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 FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA 1766-1771

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

Los primeros meses de 1766, debido al fallecimiento del arzobispo Manuel Rubio y Salinas, el cabildo metropolitano estuvo a cargo del arzobispado de México.[2] Las órdenes religiosas estaban en un momento de gran actividad para intentar reposicionarse. El comisario general de los franciscanos, fray Manuel de Nájera, se dirigió al virrey marqués de Cruillas para continuar con el procedimiento iniciado con el fin de intentar la recuperación de varios de sus conventos; sin embargo, debió hacer algunas aclaraciones. En la representación realizada dos años antes, en 1764, fray Juan Bermúdez de Castro había incluido a Jiutepec y Tepeji en el listado de conventos indebidamente requisados; esto era un error, pues ambos permanecían en la provincia. En cambio, había omitido incluir los conventos de Tacuba, Zinacantepec, Metepec y Jilotepec. El comisario señaló que eran 15 los conventos despojados y más adelante especificó el número correcto: 18.[3] La situación deja entrever que los franciscanos, a pesar de la importancia del tema, no llevaban un registro cuidadoso de la pérdida de sus doctrinas. Probablemente el asunto afectó el buen éxito de sus peticiones ante la Corona porque podría considerarse indicativo de la falta de control de las autoridades de la orden y vendría a confirmar la pertinencia de la transferencia de los curatos a los seculares.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[7] Los datos biográficos de este prelado pueden consultarse en Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Biografía de los ilmos. señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, México, Jus, 1962, v. II, p. 114-127.

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

[9] Iván Escamilla "El arzobispo Lorenzana: La Ilustración en el IV Concilio de la Iglesia Mexicana", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 123-144, *passim*.

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

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

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

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

[10] Conocido como "Mapa Lorenzana", grabado en 1768 por la Academia Mexicana de París.

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

[12] Dorothy Tanck, *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Fomento Cultural Banamex, 2005, p. 35-36.

[13] Iván Escamilla, *El arzobispo Lorenzana…*, p. 129.

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

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

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

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

[15] AGN, *Bienes Nacionales*, v. 1187, exp. 4.
[16] AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 19, exp. 7, f. 182-199v.

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

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

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

[27] *Idem.*

[28] Carlos Herrejón, "La potestad política en algunos sermones novohispanos del siglo XVIII", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 168.

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

[30] Francisco Morales, "Mexican society and the Franciscan Order in a period of transition, 1749-1859", *The Americas*, Filadelfia, Drexel University, v. 54, n. 3, enero de 1998, p. 329.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[36] Expediente de la secularización de Tepeji del Río, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 603, exp. 1.
[37] Expediente de la secularización de Coatlinchán, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 603, exp. 3.
[38] Inventarios, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante BNAH), *Fondo Franciscano*, v. 139, f. 161-161v.

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

En los pueblos secularizados en 1768 Lorenzana realizó una campaña a favor del arancel emitido el año anterior. En el archivo de Coatlinchán, los franciscanos ya tenían un ejemplar del arancel de derechos parroquiales para curas de fuera de la ciudad de México del 30 de julio de 1767.[39] En los papeles de Alfajayucan se menciona el cuadernillo del nuevo arancel, que también se puso a la vista de los feligreses "en bastidor y colgado en la iglesia".[40] En ese documento se especificaba que el dinero de las sepulturas se debía aplicar a la fábrica de la iglesia. Como en el pueblo no había mayordomo se nombró a un vecino, quien debía entregar cuentas anualmente.

Francisco Antonio Lorenzana decidió continuar con el proyecto de revisar la organización del territorio parroquial del arzobispado de México. En Tlalmanalco el asunto se planteó durante la gestión de los franciscanos, pero no había prosperado. Cuando este curato se transfirió a los seculares, el cura interino quedó encargado de poner vicarios de pie fijo[41] en Temamatla y Ozumba, sujetos de Tlalmanalco, y dio a cada uno el salario correspondiente. El arzobispo especificó que lo anterior debía hacerse "a fin de que dicho partido esté más bien administrado y los feligreses más prontamente socorridos en sus necesidades espirituales".[42] En Alfajayucan ordenó que quedara un vicario en el pueblo de Tasquillo "atendiendo al crecido número de familias que comprende dicho curato y para que esté pronto el auxilio de los santos sacramentos a todos los feligreses".

Significativamente en 1768, en medio de la nueva oleada secularizadora, el arzobispo retomó el asunto de la división del curato de Zinacantepec, pendiente desde 1755.[43] El prelado explicó haber revisado las diligencias practicadas para la erección de una nueva parroquia en Amanalco. Incluso, se le notaba sorprendido de que la gestión se hubiera suspendido "por el solo motivo de no estar techada la iglesia de él ni tener los paramentos decentes". Lorenzana se ocupó de proveerla de los ornamentos necesarios; luego mandó a don Francisco Cosío Velarde, notario receptor del Juzgado de Capellanías y Obras Pías, para confirmar si era útil y necesaria la erección

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

[40] Expediente de la secularización de Alfajayucan, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 2, f. 9.

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

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

[43] Este asunto se abordó en el capítulo "La prelacía de Manuel Rubio y Salinas, 1749-1765", p. 87-153 de esta obra.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[51] Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 40.

