¹⁷ Dorothy Tanck, *Atlas ilustrado de los pueblos de indios*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Fomento Cultural Banamex, 2005, p. 35.

derados.¹¹⁸ Uno de los ejes articuladores de la sociedad corporativa de los novohispanos recibía un fuerte golpe. Debe recordarse que en esta misma época aumentó el número de parroquias en el arzobispado. El episcopado mexicano reforzaba las parroquias frente a las cofradías para consolidar el sistema diocesano y a la autoridad eclesiástica frente a las abundantes corporaciones de corte local. Hacia las postrimerías del periodo colonial daría inicio una tendencia que favorecía el patrocinio individual de las prácticas devocionales.¹¹⁹ En el ámbito de las devociones indígenas, como en otros, la transferencia de doctrinas al clero secular ayudó a impulsar grandes cambios.

¹¹⁸ Para evitar su extinción, algunas cofradías rurales buscaron maneras alternas de sobrevivir; por ejemplo, las cofradías del Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas de Xochimilco tenían un embarcadero de canoas y plantas de olivo. 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. 239-241.

¹¹⁹ Chance y Taylor señalan que el sistema de cargos y la promoción individual de las cofradías pueden estar estrechamente relacionados con el historial de reformas políticas que arrancó en 1750. John Chance y William Taylor, "Cofradías y cargos...", p. 252.

NOTAS AL FINAL DE UN VIAJE

Al escribir estas líneas tengo la sensación de haber realizado una larga travesía. Al llegar al lugar de destino reflexiono acerca de lo que puedo vislumbrar y me cuestiono acerca de aquello que no alcanzo a ver. En una parte del trayecto, la de mayor distancia, el paisaje se modificó paulatinamente, algunas escenas parecían incluso repetirse. No obstante, la mirada del viajero debía estar atenta para intentar abarcar los distintos elementos que conformaban el panorama. Al iniciar el recorrido por la ruta principal, los cambios se sucedieron con mayor rapidez. Por la ventana aparecieron algunas de las imágenes que suponía encontrar; pero también hubo sorpresas: algunas figuras tomaron mayor relevancia y otras se dibujaron con menor nitidez de lo esperado.

La Corona y la Iglesia parecían acompañarse de buena gana, mas fue quedando claro que la ruta la decidía la primera; la segunda se dejó llevar pero al final debió atravesar sendas que le resultaron incómodas. Los hombres del clero, con hábitos o con sotana, aparecieron a lo largo de todo el camino. Buena parte del tiempo pudieron encontrarse conventos alrededor de los cuales la gente iba y venía, y coloridas procesiones transitaban por las calles. En la última parte del trayecto aún podía verse a algunos religiosos rodeados por sus feligreses, pero la actividad más intensa ocurría alrededor de las iglesias parroquiales; incluso podía observarse cómo se construían nuevos edificios para albergarlas. ¿Qué pasaba dentro de las paredes de las iglesias? Los conventos rurales habían estado llenos de frailes y al tener que abandonarlos quedaron en su lugar los curas diocesanos. Me pregunto si encontraron acomodo tantos clérigos egresados de los seminarios.

En medio del campo alcanzaban a verse algunos poblados donde parecía que la vida de los indios experimentaba pocas transformaciones, pero bastaba echar una ojeada cuidadosa a su atuendo o darse una vuelta por el mercado para hacer descubrimientos que evidenciaban mudanzas. Podía verse a algunas personas salir del pueblo para dirigirse a alguna hacienda cercana. Al acercarse a la ciudad, aquella que hacía tanto tiempo

fungía como capital, las novedades eran mayores: se veían rostros de diferentes colores, casas distintas entre sí, y se escuchaban conversaciones en varias lenguas. En unos y otros lugares, los habitantes acudían a misa al llamado de las campanas... Hacia las postrimerías del siglo XVIII la mayoría entraría a una iglesia parroquial a escuchar el sermón preparado por un cura diocesano.

FUENTES CONSULTADAS

Archivo General de la Nación. México, D. F.

Alcaldes Mayores

Archivo Histórico de Hacienda

Bienes Nacionales

Clero Regular y Secular

Cofradías y Archicofradías

Correspondencia de Virreyes

Inquisición

Reales Cédulas Originales

Reales Cédulas Duplicados

Templos y Conventos

Archivo Histórico del Arzobispado de México. México, D. F.

