

Antonio Rubial García

“Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI”

p. 315-336

*Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*

María del Pilar Martínez López-Cano  
Francisco Javier Cervantes Bello  
(coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas/  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,  
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

2005

430 p.

(Serie Historia Novohispana, 75)

ISBN 970-32-2602-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 25 de marzo de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/conciliosNE/cpne.html>

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

CARTAS AMARGAS. REACCIONES DE LOS MENDICANTES  
NOVOHISPANOS ANTE LOS CONCILIOS PROVINCIALES  
Y LA POLÍTICA EPISCOPAL. SIGLO XVI

ANTONIO RUBIAL GARCÍA  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Suplicamos a V. M. mande proveer [...] que los obispos no sean como en España para pompa, sino para provecho y sustentación de la nueva iglesia [...] y los clérigos que sean examinados, visitados y corregidos, porque una de las mayores pestilencias, que padece la doctrina de Cristo, es en la mayor parte de los clérigos que viven descuidadamente, que no sólo impiden, pero escandalizan y deshacen lo hecho y oprimen a los religiosos, y los obispos y provisosores les hacen espaldas.<sup>1</sup>

Durante la primera mitad del siglo XVI, los religiosos mendicantes habían forjado un proyecto misionero en el que se contemplaba una sociedad dividida en dos repúblicas, una de españoles y otra de indios, estando esta segunda bajo el cuidado y administración de los frailes. A pesar de que tal proyecto tuvo algún antagonismo por parte del episcopado de la primera mitad del siglo, no fue sino hasta la segunda mitad que esta oposición se volvió amenazadora. En ese contexto es explicable la animadversión que los frailes manifestaron contra los obispos y su clero en la carta citada en el epígrafe, escrita al rey por el custodio y los definidores franciscanos de Guadalajara el 20 de mayo de 1552.

En la base del conflicto que enfrentó a obispos y frailes en esta segunda época estaban dos visiones distintas de lo que debía ser la Iglesia novohispana: los obispos (encabezados primero por el arzobispo dominico de México, fray Alonso de Montúfar, y después por el secular Pedro Moya de Contreras) pretendían un proyecto

<sup>1</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Códice franciscano*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 200.

de sociedad abierta, radicalmente distinta a la de los frailes, quienes querían conservar a los indios separados de los españoles y protegidos de sus abusos. La pugna se manifestó en una intensa correspondencia epistolar con el Consejo de Indias y tuvo uno de sus escenarios de encuentro en los concilios provinciales. Tres cabezas dirigentes de los mendicantes se destacaron en esa lucha: entre 1550 y 1582 el agustino fray Alonso de la Veracruz, principal opositor a los dictámenes del primer concilio y a sus consecuencias; desde 1574 comenzó a destacar el franciscano fray Jerónimo de Mendieta, quien encabezó la oposición mendicante contra el tercer concilio, y cuya bandera fue tomada a principios del siglo XVII por su discípulo fray Juan de Torquemada.

En la primera etapa, durante el episcopado de Montúfar, los principales temas de discusión con los frailes fueron la administración de los sacramentos (el bautismo y el matrimonio sobre todo) y el cobro de los diezmos a los indios. Éste era un problema central, pues la falta de diezmos en los obispados, que sólo tenían para mantenerse los recursos que les entraban de lo que pagaban los españoles, impedía el crecimiento del clero secular. Ambos temas tuvieron su principal foro en el primer concilio provincial de 1555. Durante sus sesiones, se determinó que los frailes no podían dictaminar en causas matrimoniales sin dar parte a los prelados. Al mismo tiempo se exigió que todos los ministros tuvieran licencia del obispo para poder confesar y predicar, por lo que no bastaba con el permiso del superior de la orden para realizar estos actos religiosos. El mandato iba acompañado por una serie de disposiciones sobre la administración parroquial aplicables tanto a los regulares como a los seculares.

A estos controles parroquiales, se agregaba uno más sobre la edificación de iglesias, para lo cual se exigía también el permiso de los obispos; en caso de no tener éstos, se ordenaba derribar aquellas capillas que no hubieran cumplido con este requisito, pues "se ha de tener más respeto al bien y aprovechamiento espiritual de los naturales, que no al contentamiento y consolación de los clérigos y religiosos moradores de ellas; [...] y en esto no pretendemos derogar en ninguna cosa a los privilegios, que tienen los religiosos".<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo*, México, José Antonio de Hogar, 1769, p. 54, 92, 93.

El comentario final es una clara alusión a uno de los argumentos preferidos por los frailes: los privilegios concedidos a ellos por los sumos pontífices. Pero sin duda el mayor conflicto giraba alrededor de los diezmos a los indios y, aunque el concilio no hizo alusión directa a la oposición de los frailes a ellos, lanzó en cambio una diatriba contra aquellos que "con poco temor de Dios, y mucho desacato de su iglesia y ministros de ella, se atreven a impedir los dichos diezmos, diciendo que no se deben [...] ordenamos y mandamos que ninguna persona de cualquier estado, o dignidad, o religión, o condición que sea, no sea osado de impedir, ni contradecir, ni tomar, ni ocupar los diezmos, y rentas eclesiásticas [...] ni estorbar la cobranza de los dichos frutos, ni la saca de ellos, especialmente para los llevar de unas partes a otras, so pena de excomuniación".<sup>3</sup> De hecho éste era el tema central de una carta de los miembros del concilio al rey del 1 de noviembre de 1555, donde, además de mencionar lo mal administrados que estaban los indios, se solicitaban ministros para la doctrina y buenos teólogos y canonistas para los cabildos eclesiásticos.<sup>4</sup> Entre los firmantes había dos religiosos, el arzobispo Montúfar y el franciscano fray Martín de Hojacastro, obispo de Tlaxcala, siendo el único secular del grupo Vasco de Quiroga, prelado de Michoacán. El otro asistente al concilio, Juan de Zárate, obispo de Oaxaca, murió durante su celebración.

En todas las cartas del lustro (entre 1555 y 1560) los prelados se quejaban del poco apoyo que recibían del virrey y de las autoridades, de los malos tratos que los frailes daban a los indios y del poder absoluto y arbitrario que tenían sobre ellos. La negligencia en atender las necesidades de sus feligreses, la injerencia en los testamentos para apropiarse de los bienes de difuntos, el enriquecimiento ilegítimo, la intervención en la elección de autoridades, fueron otras más de las acusaciones contra un clero regular que no estaba dispuesto a perder sus privilegios a manos del episcopado. Junto a esta campaña de desprestigio, los obispos utilizaron todos los medios que había a su alcance, desde dificultar la ordenación de religiosos para el sacerdocio, hasta perseguir por medio de la Inquisición a algunos frailes opositores.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 166 y ss.

<sup>4</sup> Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, 16 v., México, Antigua Librería de Robredo, 1939-1942, v. 8, p. 46 y ss.

