

LA REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO. ESTUDIOS Y TEXTOS XLVII

*Secularización eclesiástica novohispana:
del predominio de las órdenes religiosas
al ascenso episcopal (siglos XVI-XVIII)*

Pablo Abascal Sherwell Raul

Enrique González González

Coordinadores



Durante muchos años, la historiografía de la Iglesia y la evangelización tendió marcadamente a idealizar el papel de las órdenes religiosas (que reivindicaban total autonomía, acogiéndose al papado) en las tareas educativas y de inserción de la nueva fe en tierras americanas, en detrimento de la labor del clero secular (regido por el obispado y la Corona). Sin embargo, en décadas recientes —en especial dentro de instituciones como la UNAM— los historiadores han revelado cómo, poco a poco, de la mano de un programa regio de transformación administrativa y educativa, las instituciones novohispanas fueron cambiando hacia una menor participación del poder clerical en la gestión colonizadora y, al mismo tiempo, abriendo paso a nuevos saberes que empezaron a dejar atrás el carácter especulativo y meramente teórico para constituirse en centros de creación y enseñanza de saberes prácticos. Se trata de un largo proceso no exento de conflictos entre las órdenes religiosas y el obispado, entre Roma y Madrid, entre el antiguo régimen y la edad moderna, entre una gran diversidad de intereses, en suma. Secularización eclesiástica novohispana... permite al lector adentrarse en múltiples matices y pormenores de una de las empresas más notables para la creación del México actual.



La Real UNIVERSIDAD DE MÉXICO

ESTUDIOS Y TEXTOS

XLVII

iisue.
unam.mx/
publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786075877815e.2025>

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA EDUCACIÓN
Colección Real Universidad

*Secularización eclesiástica novohispana:
del predominio de las órdenes religiosas
al ascenso episcopal (siglos XVI-XVIII)*

Pablo Abascal Sherwell Raul

Enrique González González

Coordinadores



iiue

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones sobre la

Universidad y la Educación

México

2025

Catalogación UNAM

Nombres: Abascal Sherwell Raull, Pablo, editor. | González González, Enrique, editor.

Título: Secularización eclesial novohispana : del predominio de las órdenes religiosas al ascenso episcopal (siglos XVI-XVIII) / Pablo Abascal Sherwell Raull, Enrique González González, coordinadores.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2025. | Serie: La Real Universidad de México. Estudios y Textos ; XLVII.

Identificadores: LIBRUNAM 2255816 | ISBN 978-607-587-419-7.

Temas: Secularización -- México -- Historia. | Iglesia Católica -- Misiones -- México -- Historia. | Monasticismo y órdenes religiosas -- México -- Historia. | Obispos -- México -- Historia.

Clasificación: LCC BX1427.S43 2025 | DDC 282.72—dc23

Este libro fue sometido a dos dictámenes doble ciego externo conforme a los criterios académicos del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM.

Esta obra es producto del proyecto de investigación Libros y Letrados en el Gobierno de las Indias con el apoyo del PAPIIT IN402218 de la DGAPA de la UNAM.

Agradecemos su amable autorización para reproducir las imágenes del capítulo final de esta obra a las siguientes instituciones: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, Dirección General de Sitios del Patrimonio Cultural, Fototeca Constantino Reyes Valerio, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo de la Basílica de Guadalupe y Secretaría de Cultura.

Coordinación editorial

Jonathan Girón Palau

Edición

Juan Leyva

Diseño de cubierta

Diana López Font

Edición digital

Jonathan Girón Palau

Primera edición impresa: 2025

Primera edición digital: 2025

© D.R. 2025, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación,
Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, Ciudad de México
<http://www.iisue.unam.mx>
Tel. 55 56 22 69 86

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786075877815e.2025>

ISBN (PDF): 978-607-587-781-5

ISBN (impreso): 978-607-587-419-7



Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Hecho en México/Made in Mexico

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
SIGLAS, ACRÓNIMOS Y ABREVIATURAS	23
LA PROBLEMÁTICA	
¿Reconjugación de la herencia cristiana o secularización? El legado de España y Nueva España para el México independiente <i>Brian Connaughton</i>	25
EL AVANCE DE LOS OBISPOS FRENTE A LOS FRAILES	
Ni continuidad ni ruptura: la organización espiritual de México Tenochtitlan, siglo XVI <i>Jessica Ramírez Méndez</i>	53
Las doctrinas indígenas en la reforma de Felipe II <i>Leticia Pérez Puente</i>	85
Hacia la secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos políticos de Madrid (1700-1749) <i>Rodolfo Aguirre Salvador</i>	109
SECULARIZACIÓN Y EDUCACIÓN DURANTE LAS REFORMAS BORBÓNICAS	
Secularizar la enseñanza novohispana en tiempos de Carlos III: hacia el control regio <i>Enrique González González</i>	133
La pugna por fundar un colegio secular: San Luis Gonzaga, de Zacatecas (1751-1795) <i>Rosalina Ríos Zúñiga</i>	161
Estudiar las fuentes de temporalidades: el fondo jesuita del Archivo Nacional de Chile en la secularización de la Nueva España <i>Pablo Abascal Sherwell Raull</i>	183

Secularizar saberes: las cátedras de derecho en algunos seminarios conciliares en la transición al México independiente <i>Rafael Castañeda García</i>	207
---	-----

LOS REGULARES RESPONDEN

Francisco Antonio Barbastro y su desestimada “defensa canónica regular” de la custodia de Sonora (1786) <i>Dante Alberto Alcántara Bojorge</i>	235
---	-----

Alas, birretes y lactantes: una iconografía insólita de santos mendicantes en la Nueva España del siglo XVIII <i>Antonio Rubial García</i>	271
---	-----