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

[53] La provincia del Santo Evangelio tenía fuentes más diversas de ingreso, lo que permitió un proceso de contracción económica menos rápido, aunque también lo rebasó el clero diocesano. José Refugio de la Torre, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001, p. 16.

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

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

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

[54] Patricia Escandón, *El arzobispo Lorenzana…*, p. 219.

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

[56] María Bono, "La política lingüística en la Nueva España", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, v. IX, 1997, p. 28.

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

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

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

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

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

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

[60] Luisa Zahino, *La cuestión indígena…*, p. 23.

[61] Lockhart ubica en este periodo el inicio de la etapa 4 de evolución del náhuatl. Él señala que hacia 1760-1770 la sociedad, la economía y la actividad gubernamental hispanas tenían un crecimiento explosivo, lo cual aumentaba aún más la intensidad del contacto. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México Central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 462.

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

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

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

[62] W. Taylor, *Ministros*…, p. 134.
[63] José Antonio Calderón Quijano, *Los virreyes de Nueva*…, p. 294-296.
[64] Dorothy Tanck, *Pueblos de indios*…, p. 181-182.

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

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

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

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

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

[67] Teresa Maya, *op. cit.*, p. 23.

[68] El *tomo regio* era el nombre que se daba en tiempos visigodos al documento mediante el cual los reyes convocaban a los concilios de Toledo y les fijaban la agenda de materias a tratar. Se hace evidente el ánimo de volver a la situación en la que los concilios provinciales eran un instrumento de la política regia de intervencionismo en lo eclesiástico y de mezcla de los poderes espiritual y temporal bajo la dirección del rey. Alberto de la Hera, "El regalismo español en Indias en tiempos del arzobispo Lorenzana", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana*, León, Universidad de León, 2005, p. 14. Los prelados regalistas del mundo hispánico, como Lorenzana, eran deseosos reformadores, pero también eran fieles a la tradición hispánica visigótica. Jesús

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[77] Patricia Escandón, "El regalismo y las empresas misionales franciscanas de los siglos XVII y XVIII en América", en Brian Connaughton (coord.), *Historia de América Latina*, v. I. *La época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000, p. 90-91.

[78] Véase Teresa Álvarez Icaza, "La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México", en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, *passim*.

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

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

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

La última doctrina capitalina en ser secularizada fue Santiago Tlatelolco. El proceso inició a instancias de Lorenzana, pero concluyó hasta 1772.[84] Ése fue el último año que los indios entregaron a los frailes su pago: diez pesos, cuatro gallinas de Castilla, cuatro gallinas de la tierra, ocho

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[87] En relación con el tema de las medidas de control sobre la religiosidad indígena, véase Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 8, 1985, passim.

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

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

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

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

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

Fuera de la ciudad de México, el programa de secularización también siguió avanzando. En 1771 fueron secularizadas las doctrinas franciscanas de Huexotla y Teotihuacán. En esta última se hizo mención explícita de que ya se habían reservado a los franciscanos del Santo Evangelio las doctrinas de Texcoco y Toluca en cumplimiento de la real cédula del 23 de junio de 1757.[94] En Huexotla la entrega de bienes se hizo sin reclamaciones; los religiosos manifestaron su disposición a ceder la parroquia, los vasos sagrados, paramentos, libros, archivo y demás cosas. Los vecinos españoles e indios se mostraron "unánimes y conformes" con los bienes conferidos por los frailes.[95]

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

[91] *Ibid.*, p. 34-36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

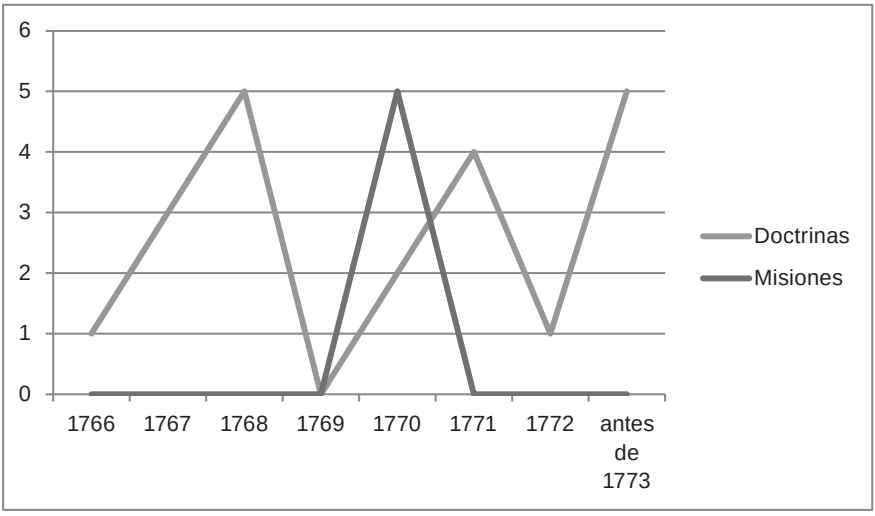
(a) agustinos; (d) dominicos; (f) franciscanos.
FUENTE: Elaboración propia.

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

Mapa 6
DOCTRINAS SECULARIZADAS
POR FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA

FUENTE: Elaboración propia.

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



FUENTE: Elaboración propia.