<sup>5</sup> Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 126 y ss.

La pretensión del episcopado en ese momento no era otra que la de someter a los frailes a su obediencia y convertir las antiguas doctrinas regulares en parroquias. Las reacciones de los mendicantes no se dejaron esperar. Una primera noticia de esta oposición de los frailes la da el mismo arzobispo Montúfar en una carta al Consejo fechada en México el 18 de septiembre de 1555: "Para este santo concilio fueron llamados los tres provinciales y no solamente no han mostrado contento de esta santa congregación de prelados, pero mucho descontento, con haberles mostrado [...] toda benevolencia y comedimiento, y así somos avisados que escribieron a ese Real Consejo contra los prelados de estas iglesias."<sup>6</sup>

Ésta sería la primera de una serie de cartas, que abarcarían las dos décadas siguientes, en las que los frailes se opusieron a los intentos de control del episcopado sobre sus parroquias, tomando como bandera lo injustificado del cobro del diezmo a los indios por ser una carga perjudicial que terminaría por exterminarlos del todo. Fray Alonso de la Veracruz aparece como firmante en casi todas ellas, por lo que podemos considerar a este fraile la principal cabeza de la oposición.

El 30 de enero de 1558 el padre Veracruz aparecía firmando una carta, junto con los demás provinciales mendicantes, quejándose del trato que los frailes recibían de los obispos y enviando pruebas con los procuradores. En Tlaxcala, el 1 de mayo de 1559, el agustino firmaba otra carta colectiva en la que se hablaba de los tendenciosos informes que los obispos daban sobre la escasez de ministros para la administración de los indios y sobre la necesidad de aumentar el número de clérigos seculares y de diezmos. Los provinciales señalaban que había en México cuarenta casas dominicas con 210 religiosos, cuarenta agustinas con 212 frailes y ochenta franciscanas con 380 religiosos. Se insistía sin embargo en la necesidad de mandar más frailes de España, pues unos iban muriendo, otros pasaban a las misiones de Florida y muchos andaban desabridos por los conflictos con los obispos. Sobre todo, los firmantes solicitaban que el papa les enviara un breve donde se les permitiera libremente administrar los sacramentos (se entiende que sólo aquellos que no requerían acto episcopal) sin tener que acudir a los obispos. Esta carta era reconfirmada por otra más, del 7

<sup>6</sup> *Epistolario de Nueva España*, v. 8, p. 43. En esta carta Montúfar también acusa a los frailes de oprimir a los indios con gastos excesivos y servidumbres personales "con título de doctrinarlos".

de marzo de 1560, donde se suplicaba al rey que pusiera remedio a los males que habían provocado las contradicciones que los obispos de México y Michoacán ponían a los frailes sobre la administración de los sacramentos, por lo cual "muchos religiosos han dejado estas tierras".<sup>7</sup> En este tiempo, el obispo de Michoacán era aún don Vasco de Quiroga, quien en 1561 se había quejado de estos temas haciendo especial mención de los agustinos.

En esos años, entre 1555 y 1561, Veracruz estaba elaborando dos textos claves en el desarrollo del conflicto: el primero, *Compendio de todos los privilegios concedidos a las Religiones y los concedidos a la conversión de los indios*, en donde alegaba que las pretensiones de los obispos sobre las órdenes eran infundadas y contrarias a las bulas concedidas por los pontífices en su favor, las de León X y Adriano VI sobre todo, pues en ellas se les otorgaba la exención a la obediencia de los prelados diocesanos.<sup>8</sup> Según el cronista fray Juan de Grijalva, este compendio "fue la obra más útil que ha habido para esta tierra: no la imprimió por la forzosa contradicción que había de tener, pero son muy pocos los religiosos que no los tienen manuscritos".<sup>9</sup>

El segundo texto, *Relectio de decimis*, era el resumen de una de sus cátedras universitarias de 1553, y en él se compendian los argumentos que Veracruz venía esgrimiendo sobre el tema desde 1550. Para él, la principal razón para no cobrar el diezmo era que los indios eran muy pobres y con esta nueva carga habría muchos abusos, ellos dejarían de sembrar, con lo que se vendría gran penuria de alimentos pues mucho de lo que se consumía en las ciudades lo producían los indios, como se vio "cuando les mandaron diezmar de las cosas de Castilla, luego dejaron de tener las tales granjerías". Además, pedirles cosa temporal por los bienes espirituales sería contraproducente a la predicación evangélica. En ese entonces fray Alonso proponía que para el sustento de las catedrales se sacara dinero del tributo de los pueblos de la Corona y que

<sup>7</sup> Las tres cartas están en Roberto Jaramillo, editor, *Monumenta Augustiniana Americana, tomos I, siglo XVI*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1993, p. 42, 45 y 47.

<sup>8</sup> Sobre todo la bula llamada *Omnimoda*, por la cual el papa daba amplios poderes a los religiosos en tierras de misión, incluidos algunos propios de los obispos (salvo la consagración sacerdotal): Sttaford Poole, "Opposition to the Third Mexican Council", *The Americas*, n. 25 (Washington, 1968), p. 111-159.

<sup>9</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, 1624 (edición moderna aquí utilizada: México, Editorial Porrúa, 1985), libro IV, cap. XI, p. 401.

con eso y con los diezmos que daban los españoles sería suficiente para sustentar obispos y cabildos.<sup>10</sup>

En el libro *De decimis*, cuya redacción final se hizo después del primer concilio provincial, se argumenta contra uno de sus artículos: aquel que excomulga a quienes contradigan el cobro del diezmo. Veracruz, jurista y teólogo, concluye en su libro que los religiosos no están obligados a referirse al pago del diezmo en sus sermones y, por tanto, que el obstaculizar a los clérigos o seglares "que por mandato del obispo o de los canónigos, piden diezmos a los indígenas del Nuevo Mundo" no era pecado sino mérito, "con tal que no haya escándalo".<sup>11</sup> Este tratado, que llamaba a una abierta confrontación de las corporaciones regulares contra los obispos, fue un texto utilizado por todos los mendicantes en esta disputa.