LAS AUTORAS Y LOS AUTORES	299
---------------------------------	-----

Presentación

La problemática de la secularización es en extremo compleja. Los historiadores han utilizado el concepto de formas muy distintas, aplicándolo a múltiples espacios y épocas, no siempre con claridad y rigor.¹ Conviene anticipar que el concepto de *secularización* se emplea, sobre todo actualmente, para explicar la transición a la modernidad y a sociedades liberadas del predominio de las estructuras religiosas, de modo singular, desde la Ilustración, con la desintegración de la jerarquía de los saberes medievales y la ruptura del esquema de autoridad que regía a Occidente.² Sería vano buscar algo comparable durante el antiguo régimen. Con todo, resulta un concepto fecundo si se aplica para la América hispana en torno a dos vertientes complementarias. La primera es aquella que da seguimiento al gradual predominio del poder del clero secular sobre el regular, es decir, al proceso mediante el cual el inicial aparato eclesiástico dominado por las órdenes religiosas evangelizadoras fue cediendo lugar al modelo jerárquico impulsado con especiales bríos desde el concilio de Trento (1545-1563), con los obispos al frente de toda la comunidad eclesiástica. Desde muy pronto se advierte el interés de la Corona por potenciar este proceso secularizador, si bien es en el siglo XVIII, especialmente a partir de Carlos III (1759-1788), cuando la tendencia cobra una intensidad sin precedentes. Tanto así, que no pocos historiadores se niegan a hablar de secularización con anterioridad a las llamadas reformas borbónicas.³ La segunda modalidad remite al lento tránsito, en los territorios indianos, desde unos saberes de preponderante carácter eclesiástico a otros de índole mucho más secular y fundados en la revolución científica que cobró forma definida en Europa a partir del siglo XVII. En este sentido, y a consecuencia

¹ D. Bussy, “Camino previo a la secularización de lo político”, en F. Crémoux y D. Bussy (dirs.), *Secularización en España (1700-1845)*, 2020, pp. 1-21.

² J. I. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, 2017.

³ M. E. García (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2018. Con todo, como en este volumen sostenemos, hay una clara tendencia secularizadora ya en los siglos XVI y XVII.

de dicha renovación, a medida que los nuevos saberes cobraban carta de ciudadanía, la sociedad en general, pero ante todo las élites, adoptaron formas de vida mucho más seculares, en el sentido de laicas. Esta segunda tendencia fue potenciada con los cambios introducidos por los Borbones durante el siglo XVIII y culminaría a mediados del siglo XIX con la separación de la Iglesia y el Estado.⁴

Con base en las dos vertientes expuestas, el presente volumen busca reflexionar sobre los procesos secularizadores en su variante eclesiástica en Nueva España y los inicios del México independiente. En síntesis, por secularización eclesiástica entendemos el proceso por el cual el clero secular monopolizó el poder de la Iglesia en detrimento de las órdenes religiosas, a través de la figura de los obispos, y por lo tanto del rey, quien buscó incrementar su dominio mediante los derechos que le otorgaba el Patronato Regio. En este sentido, los capítulos del libro dan cuenta del imparable avance de los seculares y de la respuesta que dieron las órdenes religiosas.

Los estudios sobre el creciente poder del clero secular frente a las órdenes religiosas son recientes, por lo que consideramos que el presente libro contribuye a esos debates. Por mucho tiempo ha dominado una visión de la historia de la Iglesia influida acríticamente por el enfoque apologético heredado de las crónicas de las órdenes religiosas. Según esta óptica, la implantación del cristianismo en el Nuevo Mundo se debió a la labor altruista y desinteresada de los mendicantes, hasta que fue frenada por las ambiciones mundanas de los obispos y el clero secular, quienes destruyeron aquel paraíso inicial, émulo de la Iglesia primitiva. Posiblemente los dos autores más influyentes en este campo fueron el francés Robert Ricard con *La conquista espiritual de México* (1932), traducida al español desde 1947, y el historiador jesuita Mariano Cuevas, autor de una primera síntesis histórica sobre la Iglesia colonial, quien sostuvo que todo bien procedía de los regulares, mientras que los obispos y su clero destruían las buenas siembras. Baste traer a cuento el disgusto con que se refiere al obispo Juan de Palafox, promotor de la secularización eclesiástica en el obispado de Puebla en el siglo XVII, y que acaba descrito con adjetivos a cual más descalificadores.⁵

⁴ B. Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853. La Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*, 2012. Para el siglo XVIII es muy útil el libro de G. Torres, *Opinión pública y censura. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, 2010. Para la transición de las reformas borbónicas al liberalismo, véase el estudio de caso de R. Ríos, *La reconfiguración del orden letrado: el Colegio de San Juan de Letrán de la Ciudad de México (1790-1867)*, 2021.

⁵ R. Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2002. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 1921. En efecto, Cuevas afirma que los consejeros del obispo son “descentrados y odiosos”; y su provisor, Juan de Merlo, un “indio testarudo”. Los elogios al prelado han propiciado

A partir del último cuarto del siglo xx surgen numerosos estudios que pusieron en tela de juicio semejante visión tan maniquea como apologética. Desde la perspectiva de la historia de las universidades coloniales y de la educación, los investigadores del Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU), hoy Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México (IISUE-UNAM), dieron cuenta del importante papel jugado por la Real Universidad, compuesta ante todo por clérigos, con la finalidad de promover al clero secular frente al regular.⁶ Por su parte, desde 2001, el Seminario de Historia de la Iglesia se ha interesado por analizar el pasado de dicha institución en la Nueva España tomando en cuenta todos sus ámbitos de estudio, entre ellos, el aparato jurídico y la riqueza eclesiástica, el papel de las órdenes religiosas, las corporaciones de seglares y, para lo que al presente libro interesa, la conformación y consolidación del clero secular en el virreinato. De tal forma, nuevos estudios han permitido replantear la historia de la Iglesia y de la sociedad novohispana como un proceso constante de secularización eclesiástica, y han contribuido a demostrar el choque estructural que sufrió el proyecto de Iglesia indiana entre las dos ramas del clero durante los tres siglos virreinales.⁷ En consonancia con dichos trabajos, desde las últimas décadas del siglo pasado aparecieron estudios notables sobre la vida de los obispos y su labor para ejercer el mandato regio de fortalecer el clero secular sobre el regular desde el siglo xvi hasta el xviii.⁸

Desde el último cuarto del siglo xx, se consolidó el concepto de *reformas borbónicas* con el fin de estudiar una etapa nueva de administración imperial dife-

una glorificación inmoderada y tendenciosa; en cambio, Cuevas lo tacha de rencoroso e insinúa que su comportamiento era a consecuencia de trastornos mentales. Véase en especial las páginas 285-289 del volumen iii.

