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.

EL IMPACTO DEL PROGRAMA DE SECULARIZACIÓN
UNA VISIÓN DE CONJUNTO

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

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

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

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

[1] "Razón y plenísima satisfacción que dio la Provincia al Excmo. Sr. Virrey sobre el estado general de nuestra religión de misiones y sus sínodos, parcialidades y distribución de oficios, número de conventos y los individuos en particular, razón de las limosnas y obras pías de cada convento con la mayor claridad y verdad informado sobre todos los puntos que no deja que desear", 1776, Biblioteca Nacional, *Archivo Franciscano*, México (en adelante BN), caja 89, 1379, f. 464-474v.

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

Las órdenes mendicantes debieron efectuar grandes cambios en sus estructuras organizativas originales para estar en condiciones de hacerse cargo de la labor evangelizadora en el territorio novohispano.[2] El periodo en el cual realizaron los mayores ajustes se ubica entre 1524 y 1570. Como en Europa, los frailes se establecieron en las zonas urbanas. Allí fundaron algunos conventos grandes, con 20 a 30 religiosos; pero también se hicieron presentes en el mundo rural donde crearon multitud de fundaciones habitadas por pocos religiosos. En esas pequeñas comunidades se dificultaba el cumplimiento de reglas básicas de las órdenes religiosas, como la oración en el coro, la comida en el refectorio y la dedicación al estudio. En América, los mendicantes pasaban menos tiempo al interior de los claustros porque su actividad prioritaria era proporcionar atención espiritual a la población indígena; muchas veces debían salir de los conventos y emprender largos recorridos para ocuparse de la instrucción y la administración de sacramentos a sus feligreses. Además, en sus doctrinas los frailes estaban involucrados en la organización de la vida comunitaria indígena en muchos aspectos que iban más allá de lo espiritual. Al diversificar sus tareas, inevitablemente se alejaban de la vida en reclusión y oración en comparación con algunos miembros de las mismas órdenes[3] y otros sectores, como el episcopado y los clérigos consideraban preferible.

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

[2] La descripción sobre la evolución general de las órdenes mendicantes retoma las propuestas del texto de Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 215-236.

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

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

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

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

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

[5] Paulino Castañeda, "Los franciscanos y el regio vicariato", en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 21-16 de septiembre de 1987, Madrid, Deimos, *passim*.

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

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

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

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

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

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

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

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

Los religiosos no articularon una respuesta suficientemente eficaz ante la pérdida de las primeras doctrinas. Cuando los doctrineros o los fieles llegaron a presentar resistencia fueron obligados a obedecer. La Corona pudo medir fuerzas y decidirse a ampliar el programa de transferencia de curatos como quedó plasmado en la real cédula del 1 de febrero de 1753.[10] Los curatos serían transferidos por acuerdo entre el arzobispo y el virrey en todos los lugares donde lo juzgaran conveniente, sin tener que esperar a la muerte del doctrinero.

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

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

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

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

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

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

Los religiosos expresaron preocupación por la afectación a su prestigio. En el transcurso de la secularización de algunas doctrinas se emitieron comentarios desfavorables respecto a la instrucción que habían dado a los indios; los frailes también enfrentaron algunos reclamos por faltantes de bienes.[15] A su vez, los regulares atacaron a los seculares nombrados para sustituirlos: los acusaron de poner a los indios a trabajar para ellos y de dedicar a usos profanos sus antiguos espacios sagrados.

Durante la década de 1760 se expresaron algunas opiniones críticas respecto a la situación de los curatos de donde habían salido los religiosos. El fraile capuchino Francisco de Ajofrín hablaba de abandono respecto de los templos, las devociones y los feligreses.[16] Lo anterior no detuvo los afanes de la Corona por continuar con la reforma del clero regular. Carlos III determinó que se realizara una visita a las órdenes religiosas. El plan era revisar el número de religiosos y la disciplina, así

[13] "Notificación a los guardianes de Tacuba, Tlalnepantla, Cuautitlán, Tulancingo", 1754, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México (en adelante BNAH), *Fondo Franciscano*, v. 139, f. 337v.

[14] Real cédula del 23 de junio de 1757, AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 77, exp. 77, f. 186-189v.

[15] Por ejemplo el caso de Tochimilco en AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 3.

[16] Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje a la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, *passim.*

como insistir en la reclusión en los claustros. La insistencia en que prevalecía una situación de decadencia al interior de las órdenes religiosas convenía para justificar su sometimiento a la autoridad real.[17] Los prelados regulares volvieron a mostrar formalmente obediencia al rey, pero en los hechos complicaron todo lo que pudieron la realización de las visitas.[18] En realidad las reformas proyectadas por la Corona sobre las órdenes religiosas no se llevaron a cabo con la profundidad necesaria para que sus posibles efectos pudiesen manifestarse.[19]

Las doctrinas continuaron su paso paulatino a manos de clérigos. Los frailes vieron cómo se fracturaba su relación con las comunidades indígenas y desaparecía un rasgo que los vinculaba con la labor de sus fundadores. En la competencia entre frailes y obispos la fortuna se inclinaría a favor de los prelados diocesanos. Las órdenes mendicantes estaban, de origen, en una situación desfavorable: los privilegios de que habían gozado para hacerse cargo de la labor doctrinal no eran sustanciales a su ser como religiosos; en cambio, la autoridad de los obispos estaba sustentada en atributos consustanciales a su investidura[20] y lo mismo podría decirse de las facultades de los párrocos para hacerse cargo de la cura de almas.

Los franciscanos retrasaron tanto como les fue posible la petición formal de los dos curatos que la provincia del Santo Evangelio había decidido conservar, porque aún estaban empeñados en obtener más. Finalmente la orden de San Francisco debió informar que habían elegido Texcoco y Toluca. Los dominicos decidieron conservar los curatos de Cuautla y Azcapotzalco. Los agustinos seleccionaron los de Meztitlán y Malinalco. En todos los casos se trataba de doctrinas ubicadas en lugares bastante poblados y con relevancia dentro de la historia de cada orden, donde contaban con conventos importantes, una comunidad religiosa vigorosa y buenas limosnas.

[17] No obstante, al analizar las críticas hacia las órdenes religiosas en España, Cortés Peña señala que las autoridades españolas consideraban que existían grandes diferencias entre las comunidades respecto a su disciplina externa; opinaban que las órdenes ricas, como los dominicos, se encontraban más libres de discordia y cumplían mejor sus reglas. Antonio Luis Cortés Peña, *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada, Universidad de Granada, 1989, p. 320-321.

[18] Un interesante análisis del tema de las visitas, en Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 40-44.

[19] Antonio Luis Cortés Peña, *La política religiosa de Carlos III…*, p. 320.

[20] Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, p. 21.

Hacia 1789 el proceso de secularización de doctrinas del arzobispado de México podía darse por concluido. En mi opinión, la consumación del desplazamiento de los regulares de su inicial posición hegemónica implicó una transformación fundamental en la estructura de la Iglesia novohispana. Los regulares sólo conservaban los dos curatos elegidos por cada provincia y algunos conventos urbanos. La pérdida de sus doctrinas los llevó a desdibujar su presencia en el arzobispado y al enfrentamiento de una serie de situaciones problemáticas para cumplir con los requerimientos de la vida religiosa.

Problemas para el funcionamiento de las órdenes religiosas

Los frailes mendicantes requerían contar con suficientes vocaciones para estar en condiciones de cumplir sus tareas. A partir de 1735 fue evidente un decrecimiento en el número de profesiones; las causas más claras de este fenómeno se encontraban en el poco apoyo otorgado al clero regular tanto por los jerarcas eclesiásticos como por la autoridad civil.[21] Es difícil creer los señalamientos realizados en el siglo XVIII de que la cantidad de frailes había crecido en forma desproporcionada. Más bien, parecía haber cambiado el número deseable de religiosos según las funciones que el mundo ilustrado les asignaba.

Simultáneamente a la transferencia de doctrinas, las autoridades españolas emitieron nuevas disposiciones para restringir el ingreso de novicios a las órdenes. Una real cédula fechada en julio de 1754 elevó la edad para entrar al noviciado a los 21 años; el 20 de noviembre de 1757 otra orden real redujo el número de novicios que podían ser admitidos.[22] No obstante, el arzobispo Rubio hizo el señalamiento de que las órdenes religiosas aún recibían demasiados aspirantes. En la vigilancia del asunto intervino la autoridad virreinal. Los religiosos se quejaron, afirmaron que la medida les estaba causando graves perjuicios, pero no fueron escuchados. Tenemos datos de la provincia franciscana del Santo Evangelio que pueden servir como pauta para observar el decrecimiento de las vocaciones. Entre 1700 y 1750 profesaron 614 novicios, mientras que de 1751 a 1800 sólo 275.[23]

[21] Carmen de Luna, "Alternativa en el siglo XVIII. Franciscanos de la provincia del Santo Evangelio de México", en *Actas del IV Congreso internacional sobre los franciscanos…*, p. 359.

[22] Francisco Morales, "Mexican society and the Franciscan Order in a period of transition, 1749-1859", *The Americas*, Filadelfia, Drexel University, v. 54, n. 3, enero 1998, p. 330.

[23] *Ibid*., p. 330-331.

A partir de la pérdida de doctrinas, la posibilidad de dedicarse a la cura de almas era remota para quienes ingresaban a una orden religiosa. Había pocos espacios para ejercer como doctrineros y seguramente éstos serían ocupados por religiosos ya formados. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, si un joven quería ser cura sabía que tenía mucho más posibilidades de realizar su deseo si ingresaba al clero secular. Hacia fines del periodo colonial la sociedad novohispana experimentaba un visible cambio de valores. Para los jóvenes habitantes de las ciudades, de donde procedía la mayoría de quienes solían ingresar al clero regular, la vida religiosa se presentaba como una opción mucho menos atractiva. Incluso hubo religiosos que acudieron al papa para solicitar la liberación de sus votos.[24]

En el trascurso de la segunda mitad del XVIII los regulares perdieron una importante cantidad de conventos. Los religiosos separados de sus doctrinas debían dirigirse a otros lugares que su orden poseía. Al principio, como cada doctrina se secularizaba en forma individual, había ciertas posibilidades de abrir espacio a los recién llegados. Sin embargo, empezó a crearse una importante concentración de religiosos en la ciudad de México. Cuando las órdenes perdían simultáneamente varios conventos, como ocurrió en 1754, se agudizaban los problemas de sobrepoblación. Les hacía falta recibir los recursos proporcionados anteriormente por las doctrinas para el sostenimiento de los gastos de los conventos capitalinos y para la celebración de los capítulos provinciales.[25] A su vez, en las provincias mendicantes los procesos electorales se vieron profundamente afectados porque se redujo en forma dramática el número de votantes.

Las disposiciones favorables a las órdenes incluidas en la real cédula de 1757 dieron pie a diversas peticiones por parte de los frailes para intentar atenuar el daño causado por la secularización de doctrinas. Los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio pidieron la devolución de varios conventos requisados.[26] Lo que dificultó la recuperación de los edificios conventuales fue que las órdenes debían mostrar los documentos probatorios de su fundación formal. Ello era imposible de cumplir porque se trataba de establecimientos antiguos, erigidos cuando las órdenes eran muy poderosas y no habían precisado la sanción episcopal. Los frailes

[24] Farriss consigna que, entre 1798 y 1800, en Nueva España 150 regulares, de un total de 3 000 estaban en esta situación. Nancy Farriss, *La Corona y el clero…*, p. 117.

[25] Francisco Morales, "Secularización de doctrinas. ¿Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España?, en *Actas del IV Congreso internacional sobre los franciscanos…*, p. 490.

[26] Documento elaborado [después de 1762] por el Procurador de la Provincia del SE, Juan Bermúdez de Castro. BN, *Archivo Franciscano*, caja 127, leg. 1647, doc. 23.

recibieron como concesión algunos conventos de especial relevancia en la ciudad de México. En estas casas se presentó una concentración significativa de los religiosos que habían dejado las doctrinas.