A pesar de la recomendación de Veracruz, el escándalo no se hizo esperar. Ante lo que consideraba una provocación contra su autoridad, el arzobispo Montúfar lanzó en 1561 una campaña contra Veracruz, quien fue denunciado ante la Inquisición y cuyo libro manuscrito *De decimis* fue retirado de circulación.<sup>12</sup> Al año siguiente el fraile teólogo tuvo que ir a España a defenderse de las acusaciones hechas contra él; aunque el viaje no era sólo por cuestiones personales, pues en su compañía iban los tres provinciales de las órdenes mendicantes a defender la oposición al diezmo de los indios. Muestra clara de que su cometido tuvo éxito son las escasas referencias a los religiosos en el segundo concilio provincial de 1565 y la mención explícita en una de sus conclusiones: "Que el diezmar de los diezmos generales se entienda solamente con los españoles." En esta disposición podemos ver la presencia de fray Alonso como confesor del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, lo mismo que en la derogación de los decretos del concilio de Trento que restringían los privilegios de los regulares en Indias, pues los sujetaban a la plena autoridad de los obispos. Para sus biógrafos, como el padre Burrus, el breve del papa Pío V de 24 de marzo de 1567, *Exponi Nobis*, que derogaba tales decretos fue obtenido por Felipe II a petición de Veracruz, quien

<sup>10</sup> Carta del provincial agustino fray Alonso de la Veracruz al virrey, primero de junio de 1550, *Monumenta Augustiniana Americana*, p. 28-29.

<sup>11</sup> Alonso de la Veracruz, *Sobre los Diezmos, texto íntegro en castellano del tratado De decimis*, trad. Rubén Pérez Azuela, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA), 1994, p. 92, 94 y 95.

<sup>12</sup> Carta de Gonzalo de Alarcón denunciando a fray Alonso de la Veracruz a la Inquisición, sin fecha [ca. 1562], *Monumenta Augustiniana Americana*, p. 68.

seguramente recibió noticias del desarrollo del segundo concilio mexicano mientras aún se encontraba en España.<sup>13</sup>

Sobre las expectativas que Montúfar tenía de esta asamblea, existe una carta episcopal dirigida al rey a principios de 1565; en ella el arzobispo se muestra optimista, dice haber recibido el impreso de todo lo ordenado por el Concilio de Trento y que lo ha hecho publicar en enero, siendo recibido con alegría por ambas repúblicas (eclesiástica y seclar); espera que con ello se consiga "muy gran fruto para la paz y concordia que en esta tierra tanta necesidad ha habido entre los ministros de la Iglesia".<sup>14</sup> El arzobispo parece aludir a los recientes conflictos entre él y su cabildo catedralicio pero también al sostenido entre el prelado y los religiosos.<sup>15</sup> Al concilio acudieron casi todos los prelados novohispanos bajo la presidencia del arzobispo Montúfar: Fernando de Villagómez, de Tlaxcala, el único clérigo secular del grupo; los franciscanos fray Francisco Toral de Yucatán y fray Pedro de Ayala, de Nueva Galicia, y los dominicos fray Bernardo de Alburquerque, de Oaxaca y fray Tomás de Casillas, de Chiapas. Salvo los religiosos obispos, algo que sorprende es la ausencia de los provinciales cuando el concilio abrió sus sesiones en agosto de ese año; tampoco aparecen mencionados en la carta donde se daba aviso del envío de las sinodales del concilio.<sup>16</sup> Es también muy significativa la casi absoluta ausencia de alusiones a los religiosos en las actas conciliares. Destaca sólo el capítulo X: "Que vengan los religiosos a las procesiones públicas cuando el ordinario les mandare", relativo a la fiesta del Corpus y a la necesidad del episcopado de centralizar en las catedrales tan importante celebración.<sup>17</sup>

Con todo, el arzobispo siguió quejándose en varias cartas sobre la falta de administración religiosa en los pueblos que tenían los frailes, por lo que muchos adultos morían sin confesión y los niños sin bautizo. En ellas se comenzaba a filtrar un tema que tomaría después mayor relevancia: si el propósito de las fundacio-

<sup>13</sup> Ernest Burrus, *The Writings of Fray Alonso de la Veracruz*, 5 v., Saint Louis, Jesuit Historical Institute, 1968, v. VI, p. 11 y ss.

<sup>14</sup> Carta de fray Alonso de Montúfar al rey, México, primero de marzo de 1565, Paso y Troncoso, *Epistolario*, v. 10, p. 71.

<sup>15</sup> En esa época el arzobispo mandó encarcelar al deán y al maestrescuela de la catedral por sus diferencias con ellos causadas por su autoritarismo.

<sup>16</sup> Carta de fray Alonso de Montúfar al rey, México, 30 de noviembre de 1565, Paso y Troncoso, *Epistolario*, v. 10, p. 82-87.

<sup>17</sup> Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo*, México, José Antonio de Hagar, 1769, p. 193 y s.



nes mendicantes fue la evangelización de los indios y ésta ya se ha consumado, la presencia de los religiosos en ellas era ahora innecesaria. Por una carta escrita en 1567 por el mismo arzobispo sabemos de una acusación que proviene de los religiosos y que también va en este tenor: el prelado prefiere ocupar los partidos de clérigos con sacerdotes que no saben la lengua indígena en lugar de los que sí la saben. La respuesta del obispo es que prefiere que el clérigo sea honesto y docto, pues la lengua siempre se puede suplir con un intérprete.<sup>18</sup> Contrasta esta actitud antimendicante del arzobispo con las excelentes relaciones que parecía tener con los miembros de su propia orden. A uno de ellos, el destacado teólogo fray Bartolomé de Ledesma, que había traído consigo en 1551, lo ocupó como vicario general del obispado entre 1557 y 1569 y en 1567 le consiguió la cátedra de Prima de Teología en la universidad.<sup>19</sup> En 1568, Montúfar hacía también importantes mercedes para el convento de Santo Domingo de la capital.<sup>20</sup> Esto explicaría no sólo el relativo silencio de los dominicos en el conflicto sino también un cierto enfriamiento en la cohesión de las demandas de los frailes en este periodo; situación reforzada, además, por la ausencia de su líder, el padre Veracruz.

La situación, sin embargo, volvió a alterarse nueve años después del segundo concilio con el arribo, en 1574, de una cédula real que daba marcha atrás en cuanto a la actitud protectora de la Corona hacia los frailes. En la nueva normativa, conocida como la cédula del real patronato, se obligaba a los regulares que tuvieran oficio de curas párrocos a notificar a las autoridades virreinales sobre los cambios de personal que los provinciales hicieran en los prioratos y que cada año se entregaran al virrey y al obispo listas con las personas que ocupaban los cargos priorales y sus cualidades, además de permitir que los obispos enviaran visitadores a las parroquias administradas por los religiosos.<sup>21</sup> Con la cédula de

<sup>18</sup> Carta de fray Alonso de Montúfar al rey, México, 30 de noviembre de 1567, *Epistolario de Nueva España*, v. 10, p. 206.

<sup>19</sup> La cátedra había vacado porque el deán Alonso Chico de Molina, gran opositor de Montúfar, había sido mandado a España, lo mismo que la vicescancillería que le dejara el maestrescuela Sancho Sánchez de Muñón, otro opositor, antes de salir también hacia España: Enrique González, "Un espía en la universidad, Sancho Sánchez de Muñón, maestrescuela de México. 1560-1600", Margarita Menegus (coordinadora), *Saber y poder en México. Siglos XVI-XX*, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, CESU, 1997, p. 105 y ss.