⁶ La parte principal de esas aportaciones puede consultarse en los casi 50 volúmenes publicados hasta ahora en la serie editorial La Real Universidad de México. Estudios y Textos. En el volumen xxiv aparece un análisis sobre la historiografía de la Real Universidad. E. González, “Dos etapas de la historiografía sobre la Real Universidad de México (1930-2000)”, en E. González, M. Hidalgo y A. Álvarez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, 2009, pp. 331-410.

⁷ Véase, además del trabajo colectivo de síntesis dirigido por A. Rubial, *La iglesia en el México colonial*, 2020, los más de 12 tomos publicados por el seminario a través del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM (IIH-UNAM) y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). La mayoría de estos volúmenes, así como buena parte de los citados en la nota anterior, se pueden consultar en el portal del Seminario de Historia de la Iglesia del Instituto de Investigaciones Históricas en la red.

⁸ O. Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, 1987; S. Poole, *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, 2012.

rente en aspectos centrales de la que llevaron a cabo los Austrias.⁹ Por lo mismo, la mayoría de los trabajos sobre la secularización eclesiástica se han enfocado al siglo XVIII. Los historiadores que introdujeron dicho instrumento analítico pertenecían ante todo a los campos de la historia económica, política y social, por lo que sólo tangencialmente se interesaron en la secularización de la Iglesia novohispana. A partir de los años ochenta, sin embargo, historiadores de la educación, como Dorothy Tanck, aplicaron tal categoría, con buenos resultados, a la compleja problemática de la secularización educativa que comenzó a finales del siglo XVIII.¹⁰ Dicha tendencia continúa ofreciendo valiosas aportaciones respecto a los cambios curriculares en la educación novohispana, con ejemplos que muestran la transición de los saberes teóricos del antiguo régimen a los prácticos de la Ilustración¹¹ y que, de acuerdo con algunos autores, hicieron mella en el movimiento independentista de 1810.¹²

Una vez generalizado el concepto de reformas borbónicas, diversos autores tendieron, de modo exclusivo, a vincular los procesos de secularización eclesiástica con las medidas tomadas por los monarcas de esa dinastía, en especial a partir de Carlos III, como parte de la llamada Ilustración católica e hispánica,¹³ según la cual hubo una gran distinción entre el anticlericalismo del norte de Europa y la vinculación peninsular y americana entre razón y religión.¹⁴ En cambio, nuevos trabajos —entre ellos algunos de los aquí publicados—, han optado por extender el proceso de secularización a los tres siglos virreinales. Así, en los últimos 15 años, han planteado que dicho proceso dio comienzo con la creación de la diócesis de México en 1528 (elevada a arquidiócesis en 1547), que desencadenó siglos de conflictos con el clero regular, sobre todo por el control de las parroquias.¹⁵ De igual modo, se ha

⁹ Véase E. Sánchez, “Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión”, *Historia Caribe*, 2016, pp. 19-51.

¹⁰ D. Tanck, *La educación ilustrada, 1786-1836*, 1977; *idem*, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, 1999.

¹¹ M. Díaz, “The education of natives, creole clerics, and the mexican Enlightenment”, *Colonial Latin American Review*, 2015, pp. 60-83; R. Castañeda, “Ilustración y educación: la congregación del oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII)”, *Historia Crítica*, 2016, pp. 145-164.

¹² C. Herrejón, “Colegios e intelectuales en el obispado de Michoacán, 1770-1821”, en J. A. Serrano (coord.), *La guerra de Independencia en el obispado de Michoacán*, 2010, pp. 53-91.

¹³ G. Paquette, “Carlos III: la Ilustración entre España y ultramar”, en A. de Francesco, L. Mascilli y R. Nocera (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico. Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, 2014, pp. 73-92.

¹⁴ I. Escamilla, “La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana”, en M. de P. Martínez (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, 2020, pp. 105-127.

¹⁵ L. Pérez, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, 2010; M. Menegus, F. Morales, O. Mazín, *La secularización de las doctrinas*

destacado la importancia del proyecto de Iglesia impulsado por Felipe II, quien, a través de los obispos, buscó fortalecer el peso de la Corona en los virreinos americanos, especialmente después de concluir el concilio de Trento.¹⁶

También se ha demostrado que durante el siglo XVII el clero secular incrementó su poder, al mismo tiempo que el clero regular disminuyó considerablemente su dominio sobre las doctrinas indígenas, primordialmente con la llegada de Juan de Palafox y sus reformas en la diócesis de Puebla.¹⁷ Asimismo, se ha indagado sobre las medidas secularizadoras de la primera mitad del siglo XVIII,¹⁸ antes de su culminación promovida por los ministros reformistas de la Corona durante el resto de la centuria, que se ha analizado por regiones, principalmente el arzobispado de México¹⁹ y el obispado de Michoacán.²⁰ Por supuesto, durante estos mismos años, las órdenes religiosas, aunque mermadas en su poder, se resistieron a las políticas de la Corona y del clero secular.

La segunda mitad del siglo XVIII se destacó por cambios profundos en la Iglesia, el gobierno y la educación de la Nueva España. Entre ellos sobresalen la definitiva secularización de las parroquias,²¹ la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767,²² el nuevo destino real a las antiguas temporalidades jesuíticas,²³ la reestructuración educativa y el fomento sin precedentes de los seminarios conciliares, muy en especial después del extrañamiento,²⁴ y la creación de nuevas instituciones educativas

de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias, 2010; R. Aguirre, *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630*, 2022.