Al paso del tiempo siguió aumentando el número de frailes en los conventos urbanos como consecuencia de la secularización de doctrinas rurales. Hacia 1769 en el convento franciscano de la capital debía resolverse la manutención de 160 religiosos.[27] Las autoridades de la orden lamentaban la precaria situación material prevaleciente en el colegio de Tlatelolco después de la pérdida del curato: "Desde que le faltaron los emolumentos de parroquia se mantiene con algún trabajo la copiosa comunidad inexcusable por los estudios de Filosofía y Teología".[28]

Los frailes menores debieron hacer ajustes en sus finanzas. Toluca y Texcoco, las doctrinas conservadas, contaban con abundantes recursos anuales y parte de ellos la destinaban al sostenimiento de otros establecimientos de la provincia; también debían sufragar gastos para dar atención espiritual a sus propios feligreses, por ejemplo, requerían contar con cabalgadura y aperos para recorrer los diversos pueblos del curato.[29] Las órdenes religiosas debieron sortear fuertes problemas financieros. A cargo de pocos curatos, los frailes tenían acceso a menos contribuciones, limosnas y donaciones. Al parecer esto afectaba de forma más directa a quienes dependían primordialmente de la caridad, como era el caso de los franciscanos.[30] Tal vez debido al aumento de la presión fiscal la población destinara menos recursos a fines piadosos.

La secularización de doctrinas también provocó cambios en el posicionamiento de los grupos de distinto origen geográfico al interior de las órdenes religiosas. Las pugnas entre facciones habían surgido mucho tiempo atrás. En todas las órdenes ingresaron criollos, lo cual ocasionó diversas situaciones de tensión con los frailes provenientes de España. En realidad la separación entre peninsulares y criollos no era tan tajante; por lo general, en cada bando predominaba alguno de los grupos, pero había

[27] Nomenclatura general de los religiosos que componen esta santa provincia del Santo Evangelio de México y son vivos en ella el presente año de 1769. BN, *Archivo Franciscano*, caja 139, exp. 1718.

[28] BN, *Archivo Franciscano*, caja 89, exp. 1379, f. 474v.

[29] BN, *Archivo Franciscano*, caja 89, exp. 1379, f. 472v

[30] José Refugio de la Torre afirma que la provincia del Santo Evangelio tenía fuentes más diversas de ingreso, lo cual le permitió que el proceso de contracción económica fuera menos rápido. J. R. de la Torre, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001, p. 16.

individuos del otro. Antonio Rubial afirma que el asunto tuvo más bien un cariz político; para él fue más un mecanismo de consolidación de la conciencia criolla. La excepción a esto, señala, era la provincia del Santo Evangelio de los franciscanos.[31]

La evolución interna de esta provincia se ha estudiado con bastante detalle.[32] A partir de la década de 1560 había disminuido la llegada de religiosos españoles, mientras crecía notablemente el grupo de criollos; en menor medida se incrementó el sector denominado hijos de provincia.[33] En 1623 se estableció un sistema tripartita para el gobierno de la provincia: la ternativa. Pese a que se hicieron algunas modificaciones posteriores a los términos del arreglo, había una evidente desproporción entre el número de frailes de cada facción y el porcentaje de cargos al que tenían derecho. Los criollos se quejaban porque tenían poco acceso a los empleos de honra, aunque su número era muy superior; además —decían—, eran ellos quienes se dedicaban a la cura de almas y atendían a los feligreses indígenas. En la primera mitad del XVIII el crecimiento de los distintos grupos aún era desigual: el número de criollos continuó en aumento, llegaron algunas remesas de frailes peninsulares y fue escasa la profesión de españoles en la provincia.[34]

En la segunda mitad del siglo XVIII la situación cambió. El número de religiosos criollos disminuyó porque muchos murieron[35] y decayó el ingreso de novicios. En el caso de la provincia franciscana del Santo Evangelio, de 1760 en adelante hubo un considerable decrecimiento de quienes profesaban en Nueva España.[36] El definitorio de la provincia señalaba que "desde que comenzaron a faltar conventos se ha escaseado la recepción de novicios". Otro factor que contribuiría a modificar los equilibrios al interior de la orden sería la llegada de un número abundante de frailes procedentes de España. La Corona española había mostrado su constante apoyo al grupo hispano y quizá en esta época se agregarían otros elementos para que aumentara el número de peninsulares; uno de ellos podría ser el inte-

[31] Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España…", p. 224.

[32] Véase Guillermo Nájera, *Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la Provincia franciscana del Santo Evangelio, 1572-1749,* tesis de maestría en Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2004, *passim.*

[33] Así se le llamaba a los religiosos que eran españoles de nacimiento, pero cuyo ingreso a la orden y profesión habían ocurrido en la Nueva España.

[34] Carmen de Luna, "Alternativa en el siglo XVI…", p. 357.

[35] Por ejemplo, en el lapso de 1756 a 1763 habían fallecido 134 religiosos pertenecientes a la provincia del Santo Evangelio. BN, *Archivo Franciscano*, caja 128, leg. 1651, doc. 11.

[36] Francisco Morales, "Mexican society…", p. 329.

rés de las autoridades por reforzar la labor misional pues sabemos que muchos de los religiosos provenientes de la metrópoli fueron enviados a las misiones de Tampico y Nuevo México.[37] En mi opinión, también pudo haber influido una tendencia visible en la etapa final del periodo colonial a favorecer el nombramiento de peninsulares para los cargos políticos y eclesiásticos. Las autoridades franciscanas afirmaban que las circunstancias imperantes dejaban pocas opciones. En esa época debían repartirse lo poco que quedaba entre muchos religiosos. En 1776 en el Acta de la Congregación Intermedia de la Provincia del Santo Evangelio se revisaba cómo debía hacerse la distribución de oficios por la secularización de las doctrinas.[38]

El prestigio de las órdenes religiosas se había mermado al paso del tiempo por diversas causas. Entre éstas podemos subrayar la existencia de pugnas internas y faltas en el cumplimiento de sus votos; asimismo, se presentaron acusaciones de abusos y maltratos por parte de los feligreses.[39] Estos problemas se recrudecieron debido a los cambios experimentados a consecuencia de la secularización. A finales del siglo XVIII, los frailes debían regresar a los claustros, pero ahí era difícil llevar a cabo la vida comunitaria. Debido a la naturaleza de su trabajo pastoral, tenían poca práctica en la vida monástica. La aglomeración en los conventos y la competencia por las pocas oportunidades de vida activa no eran favorables para la convivencia armónica. Eran escasos los conventos donde se conservaba cierto nivel de observancia. Los propios religiosos reconocían muchos problemas disciplinares en las órdenes. El provincial franciscano del Santo Evangelio señalaba que vivían una situación de escasez temporal y de decadencia en lo espiritual. El valor de las órdenes religiosas estaba muy ligado a su ejemplaridad, y si la conducta de sus miembros se cuestionaba la corporación perdía legitimidad.

Otro tema que se debe tener presente en la evolución de las órdenes religiosas es el de la actividad misional. Desde fines del siglo XVII los franciscanos le habían vuelto a dar un fuerte impulso a la fundación de misiones, si bien esta responsabilidad había recaído principalmente en los colegios de Propaganda Fide, que eran independientes de las provincias. Por su naturaleza y finalidades, las misiones debían surgir forzosamente en las inmediaciones de sitios donde aún quedaban grupos indígenas pendientes de

[37] Carmen de Luna, "Alternativa en el siglo XVI…", p. 362.

[38] "Acta de la Congregación Intermedia de la Provincia del Santo Evangelio para distribución de oficios por secularización de doctrinas". BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 62, f. 104-114v.

[39] Pueden verse antecedentes de estos problemas en la Provincia del Santo Evangelio en Guillermo Nájera, *Entre la decadencia…, passim.*

incorporarse a la cristiandad.[40] Los misioneros constituían la punta de lanza para la incorporación de territorios a los dominios hispánicos.

Durante la emisión de las disposiciones de transferencia de doctrinas, la Corona señaló repetidamente que las órdenes religiosas debían abocarse a la actividad misional. La propagación de la fe seguía siendo un elemento central en la legitimación del dominio español sobre el territorio indiano. En las zonas de frontera el proyecto de evangelización se mantenía vigente. Estos argumentos, junto con la necesidad de reforzar la colonización del territorio, llevaron a las autoridades a apoyar esta tarea clave.

Seguramente la mayoría de los religiosos pertenecientes a las provincias mendicantes existentes en el centro del virreinato no se sentían especialmente atraídos por la labor misional. Si así hubiera sido, lo más probable es que desde el principio hubieran ingresado a un colegio de Propaganda Fide. Los frailes de la provincia del Santo Evangelio aceptaban que debían concentrarse en la empresa misional, pero quienes dejaron de ser doctrineros en el arzobispado de México no se fueron a las regiones de conversión viva.[41] Siguieron insistiendo en que ellos aún cumplían con el trabajo misional en Tampico y Nuevo México donde tenían muchos establecimientos. Las finanzas de la orden se habían visto afectadas por la pérdida de doctrinas y eso repercutía, incluso, en la escasez de recursos para las misiones existentes; por eso, la provincia decidió no realizar nuevas fundaciones. Tras la expulsión de los jesuitas recrudeció la urgencia de que los regulares pasaran a la zona de misiones, pero fueron de nuevo los colegios de Propaganda Fide los que asumieron la mayor parte del compromiso.[42]

Como resultado final del proceso de secularización de doctrinas en el arzobispado de México, las órdenes religiosas se encontraron en una situación crítica. Lo que estaba ocurriendo era una redefinición del papel

[40] Los Colegios de Nueva España atendían las áreas de Nayarit, Alta California, Texas, Nuevo México, Florida y Tamaulipas; después de la salida de los jesuitas, también Sonora y Baja California. Entre 1780 y 1790 los colegios franciscanos se ocupaban de 273 centros de conversión viva, más los que atendían las provincias. Patricia Escandón, "La alianza de altar y trono: el imperio español y los Colegios franciscanos de América", en Patricia Escandón (coord.), *De la Iglesia indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006, p. 153.

[41] Francisco Morales afirma que ninguno de los religiosos franciscanos de la provincia del Santo Evangelio que habían dejado las doctrinas se insertó en el campo misional. Francisco Morales, "Mexican society…", p. 336.

[42] La provincia franciscana de Santiago de Jalisco sí tomó parte activa en la reactivación de la labor misional. José Refugio de la Torre sostiene que el personal de la provincia de Jalisco pasó de ser principalmente doctrinero a primordialmente misionero, José Refugio de la Torre, *Vicarios en entredicho…*, p. 16-19.

de los regulares en la sociedad. En opinión de las autoridades civiles y diocesanas, idealmente los frailes debían regresar a una vida de oración. Las carencias espirituales de la sociedad debían equilibrarse con una concentración de santidad en los claustros.[43] Pero el resultado era el opuesto: los religiosos luchaban contra el desánimo y vivían en condiciones donde era sumamente complicado el cumplimiento de su regla, lo cual, a su vez, afectaba fuertemente su reputación. La realidad era que al alejarse de la cura de almas los religiosos perdieron presencia e influencia en la sociedad. En ese reacomodo otros sectores eclesiásticos resultaron favorecidos.

Cuadro 8
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES FRANCISCANAS

Doctrina o misión	*Año de secularización*
1. Alfajayucan	1768
2. Apan (dice Tepeapulco)	1773
3. Calimaya	1756
4. Coatlinchán	1768
5. Cuautitlán	1754
6. Cuernavaca	1756
7. Chalco	1761
8. Chiautla	1753
9. Ecatepec	1761
10. Huexotla	1771
11. Huichapan	1754
12. Jilotepec	1759
13. Jiutepec	1765
14. Metepec	1754
15. México: San José	1770
16. México: Santa María	1753
17. México: Tlatelolco	1771-1772
18. Milpa Alta	1773
19. Otumba	1756
20. Querétaro: Santiago*	1758
San Sebastián	1768

[43] Maya expresa la idea de que los regulares se convertirían en el chivo expiatorio del catolicismo ilustrado, Teresa Maya, *Reconstruir la iglesia…*, p. 224.

