Históricas Digital

María Teresa Álvarez Icaza Longoria

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

México

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas

2015

308 p.

(Serie Historia Novohispana,97)

Gráficas, cuadros, mapas

ISBN 978-607-02-6591-4

Formato: PDF

Publicado: 5 de agosto de 2015

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/secularizacion/arzobispado.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DR © 2015. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

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. Teófanes 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 indiana 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 virreinatos 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 indiana 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 prelados 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 indianos; 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 apreciables, 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 virreinatos. 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 familiares[20] 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 Navarijo, 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 prelados, 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 prelados, 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 prelados 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, *Ministros…*, 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 cordillera[42] 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 colación 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 indiana 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. Teófanes 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 Ayluardo, "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 Chiauhtla. 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 borraran 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 prelados 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. Teófanes 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 improcedente 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 obvenciones 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 prelacía 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 demasiadamente 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 borbona 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 seglares 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 Sacramento[113]

[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 costeaba las celebraciones de Corpus Christi en junio y quizá participaba en las

como las dedicadas a las Benditas Ánimas del Purgatorio[114] 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 Ayluardo 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 experimentaran 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 Aquihualeteuhtle 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 prelados 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 prelados 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 sobraban 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 matlatzinca (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 franciscano[151] 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 Agustiniana 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 censurándosele 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 Yautepec. 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 Yautepec, 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 Yautepec 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 acudirse 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, Tulancingo, 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 cometido 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 enardeciendo 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

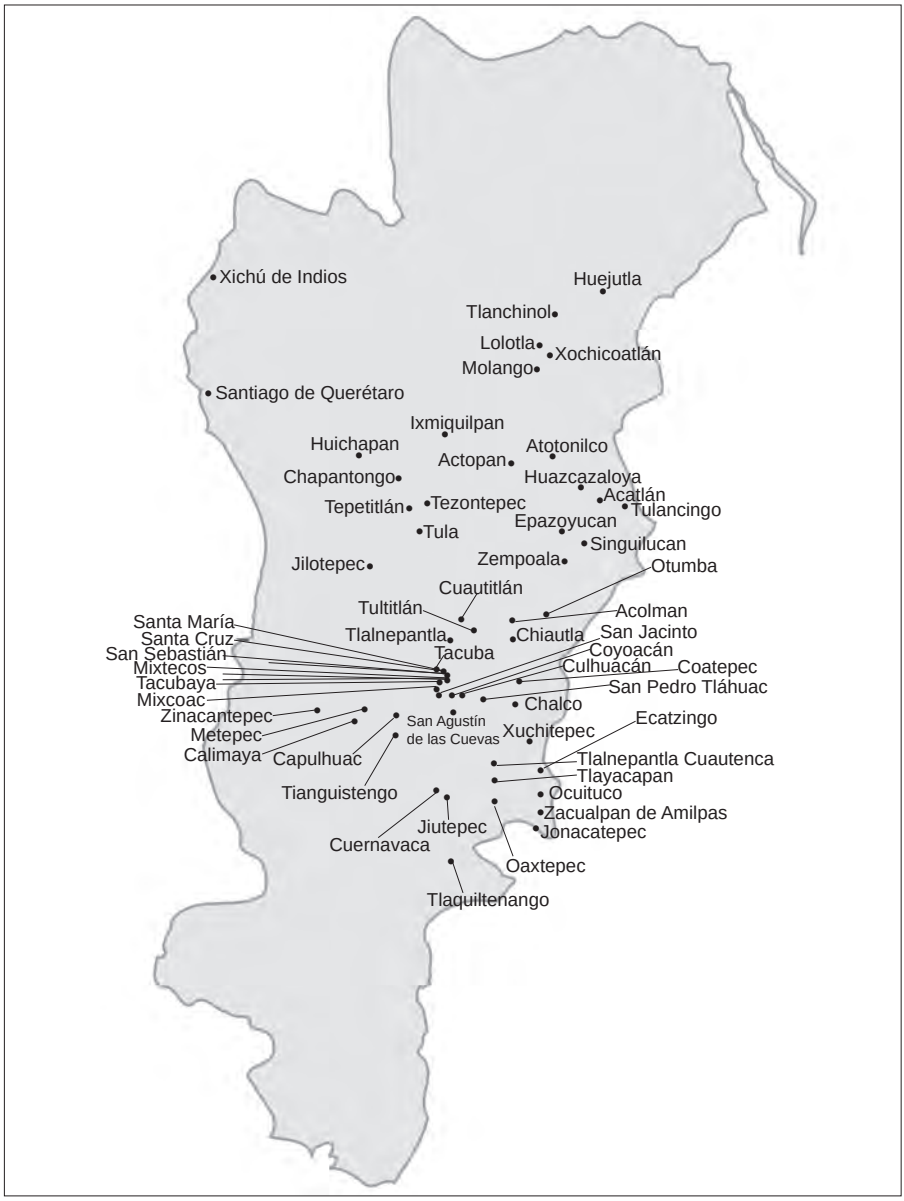
LAS SECULARIZACIONES EFECTUADAS DURANTE LA PRELACÍA DE MANUEL RUBIO Y SALINAS

Año	*Doctrinas*	*Total*
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
ca. 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
ca. 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

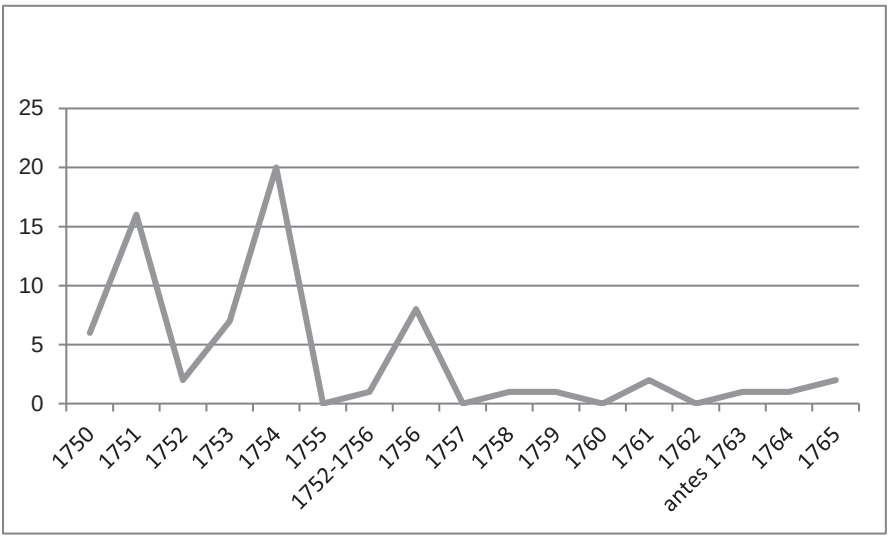
(a) agustinos, (d) dominicos, (f) franciscanos.
FUENTE: Elaboración propia.

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.