<sup>20</sup> Carta del 27 de marzo de 1568, *Epistolario de Nueva España*, v. 10, p. 244 y ss.

<sup>21</sup> Virbe Piho, *La secularización de las parroquias en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 54 y ss.

1574 Felipe II intentaba centralizar el poder en manos de virreyes y obispos quienes eran, finalmente, los funcionarios de la Corona.

Fray Alonso acababa de llegar a Nueva España en 1573 y se vio inmerso en la discusión sobre la viabilidad y pertinencia de la nueva disposición. Él, junto con los frailes más destacados de las otras órdenes, lanzó una ofensiva epistolar para quejarse del nuevo sistema que quitaba a los frailes muchos de sus privilegios. En una carta fechada en 20 de octubre de 1574 fray Alonso alegaba que con las nuevas disposiciones no sólo se atacaba la exención de las órdenes sino que se violentaba su derecho para elegir libremente a sus autoridades. En otra carta del 15 de marzo de 1575 el fraile agregaba que las nuevas disposiciones perjudicarían además la observancia religiosa.<sup>22</sup> Estos mismos argumentos se repitieron en una carta enviada por el comisario y el provincial de los franciscanos al virrey Martín Enríquez en la que se señalan que:

dar mano a personas eclesiásticas fuera de la orden, ni menos seglares, para que pongan o quiten los guardianes u otros prelados de los monasterios o provincias, o estorben que no se muden los otros frailes cuando a sus prelados pareciere que conviene, [...] sería destruir el principal voto que es el de la obediencia, y poner en manifiesto peligro el de la pobreza, y aún todo lo demás en que consiste lo esencial de las religiones.<sup>23</sup>

Un nuevo problema apareció en 1581, cuando el episcopado argumentó que los matrimonios de los no indios realizados en los últimos veinte años en las parroquias de los frailes eran inválidos y debían ser ratificados por los ordinarios. Los religiosos tenían permiso para casar sólo a los indígenas, pero no a los españoles, mestizos y negros que habitaban en sus pueblos. Fray Alonso escribía en 1582 una de sus últimas cartas dando su opinión sobre este tema y mostraba lo absurdo de tal posición.<sup>24</sup>

Sin embargo, las cosas parecían inclinarse cada vez más a favor de los obispos. En 1583 la Corona emitía una cédula que man-

<sup>22</sup> Ambas cartas en *Monumenta Augustiniana Americana*, p. 195 y 198.

<sup>23</sup> Respuesta que los padres fray Miguel Navarro, comisario general, y fray Antonio Roldán, provincial, con sus definidores de la Provincia del Santo Evangelio, dieron al señor visorrey don Martín Enríquez, sobre los artículos enviados del Consejo de España en que pretendían obligar los religiosos a ser curas con lo demás en ellos contenido, México, 12 diciembre de 1574: Joaquín García Icazbalceta (editor), *Códice Mendieta. Documentos franciscanos. Siglos XVI y XVII*, 2 v., México, v. I, p. 201.

<sup>24</sup> Carta de fray Alonso de la Veracruz al Consejo de Indias, primero de noviembre de 1582, *ibidem*, p. 242 y ss.

daba que cuando vacaran las parroquias fueran preferidos los clérigos a los religiosos para ocuparlas; por otro lado, el rey consiguió un breve papal que revocaba todos los privilegios que tenían las órdenes religiosas en tierras de misión, "reduciendo a todos a la ley común de la Iglesia y a los decretos del Concilio de Trento".<sup>25</sup> Estos mandatos respondían no sólo a los lineamientos generales que estaba proponiendo la Iglesia católica, sino también a una misiva enviada por el obispo de Tlaxcala, Diego Romano, en la que, además de quejarse de los argumentos de los frailes contra el control de los obispos, sugería la ocupación de las parroquias de regulares por seculares. La reacción de los mendicantes fue inmediata, pero no sólo la de ellos; al parecer la mayor parte de los obispos, incluido el de México, de acuerdo con la Audiencia, no apoyaron esta propuesta y escribieron al rey diciendo que no llevarían a la práctica esa orden, simplemente porque no había suficiente número de clérigos para ocupar las numerosas parroquias administradas por los religiosos.<sup>26</sup>

Sin embargo, entre 1583 y 1585 una intensa correspondencia entre España y Nueva España fue definiendo los tres asuntos claves relacionados con los religiosos que los obispos pondrían sobre la mesa de discusión durante el tercer concilio provincial: las visitas pastorales y la autorización al episcopado para corregir y remover párrocos regulares; la necesidad de sujetar a exámenes de doctrina a los frailes que se iban a ordenar sacerdotes (lo que después derivó también en un examen de lenguas indígenas para los párrocos), y la obligación que tenían los religiosos de solicitar permiso al ordinario para fundar nuevos templos (lo que estaba muy relacionado con la posibilidad de secularizar varias parroquias en manos de los frailes).

Fray Alonso ya no encabezó la oposición mendicante, había muerto en 1583; ahora, quien dirigía la contraofensiva era el franciscano fray Jerónimo de Mendieta, cuya postura y conocimiento de los temas que se discutirían en el Concilio pueden descubrirse

<sup>25</sup> Se trata del Breve del Papa Gregorio XIII de 1683, *Universis Christi Fidelitatis*, en el cual se insistía en la sujeción que debían tener todas las parroquias a los obispos. Sin embargo la promulgación en Nueva España se hizo el 20 de julio de 1585 en plenas sesiones del tercer concilio: Poole, *op. cit.*, p. 120.

<sup>26</sup> Poole, *op. cit.*, p. 118 y s. Este autor no cita directamente la carta de Moya sino una referencia que da a ella fray Juan de Grijalva en su crónica. Podemos pensar aquí que la historiografía mendicante del XVII quiso utilizar el argumento de que el mismo Moya se había opuesto a la secularización para avalar su propia postura, aunque, como veremos por su actuación, fue Moya quien encabezó la propuesta secularizadora.

ya en 1583 en un *Memorial* que escribió al custodio franciscano de Zacatecas. En él advertía que no había suficientes conventos para recoger, "como pretendía hacer el arzobispo", a todos los frailes repartidos en el territorio. Agregaba que tampoco había suficientes clérigos para suplir a los religiosos. En caso de que, a pesar de lo expuesto, se pusiera en práctica la real cédula, deberá aclararse la forma de hacerlo y "que al arzobispo se le ataje el poder y mano", pues teme que "los frailes se acaben de todo punto". Finalmente, Mendieta concede que se den a los seculares algunos pueblos sujetos "de las cabeceras adonde están los frailes", y que esto se haga de manera gradual, "para que los naturales se vayan haciendo poco a poco a las costumbres e imposiciones de los clérigos". Esto eliminará rencillas y cita como ejemplos a Huexotzinco, San Salvador y Tecamachalco, donde los frailes se encargan de las cabeceras y los clérigos de los pueblos sujetos.<sup>27</sup>