Doctrina o misión	*Año de secularización*
21. Tacuba	1754
22. Teotihuacán	1771
23. Tepeji	1768
24. Tepetitlán	1754
25. Texcoco	Se conserva
26. Tlalmanalco	1768
27. Tlalnepantla	1754
28. Tochimilco	1767
29. Tolimán*	Antes de 1773
Tolimanejo (su coadjutoría)	1756
30. Toluca	Se conserva
31. Tula	1764
32. Tulancingo	1754
33. Tultitlán	1754
34. Xichú de Indios*	1751
35. Xochimilco	1786
36. Zempoala	1753
37. Zinacantepec	1754
Misiones:	
I. Cerro Prieto*	1777
II. Concá*	1770
III. Jalpan*	1770
IV. Jiliapan*	1777
V. Landa*	1770
VI. Pacula*	1777
VII. Tancoyol*	1770
VIII. Tilaco*	1770
38. Xichú de Indios	1751
Misiones:	
I. Jalpan	1770
II. Concá	1770
III. Tilaco	1770
IV. Landa	1770
V. Tancoyol	1770
VI. Pacula	1777
VII. Jiliapan	1777
VIII. Cerro Prieto	1777

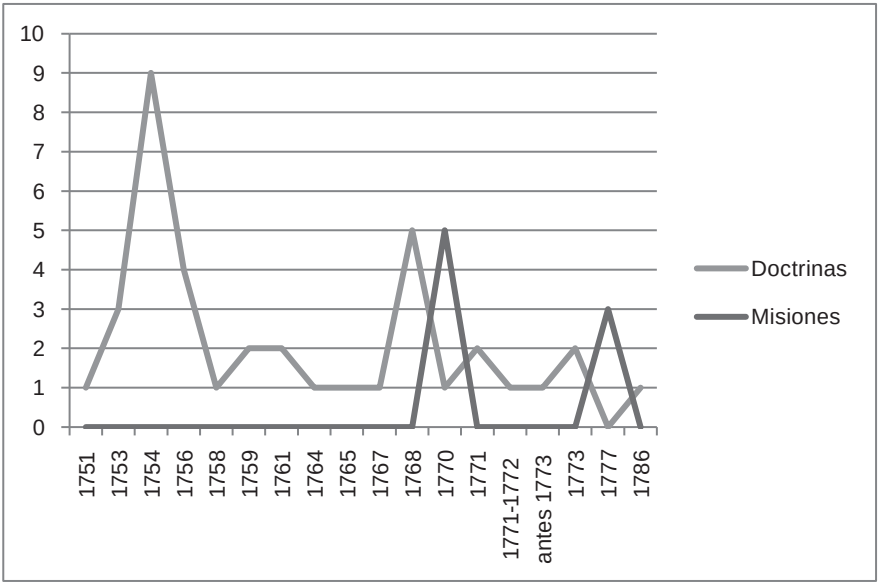
* No fueron incluidos por Villaseñor, pero sí formaban parte del arzobispado de México. Los números romanos corresponden a misiones.
FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 9
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES FRANCISCANAS
POR ORDEN CRONOLÓGICO

Año	*Doctrinas*	*Cantidad*
1751	Xichú (de Indios)	1
1753	Santa María la Redonda, Zempoala, Chiautla	3
1754	Tepetitlán, Cuautitlán, Tlalnepantla, Tacuba, Tultitlán, Tulancingo, Huichapan, Metepec, Zinacantepec	9
1756	Cuernavaca, Otumba, Calimaya, Tolimanejo (coadjutoría)	4
1758	Querétaro	
1759	Jilotepec	2
1761	Chalco, Ecatepec	2
1764	Tula	1
1765	Jiutepec	1
1767	Tochimilco	1
1768	Tlalmanalco, Tepeji del Río, Alfajayucan, Coatlinchán, San Sebastián de Querétaro (curato que antes fue coadjutoría)	5
1770	San José de México	1
	Misiones de Jalpan, Landa, Concá, Tilaco, Tancoyol	5
1771	Huexotla y Teotihuacán	2
1771-1772	Tlatelolco	1
Antes de 1773	Tolimán	1
1773	Milpa Alta y Apan	2
1777	Misiones de Pacula, Jiliapan, Cerro Prieto	3
1786	Xochimilco	1

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 5
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS Y MISIONES FRANCISCANAS



FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 10
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS AGUSTINAS

Doctrina	*Año de secularización*
1. Acatlán	1751
2. Acolman	1754
3. Actopan	1750
4. Atlatlahucan	1751
5. Atotonilco	1754
6. Ayotzingo	1751
7. Capulhuac	1750
8. Culhuacán	1756
9. Chapantongo	1756

Cuadro 10. *Continuación*

Doctrina	*Año de secularización*
10. Epazoyucan (dice Patzacoyan)	*ca*. 1753
11. Huauchinango	1754
12. Huasca (dice Guatlatzaloya)	1754
13. Huejutla	1750-1751
14. Ixmiquilpan	1750-1751
15. Jantetelco	1771
16. Jonacatepec	Antes de 1773.
17. Jumiltepec	1751
18. Lolotla (dice Holotlán)	1750-1751
19. Malinalco	Se conserva.
20. México: San Pablo	1767
21. México: San Sebastián	1750
22. México: Santa Cruz	1750
23. Meztitlán	Se conserva.
24. Molango	1752
25. Ocuilan	Antes de 1773.
26. Ocuituco	1751
27. Singuilucan	1751
28. Tantoyuca	1754
29. Tetepango (dice Axacuba)	Después de 1777.
30. Tezontepec (dice Zontepec)	1753
31. Tianguistengo	1750
32. Tlacolula	No lo encuentro como curato en 1773 ni en 1777.
33. Tlalnepantla Cuautenca	1751
34. Tlanchinol	1750-1751
35. Tlayacapan	1754
36. Totolapan	1766
37. Xochicoatlán	1753

Doctrina	*Año de secularización*
38. Xutucaztlan	No lo encuentro como curato en 1773 ni en 1777.
39. Yecapixtla	Antes de 1773.
40. Yolotepec	No lo encuentro como curato en 1773 ni en 1777.
41. Zacualpan de Amilpas	Antes de 1763.
42. Zacualtipán	1754

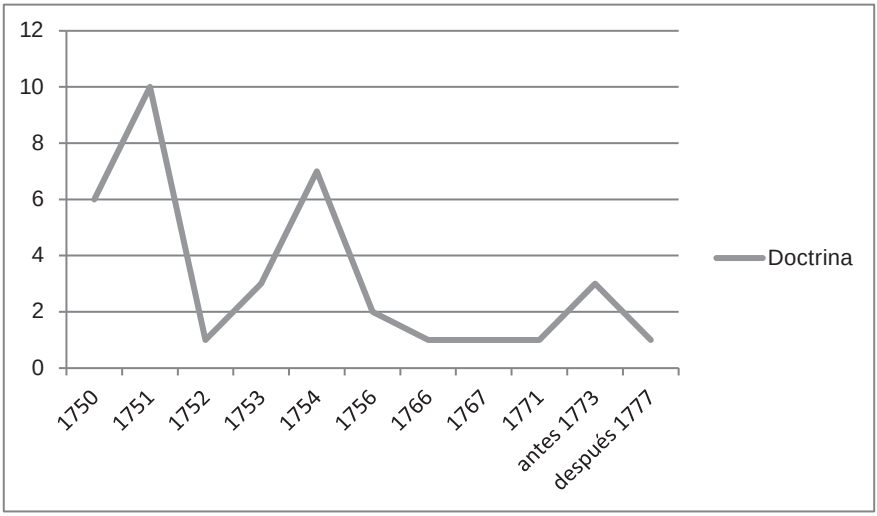
FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 11
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS AGUSTINAS
POR ORDEN CRONOLÓGICO

Año	*Doctrinas*	*Total*
1750	Actopan, San Sebastián de México, Santa Cruz de México, Tianguistengo, Capulhuac, Huejutla	6
1751	Acatlán, Singuilucan, Ayotzingo, Ocuituco, Tlalnepantla, Jumiltepec, Atlatlahucan, Ixmiquilpan, Tlanchinol, Lolotla	10
1752	Molango	1
1753	Sochicoatlán, Tezontepec, Epazoyucan	3
1754	Huauchinango, Atotonilco, Tlayacapan, Tantoyuca, Acolman, Zacualtipán, Huasca	7
1756	Culhuacán, Chapantongo	2
c. 1763	Zacualpan de Amilpas	1
1766	Totolapan	1
1767	San Pablo de México	1
1771	Jantetelco	1
Antes de 1773	Yecapixtla, Jonacatepec, Ocuilan,	3
Después de 1777	Tetepango	1

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 6
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS AGUSTINAS



FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 12
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS DOMINICAS

Doctrina	*Año de secularización*
1. Amecameca	Después de 1773 y antes de 1777.
2. Azcapotzalco	Se conserva.
3. Coatepec	1752
4. Coyoacán	1752-1756
5. Cuautla Amilpas	Se conserva.
6. Chimalhuacán Chalco	1789
7. Chimalhuacán Atenco	1770
8. Hueyapan	1751
9. Ixtapaluca	Antes de 1773.
10. México:	
Mixtecos	1753
11. Mixcoac	1754

Doctrina	*Año de secularización*
12. Oaxtepec	1756
13. San Agustín de las Cuevas	1754
14. San Jacinto	1754
15. San Pedro Ecatzingo	1751
16. San Pedro Tláhuac	1754
17. Tacubaya	1765
18. Tenango Tepopula	1771
19. Tepetlaoxtoc	1777
20. Tepoztlán	Después de 1773 y antes de 1777.
21. Tetela del Volcán	1751
22. Tlaquiltenango	1751
23. Tlaltizapán	1767
24. Xochitepec	1751
25. Yautepec	1756
Misiones	
I. San Miguel de las Palmas	Se conserva.

Los números romanos corresponden a misiones.
FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 13
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS DOMINICAS
POR ORDEN CRONOLÓGICO

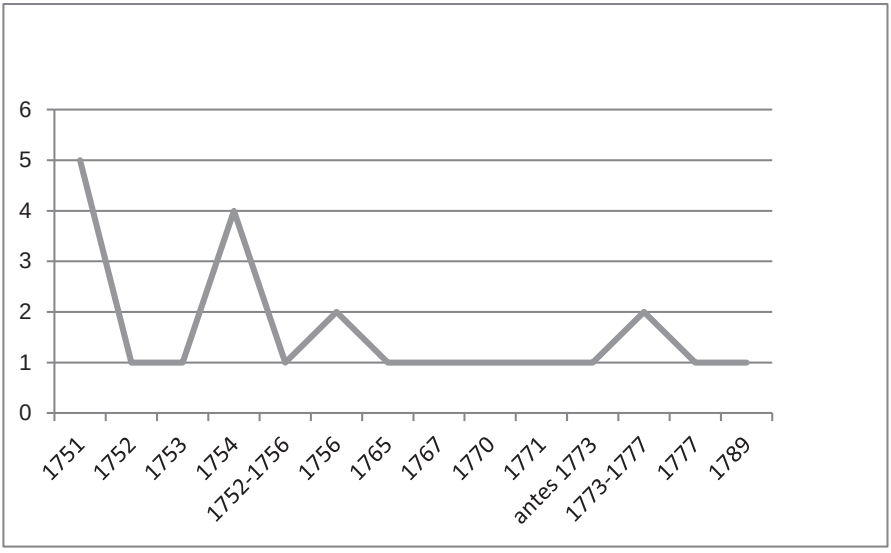
Año	*Doctrinas*	*Cantidad*
1751	Hueyapan, Tetela del Volcán, Ecatzingo, Xochitepec y Tlaquiltenango	5
1752	Coatepec	1
1753	Mixtecos de México	1
1754	Mixcoac, San Jacinto, San Agustín de las Cuevas y Tláhuac	4
1752-1756	Coyoacán	1
1756	Yautepec y Oaxtepec	2
1765	Tacubaya	1
1767	Tlaltizapán	1

Cuadro 13. *Continuación*

Año	*Doctrinas*	*Cantidad*
1770	Chimalhuacán Atenco	1
1771	Tenango Tepopula	1
Antes 1773	Ixtapaluca	1
1773-1777	Amecameca, Tepoztlán	2
1777	Tepetlaoxtoc	1
1789	Chimalhuacán Chalco	1

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 7
SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS DOMINICAS



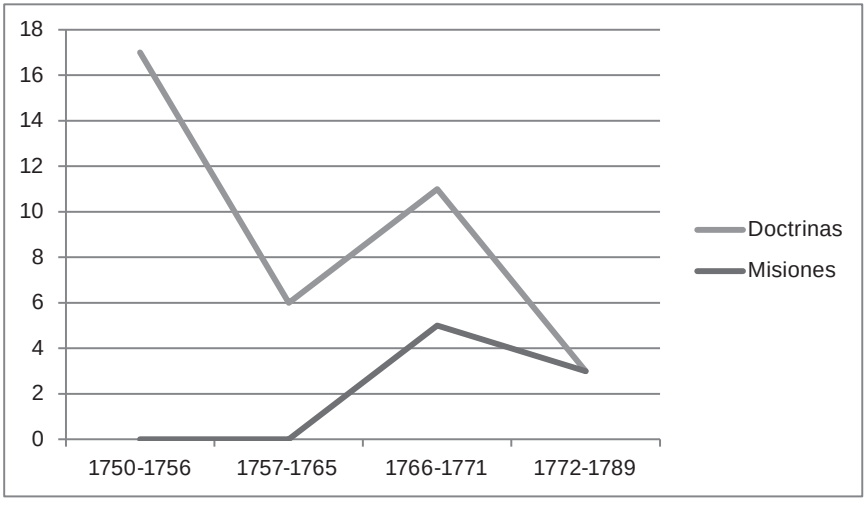
FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 14
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES DE LOS FRANCISCANOS

Periodo	*Número de doctrinas y misiones secularizadas*
1750-1756	17 doctrinas (incluye una coadjutoría que pasó a ser curato) 6 doctrinas.
1757-1765	23 doctrinas durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas.
1766-1771	11 doctrinas y 5 misiones durante la prelacía de Francisco Antonio de Lorenzana (incluye un curato que antes fue coadjutoría).
1772-1789	3 doctrinas y 3 misiones durante la prelacía de Alonso Núñez de Haro.
Total	37 doctrinas secularizadas (incluyen dos coadjutorías que pasaron a ser curatos). 8 misiones secularizadas.