¹⁶ L. Pérez, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, 2017; R. Torres, *Colegios y colegiales palafoxianos de Puebla en el siglo XVIII*, 2008.

¹⁷ L. Pérez, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, 2005; E. González y V. Gutiérrez (eds.), *Juan de Palafox y Mendoza: constituciones para la Real Universidad de México (1645)*, 2017.

¹⁸ R. Aguirre, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, 2012.

¹⁹ M. T. Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México (1749-1789)*, 2015.

²⁰ D. A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, 2015.

²¹ E. Sánchez, "El nuevo orden parroquial de la Ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana*, 2004, pp. 63-92.

²² J. C. Casas y M. C. Torales, *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia Mexicana*, 2017.

²³ C. A. Martínez, *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, 2010; M. Hidalgo, "La reforma de los colegios ex jesuitas en Nueva España", en J. Santana y P. S. Urquijo (coords.), *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas*, 2014, pp. 95-114.

²⁴ E. González, "La expulsión de los jesuitas y la educación novohispana ¿debacle cultural o proceso secularizador?", en M. Kopnivitza y C. Torales (coords.), *Ilustración en el mundo hispánico:*

laicas, como el Colegio de Minería y la Academia de Bellas Artes, promotores de los saberes utilitarios propios de la Ilustración.²⁵

De todos los cambios mencionados, seguramente el proceso de secularización de parroquias, en la transición al México independiente, ha sido el más trabajado hasta el momento, ya que la injerencia de la Corona sobre asuntos eclesiásticos influyó en lo que después sería la separación del Estado y la Iglesia.²⁶ A tono con lo anterior, en las últimas tres décadas han aparecido valiosos trabajos que muestran la transición operada en algunos colegios que pertenecían a corporaciones religiosas y pasaron a ser administrados por el clero secular, hasta ser de nuevo transformados durante el liberalismo decimonónico.²⁷

En suma, aquí nos propusimos demostrar el choque estructural entre los dos cleros y no asignar toda la labor evangelizadora y educadora del virreinato a los regulares, pues, como bien dice Antonio Rubial, “muchos investigadores todavía siguen atribuyendo a los frailes el mayor peso de la labor cristianizadora, haciendo generalizaciones que son ya insostenibles y atribuyéndoles actitudes difíciles de comprobar”.²⁸ Los autores del presente volumen nos proponemos, pues, contribuir a las discusiones en curso en torno a esa problemática, sirviéndonos, en buena medida, de esas herramientas para reflexionar, una vez más, sobre los distintos sentidos de los procesos secularizadores en la Nueva España y durante los primeros años del México independiente. En efecto, reflexionamos, por ejemplo, sobre preguntas tales como si el inicio de la secularización es el resultado de un choque frontal entre el clero regular y el secular; si se perciben diferencias y continuidades en dicho proceso a lo largo de los tres siglos de vida colonial, o en qué sentido es válido afirmar que

preámbulo de las independencias, 2009, pp. 255-275; M. Hidalgo, “La universidad, los colegios y los seminarios frente a las reformas educativas de Carlos III”, en H. Casanova (coord.), *La UNAM y su historia: una mirada actual*, 2016, pp. 63-85.

²⁵ E. Flores, *Minería, educación y sociedad. El Colegio de Minería, 1774-1821*, 2000; J. Cuadriello, “La Real Academia de San Carlos de Nueva España y su ramo de pintura: tránsito y epílogo”, en L. E. Alcalá y J. Brown (eds.), *Pintura en Hispanoamérica, 1550-1820*, 2014; T. Calvo, “Ciencia, cultura y políticas ilustradas (Nueva España y otras partes)”, en C. García (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, 2010, pp. 83-130.

²⁶ R. Aguirre y L. Enríquez, *La Iglesia hispanoamericana: de la colonia a la república*, 2008; *idem*, “La Iglesia, el clero y el problema de los curatos del régimen colonial a las naciones independientes”, *Hispania Sacra*, 2011, pp. 423-432.

²⁷ E. González y L. Pérez (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, 2001; I. Schmidt, *El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México, 1586-1856*, 2012; R. Castañeda (coord.), *La educación pública en la transición al México independiente: escuelas de primeras letras y colegios*, 2020.

²⁸ A. Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, 2020, p. 22.

las reformas borbónicas marcan el proceso más intenso de los procesos secularizadores, e incluso si resulta sostenible afirmar que el reformismo borbónico marca la victoria definitiva de la Corona y del clero secular sobre el regular.

Los siguientes trabajos tuvieron como punto de partida el coloquio titulado *Las Órdenes Religiosas ante la Secularización Novohispana*, celebrado en septiembre de 2021 en el IISUE. Además, se invitó a nuevos participantes, cuyos capítulos, todos sometidos a un proceso riguroso de revisión y arbitraje, hacen de este libro un texto integral, en la medida que giran en torno al proceso gradual de predominio del clero secular sobre las órdenes religiosas en la Iglesia novohispana, con diversos enfoques y temporalidades.

La obra se divide en cuatro apartados. El primero consiste en un capítulo de Brian Connaughton, quien, a manera de introducción, problematiza la secularización eclesiástica durante los tres siglos virreinales e inicios del México independiente. A lo largo de su estudio, el autor se pregunta si existió un proceso genérico de secularización en el México virreinal o si, por el contrario, consistió en un reacomodo dentro de la sociedad confesional ante la debilidad de la monarquía en el mundo atlántico. Con ese propósito, el autor hace un recorrido de la pugna entre el clero secular y el regular desde el gobierno de los Reyes Católicos en el siglo xv hasta los inicios del México republicano. De esta forma, a partir de un análisis de larga duración, vincula dicha problemática a los derechos patronales de la monarquía, los enfrentamientos entre los reyes y la Santa Sede, y la lenta sumisión de los frailes a la autoridad episcopal. Finalmente, se cuestiona si después de la Independencia —donde la tensión entre el catolicismo y la modernización liberal fue mucho más nítida— la secularización alcanzó completamente a los mexicanos.