En este ambiente incierto y tenso que se intuye detrás de la carta de Mendieta se abrieron las sesiones del tercer concilio provincial el 20 de enero de 1585. En la magna junta estuvieron representados no sólo los obispos sino también las órdenes religiosas que enviaron a sus provinciales y consultores quienes, obviamente, utilizaron ese foro para mostrar su oposición ante las nuevas disposiciones de la Corona y las que se avvicinaban. Pero ahora, el representante del rey no era un fraile como Montúfar; Pedro Moya de Contreras procedía del clero secular, tenía fuertes vínculos con la corte de Madrid, ocupaba también los cargos de inquisidor mayor, visitador y virrey interino y, además, se había mostrado aparentemente conciliador en el conflicto con los religiosos, a quienes había solicitado que presentaran información sobre los asuntos que debían tratarse en la magna reunión.

Fray Jerónimo de Mendieta fue el encargado por parte de los franciscanos de cumplir este cometido. En un memorial fechado en Huexotzingo el primero de febrero de 1585, junto con numerosas recomendaciones sobre el buen trato a los indios y denuncias contra los abusos que se cometían contra ellos, el religioso insiste en la autonomía que debían conservar las provincias religiosas respecto a los obispos. Primero señala que no se pueden dar disposiciones generales, pues cada región presenta su propia proble-

<sup>27</sup> Jerónimo de Mendieta, "Memoria que di al Padre Custodio de Zacatecas" (1583), *Códice Mendieta*, v. I, p. 260 y ss.

mática. Sigue después con el tema de las visitas episcopales a las parroquias regulares, tema que se estaba tratando en el concilio y sobre el cual Mendieta propone:

cuando viniese a su noticia [de los obispos] que en alguna parte hay falta o descuido de los religiosos en la doctrina, avisar a sus superiores para que lo remedien, sin hacer estrépito de visita ni tomar información, porque dando lugar y entrada a esto, luego se seguirían inconvenientes y desabrimientos con los religiosos y examen de sus vidas y costumbres [los que serían] muy nocivos a su religión.<sup>28</sup>

El otro tema estaba relacionado con el examen de doctrina que los obispos pretendían hacer a los frailes que se presentaran a recibir las órdenes sacerdotales. Aquí Mendieta también se opone a una injerencia directa por parte de los obispos y propone que se encarguen esos exámenes a religiosos doctos dentro de cada provincia.

Éstos fueron los argumentos que los órdenes presentaron a lo largo de los diez meses de sesiones conciliares; durante ellos varios sobresaltos debieron inclinar opiniones y alterar ánimos. El 20 de julio, por ejemplo, era recibido en el concilio el breve de Gregorio XIII que limitaba los privilegios de los mendicantes; poco después, el 28 de octubre, con la llegada del nuevo virrey, el marqués de Villamanrique, arribaba también una nueva cédula, firmada por el rey en Barcelona el 25 de mayo de 1585, en la que se suspendía la ejecución de la anterior de 1583 y se dejaban "las doctrinas a las religiones y religiosos libre y pacíficamente, para que las que han tenido, tienen y tuvieren las tengan", permitiendo sólo que fueran ocupadas por los clérigos seculares las visitas más alejadas.<sup>29</sup>

Disposiciones tan contradictorias crearon aún más confusión, la cual se vio diluida sin embargo por las profundas confrontaciones que se dieron alrededor de la publicación de las actas conciliares a principios de octubre y de la necesidad de que éstas fueran o no aprobadas por el rey.<sup>30</sup> Con todo, después de los meses de discusiones, lo que quedó plasmado en las actas capitulares no mos-

<sup>28</sup> Elisa Luque Alcaide, "El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio Provincial de México (1585)", estudio preliminar y transcripción, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1 (1992), p. 305-323.

<sup>29</sup> Notificación jurídica hecha a los provinciales mendicantes de algunos capítulos de una provisión real, tocante al Regio Patronato de Indias y las diferentes réplicas y apelaciones que de ella se originaron, México, 1586: Mariano Cuevas, *Documentos Inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, Editorial Porrúa, 1975, p. 392.

<sup>30</sup> Poole, *op. cit.*, p. 129 y ss.

traba ninguna concesión hacia los religiosos. A lo largo de todo el libro III, se pueden observar todas las pretensiones que tenían los obispos sobre los regulares. La situación se define desde el título II, apartado XIII: "Qué se entienda aquí bajo el título de párrocos".

Deseando este Concilio que no se presente dificultad alguna en la ejecución de todos los decretos que se han establecido en este título, declara que bajo la denominación de curas regulares se comprenden, en los pueblos de los indios, al procurador, al guardián, al vicario, o al superior de los monasterios, a quienes están sujetos; y que en las ciudades, o en las poblaciones que habitan los españoles, se considera con el carácter de párroco toda persona religiosa a quien está encomendada la cura de almas de los indios. También declara en orden a las obligaciones que imponen a los curas los decretos que establece este Concilio, que ellos se refieren a los curas regulares que deben desempeñarlas cuando las admiten, no por voto de caridad, sino en razón del ministerio que se les encomienda. Y que en cuanto a las penas que se decretan, debe estarse a lo que se ha determinado en el título *de las Penas*.

La cuestión de la obligatoriedad de sujetarse a las visitas pastorales está tratada en el título I, sobre las visitas. En el inciso III se especifica "La visita ha de comprender las parroquias que sirven los regulares". Poco después, en el título XIII, inciso XIX se señala: "Los regulares que tienen cura de almas, estén sujetos al obispo en lo perteneciente a los sacramentos y a la doctrina", agregando que los religiosos deben ser visitados por los ordinarios, y estar sujetos a ellos tanto en lo perteneciente a la enseñanza de la doctrina como en su función de curas párrocos.

En cuanto a los exámenes, el tema está tratado también en dos ocasiones. Bajo el título I, inciso IV de ese mismo libro III se señala: "Sean rigurosamente examinados en orden a su pericia todos los que se consagren al tremendo ministerio de la confesión." Y en el título IV, "Del modo de conferir las órdenes", el inciso III expresa: "No sean admitidos a los órdenes los regulares, si no es que primero hayan sido examinados."