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 8
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES DE DOCTRINAS Y MISIONES FRANCISCANAS



FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 15
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES DE LOS AGUSTINOS

Periodo	*Número de doctrinas secularizadas*
1750-1756	29 doctrinas
1757-1765	1 doctrina 30 doctrinas durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas.
1766-1771	6 doctrinas durante la prelacía de Francisco Antonio de Lorenzana.
1772-1789	1 doctrina durante la prelacía de Alonso Núñez de Haro.
Total	37 doctrinas secularizadas. (No tengo datos de tres curatos citados por Villaseñor.)

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 9
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES DE DOCTRINAS AGUSTINAS

Cuadro 16
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES DE LOS DOMINICOS

Periodo	*Número de doctrinas y misiones secularizadas*
1750-1756	14 doctrinas
1757-1765	1 doctrina 15 doctrinas durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas.
1766-1771	4 doctrinas durante la prelacía de Francisco Antonio de Lorenzana.
1772-1789	4 doctrinas durante la prelacía de Alonso Núñez de Haro.
Total	23 doctrinas secularizadas.

FUENTE: Elaboración propia.

Gráfica 10
RESUMEN CRONOLÓGICO DE LAS SECULARIZACIONES DE DOCTRINAS DOMINICAS

FUENTE: Elaboración propia.

Mapa 8
DOCTRINAS CONSERVADAS POR LAS ÓRDENES RELIGIOSAS
EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

El fortalecimiento del episcopado

La figura del obispo tiene una enorme relevancia en la estructura eclesiástica de la Iglesia católica. En el marco del Concilio de Trento quedó establecido que el obispo era el principal encargado de la fe y de la disciplina eclesiástica.[44] En manos de los prelados diocesanos se puso la responsabilidad de impulsar una serie de acciones para enmendar las costumbres del clero y de los fieles.[45] En el territorio español por tradición el rey había ejercido un papel de supervisión cercano a la labor de los obispos.[46] Debido a las concesiones papales que dieron origen al Patronato Indiano, en América el episcopado quedaría estrechamente ligado al monarca. Los obispos constituían la vía más directa de ejercicio de la autoridad real en asuntos eclesiásticos. Sin embargo, debió darse un largo proceso para que las catedrales estuvieran en condiciones de ejercer centralidad y pudieran establecerse los mecanismos de gobierno y administración diocesanos.[47]

Cuando la Corona española inició el nombramiento de obispos en sus dominios americanos tuvo la intención de designar a seculares, pero cambió con celeridad su decisión porque en el periodo de establecimiento y organización de la Iglesia en el territorio indiano los regulares ejercían un claro predominio. En el caso de la Nueva España, desde el primer momento fueron designados obispos procedentes del clero regular.[48] En el arzobispado de México los frailes-obispos fueron los encargados de sentar las bases

[44] A partir del Concilio de Trento tomó forma un nuevo proyecto religioso que promovió una serie de valores para imponer uniformidad en conducta, pensamiento, costumbres y formas culturales mediante el énfasis en la fe católica, Alicia Mayer, "La reforma católica en Nueva España. Confesión, disciplina, valores sociales y religiosidad en el México virreinal. Una perspectiva de investigación", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 12.

[45] En la era tridentina el modelo del obispo reformador fue San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán. Él fundó escuelas para niños, estableció seminarios para la formación de sacerdotes, realizó sínodos provinciales y múltiples visitas pastorales. Leticia Pérez Puente, "El obispo. Político de institución divina", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España*…, p. 152.

[46] Óscar Mazín, "El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España*…, *passim*.

[47] Óscar Mazín, "El sistema de gestión de la iglesia catedral", en David A. Brading y Óscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009, p. 49.

[48] En el periodo de 1546 a 1620 en la mayoría de las diócesis americanas se nombraron obispos procedentes del clero regular. Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano, 1500-1850,* Madrid, MAPFRE, 1992, p. 75.

de la autoridad episcopal. Pese a que los arzobispos pertenecían al clero regular, tuvieron enfrentamientos con las órdenes para que éstas reconocieran la autoridad diocesana; cuando fueron nombrados arzobispos seculares el conflicto con los religiosos se agudizaría.[49] Ambos sectores querían erigir la Iglesia del Nuevo Mundo a su modo; los religiosos se sentían protagonistas de un nuevo comienzo, comparable a los tiempos apostólicos, mientras los obispos insertaban la cristianización del territorio indiano en la tradición de las catedrales peninsulares y reivindicaban el relevante papel del episcopado en la consolidación del poder de los reyes ibéricos.[50]

Durante el siglo XVII, en el arzobispado de México hubo momentos álgidos de enfrentamiento entre el prelado diocesano y las órdenes religiosas, en los que ambas partes llegaron a resultar afectadas. A la larga, el arzobispo empezó a ganar terreno: logró el cobro de diezmos sobre las propiedades rurales de las órdenes religiosas; pudo ejercer con más eficacia su jurisdicción a través del nombramiento de jueces eclesiásticos; consiguió reforzar la formación de clérigos en el Seminario de México. A su vez, el episcopado hizo llegar al monarca recursos provenientes de las arcas eclesiásticas, como fue el caso del subsidio impuesto sobre las rentas del clero indiano.[51]

En la centuria ilustrada, las autoridades metropolitanas parecían estar convencidas de que podían dar por concluido el periodo de excepcionalidad de la Iglesia indiana; sería favorecido un nuevo modelo de iglesia cuyo funcionamiento debía girar en torno a la figura episcopal. Los obispos recibieron todo el apoyo necesario para reforzar su investidura y tuvieron oportunidad de fortalecer su función vigilante de las costumbres del clero y la feligresía, tarea que se mantendría vigente en adelante.

El programa de secularización de doctrinas constituiría un paso definitivo en el proceso de consolidación del poder episcopal. Uno de los objetivos más importantes de la transferencia de doctrinas era colocar a los curas en su conjunto bajo la autoridad más inmediata del obispo, con

[49] Todavía en las décadas subsecuentes en muchas diócesis americanas se nombraban como obispos a miembros del clero regular. Al parecer la Corona consideró que tendrían mejores posibilidades de apaciguar los fuertes conflictos entre facciones que enfrentaban las órdenes religiosas. No obstante, los seculares fueron incrementando su presencia en el episcopado americano y hacia 1650 llegaron a sobrepasar a los regulares. *Ibid.*, p. 74.

[50] Óscar Mazín, "El sistema de gestión…", p. 53.

[51] Véase Rodolfo Aguirre, "El arzobispo de México Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709", en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo, siglos XVI al XIX*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, *passim*.

lo cual avanzaba el dominio ejercido por la Corona sobre el clero. En este asunto el arzobispo Manuel Rubio y Salinas tuvo gran relevancia. La secularización de curatos le abrió posibilidades de concretar cambios muy destacados: pudo encontrarle acomodo a un conjunto importante de clérigos y avanzó significativamente en el proceso de reorganización del territorio del arzobispado. Aprovechó la ocasión creada por el nombramiento de los ministros seculares para intentar poner orden en temas relevantes como el cobro de servicios religiosos y diezmos. Respecto a la feligresía indígena, con la colaboración de los curas se abocó a transformar costumbres y prácticas que consideraba perjudiciales. Algunas de las acciones de Rubio motivaron quejas. Fue acusado de inexperiencia y de favorecer a sus allegados, pero ello no impidió un avance considerable en el fortalecimiento de la autoridad episcopal.

Cuando Francisco Antonio de Lorenzana llegó al gobierno de la arquidiócesis se mostró dispuesto a defender los intereses de la Corona y a colaborar en forma entusiasta en las iniciativas de reforma eclesiástica. Una de las prioridades del prelado era lograr mayor subordinación por parte de los religiosos. El programa de secularización era un asunto clave para concretar la meta. Lorenzana retomó algunos casos que habían quedado pendientes en la prelatura de Rubio y atendió otros más con el propósito de poner el tema al día. Este arzobispo fue aún más lejos que su predecesor en el afán de lograr uniformidad en el pago por los servicios religiosos. Emitió un nuevo arancel y aprovechó la coyuntura de la secularización de curatos para promoverlo. En relación con los indígenas, mostró especial empeño en vigilar sus prácticas religiosas y mantuvo una posición radical de rechazo a las lenguas autóctonas. Fue criticado por algunos frailes, el Ayuntamiento de México y voces anónimas, pero la Corona demostró que aprobaba su gestión concediéndole un ascenso importante.[52]

Alonso Núñez de Haro y Peralta continuó impulsando la transformación de la estructura eclesiástica de la arquidiócesis. Durante su gestión, la mayoría de los curatos ya estaba en manos de seculares. La transferencia de doctrinas siguió realizándose paulatinamente; hubo ya pocas voces críticas del programa. La gran mayoría de los ministros en funciones había sido nombrada por la autoridad diocesana, lo que permitió al arzobispo

[52] Fue promovido a la sede toledana. Castañeda y Marchena señalan que la movilidad de los obispos aumentó en el XVIII, ya que eran sobre todo los prelados procedentes del clero secular quienes cuidaban más sus ascensos y aspiraban a una sede mejor Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia…*, p. 243-245.

ejercer mayor control sobre los eclesiásticos y los fieles. También se ocupó del tema de la disciplina del clero secular. Destaca la atención que dedicó al asunto de las cofradías; llevó a cabo medidas que condujeron a una notable disminución de su número de fraternidades; asimismo, vigiló las celebraciones con el objetivo de evitar desórdenes y gastos excesivos.[53]

En el siglo XVIII los reyes de España no dejaron de aludir a las antiguas concesiones papales e hicieron lo necesario para conseguir el otorgamiento de más atribuciones, pero simultáneamente buscaron fuentes alternas para legitimar su derecho a intervenir en asuntos eclesiásticos. Fernando VI logró otros términos de negociación con el papado que se tradujeron en mayores derechos del monarca y en el retiro del apoyo del pontífice a los religiosos. Carlos III tendría condiciones propicias para llevar aún más lejos la injerencia gubernamental en estos temas. En mi opinión la transferencia de curatos al clero secular constituyó un eslabón importante en la articulación de la política eclesiástica general aplicada por la Corona española en las postrimerías del periodo colonial en el territorio indiano.

Los arzobispos a cargo de la sede mexicana durante la segunda mitad del siglo XVIII se mostraron bien dispuestos a servir al monarca, pero no lo obedecieron ciegamente. En el caso de las reales cédulas secularizadoras, las aplicaron con bastante cumplimiento porque coincidían con sus propósitos. Sin embargo, cuando fueron emitidas medidas favorables a las órdenes religiosas llegaron a manifestar su desacuerdo y no siempre siguieron las instrucciones reales al pie de la letra.

Es importante subrayar que el programa de secularización de doctrinas inició en los arzobispados. México era una de las sedes metropolitanas con más peso específico; allí las autoridades diocesanas contaban con una estructura institucional sólida: clérigos abundantes, bien preparados, y jueces eclesiásticos que dominaban la escena local. Al ser la arquidiócesis de México la cabeza de la Iglesia novohispana, pudo marcar pautas de consideración para otras regiones del virreinato. La política general era la misma para todo el territorio indiano; sin embargo, los distintos actores involucrados en cada jurisdicción articularon una respuesta particular que siguió sus propios ritmos. Uno de los factores que ayudó a una ejecución eficaz del programa fue que los prelados de la arquidiócesis mexicana

[53] Véanse: Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005; Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 8, 1985, *passim*.

contaron, en mayor o menor medida, con la colaboración del virrey en turno. El equilibrio de poder entre la autoridad virreinal y el arzobispo de México era más parejo, mientras en otras diócesis el gobernante podía optar por negociar menos e imponer más.