En el segundo apartado, sobre los primeros intentos de secularización en el virreinato entre 1528 y 1749, Jessica Ramírez Méndez demuestra en su sugerente capítulo cómo los conflictos entre el clero regular y secular existieron en la ciudad de México desde pocos años después de la Conquista, con las tensiones entre los franciscanos y los clérigos por el control de las parroquias. De manera original, prueba que el primer intento secularizador de la Corona no consistió en sustituir al clero regular por el secular, sino en quebrantar el poderío franciscano en las parcialidades indígenas. Así, argumenta que el arzobispo Alonso de Montúfar, para lograr su cometido, se empeñó en fortalecer a las órdenes de Santo Domingo y de San Agustín, así como al clero secular, en detrimento de los padres seráficos. Concluye que este entramado formaba parte de un proyecto mayor de la monarquía para que la Iglesia diocesana tuviera la primacía espiritual sobre las repúblicas de indios y de españoles.

En el siguiente capítulo, Leticia Pérez Puente realiza un notable análisis del libro del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, “De la gobernación espiritual”, un corpus legislativo escrito en la segunda mitad del siglo XVI cuyo objetivo fue diseñar una serie de medidas para reconducir la Iglesia del Nuevo Mundo en concordancia con los postulados del concilio de Trento y los intereses reales. Argumenta que, si bien no se imprimió, y nunca traspuso el Atlántico, sus postulados sí se llevaron a la práctica y fueron una pieza fundamental para el proyecto de sujetar las doctrinas de los frailes al control de los obispos y de los seculares, aunque sin prescindir de los primeros. El manuscrito sirvió como guía de actuación a virreyes, así como para los acuerdos de los concilios provinciales, la definición y control de los territorios diocesanos, y la unificación de parroquias y doctrinas bajo la autoridad de los preladados.

En el último capítulo del apartado, Rodolfo Aguirre Salvador nos presenta un análisis de los equilibrios de poder que existieron entre el clero regular y el secular en el medio siglo previo a la cédula definitiva de secularización de las doctrinas por Fernando VI en 1749. Sostiene que si bien la secularización fue un proceso gradual que cobró mayor fuerza a partir del tercer concilio provincial mexicano de 1585, y que desde entonces buscó reducir la presencia de los regulares en la Nueva España, tuvo su apogeo en la primera mitad del siglo XVIII, cuando el clero regular había sufrido importante desgaste. De este modo, la relevancia de su estudio radica en que, si bien el clero secular no adquirió ninguna doctrina en esos años, una serie de disposiciones reales sentaron las bases de la secularización de los arzobispados de México, Lima y Santa Fe.

El apartado tercero contiene cuatro trabajos que tratan del enfrentamiento entre los dos cleros durante las reformas borbónicas en el terreno educativo; al ser la época en que la secularización se llevó a cabo con mayor fuerza, es el que contiene más capítulos. Enrique González González plantea hasta qué punto la contención de las órdenes religiosas fue vital para que Carlos III pudiera llevar a cabo sus planes de reforma y modernización educativa. Afirma que la expulsión de la Compañía de Jesús significó un punto de quiebre para la reorganización educativa del antiguo régimen, en adelante bajo el estricto control de los obispos y la Corona. Divide su capítulo en dos partes, en donde analiza, y en cierta medida compara, la reforma universitaria y educativa de España y de Nueva España. Sostiene que si bien el proceso secularizador promovido por los Borbones no tuvo todos los resultados esperados en ninguno de los dos espacios, en el virreinato las reformas calaron más profundamente. En este sentido, señala que después del extrañamiento, el monarca se propuso fortalecer los seminarios conciliares, que comenzaron a recibir más estu-

diantes, reestructuraron sus estudios, tuvieron un incremento de clérigos indígenas e impulsaron las políticas de castellanización. Concluye destacando que si bien en Nueva España la reforma universitaria fue muy tenue, tuvo por contrapeso la reorganización de los seminarios conciliares, la reestructuración de los principales colegios exjesuitas y la creación de la Universidad de Guadalajara en 1791. En todas las instituciones educativas antes mencionadas se adoptaron textos relativamente modernos, más acordes con los nuevos tiempos. A la sazón, se fomentó la educación de las mujeres y se abrieron cuatro instituciones laicas con fines utilitarios: la cátedra de anatomía (1771), la Real Academia de San Carlos (1781), el Jardín Botánico (1788) y el Real Seminario de Minería (1792). Todo esto contribuyó a socavar el prestigio de la Real Universidad de México, que se vio reducida, de modo creciente, a una instancia dispensadora de grados académicos.

En el segundo capítulo, Rosalina Ríos Zúñiga analiza el fenómeno a partir del estudio de un caso concreto: las vicisitudes del colegio exjesuita de San Luis Gonzaga de Zacatecas. En su trabajo demuestra el destino tortuoso sufrido por la institución como parte de la centralización de las corporaciones educativas que llevaba a cabo la Corona, inmersa en una lucha de poder entre dos proyectos antagónicos: uno que proponía su administración por el clero secular y apoyado por el Ayuntamiento de Zacatecas, y otro que impulsaba la Audiencia de Guadalajara, partidaria de su administración por los dominicos. Concluye su trabajo con la afirmación de que al final, como parte del plan secularizador promovido por la Corona, el clero secular dirigió al colegio internamente, bajo control de las autoridades reales.