Por último, sobre las licencias para construir nuevos templos, se trata en el título XIV, inciso I: "Sólo con licencia del obispo edifíquense las iglesias y los oratorios." A lo que agrega el título VIII, inciso II:

Se requiere la licencia del obispo para hacer cualesquiera gastos de los bienes de la Iglesia. Ningún cabildo, cofradía o comunidad, be-

neficiado o ecónomo, hagan cualquiera clase de gastos so pretexto de construir alguna cosa en las iglesias o ermitas, con los propios de ellos, ni den capilla para sepulcro, ni puedan enajenar los bienes eclesiásticos, sin expreso consentimiento del obispo; y en caso de contravención, se declaran nulos e insubsistentes cualesquiera contratos que se hayan celebrado con tal motivo.<sup>31</sup>

Algo que está continuamente presente en las actas del tercer concilio provincial es la insistencia en homologar a los curas seculares y regulares, por lo que en todas sus disposiciones se repite esta fórmula dual, proponiendo, en forma abierta, una misma legislación para todas las parroquias, sin excepción.

Las actas reflejaban, en buena medida, el sentir del episcopado y se hacían eco de varias disposiciones de la Corona. Ésta, sin embargo, no se mostraba tan radical y, con su acostumbrada actitud salomónica, había emitido instrucciones moderadoras en el conflicto. De hecho, algunas cuestiones, como la del permiso episcopal para fundar iglesias, iban en contra de las disposiciones del Regio Patronato que concedía esa facultad a las autoridades virreinales, por lo que esta pretensión de los obispos quedó fuera de toda discusión.

La confrontación entre las dos posiciones es muy clara en una carta de los obispos fechada el 6 de octubre de 1585, en la que solicitan al rey algunas aclaraciones sobre los siguientes puntos: las visitas pastorales y el examen de doctrina. Sobre las primeras se alega que las reales cédulas han alterado el sentido original del concilio de Trento y obligan a los obispos a realizar las visitas en persona y no por delegados, lo cual los limita, sobre todo en un territorio tan extenso como el novohispano. Sobre el segundo punto, el rey delegaba en los provinciales el derecho de corrección de sus súbditos (que como se recordará era la propuesta de Mendieta) y señalaba que el obispo sólo debía avisarles si sabía de alguna irregularidad; los obispos insistían en que se confirmara su derecho de examinar a quienes fueran a ocupar un cargo parroquial. Finalmente, de manera velada, el episcopado filtraba el tema de la secularización. Era necesario que en dos o tres años las dos terceras partes de las parroquias administradas por religiosos pasasen al clero secular, que para entonces sería suficiente, y que se prohibiera a los

<sup>31</sup> Utilizo la edición: *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1585*, México, Maillefert y Compañía, 1859.

religiosos fundar nuevas casas. Todo esto, señalaban los obispos, beneficiaría también a la larga a los religiosos quienes podrán dedicarse a su verdadera vocación: la reclusión y la contemplación.<sup>32</sup>

Frente a estas dos posiciones, la conciliadora de la Corona y la radical de los obispos, los religiosos no mostraron disposición alguna para ceder ni un ápice en sus privilegios. En este sentido los *Memoriales* de fray Jerónimo de Mendieta de 1583 y 1585 siguieron marcando las pautas de las cartas de los religiosos en adelante. Éste era el tenor, por ejemplo, de un memorial que llevaron a España en 1585 los procuradores de las tres órdenes. En él se señalaban, por un lado, todos los inconvenientes que se vendrían en mezclar jurisdicciones y "confusión de estados y prelados tan diferentes", lo que afectaría el gobierno mismo de los religiosos; y por el otro, los daños que traería para los indios y su cristianización que los religiosos abandonarían las doctrinas.<sup>33</sup> Los ataques a una posible secularización, considerada como un hecho inminente por los frailes, entraban de lleno a formar parte de sus demandas.

Mientras tanto, a lo largo del año de 1586, las autoridades enviaron una "Notificación jurídica hecha a los provinciales mendicantes de algunos capítulos de una provisión real [de 1574], tocante al Regio Patronato de Indias y las diferentes réplicas y apelaciones que de ella se originaron (México, 1586)".<sup>34</sup> El primero de mayo los tres provinciales respondieron diciendo:

el cumplimiento [de lo escrito por el rey] no ha lugar ni es posible guardarse en nuestras órdenes porque algunos capítulos del dicho patronazgo están innovados y revocados por S. M. y por tanto de su cumplimiento antes será ofendido que servido, en especial el quinto capítulo<sup>35</sup> [...] cerca de no proveer ni remover los religiosos que tenemos en el ministerio de indios sin dar de ello noticia a V. E. y al prelado. Que éste revoca S. M. por una su real cédula de Barcelona, de veinte y cinco de mayo del año pasado de ochenta y cinco.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Poole, *op. cit.*, p. 123 y ss.

<sup>33</sup> Grijalva, *op. cit.*, p. 388 y ss.

<sup>34</sup> Cuevas, *Documentos...*, p. 387 y ss.

<sup>35</sup> Artículo 5 de la notificación: "Los provinciales todas las veces que hubieren de proveer algún religioso para la doctrina o administración de sacramentos, o remover el que estuviere previsto, darán noticia de ello al virrey, presidente, audiencia o gobernador que tuviere la superior gobernación de la provincia, y al prelado, y no remover al que estuviere proveído hasta que haya puesto otro en su lugar".

<sup>36</sup> Cuevas, *Documentos...*, p. 389.



Quince días después, el 16 de mayo de 1586, los provinciales de las tres órdenes escribían una nueva carta pidiendo que se revocara y enmendara aquello que fuera contra el buen gobierno y administración de las órdenes, como lo es "el inconveniente de andar en esto yendo y viniendo y dando cuenta de las remociones y provisiones de los tales religiosos".<sup>37</sup>

Sin embargo, de todas las órdenes, la que siguió con mayor entrega la polémica fue sin duda la de los franciscanos, a pesar de estar inmersos en los conflictos ocasionados dentro de la orden por la visita del padre Ponce. En una carta de fray Pedro de San Sebastián a Felipe II, fechada en México el primero de julio de 1586, se señala que, si las nuevas ordenanzas pretenden dar premio a la juventud de este reino (refiriéndose a los clérigos seculares), "¿qué merecerán los que han traído todo el reino a la fe católica, industriando en ella y en las virtudes morales, no sólo a los naturales de él, sino también a los que desde su descubrimiento lo han habitado y habitan?" y advierte que "la razón por la que sobre estos asuntos no hay tantos testimonios de agustinos y dominicos puede que se deba a que los obispos del sínodo son de esas órdenes".<sup>38</sup>

De hecho el fraile quejoso no estaba tan fuera de razón; entre los obispos novohispanos asistentes al concilio sólo dos eran seculares (Diego Romano, el de Tlaxcala, y el arzobispo Moya); los cinco restantes pertenecían al clero regular, siendo la mayor parte dominicos.<sup>39</sup> Este hecho se había dado también en los dos concilios anteriores, en los que, salvo Vasco de Quiroga y Fernando de Villagómez, todos los asistentes habían sido obispos frailes. Podemos intentar alguna explicación razonable para esta paradoja. En primer lugar, posiblemente haya influido el hecho de que todos los obispos fueran de origen peninsular, y que la mayoría había tenido poco contacto con las misiones y con su problemática e incluso desconocía las lenguas indígenas.<sup>40</sup>

Por otro lado, debemos recordar que, dentro de las órdenes evangelizadoras, existía desde la primera mitad del siglo XVI una

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 395.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 404 y ss.