Los tres prelados que se hicieron cargo del gobierno de la arquidiócesis mexicana durante la segunda mitad del siglo XVIII pertenecían al clero secular y tenían una buena formación académica.[54] En la época, en el episcopado americano ya existía un claro predominio de los seculares, quienes habían llegado a ocupar el 75% de las diócesis.[55] Los miembros de las órdenes religiosas aún tenían posibilidades de ser nombrados obispos, lo que ocurría casi exclusivamente donde predominaba la labor misional. A fines de la centuria ilustrada fue el momento cumbre del episcopado en cuanto al desarrollo de la estructura diocesana: las vacantes disminuyeron y fueron erigidas nuevas diócesis.[56]

En el siglo XVIII fue común el nombramiento como prelados diocesanos de personas ligadas cercanamente al monarca o a la corte. Los tres arzobispos designados para México en esta época habían nacido en España.[57] Al llegar a la arquidiócesis debieron enfrentar situaciones novedosas y complejas, pero contaron con las condiciones propicias para poner en marcha cambios considerables. Rubio, Lorenzana y Núñez de Haro se convirtieron en ejecutores de los planes del monarca para lograr un mejor funcionamiento de la Iglesia americana. Los prelados que en esa época gobernaron el arzobispado de México apoyaron el poder absoluto del monarca español[58] y la Corona los favoreció.

[54] La alta titulación se extendió conforme pasaba el tiempo hasta convertirse en una condición inherente a la condición de episcopable. Más de 80% del episcopado había accedido a la máxima formación académica en teología, materia fundamental para quienes tenían importantes atribuciones en materias sinodales y conciliares. La formación en derecho canónico llegó a ocupar la segunda titulación en importancia entre los obispos del XVIII. Castañeda y Marchena afirman que fue un asunto necesario para enfrentar el problema de la secularización de las doctrinas y de la pastoral americana. Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia…*, p. 116.

[55] Castañeda y Marchena consideran que la propagación de las ideas críticas de los ilustrados, respecto al clero regular, conllevó una disminución rotunda del nombramiento de obispos procedentes de este sector del clero. *Ibid*, p. 80.

[56] Mazín señala que la diócesis llegó a ser una circunscripción privilegiada. Llenaba el "hueco" existente en el ámbito civil entre el estrecho ámbito de las alcaldías mayores y el amplio territorio de las reales audiencias, Óscar Mazín, "El sistema de gestión…", p. 49.

[57] El caso de México es paradigmático del cuidado por mantener obispos peninsulares: de 1750 a 1850 71% de los obispos eran peninsulares y 29% criollos. Los datos de Lima sirven para tener un punto de comparación; allí la proporción era menos desigual: de 1750 a 1850 56% peninsulares y 44% criollos, Paulino Castañeda y Juan Marchena, *La jerarquía de la Iglesia…*, p. 46.

[58] Morales afirma que Lorenzana era partidario del absolutismo, más por razones políticas que por convicciones intelectuales; Núñez de Haro, en cambio, se esforzó por fundamentar su

El obispo fue la pieza clave para lograr mayor sometimiento de todos los sectores que conformaban la Iglesia. En las últimas décadas del siglo XVIII, la administración presionó más fuertemente para mantener un clero leal y dispuesto a impulsar medidas reformadoras. El episcopado y la Corona coincidían en la necesidad de limitar el poder de las órdenes religiosas. La transferencia de doctrinas conduciría a un modelo de Iglesia con mayor eficiencia administrativa. El monarca español decidía el nombramiento de los obispos y éstos, a su vez, el de los curas párrocos a cargo de la feligresía. La cadena de mando podía funcionar de manera más adecuada y los prelados podían aspirar finalmente a la aplicación de una normatividad homogénea. Durante la segunda mitad del siglo XVIII el regalismo se hizo más acentuado. La Corona española restringía la jurisdicción eclesiástica, el derecho de asilo y la inmunidad personal de los clérigos; finalmente dio inicio una disputa por los diezmos y los bienes eclesiásticos.[59] Al ver llegar las medidas restrictivas los obispos se quejaron, pero no sirvió de mucho. Ellos mismos habían ayudado a colocar a la Iglesia en esa complicada situación.

Cuadro 17
RESUMEN GENERAL DE LAS SECULARIZACIONES REALIZADAS POR CADA ARZOBISPO DE MÉXICO

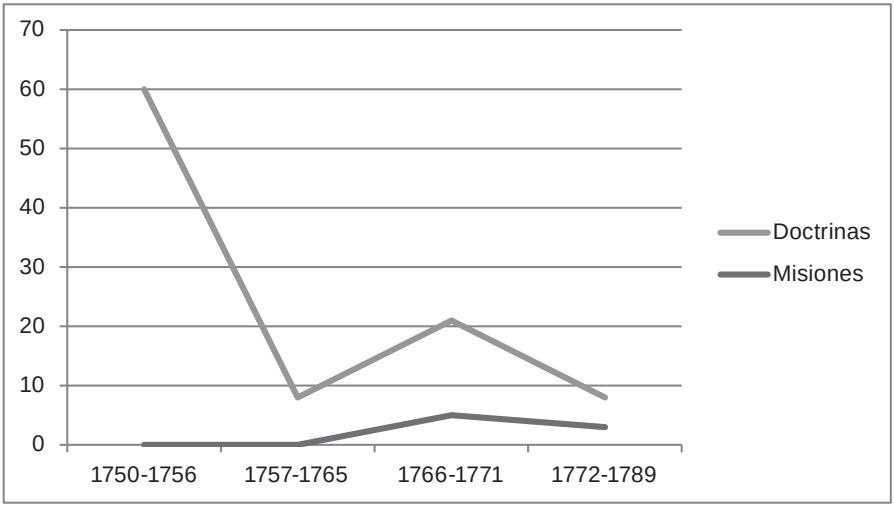
Periodo	*Número de doctrinas y misiones secularizadas*
1750-1756	60 doctrinas
1757-1765	8 doctrinas 68 doctrinas durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas
1766-1771	21 doctrinas y 5 misiones durante la prelacía de Francisco Antonio de Lorenzana
1772-1789	8 doctrinas y 3 misiones durante la prelacía de Alonso Núñez de Haro
Total	97 doctrinas y 8 misiones secularizadas

FUENTE: Elaboración propia.

pensamiento en la teología católica, muy especialmente en el sistema teológico de Santo Tomás. Francisco Morales, *Clero y política en México (1767-1834)*, México, Sepsetentas, 1975, p. 31.

[59] Ismael Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990, p. 100.

Gráfica 11
RESUMEN GENERAL DE LAS SECULARIZACIONES REALIZADAS POR PERIODO



FUENTE: Elaboración propia.

LA CONSOLIDACIÓN DEL CLERO SECULAR

Cuando se inició la labor evangelizadora en el arzobispado de México, los clérigos tuvieron una presencia escasa. En una primera etapa, que va de la conquista a 1540, los seculares se dedicaron principalmente a atender las necesidades espirituales de los conquistadores. Algunos obtuvieron nombramiento como párrocos, pero sin establecerse en forma permanente en un sitio específico porque, por lo general, los obispos los mantenían en constante rotación.[60] La Ordenanza del Patronazgo estableció exámenes de oposición para que los clérigos ocuparan los beneficios rurales con salario garantizado y de por vida. El atractivo de la permanencia se convirtió en un incentivo para que los jóvenes ingresaran al clero secular. Asimismo, se favoreció la preparación porque se elegía a los mejor calificados para ocupar los curatos. Para el primer concurso tardaron en presentarse candidatos idóneos, pero el número y la calidad de los contendientes

[60] Retomé los datos sobre la evolución del clero secular de John Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Centuy Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, *passim*.

aumentaron con el paso del tiempo. Inicialmente su pago dependía de asignaciones de la Real Hacienda, pero luego la obligación de sostener a los ministros recayó en la feligresía.[61] Para la formación de los clérigos fue determinante el establecimiento de la universidad y de los colegios jesuitas. A este sector del clero ingresaron predominantemente criollos. Las autoridades civiles y eclesiásticas fomentaron que los clérigos aprendieran lenguas autóctonas para poder ocuparse eficazmente de la atención espiritual de los indígenas.[62]

Durante el siglo XVII se dieron enfrentamientos muy intensos al interior de la Iglesia novohispana, lo que llevaría a constantes reajustes en el peso que tenía el clero secular en la labor evangelizadora.[63] Para finales de esa centuria ya había aumentado notoriamente en el arzobispado el número de parroquias en manos de clérigos. Muchas veces los seculares quedaban a cargo de los nuevos curatos establecidos cuando los pueblos sujetos se separaban de sus cabeceras. Los clérigos tuvieron acceso a más empleos por el establecimiento del cargo de jueces eclesiásticos en todos los curatos;[64] de esta forma se hicieron de atribuciones respecto a cuestiones importantes como matrimonios, cofradías e idolatrías. Junto con el episcopado fueron impulsores de devociones clave, como la virgen de Guadalupe. Muchos jóvenes ingresaron en la carrera sacerdotal; sin embargo, parte de ellos sólo tenían una ocupación temporal, por ejemplo, como confesores y administradores de sacramentos, aunque deseaban acceder a una posición más estable y mejor remunerada. La cantidad de miembros del clero secular siguió en aumento y con ello la demanda de conseguirles acomodo. La fundación del Seminario Conciliar incidió en la formación de un número creciente de clérigos diocesanos.[65]

Durante muchos años la monarquía española había dado apoyo alternado a ambas ramas del clero, pero hacia mediados del siglo XVIII había llegado el momento en que la balanza se inclinaría definitivamente del

[61] Óscar Mazín, "El sistema de gestión…", p. 52.

[62] Véase Rodolfo Aguirre, "La demanda de clérigos 'lenguas' en el arzobispado de México, 1700-1750", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, julio-diciembre 2006, *passim*.

[63] Sobre los conflictos del siglo XVII, véase Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670,* México, Fondo de Cultura Económica, 2005, *passim.*

[64] Véase Rodolfo Aguirre, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia Crítica*, Bogotá, Universidad de los Andes, n. 36, julio-diciembre 2008, *passim*.

[65] Para conocer el desarrollo de esta institución, véase Eduardo Chávez, *Historia del Seminario Conciliar de México,* México, Porrúa, 1996, *passim.*

lado de los seculares. La idea de que la administración espiritual de todos los feligreses correspondía a los párrocos fue apoyada por las autoridades civiles y eclesiásticas. Los ilustrados concebían al clero parroquial como un sector útil; su postura frente a ellos fue de simpatía y apoyo. Parecía prevalecer la opinión de que los desórdenes entre los clérigos diocesanos no eran tan graves y se les consideraba mejor dispuestos a obedecer a la autoridad episcopal.

Al perder los religiosos su influencia en la arquidiócesis de México, como resultado del proceso de secularización, fue aumentando la importancia de tener sacerdotes diocesanos bien preparados para hacerse cargo de la atención espiritual de los fieles. Al parecer, en el afán de contar con suficientes vocaciones, en la década de 1750 se relajaron algunos mecanismos de control en la admisión de aspirantes al seminario.[66] Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los prelados diocesanos hicieron esfuerzos para que la institución contara con recursos y continuaron la campaña para que los religiosos contribuyeran a su sostenimiento. Seguramente en esa época los miembros del clero regular vieron con especial antipatía al centro formativo de quienes estaban sustituyéndolos en las labores doctrinales; además, debieron resentir la escasez de recursos derivada de la pérdida de sus doctrinas.

Tras la expulsión de los jesuitas creció la importancia del seminario y se consolidó su papel como sede indispensable para la preparación del clero secular. Las autoridades diocesanas tenían una gran injerencia en el funcionamiento del centro educativo, por lo cual le otorgaron un constante apoyo. Alonso Núñez de Haro y Peralta parece haber tenido un papel protagónico para que la institución viviera una época de apogeo;[67] él también coadyuvó a fortalecer la formación y vigilancia sobre el clero diocesano al establecer un colegio en Tepotzotlán. A finales del siglo XVIII Núñez de Haro, con la transferencia de doctrinas ya concluida, mandó hacer listados con el fin de tener control de la cantidad con que debía contribuir cada curato para el sostén del abundante número de estudiantes del seminario.[68]

En el arzobispado de México los curas párrocos serían pieza clave para lograr la centralización anhelada por las autoridades eclesiásticas y civiles. Los tiempos de excepción en la Iglesia indiana llegaban a su fin. El programa de secularización de doctrinas fue un paso importante para la

[66] *Ibid.*, p. 315.

[67] Pedro Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Escuela Salesiana Cristóbal Colón, 1931, p. 54.