Siguiendo la línea de la secularización de los colegios de la Compañía de Jesús, el trabajo de Pablo Abascal Sherwell Raull se centra en analizar el contenido de las fuentes de temporalidades conservadas en el fondo “Jesuitas de América” del Archivo Nacional de Chile, que incluyen información sobre los bienes muebles, inmuebles y rentas que confiscó la Corona a la orden religiosa después de su expulsión de la monarquía hispánica en 1767. Demuestra que dichos documentos han sido muy pobremente analizados hasta el momento y cuestiona el uso que suele darles la historiografía, mayoritariamente de arsenal de datos acerca de la antigua Compañía de Jesús. De ese modo, se pierde de vista la finalidad política y económica para la que dicho conjunto documental fue recopilado. Sostiene que dichos fondos se dividen cuando menos en tres momentos claramente definibles: en el primero, que va aproximadamente de 1767 a 1770, revelan los pasos seguidos para el secuestro e inventario de los bienes dejados por la compañía; en el segundo, que va de 1770 a 1784, se centran en la administración y lenta liquidación de los bienes inmuebles cuya venta autorizó la Corona (en su mayoría haciendas y casas de alquiler) para

el pago de los gastos derivados de la expulsión y del sostenimiento en Italia de los expulsos; y, por último, en el tercero, a partir de 1784, los documentos muestran que la mayoría de los expatriados había desaparecido y se aprecia un cambio radical: en adelante, la Corona se apresuró a liquidar los remanentes para aplicarlos al sostenimiento de la guerra anglo-española.

Por su parte, Rafael Castañeda García se ocupa del estudio de los seminarios conciliares novohispanos en su tránsito al México independiente. La importancia de su trabajo radica en que analiza la secularización de los saberes en dichos institutos entre la época colonial y la etapa republicana. Pone de manifiesto el escaso interés de buena parte de la historiografía a unas instituciones que revistieron enorme envergadura ya en las postrimerías de la época colonial y, más aún, en las primeras décadas de vida independiente. Tomando como hilo conductor las novedosas cátedras de derecho canónico y civil, hasta entonces sólo impartidas por la universidad, demuestra que tras la expulsión de los jesuitas comenzó una lenta secularización de la sociedad, donde fue perfilándose una separación entre la Iglesia y el Estado que propició un creciente poder del último. Sostiene que, conforme la universidad acentuaba su decadencia, los seminarios conciliares formaron a sacerdotes y laicos, promovieron el progreso de las ciencias y sentaron las bases para lo que serían los influyentes abogados del siglo XIX. Señala que cada seminario conciliar vivió una realidad distinta, íntimamente relacionada con la diócesis donde estaba asentado. Por lo mismo, las cátedras de derecho se fundaron sobre todo en el norte del territorio novohispano, mientras que en el sur, donde la presencia del clero regular se mantenía vigorosa, tuvieron una presencia menos destacada.

El último apartado trata de la réplica, abierta o soterrada, de las órdenes religiosas a las reformas borbónicas. En relación con las misiones norteñas, Dante Alcántara Bojorge indaga, a partir de la obra "Defensa canónica regular", del franciscano Francisco Antonio Barbastro (1786), cómo el enfrentamiento entre el clero secular y el regular continuaba vigente después de la expulsión de la Compañía de Jesús. Toma como punto de partida la erección del obispado de Sonora en 1781 y la creación de cuatro custodias seculares, instrumentos de un plan real y del prelado Francisco Antonio de los Reyes para reformar el sistema misional del norte novohispano. Demuestra, con base en el escrito de Barbastro, que el plan de Madrid de sujetar a los misioneros al control episcopal ocasionó una pugna entre los misioneros franciscanos de propaganda fide y las prerrogativas del rey. Así, asevera que el escrito del franciscano es un claro ejemplo de las dificultades que supuso la secularización de las misiones novohispanas, pues buscó defender el honor de los misioneros de propaganda fide y subrayó las acusaciones al obispo.

El libro cierra con un original estudio de Antonio Rubial García, quien expone —por medio de imágenes y cuadros que se encuentran en diferentes conventos, iglesias y museos del país— cómo las órdenes religiosas le hicieron frente al regalismo español en la segunda mitad del siglo XVIII. Argumenta que los santorales, promovidos en esos años por los mendicantes, fueron una respuesta a contracorriente del avance de los nuevos saberes seculares, la pérdida de las doctrinas de indios y el anticlericalismo cada vez más presente en el virreinato. Así, con la explicación puntual de cada una de las imágenes, analiza cómo los frailes buscaron, a través de sus santos emblemáticos, diferenciarse de otras órdenes, mostrar la importancia de su presencia en una sociedad cada vez más secularizada y hacer frente a las reformas de los obispos.

Así pues, los presentes estudios se adentran en las complejas relaciones entre el clero regular y el secular en el marco de los entramados sociales y las tensiones de poder protagonizadas tanto por la institución eclesiástica como por las autoridades metropolitanas, virreinales y de la nueva república. Es nuestro deseo que su lectura aliente nuevas investigaciones.

Pablo Abascal Sherwell Raul
Enrique González González

Referencias

- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México (1749-1789)*, México, UNAM, 2015.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630*, México, UNAM, 2022.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2012.
- Aguirre Salvador, Rodolfo y Lucrecia Enríquez, “La Iglesia, el clero y el problema de los curatos del régimen colonial a las naciones independientes”, *Hispania Sacra*, vol. LXIII, , núm. 128, 2011, pp. 423-432.
- Aguirre Salvador, Rodolfo y Lucrecia Enríquez, *La Iglesia hispanoamericana: de la colonia a la República*, México, UNAM/Pontificia Universidad Católica de Chile/Plaza y Valdés, 2008.

- Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 2015.
- Bussy Genevois, Danièle, “Camino previo a la secularización de lo político”, en Françoise Crémoux y Danièle Bussy Genevois (dirs.), *Secularización en España (1700-1845)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2020, pp. 1-21.
- Calvo, Thomas, “Ciencia, cultura y políticas ilustradas (Nueva España y otras partes)”, en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, FCE, 2010, pp. 83-130.
- Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853. La Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*, México, Conaculta, 2012.
- Casas García, Juan Carlos y María Cristina Torales Pacheco (coords. y eds.), *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia Mexicana*, México, Universidad Iberoamericana/Universidad Pontificia de México, 2017.
- Castañeda García, Rafael, “Ilustración y educación: la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII)”, *Historia Crítica*, vol. 1, núm. 59, 2016, pp. 145-164.
- Castañeda García, Rafael (coord.), *La educación pública en la transición al México independiente: escuelas de primeras letras y colegios*, México, UNAM, 2020.
- Cuadriello, Jaime, “La Real Academia de San Carlos de Nueva España y su ramo de pintura: tránsito y epílogo”, en Luisa Elena Alcalá y Jonathan Brown (eds.), *Pintura en Hispanoamérica, 1550-1820*, Madrid, El Viso/Fomento Cultural Banamex, 2014.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 4 vols., México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1921.
- Díaz, Mónica, “The education of natives, creole clerics, and the mexican Enlightenment”, *Colonial Latin American Review*, vol. 24, núm. 1, 2015, pp. 60-83.
- Escamilla González, Iván, “La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, 2010, pp. 105-127.
- Flores Clair, Eduardo, *Minería, educación y sociedad. El Colegio de Minería, 1774-1821*, México, INAH, 2000.
- García Ugarte, Marta Eugenia (coord.), 2 vols., *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México, UNAM, 2018.
- González González, Enrique, “Dos etapas de la historiografía sobre la Real Universidad de México (1930-2000)”, en Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez Sánchez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre*