<sup>39</sup> Éstos eran: el de Oaxaca, fray Bartolomé de Ledesma (el viejo asesor de Montúfar); el de Guadalajara, fray Domingo de Alzota, y el de Yucatán, fray Gregorio de Montalvo; además estaban el agustino fray Juan de Medina Rincón, quien era prelado en Michoacán, y el jerónimo Fernando Gómez de Córdoba, obispo de Guatemala.

<sup>40</sup> Aunque algunos como el franciscano Francisco Toral y el agustino Juan de Medina Rincón habían sido evangelizadores y conocían lenguas indígenas.

fuerte tendencia a considerar la labor misionera como algo temporal, pues la verdadera vocación de los frailes debía ser el estudio y la vida contemplativa. Esta actitud era muy marcada entre los dominicos, pero también la encontramos entre los franciscanos con sus intentos de crear una provincia eremítica (la Insulana) y entre los agustinos, quienes fundaron casas de recogimiento alejadas de los poblados para practicar la vida contemplativa.<sup>41</sup> Así, desde las primeras décadas del siglo XVI, algunos religiosos pensaban que la misión entre indígenas estaba desviando a los frailes de su principal función que era la contemplación, la oración coral y la vida comunitaria. Ese ideal, del cual el eremitismo radical era un argumento retórico, estaba aún vivo en la segunda mitad del siglo XVI y seguramente era compartido por muchos de los obispos conciliares. Debemos así considerar que en los concilios provinciales no se postuló tanto un conflicto entre el clero regular y el secular, sino que en ellos se hicieron evidentes dos posiciones antagónicas dentro de los mismos frailes, una de las cuales, compartida por muchos de los religiosos que ocupaban cargos episcopales, consideraba que la secularización de las parroquias permitiría revalorar la vida contemplativa y descargar a los frailes de su labor como párrocos. De hecho, desde el punto de vista canónico, las exenciones y privilegios concedidos por los pontífices a los religiosos eran privilegios de excepción y, por lo tanto, debían acabarse, como señalaba Montúfar en una de sus cartas, cuando la evangelización estuviera consumada.

Finalmente, pudo influir también la esperanza de que la Corona continuara con su política de nombrar frailes para los cargos episcopales y, por lo tanto, las órdenes religiosas a través de ellos podrían seguir teniendo presencia en las iglesias americanas.<sup>42</sup>

El tercer concilio provincial de México concluyó con una situación muy ambigua. Los obispos consiguieron que se les reconocie-

<sup>41</sup> Véanse al respecto Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977, p. 85 y ss; Antonio Rubial, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España" en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, enero-marzo de 1995, v. 44, n. 3 (175), p. 355-383.

<sup>42</sup> Los obispos frailes, al recibir su investidura, quedaban exentos de la jurisdicción de sus provinciales y de las obligaciones propias de la vida conventual y de alguna forma se les secularizaba, pues al recibir la dignidad episcopal se convertían en una autoridad que estaba por encima de sus órdenes. Para algunos obispos religiosos, como Montúfar, su carácter episcopal pesó más que sus vínculos con su antigua orden. Otros, como Medina Rincón, en cambio, no pudieron olvidar tan fácilmente su antigua profesión, siguieron teniendo buenas relaciones con sus hermanos de hábito, conservaron el fray antes de su nombre y a veces incluso usaron el hábito bajo las vestiduras episcopales. Para todos, sin embargo, no debió ser fácil armonizar ambas situaciones.

ra su derecho a visitar las parroquias que estaban en manos de los regulares, pero los religiosos continuaron con la autonomía que habían tenido hasta entonces.<sup>43</sup> Durante el resto del siglo las cosas cambiaron poco y las partes en conflicto optaron por mantener el *statu quo*, por lo que el tema pasó a un segundo término en la correspondencia de ese periodo. Sin embargo, en 1603, una nueva cédula real volvió a alebrestar los ánimos; ese año el rey ordenaba que ningún religioso entrara a hacer oficio de cura sin ser examinado antes por su obispo en lengua y doctrina. La orden no fue cumplida por la oposición de los religiosos, pero fue reiterada en 1618 y en 1622. Para 1623 se ordenó que, en el nombramiento de curas párrocos del clero regular, los provinciales deberían presentar una terna al virrey con copia para el obispo y éste debía dar la colación y canónica institución al individuo encargado del curato. Al año siguiente se mandó que los obispos pudieran visitar a los religiosos en lo tocante al ministerio de curas. El visitador episcopal revisaría iglesia, sacramento, crisma, cofradías y limosnas, y usaría de corrección y castigo en el ejercicio de la cura de almas. Esta orden fue reiterada en 1626. Con el fin de reforzar estos mandatos, en 1627, se ordenó quitar el salario a aquellos curas regulares que no estuvieran legítimamente nombrados. Por cédulas de 1634 y 1639 Felipe IV sujetaba a los religiosos a la obediencia de sus obispos y reiteraba las cédulas anteriores, aunque en cuanto a las costumbres licenciosas no pudieran tener autoridad. Para este tiempo el problema había crecido, pues el monopolio de las parroquias por los regulares provocaba un gran desempleo entre los miembros del clero secular cuyo número se acrecentaba año con año con los egresados de la facultad de teología de la universidad. Éstas fueron las bases sobre las que Palafox fundamentó su secularización en 1641.

A raíz de este abierto apoyo del rey a los dictámenes del tercer concilio, los religiosos orquestaron una campaña que encabezaba de nuevo un franciscano, fray Juan de Torquemada. Alrededor de 1620 este religioso juntaba un voluminoso memorial con los argumentos que los provinciales mendicantes habían dado contra las pretensiones episcopales y los dictámenes conciliares. En primer lugar, la sujeción de los frailes a los obispos iba en contra de los votos de obediencia y pobreza, lo que afectaría la organización misma de

<sup>43</sup> Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 5 v., México, 1946, v. II, p. 182 y ss.

los regulares, blanco al que "ha tirado principalmente la artillería de persecuciones del demonio y de sus satélites y ministros (que son los herejes luteranos) a derribar el muro, que es la observancia de las religiones".<sup>44</sup>

En segundo lugar, la pretensión de ocupar los curatos regulares con clérigos seculares (cosa que los obispos siempre han deseado) resultará contraproducente. Primero porque no hay suficientes clérigos y los que hay están mal preparados o más preocupados por cosas terrenales; segundo, porque a los indios hay que traerlos siempre ocupados en ceremonias para que no caigan en "el uso antiguo de sus sucias supersticiones y falsas adoraciones de sus idolatrías", y si faltan los religiosos se perdería la continuidad de la liturgia, pues los clérigos sólo harían rápidas visitas a los pueblos para officiar misa sin ocuparse de más. Por último, era necesario que los religiosos se quedaran con los indios porque sólo ellos habían mostrado perseverancia en su administración y doctrina; si los religiosos faltasen "no dudo que en poco tiempo se olvidarían no sólo de rezar las oraciones cristianas que se les han enseñado, pero el oír misa y sermón, a lo cual vienen muchos violentados".<sup>45</sup> Los religiosos argumentaban que la insuficiencia doctrinal y moral de los clérigos seculares los hacía poco aptos para la labor que se les pretendía encomendar y vaticinaban la decadencia de la evangelización si ellos la atendían.