[68] En 1697 la institución había iniciado con 16 seminaristas; hacia 1800 había 288.

conformación de un conjunto de eclesiásticos más uniforme y manejable. Al mismo tiempo, la Corona buscó lograr que el clero alcanzara una situación de mayor autonomía financiera. En el siglo XVIII los derechos parroquiales, obtenidos por la realización de ceremonias individuales o comunitarias, fueron la fuente principal de ingreso de los curas. Durante el proceso de secularización, los curas párrocos mostraron preocupación por garantizar el cumplimiento de pagos por parte de sus nuevos feligreses. A partir de la emisión del arancel de 1767 ganó terreno el cobro de tarifas fijas en dinero, pero siguió siendo posible el establecimiento de otro tipo de acuerdos. En general los clérigos diocesanos estuvieron más involucrados que los religiosos en actividades económicas lucrativas. Los párrocos debían compartir sus rentas con coadjutores o vicarios. Además, le pagaban al personal auxiliar del curato: sacristán, campanero, acólitos y músicos.

Los curas necesitaban ser administradores eficaces: debían levantar padrones y hacer mapas, además de manejar cuidadosamente los libros parroquiales. Gracias a la transferencia de doctrinas, el clero secular podía ocuparse de la labor doctrinal y sacramental cada vez en más curatos del arzobispado. A consecuencia del programa de secularización, sobre todo en sus etapas más intensas, en los concursos por los beneficios hubo mayor oferta de plazas. Los clérigos más preparados aspiraron a ocupar los curatos más lucrativos.[69]

Los párrocos heredaron toda la infraestructura material generada durante la larga administración de los regulares; de cualquier modo debieron atender los asuntos pendientes en este rubro. En ocasiones debieron hacerse cargo de la edificación de nuevas iglesias y capillas o de las reparaciones de las ya erigidas. Asimismo, procuraron contar con el avío necesario: muebles, ropajes, alhajas, entre otras cosas. Igualmente, tuvieron que resolver necesidades cotidianas del culto como la cera, el vino, las hostias y el aceite para lámparas.

En el arzobispado de México el equilibrio entre los cleros había cambiado en forma drástica a finales del siglo XVIII: los seculares ocupaban una posición hegemónica; se sentaron las bases de su papel permanente como administradores espirituales del conjunto de feligreses de la jurisdicción; y los regulares se quedaron sólo con unas cuantas doctrinas y con

[69] De tiempo atrás los clérigos con grado de doctor habían buscado promoverse a los mejores curatos y a los cabildos catedralicios. Rodolfo Aguirre, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 22, 2000, p. 78.

las misiones más alejadas. Pese a todo, quedaron abiertas algunas posibilidades de colaboración entre ambos sectores del clero: los misioneros de los colegios de Propaganda Fide visitaban las parroquias en épocas especiales, como cuaresma, y eran bien recibidos porque apoyaban a los clérigos cuando predicaban y confesaban feligreses.

La transferencia de curatos conllevó varios reacomodos importantes al interior del clero secular. A consecuencia de la secularización, la presencia de los clérigos en el medio rural se amplió. Las autoridades diocesanas procuraron que el cura residiera en forma efectiva en su parroquia y atendiera los pueblos que conformaban el curato. Asimismo, la existencia de mayor número de parroquias facilitó la parte práctica en la formación de los curas; podían ser enviados a más lugares para que aprendieran el oficio.

Un tema donde pueden verse cambios muy relevantes a consecuencia de la secularización de doctrinas es el de la reorganización del territorio de la arquidiócesis de México.[70] Hacia 1746 en el arzobispado de México existían 104 doctrinas y 88 parroquias, esto es 192 curatos; además, había nueve misiones en la Sierra Gorda.[71] El programa de secularización traía aparejada la idea de que había que fortalecer la parroquia como la base de organización de la feligresía, dejando atrás la existencia de una estructura que se pensó temporal: las doctrinas y las misiones. En adelante, la parroquia debía ser el eje de la vida personal y de la comunidad.[72] Los datos del padrón realizado en 1777 permiten constatar que había aumentado el número de parroquias: ya había 225, en cambio habían dejado de existir 94 doctrinas y ocho misiones.

El conjunto de los habitantes del arzobispado fue puesto bajo un mismo tipo de ministro: el cura párroco. El programa de secularización se aplicó simultáneamente en zonas con un desarrollo dispar. Se transfirieron a clérigos las doctrinas capitalinas, lo mismo que las misiones de la Sierra Gorda. Lo anterior implicaba considerar como cristianos en estado de madurez a los indios de la mayor parte del territorio, con excepción únicamente de las áreas misionales más remotas. En los hechos ello derivó en la imposición

[70] Mazín subraya que en el caso de la arquidiócesis de México el proceso secularizador trajo consigo una recomposición de la geografía parroquial. El proceso, subraya el autor, se vivió de manera distinta en cada diócesis. Véase Óscar Mazín, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, *passim*.

[71] José Antonio Villaseñor, *Theatro americano. Descripción general de los Reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la viuda de D. José Bernardo de Hogal, 1746, p. 29-31.

[72] El IV Concilio Provincial insistió en ese asunto. Véase IV Concilio, libro III, título XIV.

de mayores contribuciones eclesiásticas y civiles. No obstante, en el terreno eclesiástico todavía se mantuvieron algunos rasgos distintivos: siguieron vigentes tarifas diferentes para el pago por servicios religiosos y continuaron en funcionamiento instancias judiciales eclesiásticas separadas.

Hacia la centuria ilustrada, en muchos lugares del arzobispado de México asuntos laborales, comerciales y personales habían llevado a los indios al espacio reservado para los españoles y viceversa. En la conformación del esquema de separación de repúblicas el elemento religioso había sido medular. Instaurar una administración espiritual homogénea para todos los feligreses implicaba desmontar una pieza clave. Una de las justificaciones de la existencia de la república de indios era que la separación servía para proteger a los naturales; pero, también desde el principio había existido la idea de la conveniencia de la cohabitación con los españoles para que les sirvieran como ejemplo. Quienes sostenían la primera opción eran los religiosos; después de la secularización ellos tuvieron un sitio marginal en la Iglesia novohispana. Los impulsores de la política integradora en el terreno eclesiástico habían sido los seculares y los obispos; al ocupar la posición de predominio estaban en condiciones de presionar a favor de esta alternativa. Formalmente seguían en vigor las leyes separatistas, pero en los hechos había ganado terreno la idea de incorporar de manera más efectiva a la población indígena. Pude detectar una agudización del avance de vecinos no indios en los pueblos en el periodo en el cual se realizó la secularización de doctrinas y misiones.

En varias ocasiones al momento de la transferencia a seculares, o poco después, el territorio que abarcaba una doctrina fue subdividido para lograr que la nueva administración diocesana operara en términos de mayor eficacia. La multiplicación de parroquias posibilitaba la existencia de territorios más manejables en lo fiscal y en lo espiritual.[73] Además, los curas accedían a más fuentes de empleo. No obstante, al parecer los obispos sólo favorecieron la creación de nuevas parroquias cuando secularizaban y dividían una doctrina. En otros casos optaron por nombrar vicarios de pie fijo porque aumentaba el número de curas párrocos, según los deseos de la Corona, y ellos mantenían mayor control, pues el nombramiento de éstos podía recaer en los prelados.[74]

[73] Clara García Ayluardo, "Re-formar la Iglesia novohispana", en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 258.

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

En el siglo XVIII hubo un incremento de los procesos de separación de pueblos sujetos a sus cabeceras. Fue una época de importante crecimiento demográfico; esto llevó a que algunos pueblos sujetos contaran con vecindarios numerosos. Los sujetos buscaron acceder a una situación más favorable en lo referente a las tierras, el gobierno y los servicios espirituales. La coyuntura de la secularización creó ocasiones propicias para evaluar la utilidad y la posibilidad de establecer nuevos curatos; si a juicio de las autoridades había condiciones favorables, la división podía concretarse. En general, los pueblos sujetos valoraron las ventajas de la autonomía: si contaban con una iglesia con categoría de parroquia, su estatus se elevaba. Además, podían acceder a una administración más frecuente de sacramentos y facilitar la realización de diversos trámites.[75] Pero no hubo una postura uniforme respecto a la división de los curatos; en algunos casos, los pueblos sujetos le encontraron inconvenientes a la nueva situación y prefirieron seguir dependiendo de su cabecera.[76] Para concretar la división del curato era indispensable contar con la colaboración de la autoridad local; de lo contrario el asunto podía empantanarse.[77]

Las autoridades diocesanas manifestaron su preocupación por los problemas derivados de la dispersión de los indios.[78] Los religiosos señalaron que los seculares tenían menor cantidad de operarios en cada curato. Quizá por ambas cuestiones fue preciso abordar el asunto del nombramiento de mayor número de vicarios residentes en los pueblos que permanecían en la categoría de sujetos. La real cédula del 18 de octubre de 1764 ordenó que se designaran tenientes de cura en pueblos distantes más de cuatro leguas de su cabecera.[79] Era importante lograr que en el conjunto del territorio de la arquidiócesis hubiera ministros religiosos que se ocuparan de atender cercanamente las necesidades de la feligresía y fueran ejecutores eficaces de las instrucciones de las autoridades. Algunos pueblos se mostraron dispuestos a hacer contribuciones especiales para tener un vicario permanente. No obstante, cabe aclarar que la

[75] Véase, por ejemplo, el caso de Temamatla, pueblo sujeto de Tlalmanalco en BN, *Archivo Franciscano*, caja 110, leg. 1508, doc. 14.

[76] Los indios del pueblo de San Pedro inicialmente se mostraron dispuestos a la erección de un curato en Acambay, al cual quedarían subordinados, pero luego prefirieron seguir dependiendo de Jilotepec, su antigua cabecera. AGN, *Bienes Nacionales*, v. 156, exp. 7, f. 207-275.

[77] Esto quedó demostrado con el caso de Xochimilco. AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 215, exp. 1.

[78] "Relación *Ad limina* enviada por el ilmo. sr. D. Manuel Rubio y Salinas arzobispo de México el 20 de junio de 1767", en Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 2003, v. IV, p. 100.

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

medida enunciada tuvo un alcance modesto: el incremento de ayudantes nombrados en los curatos entre 1767 y principios de 1790 fue sólo del 4%.[80]

Durante la aplicación del programa de secularización hubo algunas novedades respecto al origen geográfico de los clérigos. En el arranque del siglo XVIII los americanos habían conseguido nombramientos y beneficios abundantes.[81] Tradicionalmente el clero secular estaba compuesto principalmente por criollos; no obstante, durante la transferencia de curatos realizada en el periodo de gobierno de Manuel Rubio y Salinas fueron frecuentes las quejas de que los nuevos curatos eran asignados a clérigos europeos. Seguramente el arzobispo estaba buscándole empleo a curas cercanos a él, pero el asunto también estaba ligado al deseo de lograr que la administración parroquial se hiciera en castellano.[82] Lorenzana, por su parte, impidió la ordenación a título de idioma.[83]

En el arzobispado de México muchos feligreses requerían ser administrados en lenguas indígenas. La Corona española parecía no estar muy convencida de que hubiera clérigos suficientes para atender esta necesidad, si bien las descripciones de la autoridad diocesana indican que sí los había.[84] Los religiosos habían mantenido el uso de las lenguas indígenas en sus doctrinas; y a su salida hubo que resolver cómo dar atención espiritual a quienes no hablaban castellano. La secularización hizo crecer la demanda de clérigos lengua, principalmente para desempeñarse como vicarios; así se pudo incrementar en el clero mexicano el reclutamiento de indios.[85]

Los curas seculares nombrados para sustituir a los religiosos debieron enfrentar retos para estar en condiciones de ejercer su autoridad. Necesitaban establecer sus propios acuerdos con los feligreses. En general, los indios respetaron la autoridad del sacerdote, aunque sí se presentaron

[80] W. Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, p. 137.

[81] Rodolfo Aguirre, "El ascenso de los clérigos de Nueva España…", p. 80.

[82] "Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares", AHAM, caja 104, libro 3.

[83] Dorothy Tanck, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México, 1999, p. 176-178.

[84] Por ejemplo, en la visita pastoral que realizó Manuel Rubio y Salinas entre 1754 y 1758 mencionó a abundantes clérigos hablantes de lenguas autóctonas. AHAM, caja 22, CL 1.

[85] La hipótesis fue planteada por Brading. El autor señalaba que tal fenómeno social estaba aguardando a su historiador. En David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 83. Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre realizaron ya un texto que aborda el asunto. Señalan que los clérigos indígenas en general desempeñaban funciones auxiliares y sólo con dificultades obtuvieron en propiedad un curato. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre la Universidad/Plaza y Valdés, 2006, p. 232.

conflictos entre ambas partes. La costumbre de los pueblos de litigar contra los curas aumentó drásticamente en la segunda mitad del siglo XVIII.[86] Los indios tenían recursos a su alcance para oponerse a su cura: podían asistir a misa en otra parroquia y negarse a pagarle los derechos parroquiales. Asimismo, pudieron buscar maneras para no perder una participación activa en el territorio de lo sagrado.[87] Los párrocos no siempre querrían continuar impulsando las mismas devociones que los regulares; pudieron promover nuevas celebraciones. Para éstos y otros asuntos importantes debieron entablar negociaciones con los habitantes del curato.