Base Colonial

Biblioteca Nacional. México, D. F. Fondo Reservado

Archivo Franciscano

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. México, D. F.

Fondo Franciscano

BIBLIOGRAFÍA

Autores antiguos

AJOFRÍN, Francisco, *Diario del viaje a la Nueva España*, introducción, selección y notas de Heriberto Moreno, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

ALZATE Y RAMÍREZ, José Antonio, *Obras. I. Periódicos*, edición, introducción, notas e índices de Roberto Moreno, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1980.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano de, *Escudo de armas de México*, edición facsimilar, estudio histórico y cronología de Víctor M. Ruiz Naufal, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981.

- CAMPILLO Y COSSÍO, Joseph del, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, 1993.
- CARREÑO, Alberto María, *Cedulario de los siglos XVI y XVII*, México, Ediciones Victoria, 1947.
- Códice franciscano, siglo XVI*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Códice Mendieta. Documentos franciscanos siglos XVI y XVII*, t. I, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy Editor, 1971.
- Epistolario de Nueva España, IX. 1560-1563*, recopilación de Francisco del Paso y Troncoso, México, Antigua Librería Robredo, 1940.
- GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
- "Informe sobre pulquerías y tabernas del año de 1784", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVIII, n. 2, 1947, p. 187-236 y n. 3, 1947, p. 363-405.
- Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, 2 v., estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar, México, Porrúa, 1991.
- JUAN, Jorge y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América (siglo XVIII)*, 2 v., Madrid, América, 1918.
- O'GORMAN, Edmundo, "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.
- PÉREZ CANCIO, Gregorio, *Libro de fábrica del templo parroquial de la Santa Cruz y Soledad de Nuestra Señora. Años de 1773 a 1784*, transcripción, prólogo y notas de Gonzalo Obregón, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de autoridades*, edición facsimilar, Madrid, Gredos, 1969.
- SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política indiana*, 5 v., estudio preliminar de Miguel Ángel Ochoa, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1972.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 3 v., introducción de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1986.
- VERA, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Acameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880.
- VETANCURT, fray Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México, Menologio franciscano*, 2a. edición facsimilar, México, Porrúa, 1982.
- VILLASEÑOR, José Antonio, *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 Hoyal, 1746.

VILLARROEL, Hipólito, *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.

Bibliografía contemporánea

AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo, "El arzobispo de México Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (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. 253-278.

———, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 22, 2000, p. 77-110.

———, "El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII", *Letras Históricas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, n. 1, otoño-invierno 2009, p. 67-93.

———, "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, p. 14-35.

———, "En busca del clero secular: del anonimato a la comprensión de sus dinámicas internas", 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, p. 185-213.

———, "Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748", 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. 337-362.

———, "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, p. 47-70.

- _____, “La primera reforma de cofradías y hermandades en el arzobispado de México, 1680-1750. Una aproximación”, ponencia presentada en el LIV Congreso Internacional de Americanistas, Viena, Universidad de Viena, 16 de julio de 2012.
- _____, “La problemática de los derechos parroquiales y el tercer concilio mexicano”, en *Actas del X Seminario Internacional sobre el Tercer Concilio Provincial Mexicano*, 24-26 de agosto de 2011, México, El Colegio de México [en prensa].
- _____, “La secularización de doctrinas en el arzobispado: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, *Hispania Sacra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, v. LX, n. 122, julio-diciembre 2008, p. 487-505.
- _____, “Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 115-140.
- _____, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas Editores, 2012.
- ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA, María Teresa, *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- _____, “La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 303-325.
- _____, “Los barrios y las devociones en la nueva parroquia de Santa Ana”, en Marcela Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012, p. 17-29.
- _____, “Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda (1770-1782)”, *Letras Históricas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, n. 3, otoño-invierno 2010, p. 19-45.
- ARMAS MEDINA, Fernando de, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, v. IX, 1952, p. 101-129.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1869*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.
- _____ y Clara García Ayuardo, *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.
- BONO LÓPEZ, María, "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, p. 11-45.
- BRADING, David A., "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 25-49.
- , "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, University of Cambridge, v. 15, mayo 1983, p. 1-22.
- , *Una Iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- y Óscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009.
- BRAVO RUBIO, Berenice y Marco Antonio 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. 169-202.
- CALDERÓN QUIJANO, José Antonio, *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III, 2 v.*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967.
- CALLAHAN, William J., "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, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 35-47.
- CAÑEQUE, Alejandro, "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. 5-57.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, "Los franciscanos y el regio vicariato", en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, 21-16 de septiembre de 1987, La Rábida, España, Deimos, p. 317-368.
- y Juan Marchena Fernández, *La jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano. 1500-1850*, Madrid, MAPFRE, 1992.

- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, "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, p. 59-80.
- CHANCE, John K. y William B. 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. 209-258.
- CHÁVEZ SÁNCHEZ, Eduardo, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996.
- CONNAUGHTON, Brian, "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, p. 87-137.
- , "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, p. 241-268.
- , "Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVII-1860: el agujón de la economía política", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo, siglos XVI al XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 447-466.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia, "De expectativas y desencantos. Un 'leve disgusto' entre el obispo y los agustinos: Ocuituco, 1533-1560", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo, siglos XVI al XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 21-44.
- CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada, Universidad de Granada, 1989.
- CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., México, Porrúa, 2003.
- DÁVALOS, Marcela, "La ciudad episcopal y la disputa por las feligresías. Ciudad de México, siglo XVIII", *Trace*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, n. 32, 1997, p. 13-21.

- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, Ariel, 1984.
- , “Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII”, en *Historia de la Iglesia en España*, t. IV. *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, p. 73-121.
- EGAÑA, Antonio de, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1958.
- EGIDO LÓPEZ, Teófanos, “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en *Historia de la Iglesia en España*, IV. *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 123-249.
- , *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1971.
- ENKERLIN, Luise M., “Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial”, *Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 40, 1993, p. 49-54.
- ESCAMILLA GONZÁLEZ, Iván, “El arzobispo Lorenzana: la Ilustración en el IV Concilio de la Iglesia mexicana”, 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. 123-144.
- , “La Insigne y Real Colegiata de Guadalupe: un cabildo eclesiástico novohispano y sus actas capitulares”, 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. 241-258.
- ESCADÓN, Patricia, “El arzobispo Lorenzana y la orden de San Francisco”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, España, Universidad de León, 2005, p. 211-220.
- , “El regalismo y las empresas misionales franciscanas de los siglos XVII y XVIII en América”, en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina, I. La época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000, p. 61-92.
- , “La alianza de altar y trono: el imperio español y los colegios franciscanos de América”, en Patricia Escandón (coord.), *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006, p. 131-156.

- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- FARRISS, Nancy, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FISHER, John, *El Perú borbónico, 1750-1824*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- FLORESCANO, Enrique, "El embate de la Ilustración", en Margarita Menegus Bornemann (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad y la Educación, 1999, p. 163-188.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara, "México en 1753: el momento ideal de la ciudad corporativa", en Carlos Aguirre Anaya, Marcela Dávalos y María Amparo Ros (eds.), *Los espacios públicos de la ciudad. Siglos XVIII y XIX*, México, Casa Juan Pablos/Instituto de Cultura de la Ciudad de México, 2002, p. 20-36.
- , "Re-formar la Iglesia novohispana", en Clara García Ayuardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 225-287.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, "Los privilegios de los franciscanos en América", en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid, Deimos, 1988, p. 369-389.
- , "Organización territorial de la Iglesia", en Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 139-154.
- GARCÍA HERNÁNDEZ, Marcela Rocío, "Los carmelitas descalzos en la Nueva España de la fundación de sus conventos a la desamortización de sus bienes", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo, siglos XVI al XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 309-336.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, "Encomenderos españoles y British residents. El sistema de dominio indirecto desde la perspectiva novohispana", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. LX, n. 4 (240), abril-junio 2011, p. 1915-1978.
- GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986.

- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2003.
- GÓMEZ, Lidia, "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, p. 173-195.
- GONZALBO, Pilar, "La vida familiar novohispana en los concilios novohispanos", 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. 145-167.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique, "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, 2010, p. 143-164.
- , "La ira y la sombra: los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México", 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. 91-121.
- GRUZINSKI, Serge, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- , *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- , "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. 175-201.
- HEATH, Shirley Brice, *La política del lenguaje en México. De la Colonia a la nación*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- HERA, Alberto de la, "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, España, Universidad de León, 2005, p. 11-20.
- , *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- HERR, Richard, *España y la revolución del siglo XVIII*, México, Aguilar, 1964.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos, "La potestad política en algunos sermones novohispanos del siglo XVIII", 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. 159-178.
- ISRAEL, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- IZQUIERDO MARTÍN, Jesús *et al.*, “La reforma de los regulares durante el reinado de Carlos III. Una valoración a través del ejemplo madrileño”, en Mauro Hernández Benítez, Santos Madrazo Madrazo, Francisco Javier Hernando Ortega *et al.*, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, introd. de Josep Fontana Lázaro, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 189-221.
- LANDA FONSECA, Cecilia del Socorro, *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010.
- LARA CISNEROS, Gerardo, “Heterodoxia indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, España, Universidad de León, 2005, p. 235-242.
- , “Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España”, 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. 203-222.
- LAVRÍN, Asunción, “Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII”, en Arnold J. Bauer (comp.), *La Iglesia en la economía de América Latina. Siglos XVI al XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, p. 235-276.
- LIRA, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México-Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1983.
- LOCKHART, James, *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.
- y Stuart B. Schwartz, *América Latina en la Edad Moderna. Una historia de la América española y el Brasil coloniales*, Madrid, Akal, 1992.
- LOPETEGUI, León y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 2 v., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina, “Los tributos de la parcialidad de Santiago Tlatelolco”, en Francisco González Rul (coord.), *Tlatelolco a través de los*

- tiempos. 50 años después (1944-1994), II. Etnohistoria*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 35-117.
- LUNA MORENO, Carmen de, "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. 343-371.
- LUNDBERG, Magnus, "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. 41-53.
- LYNCH, John, *El siglo XVIII: historia de España*, v. XII, Barcelona, Crítica, 1991.
- MACLEOD, Murdo J., "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas", *Mesoamérica*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, junio 1983, p. 64-86.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela García Hernández, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)", 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. 41-70.
- MAYA SOTOMAYOR, Teresa Yolanda, *Reconstruir la iglesia. El modelo eclesial del episcopado mexicano, 1765-1804*, tesis de doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 1997.
- MAYER, Alicia, "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. 17-49.
- , "La reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 11-52.
- MAZÍN, Óscar, *Archivo del cabildo Catedral Metropolitano de México. Inventario y guía de acceso*, 2 v., México, El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1999.
- , "Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *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. 139-211.

- _____, “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, p. 53-68.
- _____, “El sistema de gestión de la iglesia catedral”, en David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009, p. 49-66.
- _____, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.
- _____, *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, México, El Colegio de México, 2007.
- _____, “Las cofradías del Gran Michoacán en 1791”, en David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009, p. 67-96.
- _____, “Pensar la monarquía, pensar las catedrales: dos fiscales del orbe indiano, Juan de Solórzano y Juan de Palafox”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo, siglos XVI al XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 165-178.
- _____, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, p. 69-86.
- _____ 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.
- MENDOZA MUÑOZ, Jesús, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2008.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita, “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 de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 110-130.
- _____, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

- _____, (transcripción y estudio introductorio), *Descripción del arzobispado de México de 1793 y el Informe reservado del arzobispo de México de 1797*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre la Universidad, 2005.
- _____, “El Colegio de San Carlos Borromeo: un proyecto para la creación de un clero indígena en el siglo XVIII”, en Hugo Casanova y Claudio Lozano (eds.), *Educación, universidad y sociedad. El vínculo crítico*, Barcelona, Universidad de Barcelona/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 285-301.
- _____, *La formación de un clero indígena. El proyecto de don Juan Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualetuhtle para un colegio-seminario, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2013.
- _____, “La Iglesia de los indios”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *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. 77-137.
- _____, *Los indios en la historia de México*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, “Mercados y tierras. El impacto de las reformas borbónicas en las comunidades indígenas”, en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina, I. La época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000, p. 354-396.
- _____, Francisco Morales y Óscar Mazín, *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.
- _____ y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2006.
- MESTRE SANCHÍS, Antonio, “La actitud religiosa de los católicos ilustrados”, en Agustín Guimerá (coord.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza, 1996, p. 147-164.
- _____, “Religión y cultura en el siglo XVIII español”, en *Historia de la Iglesia en España, IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 585-743.
- MIÑO GRIJALVA, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economías. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- MIRANDA, José y Pablo González Casanova (eds.), *Sátira anónima del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