- la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, UNAM, 2009, pp. 331-410.
- González González, Enrique, “La expulsión de los jesuitas y la educación novohispana ¿debacle cultural o proceso secularizador?”, en Milena Kopnvitza y Cristina Torales (coords.), *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*, Tlaxcala, Universidad Iberoamericana/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Embajada de España, 2009, pp. 255-275.
- González González, Enrique y Víctor Gutiérrez Rodríguez, *Juan de Palafox y Mendoza: constituciones para la Real Universidad de México (1645)*, México, UNAM/BUAP/EYC, 2017.
- González González, Enrique y Leticia Pérez Puente (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, 2 vols., México, UNAM, 2001.
- Herrejón Peredo, Carlos, “Colegios e intelectuales en el obispado de Michoacán, 1770-1821”, en José Antonio Serrano (coord.), *La guerra de Independencia en el obispado de Michoacán*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 53-91.
- Hidalgo Pego, Mónica, “La universidad, los colegios y los seminarios frente a las reformas educativas de Carlos III”, en Hugo Casanova Cardiel (coord.), *La UNAM y su historia: una mirada actual*, México, UNAM, 2016, pp. 63-85.
- Hidalgo Pego, Mónica, “La reforma de los colegios ex jesuitas en Nueva España”, en Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo (coords.), *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas*, Morelia, UNAM/Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia, 2014, pp. 95-114.
- Israel, Jonathan I., *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, FCE, 2017.
- Martínez Tornero, Carlos A., *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2010.
- Mazín Gómez, Oscar, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, El Colegio de Michoacán, 1987.
- Menegus, Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2010.
- Paquette, Gabriel, “Carlos III: la Ilustración entre España y ultramar”, en Antonio de Francesco, Luigi Mascilli Migliorini y Raffaella Nocera (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico. Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, Santiago de Chile, FCE, 2014, pp. 73-92.

- Pérez Puente, Leticia, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, UNAM, 2017.
- Pérez Puente, Leticia, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM, 2010.
- Pérez Puente, Leticia, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés, 2005.
- Poole, Stafford, *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, México, El Colegio de Michoacán, 2012.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 2002.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, *La reconfiguración del orden letrado: el colegio de San Juan de Letrán de la ciudad de México (1790-1867)*, México, UNAM, 2022.
- Rubial García, Antonio, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, FCE/UNAM, 2020.
- Rubial García, Antonio, *La Iglesia en el México colonial*, México, UNAM/BUAP/EYC, 2020.
- Sánchez Santiró, Ernest, "Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión", *Historia Caribe*, vol. 11, núm. 29, 2016, pp. 19-51.
- Sánchez Santiró, Ernest, "El nuevo orden parroquial de la Ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 30, 2004, pp. 63-92.
- Schmidt Díaz de León, Ileana, *El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México, 1586-1856*, México, Plaza y Valdés/Universidad de Guanajuato, 2012.
- Seminario de Historia de la Iglesia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, <<https://historicas.unam.mx/investigacion/seminarios/historia-de-la-iglesia>>, consultado el 25 de febrero, 2024.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *La educación ilustrada, 1786-1836*, México, El Colegio de México, 1977.
- Torres Domínguez, Rosario, *Colegios y colegiales palafoxianos de Puebla en el siglo XVIII*, México, UNAM/BUAP, 2008.
- Torres Puga, Gabriel, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible, 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2010.

Siglas, acrónimos y abreviaturas

ACCM	Actas de Cabildo de la Ciudad de México
AGEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación (México)
AGOFM	Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori
AHAD	Archivo Histórico del Arzobispado de Durango
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
AHAY	Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán
AHCRZ	Archivo Histórico de la Caja Real de Zacatecas
AHEZ	Archivo Histórico del Estado de Zacatecas
AHILA	Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos
AHPFM	Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán
AHSC	Archivo Histórico de San Cristóbal
ANCH	Archivo Nacional de Chile
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
BNM	Biblioteca Nacional de México
BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Caer	Cahiers d'Études Romanes
Cesla	Center for Latin American Studies
CESU	Centro de Estudios sobre la Universidad
CIDE	Centro de Investigación y Docencia Económicas
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social
CNMH	Coordinación Nacional de Monumentos Históricos
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Conaculta	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Conacyt	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Conahcyt	Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías
DCH	Derecho Canónico Hispánico

EYC	Ediciones de Educación y Cultura
FFYL	Facultad de Filosofía y Letras-UNAM
FCE	Fondo de Cultura Económica
FR-BNM	Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México
FUE	Fundación Universitaria Española
IHS	Iesus Hominum Salvator
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
IISUE	Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INEHRM	Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México
Iteso	Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
LIAD	Laboratorio de Imagen y Análisis Dimensional
OFM	Orden de los Frailes Menores
OP	Orden de los Predicadores
PAPIIT	Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica
TRC	Treasury Records and Correspondence
UACJ	Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization/ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
ZC	Zacatecas Collection

¿Reconjugación de la herencia cristiana o secularización? El legado de España y Nueva España para el México independiente

Brian Connaughton

Secularización

Los estudios incluidos en esta obra suscitan la inevitable pregunta de si hubo un proceso genérico de secularización durante el largo periodo virreinal. Cabe preguntarse si factores como la imposición de políticas de Estado para la reformulación de la participación del clero y la religión en la sociedad y la economía, el reordenamiento del espacio eclesiástico y sus participantes privilegiados, las condiciones jurídicas y económicas asignadas a tales actores, todos ellos, apuntaban a la marginación eventual de la vida espiritual y sus principales actores públicos de la vida de la monarquía, y si anticipaban los eventos de fines del XVIII en Europa y otros más en América en el siglo XIX.