Parecería que en el siglo XVIII el clero aún favorecía la idea de la separación residencial de los indios. En dos de los manuales más importantes que usaron los curas de esa época aún se expresaba la idea de que si los indios estaban alejados de las ciudades conservaban su inocencia natural.[88] En la práctica tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles impulsaron acciones que iban en contra de la separación residencial. El término que más aplicaban los eclesiásticos para describir a los naturales era el de "miserables", lo que implicaba que se les consideraba como menores permanentes, necesitados de tutela y protección. Sin embargo, durante la segunda mitad de la centuria ilustrada se fue abriendo paso una visión un tanto más optimista: los indios eran capaces de dejar atrás la ignorancia y las prácticas supersticiosas a través de la educación. La labor de los curas, entonces, debía enfocarse a conseguir ese objetivo.

Los párrocos llegaron a aplicar castigos físicos o usar cárceles como mecanismos de presión sobre sus feligreses. La opinión eclesiástica sobre el uso de la fuerza estaba dividida. En general, los arzobispos se manifestaban en contra, pero todavía había curas que se inclinaban por su utilización. En las postrimerías de la época colonial, la Corona buscó quitarles

[86] Taylor habla de la distribución regional de los conflictos; los distritos donde se presentaron con más frecuencia fueron las inmediaciones del valle de México, Metepec y zonas adyacentes, el territorio de Hidalgo, Cuernavaca y Cuautla, zonas de Guerrero próximas a Morelos y el Estado de México. En W. Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, p. 520.

[87] En el contexto de la secularización esto se vio en el caso de los cantores que querían seguir haciéndose cargo de los entierros en algunos pueblos sujetos de Tochimilco, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 3. Un caso extremo es el de Antonio Pérez en Yautepec, estudiado por Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, p. 125-194.

[88] Se trata de los manuales *Farol indiano y guía de curas de indios*, realizado en 1713 por el agustino Manuel Pérez, y *El ayudante de cura*, del licenciado Andrés Miguel Pérez de Velasco, sacerdote en la diócesis de Puebla, fechado en 1766. William Taylor, "…de corazón pequeño y ánimo apocado", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, n. 39, verano de 1989, *passim*.

ese tipo de atribuciones a los sacerdotes para pasárselas a las autoridades civiles locales.

Para lograr los ajustes deseados respecto a la posición de la Iglesia, las autoridades hicieron primero importantes cambios al interior de la Iglesia, y en ello tuvo un peso importante el programa de secularización de doctrinas y misiones; un sector clave de la propia institución, el clero regular, estaba en una situación de debilidad. Luego, el clero en su conjunto quedó cada vez más restringido porque su situación excepcional constituía un desafío fundamental para el absolutismo imperante.[89] En la etapa final del periodo colonial la legitimidad de la Corona española se basó menos en la asociación con los eclesiásticos, pues había disminuido el peso que el monarca le daba a su potestad espiritual, y su potestad temporal, en cambio, se había fortalecido.[90]

Reacciones de la feligresía indígena al programa de secularización

Desde el siglo XVI muchos pueblos de indios del arzobispado de México eran administrados por religiosos de alguna orden mendicante. La secularización presentó una ocasión singular para poner a prueba el vínculo existente entre los miembros del clero regular y quienes habían sido sus feligreses por un largo periodo. En diversas ocasiones las autoridades expresaron la idea de que los religiosos contaban con la devoción de los pueblos. Por ello esperaban que, al quitar a los frailes de los curatos, se presentarían muchas expresiones de inconformidad. Sin embargo, los indios no mostraron mayor resistencia al cambio de ministros. En las diligencias para formalizar el traslado de los curatos, repetidamente se consignaba que la salida de los religiosos había ocurrido sin manifestaciones de inconformidad de los habitantes del lugar. La autoridad local asistía a las gestiones de las transferencias de curatos para enfrentar posibles situaciones de desorden, pero su intervención fue escasa.

[89] Nancy Farriss aborda el tema del fuerte ataque a los privilegios eclesiásticos realizado durante el gobierno de Carlos III, Nancy Farriss, *La Corona y el clero…, passim*.

[90] William Taylor, "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 91.

Varios investigadores sostienen que la salida de los religiosos fue muy resentida por los indios.[91] Creo que es necesario repensar el asunto. En la documentación que he consultado no hay información de desórdenes generalizados por parte de los indios cuando los religiosos dejaron las doctrinas. Me parece incluso necesario, como lo hace William Taylor, hacer una reflexión acerca de los calificativos que suelen aplicarse a cada sector del clero: ni todos los regulares eran "queridos y santos", ni la generalidad de los curas diocesanos eran "codiciosos, inmorales y apáticos".[92]

Según el virrey Revillagigedo, el cambio jurisdiccional se facilitó porque los indios ya no se entendían bien con los frailes.[93] Esta cuestión merece analizarse con mayor detenimiento. En algún caso, los indios de un curato administrado por un fraile franciscano pidieron expresamente que éste permaneciera a cargo de ellos y expresaron una opinión positiva de sus acciones.[94] Pero al momento de la salida de los religiosos, en varias ocasiones surgieron situaciones de tensión entre ellos y los feligreses. Comúnmente el conflicto se presentaba por la posesión de ciertos bienes. Los casos más complicados tenían que ver con la conservación de algunos edificios conventuales por las órdenes. Tanto en el caso del convento franciscano de Tlatelolco como en el convento agustino de San Pablo, los indios manifestaron su oposición a perderlos con el argumento de que les pertenecían. En otras ocasiones la discusión se dio en torno a objetos diversos. Las disputas eran en realidad muestra de algo más complejo. Los dos sectores consideraban justo quedarse con inmuebles y enseres usados durante la administración de los regulares; ambos los veían como el fruto de su esfuerzo y, al mismo tiempo, como la manifestación concreta de las devociones promovidas por unos y adoptadas por otros.

En su defensa de las doctrinas, los religiosos insistieron en que los indios habían rechazado a los nuevos ministros, pero eso no parece confirmarse en la mayoría de los casos. Sin embargo, la aceptación de los

[91] León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 863; Enrique Florescano, "El embate de la Ilustración", en Margarita Menegus Bornemann (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, El Colegio de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Mora/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 1999, p. 164; Serge Gruzinski, *El poder sin límites…*, p. 181.

[92] W. Taylor, *Ministros de lo…*, p. 121.

[93] "Oficio del Conde de Revillagigedo sobre secularización de curatos y separar de ellos a los regulares", 8 de octubre de 1755, en *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos…*, México, Porrúa, 1991, p. 844-845.

[94] Esto ocurrió en el curato de Tlalmanalco, BN, *Archivo Franciscano*, caja 110, leg. 1508, doc. 14.

curas seculares no estuvo exenta de asperezas. Los diocesanos debieron establecer su propio vínculo con los fieles, aunque no arrancaban de cero; los arreglos realizados previamente con los religiosos constituyeron un precedente que debió ser tomado en consideración al iniciarse la nueva administración. Cada parte debía definir sus obligaciones y derechos en relación con el otro. Hubo un incremento de las tensiones porque debían renegociarse las condiciones específicas en las que quedarían los acuerdos.

Los conflictos más fuertes se presentaron cuando los nuevos ministros pretendieron imponer medidas consideradas desfavorables por los fieles o cuando éstos se negaron a cumplir con sus compromisos. En esos casos debieron intervenir las autoridades diocesanas para buscar una solución y ayudar a hacer manejables los curatos. No siempre fue sencillo pues las cosas podían salirse de control, como ocurrió con los indios atumultuados de San Pedro, en el nuevo curato de Acambay. Un caso extremo de resistencia ante los nuevos controles impuestos fue el movimiento encabezado por Antonio Pérez en Yautepec: el líder y sus seguidores promovieron la continuidad de un culto no autorizado e hicieron un fuerte cuestionamiento a los diocesanos.

El asunto que implicó más problemas fue ponerse de acuerdo respecto al pago por los servicios religiosos. A veces los propios curas designados pedían orientación a las autoridades de la arquidiócesis.[95] En algunas ocasiones la inconformidad de los feligreses se había manifestado bajo la administración de los regulares, pero el malestar recrudeció en el contexto de la transferencia. En muchas de las doctrinas había prevalecido la práctica de que los frailes y los feligreses llegaran a acuerdos específicos para cubrir los servicios religiosos. Este tipo de pagos podía incluir la entrega de diversos productos y la realización de ciertas labores. Las autoridades diocesanas vieron en la transferencia de doctrinas una coyuntura favorable para impulsar la aceptación del pago por arancel. Hubo casos en que los indios estuvieron de acuerdo porque pensaban que las cuotas fijas eran preferibles a dar oportunidad a los curas de decidir según su propio criterio el monto de los pagos. Muchas veces los pueblos impulsaron peticiones de pagar por arancel con el objetivo de librarse de servicios personales o disminuirlos.

En términos generales, la emisión del arancel parece haber aumentado las tensiones entre curas y feligreses. En ocasiones fue el catalizador

[95] Eso ocurrió en Molango, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 29, exp. 6, f. 185-227, y en Ocuituco, AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 156, exp. 8, f. 276-331.

de problemáticas mayores. Los indios pudieron quejarse de que los curas clérigos habían impuesto nuevas celebraciones para aumentar los cobros. Encontré noticias de feligreses que no se habían opuesto a la transferencia, pero se negaban a pagar por las misas y a asistir a la doctrina.[96] En algunos casos los indios insistieron en mantener algunas costumbres acordadas con los religiosos.[97] Como resultado de la secularización parecen haber aumentado los cobros a los fieles. Para obligar a los indios renuentes a pagar, los curas seculares ocasionalmente usaron el recurso de encerrarlos y azotarlos.[98] Ante este tipo de situaciones llegaron a presentarse protestas de los indios.

El establecimiento de escuelas para enseñar español en los pueblos de indios avanzó en forma evidente en la segunda mitad del siglo XVIII, si bien su funcionamiento fue dispar. Hubo pueblos, como Actopan, donde asistían a las escuelas verdaderas multitudes; en otros casos los establecimientos educativos corrían con menos suerte: sólo funcionaban cuando lo permitía el ciclo agrícola o de plano desaparecían en periodos de crisis. En lo referente a la actitud ante las escuelas, sabemos de la promoción realizada a favor de su establecimiento por parte de algunos principales indígenas y de la necesidad que tenían los oficiales de república de saber castellano, aunque también hubo indios que mostraron renuencia; padres quejosos del tiempo que sus hijos dejaban de dedicar a labores en favor de la economía familiar y renuentes a destinar recursos al pago de los maestros. Parte de la población indígena pudo considerar a las escuelas y a los maestros como promotores de cambios indeseables.[99]

Las autoridades temporales y espirituales en la zona central del virreinato sumaron fuerzas para promover el uso del castellano; era conveniente que los súbditos indios lo supieran porque eso permitiría ejercer un control más directo sobre ellos. A tono con las ideas ilustradas, fue imponiéndose la necesidad de lograr mejoras en la situación de los indios a través de la educación. Se argumentaba que los indios requerían del castellano para adquirir conocimientos diversos que los condujeran al progreso.

Una de las metas del programa de secularización fue desarticular la influencia que las órdenes religiosas habían logrado adquirir sobre la re-

[96] Así lo hicieron los indios del pueblo de San Pedro, en el curato recién erigido de Acambay, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 156, exp. 7, f. 207-275.

[97] En Tochimilco era común que los cantores se hicieran cargo de los entierros y después de la secularización pretendían continuar con esa práctica. AGN, *Bienes Nacionales*, v. 450, exp. 3.

[98] Eso ocurrió en Xochimilco. AGN, *Clero Regular y Secular*, v. 215, exp. 1.

[99] Véase Dorothy Tanck, *Pueblos de indios…, passim.*

ligiosidad novohispana. Los miembros de las órdenes mendicantes habían establecido un complejo ceremonial en sus doctrinas. Varios de los nuevos ministros diocesanos, al momento de tomar posesión de sus curatos, hicieron señalamientos acerca del poco interés que los feligreses demostraban por el culto divino, lo cual puede ser leído como un deseo de probar el poco éxito de los religiosos.