- MORALES VALERIO, Francisco, *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975.
- , “Criollización de la orden franciscana en Nueva España. Siglo XVI”, en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid, Deimos, 1988, p. 661-684.
- , “La Iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *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. 13-75.
- , “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. 323-357.
- , “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. 465-495.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, México, Arquidiócesis Primada de México, v. XXII, septiembre-octubre 1982, p. 152-173.
- MÖRNER, Magnus, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Ibero-americanos, 1970.
- NÁJERA NÁJERA, Guillermo Antonio, *Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la provincia franciscana del Santo Evangelio, 1572-1749*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2004.
- OCARANZA, Fernando, *Capítulos de la historia franciscana (segunda serie)*, México, [edición del autor], 1934.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús, “La actitud ilustrada de los obispos americanos en la época de Carlos III”, 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, España, Universidad de León, 2005, p. 123-154.
- PEREIRA PEREIRA, Jesús, “La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII”, en Mauro Hernández Benítez, Santos Madrazo Madrazo, Francisco Javier Hernando Ortega et al., *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, introd. de Josep Fontana Lázaro, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 223-254.
- PÉREZ PUENTE, Leticia, “Dos periodos de conflicto en torno a la administración del diezmo en el arzobispado de México: 1653-1663 y 1664-1680”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de Mé-

- xico, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 25, julio-diciembre 2001, p. 15-57.
- , “Dos 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. 17-45.
- , *El concierto imposible. Los concilios provinciales en las disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010.
- , “El obispo. Político de institución divina”, 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, p. 151-184.
- , “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, p. 45-78.
- , *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre la Universidad/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés, 2005.
- , 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. 17-40.
- PERON-NAGOT, Mylène, “El proceso de secularización de las doctrinas regulares en el Imperio de Indias durante el siglo XVIII: el ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México)”, *Trace*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, n. 3, diciembre 1996, p. 37-54.
- PESCADOR, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992.
- PIETSCHMANN, Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- PIHO, Virve, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.
- PINTO CRESPO, Virgilio, “Una reforma desde arriba; Iglesia y religiosidad”, en Mauro Hernández Benítez, Santos Madrazo Madrazo, Francisco Javier

- Hernando Ortega *et al.*, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, introd. de Josep Fontana Lázaro, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 155-188.
- POOLE, Stafford, "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. 111-124.
- RABELL ROMERO, Cecilia, *Oaxaca en el siglo XVIII. Población, familia y economía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2008.
- RAMÍREZ MÉNDEZ, Jessica, "Clérigos curas o religiosos doctrineros. La renuncia de los carmelitas descalzos a la parroquia de San Sebastián, 1606", *Secuencia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, n. 71, mayo-agosto 2008, p. 15-32.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ROCHER SALAS, Adriana, "De doctrinas y parroquias: hacia una geografía eclesiástica del Yucatán colonial" [manuscrito].
- , "Frailes y clérigos en Yucatán. Siglo XVII", *Hispania Sacra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, n. 55, 2003, p. 599-625.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", 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. 315-335.
- , "¿El final de una utopía? El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial en la ciudad de México", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, España, Universidad de León, 2005, p. 277-291.
- (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego"/Ediciones de Educación y Cultura, 2013.
- , "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, n. 73, invierno de 1998, p. 239-272.

- _____, “Las alianzas sagradas. Religiosos cortesanos en el siglo XVII novohispano”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, p. 165-191.
- _____, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, 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, p. 215-236.
- _____, “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. 51-83.
- _____ y Doris Bieńko de Peralta, “Un diario inédito del siglo XVIII”, 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. 53-98.
- _____ y Clara García Ayluardo, *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia, “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. 63-83.
- RUIZ ZAVALA, Alipio, OSA, *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, 2 v., México, Porrúa, 1984.
- SALDAÑA SOLÍS, Marcela, *El inicio de la secularización de doctrinas. Arzobispado de México, 1749-1760*, tesis maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- _____, “La orden de San Francisco frente a la secularización parroquial, 1760”, 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. 395-412.
- SÁNCHEZ, Pedro J., *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Escuela Salesiana Cristóbal Colón, 1931.
- SÁNCHEZ BELLA, Ismael, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990.
- SÁNCHEZ SANTIRÓ, Ernest, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 30, enero-junio 2004, p. 63-92.