Sin embargo, hay una novedad en este documento: los religiosos abrían la posibilidad de dejar algún día las parroquias, pues la labor que estaban realizando en las Indias correspondía a los clérigos. Torquemada tomaba aquí en cuenta la posición de los mendicantes "contemplativos" y el hecho de que los privilegios concedidos por los pontífices eran excepcionales y debían acabarse cuando la evangelización concluyera; pero ese tiempo aún no había llegado, "por ser los indios de tal calidad y estar todavía tan tiernos, que si fuesen dejados de la mano de los religiosos peligrarían en las cosas de la fe". Además, cuando se hiciera la sustitución, ésta debería ser realizada de manera gradual, "disponiendo de los pueblos que al presente están a cargo de los clérigos y de los señores obispos, dando a los clérigos un número de indios que

<sup>44</sup> "Razones informativas que las tres órdenes mendicantes [...] dan por donde no les conviene sujetar sus religiosos al examen de los obispos", recopiladas por fray Juan de Torquemada, *Códice Mendieta*, v. II, p. 137.

<sup>45</sup> *Ibidem*, v. II, p. 141 y 173.

puedan administrar, hasta que sobren ministros clérigos, que no tengan los obispos adonde ponerlos, comiencen a ser proveídos en los pueblos de visita que los religiosos tienen ahora a su cargo".<sup>46</sup>

El último grupo de argumentos se relacionaba con la autorización pontificia a la administración de los religiosos. Aquí, la ambigüedad, igual que la de la Corona, favorecía a los religiosos, quienes podían citar bulas a su favor, como los obispos citaban las emitidas en contra. Uno de los más socorridos documentos pontificios al que apelaron los frailes del siglo XVII fue el Breve del pontífice dominico Pío V de 1567 (reducido a los términos del concilio tridentino por Gregorio XIII, pero confirmado por Gregorio XIV) en el que, señala Torquemada, se "concede a los religiosos oficio de párrocos, y manda expresamente [...] que los obispos no perturben a los dichos religiosos en este ministerio".<sup>47</sup>

En 1621, fray Juan escribía otro memorial dando razón de los servicios que los religiosos habían hecho al rey. El nuevo documento era una respuesta al arzobispo Juan Pérez de la Serna, quien "ha pretendido inquietar y afligir estas santas religiones [...] Ha hecho informaciones secretas contra los religiosos, y las ha enviado al Rey y a su Real Consejo de Indias [...] y según las palabras de la dicha cédula, son las cosas que se nos acumulan muy graves, de lo cual se puede colegir ser falsas". Torquemada acusa al prelado eclesiástico que "ha querido tomar entre los dientes el nombre de frailes, y dar lugar a que borren su buena fama y crédito, para destruir con esta astucia todo lo que en este nuevo mundo se ha edificado".<sup>48</sup> Por todo esto, el fraile toma la pluma para mostrar los muchos servicios que los religiosos han hecho a la Corona y los que seguían haciendo en la pacificación de los indios rebeldes del norte, en donde los frailes han muerto martirizados por los indios. Para Torquemada, éste era mérito suficiente para darles el privilegio de su exención de la jurisdicción de los obispos.

<sup>46</sup> *Ibidem*, v. II, p. 45 y 50.

<sup>47</sup> *Ibidem*, v. II, p. 156 y ss. Este breve, fechado el 24 de marzo de 1567, lo reprodujo el mismo fray Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana* (7 v., México, UNAM, 1975-1983), v. V, p. 389 y ss.

<sup>48</sup> Fray Juan de Torquemada, "Servicios que las tres órdenes han hecho a la Corona de Castilla en estas tierras de la Nueva España desde que entraron a su conversión hasta estos presentes tiempos; y que los clérigos no se ocupan en esto; y del poco número de ellos; del número de las lenguas y agravios del Arzobispo, y otras cosas concernientes al otro Memorial informativo", 1621, v. II, p. 211 y ss.

Para 1621, los temas abiertos por el tercer concilio seguían provocando la oposición por parte de los religiosos quienes utilizaban como argumento que el concilio no tenía aún la aprobación regia para poner en duda su validez y la obligatoriedad del cumplimiento de sus disposiciones.<sup>49</sup> Esos temas se convirtieron además en el telón de fondo y en el motivo por el cual se escribieron las crónicas provinciales de los mendicantes en la primera mitad del siglo XVII, como las del mismo Torquemada y la del agustino fray Juan de Grijalva. En ellas, junto con la exaltación de los trabajos de los primeros misioneros, fundadores de la Iglesia novohispana que los obispos querían destruir, se insertaban las cédulas reales y documentos pontificios que avalaban los derechos de los mendicantes a administrar las parroquias sin la sujeción al episcopado.

A la larga triunfaría el proyecto de los obispos y con él los postulados de los concilios provinciales, proyecto que optaba por la no segregación de los indios en una república aislada, lo que implicaba integrarlos a los españoles con el fin de asimilarlos al control parroquial episcopal. Por el momento los obispos no consiguieron ese objetivo ni el de concentrar a los religiosos en sus conventos urbanos para que vivieran una vida entregada al estudio y la oración. Sin embargo, durante los siguientes cien años, los temas de las relaciones entre religiosos y obispos y la amenaza de secularizar las parroquias de regulares estuvieron presentes en todos los asuntos políticos del reino. El nuevo equilibrio de fuerzas que se daba en el siglo XVII obligó a los frailes a aliarse con los alcaldes mayores y con los virreyes, frente a los intereses de los obispos, que encontraron su apoyo en los cabildos españoles formados por criollos.<sup>50</sup> Las cartas amargas del siglo XVI siguieron teniendo el mismo tono, pero a los antiguos rencores se habían agregado nuevos intereses que alimentaban con sus expectativas los negros tintes de esa amargura.

<sup>49</sup> Poole, *op. cit.*, p. 157.

<sup>50</sup> Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, trad. Roberto Gómez, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