Durante la aplicación del programa de secularización, los frailes insistieron en que los feligreses indios habían sido afectados por el cambio de ministros; hablaron incluso del peligro de que recayeran en idolatrías. En realidad resulta difícil establecer una división tajante entre los indios ortodoxos y los idólatras. La misma definición de idolatría es cambiante: en este momento incluiría algunas piezas subsistentes de las creencias autóctonas, a lo cual se habían incorporado elementos europeos y africanos. En realidad, en esta época la idolatría colectiva fue minoritaria. Sin embargo, puede señalarse la existencia de un movimiento idolátrico en la zona de Yautepec, el cual llegó a involucrar a un conjunto numeroso de indígenas. La interrupción de ciertas costumbres y las innovaciones impulsadas por los párrocos pudieron propiciar entre los indios el surgimiento de manifestaciones heterodoxas de cristianismo. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los prelados diocesanos, con el apoyo de los curas, decidieron tomar la ofensiva contra múltiples prácticas indígenas y las calificaron como manifestaciones de superstición e ignorancia.[100]

LAS DEVOCIONES INDÍGENAS: COFRADÍAS, FIESTAS E IMÁGENES

En la Nueva España el clero regular promovió la fundación de las cofradías con la finalidad de crear una conciencia de comunidad cristiana y ayuda mutua. Estas asociaciones se convirtieron en protectoras e integradoras de identidades, territorios, poblaciones y bienes comunales indígenas.[101] Es sugerente la idea, expresada por Bazarte y García, de que las cofradías prefiguraron la estructura diocesana como fórmula organizativa.[102] Estas

[100] Véase Serge Gruzinski "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 8, 1985, *passim*.

[101] Alicia Bazarte y Clara García, *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Politécnico Nacional/Archivo General de la Nación, 2001, p. 29.

[102] *Idem*.

asociaciones de fieles se propagaron en los pueblos de indios del arzobispado de México en el transcurso del periodo colonial, y era una situación común que los indios hubieran eludido los trámites necesarios para formalizar sus cofradías. En muchas ocasiones eran más una expresión de la identidad popular que una devoción regulada por la Iglesia. Tanto los curas regulares y seculares como las autoridades diocesanas hicieron esfuerzos constantes por mantener algún nivel de intervención sobre ellas; lograron algunos avances, pero aún había mucho por hacer.

A mediados del siglo XVIII la variedad de devociones en los pueblos del arzobispado era muy amplia. La transferencia de curatos pudo originar algunos cambios. Antes de 1750 la fiesta de la virgen de Guadalupe no era tan celebrada en los pueblos remotos del área central de México. Su culto lo impulsaron, sobre todo, los curas párrocos formados en las ciudades que eran sedes episcopales;[103] de esto podría deducirse que fue favorecido por la secularización de doctrinas. En cambio, como era lógico, menguó el culto establecido por las diferentes órdenes religiosas a su santoral propio. Incluso mermó la devoción a los santos fundadores de cada una; sabemos, por ejemplo, que San Francisco perdió terreno a fines del periodo colonial.[104]

En sus afanes de lograr uniformidad, Rubio y Salinas buscó fomentar las cofradías dedicadas a dos devociones: la del Santísimo Sacramento y la de las Ánimas del Purgatorio. El prelado incluso recomendaba a los curas "forzar" los ánimos de sus feligreses para que las asentaran. Era común que ambas estuvieran conformadas por individuos de distintos grupos sociorraciales y no sólo por indígenas.[105] En este aspecto coincidían con las parroquias. Cuando el curato de Querétaro fue secularizado, las cofradías de indios debieron adscribirse al ámbito parroquial. Los reacomodos impulsados por las autoridades eclesiásticas ponían en claro la necesidad de reevaluar la vigencia del esquema de separación de repúblicas en su componente religioso.

Las dos cofradías impulsadas por Rubio estaban relacionadas con asuntos medulares del dogma cristiano. La insistencia en ciertas devociones principales pudo tener también la motivación de eliminar lo que a ojos de las autoridades eclesiásticas podía verse como un calendario festivo

[103] W. Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, p. 419.
[104] *Ibid.*, p. 402.
[105] Alicia Bazarte, *Los cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1869*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989, p. 46.

demasiado cargado. El prelado aconsejaba destinar los bienes de otras cofradías a las del Santísimo Sacramento y Ánimas. El funcionamiento de menos asociaciones, pero con finanzas más sólidas, permitiría contar con un útil apoyo para sufragar los gastos de las misas cotidianas, lo cual encajaba con el afán de encontrar empleos y fuentes de ingreso para los clérigos del arzobispado. Núñez de Haro, por su parte, recomendó que las cofradías de retribución, compuestas en su mayoría por pobres, sólo fueran establecidas en las parroquias, pues según él de ese modo los fondos estarían más seguros que en las iglesias de los regulares. La mitra estaba interesada en dejar entrever que los regulares "dejaban hacer" a los miembros de las cofradías; aspiraban a lograr una mayor sujeción de estas entidades al colocar a los clérigos diocesanos a cargo de los curatos.

La existencia de curas nombrados por la autoridad diocesana facilitaría la intervención de los tres prelados que gobernaron la arquidiócesis mexicana durante la segunda mitad del siglo XVIII en muchos asuntos internos de las cofradías. Hubo gran insistencia en la elección anual de los encargados de su administración.[106] Las cofradías habían gozado de bastante autonomía y libertad en las decisiones sobre sus gastos. Todo ello era incompatible con los afanes de control imperantes en la segunda mitad del siglo XVIII. Los prelados diocesanos mostraron especial preocupación por la situación económica de las fraternidades. Los jueces eclesiásticos debían estar al pendiente de que todos los años las cuentas de las cofradías se asentaran con orden y claridad. Cuando un arzobispo llegaba a revisar los papeles y encontraba todo en orden daba las gracias al mayordomo por su buena labor; pero, si detectaba faltantes de dinero lo compelía a restituirlos. En caso de incumplimiento le advertía de la aplicación de fuertes penas, como la excomunión mayor.

Los curas, como jueces eclesiásticos, quedaban al cuidado de los bienes de las cofradías y hermandades; los cofrades les debían pedir permiso para disponer de ellos. En opinión de los ministros religiosos, los recursos debían usarse preferentemente para obras de reparación de la iglesia del pueblo o para dotarla de los ornamentos necesarios.[107] Los prelados diocesanos insistieron en la necesidad de limitar gastos que para

[106] Las ordenanzas preveían elecciones anuales, pero en realidad el reemplazo de los funcionarios era irregular. En las postrimerías del periodo colonial los vecinos debían nombrar a sus mayordomos con la supervisión del alcalde mayor o su teniente. W. Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, p. 459.

[107] Los bienes de las cofradías también se usaron para cubrir los gastos del maestro de escuela del pueblo. Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles…*, p. 49.

los miembros de estas fraternidades eran parte de su funcionamiento normal, tales como fuegos de artificio, comida y bebida para sus fiestas. Como era de esperarse los indios se mostraron renuentes a obedecer este tipo de restricciones. Para ellos el modelo barroco de religiosidad, caracterizado por una ritualidad fastuosa, conservaba todo su sentido, y en adelante hicieron lo posible por mantenerlo vigente.

Las autoridades diocesanas expresaron preocupación por la realización de actividades religiosas en las que participaba un conjunto numeroso de feligreses en la vía pública. Para evitar desórdenes dictaron una serie de disposiciones sobre el horario en el cual debían realizarse las procesiones y acerca de la moderación en el consumo de bebidas alcohólicas.[108] La Iglesia buscó privilegiar las celebraciones al interior del templo y de los hogares; en contraposición, la calle era vista como un escenario continuo de transgresión de normas.[109] Las autoridades juzgaban necesario que entre los fieles predominara el recogimiento espiritual y consideraban muchas de las actividades religiosas populares como muestras de superstición.[110] El mayor énfasis en los proyectos educativos buscaba hacer frente a la situación; ése era el camino para reorientar las conductas de los indígenas. Aun así, las autoridades eclesiásticas no buscaron eliminar las fiestas sino regularizarlas. Ciertas festividades seguían siendo útiles como medio de propaganda, siempre y cuando no se presentaran "abusos". Se combatió la idea de que durante las celebraciones los fieles podían salirse de las normas de comportamiento habituales.[111]

Los indios habían hecho suya la liturgia colectiva, con el estímulo del espectáculo y la representación, que había caracterizado la labor de los

[108] En realidad en las postrimerías del periodo colonial el consumo de pulque por persona disminuyó; en cambio, creció el de las bebidas destiladas. Sin embargo, pese a todo no parece haber aumentado la embriaguez pública. Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados…*, p. 204-206.

[109] Esto lo plantea Jesús Pereira respecto a Madrid, pero es aplicable al conjunto de los dominios españoles, véase Jesús Pereira, "La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII", en Mauro Hernández Benítez, Santos Madrazo Madrazo, Francisco Javier Hernando Ortega *et al*., *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, introd. de Josep Fontana Lázaro, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 249.

[110] Gerardo Lara propone que en el siglo XVIII las autoridades eclesiásticas consideraron la superstición, más que la idolatría, como el problema más importante en la religiosidad indígena. Véase Gerardo Lara, "Heterodoxia indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, España, Universidad de León, 2005, *passim*.

[111] Un ejemplo de celebración reprimida fue el carnaval, mientras que se siguió autorizando, bajo mayor vigilancia, la representación de la pasión de Cristo. La postura oficial ante las fiestas es abordada por Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados…, passim.*

mendicantes.[112] La fiesta del santo patrono era la ocasión más importante del año para un pueblo; en la celebración se mostraba la fuerza y organización interna de la comunidad. El siglo XVIII fue el momento de mayor expresión del barroco indígena, de la omnipresencia de las imágenes cristianas. Muchas de éstas fueron vistas con ojos críticos por las autoridades eclesiásticas.[113] El desdén hacia las devociones populares, especialmente las de los indios, y la campaña en contra del clero regular que las había fomentado estuvieron ligados.[114]

Hasta la década de 1770 la mayor parte de las cofradías en las regiones central y occidental de México mantenían las fiestas de su comunidad a través de sus tierras comunales.[115] En 1775, como resultado de un detallado proceso de inspección,[116] la autoridad diocesana concluyó que muchos de los bienes de comunidad habían sido absorbidos por las cofradías. Las instrucciones fueron que debían quedar diferenciados los bienes de ambas instancias. A fines del XVIII aumentó la presión para evitar que los recursos de las cofradías fueran utilizados con fines distintos a los religiosos. A su vez, los bienes de comunidad fueron objeto de una cuidadosa reglamentación. Los curas perdieron el derecho de intervenir en su vigilancia. La Corona, en cambio, llegó a disponer de fondos procedentes de las cajas de comunidad para enfrentar sus necesidades financieras.[117]

Alonso Núñez de Haro desautorizó casi la mitad de las cofradías del arzobispado, sobre todo por la escasez de fondos; sólo sobrevivieron las cofradías más fuertes: aquellas que tenían fondos suficientes y gastos mo-

[112] Sobre este tema puede verse el artículo de David Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, Universidad de Cambridge, v. 15, parte 1, mayo 1983, *passim*.

[113] En este sentido presenta especial interés el caso de Tlatelolco, AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 1182, exp. 28, f. 23.

[114] Clara García Ayluardo, "Re-formar la Iglesia…, p. 266.

[115] John Chance y William Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Antropología* (Suplemento), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio 1987, p. 239.

[116] También el Consejo de Castilla ordenó una investigación general acerca del número y estado de las cofradías españolas. William Callahan, "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 35-36.

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

derados.[118] Uno de los ejes articuladores de la sociedad corporativa de los novohispanos recibía un fuerte golpe. Debe recordarse que en esta misma época aumentó el número de parroquias en el arzobispado. El episcopado mexicano reforzaba las parroquias frente a las cofradías para consolidar el sistema diocesano y a la autoridad eclesiástica frente a las abundantes corporaciones de corte local. Hacia las postrimerías del periodo colonial daría inicio una tendencia que favorecía el patrocinio individual de las prácticas devocionales.[119] En el ámbito de las devociones indígenas, como en otros, la transferencia de doctrinas al clero secular ayudó a impulsar grandes cambios.

[118] Para evitar su extinción, algunas cofradías rurales buscaron maneras alternas de sobrevivir; por ejemplo, las cofradías del Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas de Xochimilco tenían un embarcadero de canoas y plantas de olivo. Asunción Lavrín, "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en A. J. Bauer (comp.), *La Iglesia en la economía de América Latina. Siglos XVI al XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, p. 239-241.

[119] Chance y Taylor señalan que el sistema de cargos y la promoción individual de las cofradías pueden estar estrechamente relacionados con el historial de reformas políticas que arrancó en 1750. John Chance y William Taylor, "Cofradías y cargos…, p. 252.