- _____, *Padrón del arzobispado de México, 1777*, México, Archivo General de la Nación, 2003.
- SARRAILH, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- SCHWALLER, John Frederick, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987.
- SIERRA NAVA-LASA, Luis, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1975.
- SILVA PRADA, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007.
- SOLANO, Francisco de, *Cedulario de tierras. Compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1991.
- SOSA, Francisco, *El episcopado mexicano. Biografía de los ilmos. señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, 2 v., México, Jus, 1962.
- TANCK DE ESTRADA, Dorothy, *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.
- _____, "Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. XXXVIII, n. 4, abril-junio 1989, p. 701-741.
- _____, "Ilustración, educación e identidad nacionalista en el siglo XVIII", en *Gran historia de México ilustrada*, t. III, México, Planeta De Agostini, 2002, p. 21-40.
- _____, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999.
- TAYLOR, William B., "'... 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. 5-67.
- _____, "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 81-113.
- _____, "La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto", en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina, I. La época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000, p. 177-226.

- _____, “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. 213-238.
- _____, *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.
- _____, “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, p. 281-312.
- TERUEL GREGORIO DE TEJADA, Manuel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993.
- TORRE CURIEL, José Refugio de la, *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.
- TORRE VILLALPANDO, Guadalupe de la, “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 las estructuras. Un enfoque comparativo*, México, Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, 2000, p. 89-108.
- TRASLOSHEROS, Jorge E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004.
- ULLOA, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.
- VALLE MENÉNDEZ, Antonio del, *Juan Francisco de Güemes y Horcasitas. Primer conde de Revillagigedo, virrey de México. La historia de un soldado (1681-1766)*, Santander, Ediciones de Librería Estudio, 1998.
- VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro, *¿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.
- WATSON MARRÓN, Gustavo, Gilberto González Merlo et al., *Guía de documentos novohispanos del archivo del arzobispado de México*, México, Arquidiócesis Primada de México, 2002.
- ZAHINO PEÑAFORT, Luisa, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha, 1999.

———, *Iglesia y sociedad en México 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.

———, “La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 45, invierno de 1990, p. 5-31.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| EL LARGO CAMINO A LA SECULARIZACIÓN | |
| EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO | 23 |
| Las autoridades: la evolución de la política eclesiástica española | 23 |
| Los ministros a cargo de los indios: frailes, clérigos diocesanos y arzobispos en la arquidiócesis de México ... | 36 |
| Los feligreses: la atención espiritual a la población indígena y el desarrollo de su religiosidad | 71 |
| LA PRELACÍA DE MANUEL RUBIO Y SALINAS, 1749-1765 | 87 |
| El arranque oficial del programa de secularización de doctrinas en la arquidiócesis de México | 87 |
| La aplicación inicial del programa de secularización. Una etapa intensa, 1750-1756 | 93 |
| Un periodo moderado, 1757-1765 | 133 |
| LA PRELACÍA DE FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA, 1766-1771 | 155 |
| LA PRELACÍA DE ALONSO NÚÑEZ DE HARO Y PERALTA, 1772-1789 | 195 |
| EL IMPACTO DEL PROGRAMA DE SECULARIZACIÓN: UNA VISIÓN DE CONJUNTO | 231 |
| El abandono forzado de las tareas doctrinales por parte del clero regular | 231 |
| El fortalecimiento del episcopado | 257 |
| La consolidación del clero secular | 263 |
| Reacciones de la feligresía indígena al programa de secularización | 272 |

306 ARZOBISPADO DE MÉXICO: SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES

| | |
|---|-----|
| Las devociones indígenas: cofradías, fiestas e imágenes | 276 |
| NOTAS AL FINAL DE UN VIAJE | 283 |
| FUENTES CONSULTADAS | 285 |

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

se terminó de producir el 4 de febrero de 2019. La edición en formato electrónico PDF (4.2 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.

Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzi Vilchis (edición técnica), Esteban Silva (producción digital), Lorena Pilloni (supervisión de metadatos).