La temática de la secularización suele remitirnos rápidamente a la Revolución Francesa de 1789 y desarrollos posteriores en Francia, o bien a la Reforma mexicana, indefectiblemente relacionada con figuras como Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada, su hermano Sebastián y otras grandes figuras del liberalismo mexicano del siglo XIX.¹ Ahora bien, si nos orientamos por temas netamente culturales, dicha temática nos remite a los conflictos entre ciencia y religión o incluso a las problemáticas de la modernización de los programas educativos. Por último, en caso de que centremos nuestra atención en el contraste entre el presente y el pasado, es probable que tengamos la imagen de un pasado orientado a una vida breve y la preparación para una buena muerte, comparado con los afanes actuales de prolongar la vida

¹ N. Aston, *Religion and revolution in France, 1780-1804*, 2000; A. C. Gould, *Origins of liberal dominance State, Church, and party in nineteenth-century Europe*, 1999; B. Connaughton (coord.), *México durante la Guerra de Reforma*, t. I: *Iglesia, religión y leyes de Reforma*, 2011; P. Mijangos, *La Reforma (1848-1861)*, 2018.

cada vez más, cuidar la salud y buscar la felicidad en esta tierra. Son cuestiones de énfasis, en buena medida. En el primer caso nos orientamos a lo político y quizá lo institucional; en el segundo, a los retos de la cultura ante cambios que la inducen a hacer ajustes, en el último, al individuo y sus dilemas ante su finitud. Sin que estas vertientes agoten las perspectivas abiertas por el tema de la secularización, sugieren algunos de sus aspectos indispensables.²

En las dimensiones aludidas, el clero se halla históricamente en el centro del debate. En lo político, los cambios en la Francia del siglo XVIII o el México del siglo XIX conllevaron la expresa remoción del clero de una participación política donde utilizaba su carácter privilegiado por motivos religiosos en función de sus intereses. México acabó negando la legitimidad de la participación política del clero a partir de 1856-1857, punto. Francia persistió a lo largo del siglo XIX en permitirle, pero con carácter estrictamente individual y sin asociarla con el uso de la autoridad eclesial en su sustento. En lo cultural, hubo creciente separación de lo religioso y lo científico, e insistencia en que laicos habitualmente al servicio del gobierno orientaran la educación a futuro para asegurar su actualidad sin invasivos anclajes de fe en manos del clero. En lo individual, la mediación clerical fue sometida a múltiples críticas, al denunciarse abusos clericales interesados cuando este sector se aprovechaba de diversos momentos vitales, en particular la inminencia de la muerte, y aumentó el énfasis en el papel del clero para promover la ética, la convivencia social y la educación para esta vida.

Todos estos cambios tuvieron momentos de gran trascendencia entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XX. Suelen asociarse incluso con revoluciones políticas, culturales y hondas transformaciones en la dimensión de la vida de las personas, pues provocaron “la pérdida del monopolio de las visiones religiosas por parte de las instituciones religiosas”.³ Pero tan profundos cambios ¿surgían pulcramente con estatuto revolucionario, con indeleble carácter transformador, o procedían de tensiones previas, de marcos legales elaborados a través de largos tiempos, crisis políticas, variaciones filosóficas e incluso tecnológicas? Si poseían una historia larga, que convergió en las actualidades revolucionarias de los siglos XVIII y XIX, ¿tuvieron un pasado acomodaticio en que las tendencias encontradas

² Sobre los alcances del concepto de *secularización* y el debate en torno a su eficacia en el análisis histórico, véase L. Shiner, “The concept of secularization in empirical research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967, pp. 207-220; R. Stark, “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, 1999, pp. 249-273.

³ J. M. Mardones, “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, *Política y Sociedad*, 1996, p. 128.

se reconciliaban en la práctica cotidiana? Si así fuera, ¿a qué obedecía tal acomodo que cortaba las alas al vuelo confrontacional?

¿Podría ser que cambios anteriores realizados con propósitos de simples ajustes y mejoras se hubieran malogrado y dado lugar a mutaciones enteramente de otro orden? ¿O cambiaron los tiempos y las exigencias del entorno nacional e internacional? Sin duda, un peligro para la historia es la visión teleológica que reconstruye el pasado en función de una actualidad cuya conformación es vista como resultado inevitable y lógico de acciones del pasado. ¿El pasado fue de claros deslindes, planes llevados a cabo impecablemente y puros éxitos, o respondió a metas a menudo confusas, puestas en práctica parciales —a menudo fallidas— y resultados inciertos?

Reconjugaciones históricas en lo religioso-temporal

En la monarquía hispánica cierta rispidez en las relaciones entre el clero y las autoridades reales venía de muy atrás. Antes de la conquista de América, en la segunda mitad del siglo xv, comenzó un complejo proceso. Mientras la Santa Sede se convertía en una monarquía de rasgos modernos, presumiendo un poder no sólo espiritual sino temporal, la monarquía hispánica entraba a una nueva fase. Casados Isabel de Castilla y Fernando de Aragón el 19 de octubre de 1469, en las últimas dos décadas del siglo comenzaron el proceso de unir sus dominios y fortalecer su mando dentro de la península ibérica y en Italia, territorio de antigua proyección del poderío aragonés. Intercambiando representaciones diplomáticas fijas, la monarquía papal y la nueva dinastía ibérica comenzaron una época de intensas negociaciones en que los intereses religiosos y temporales fueron mezclados desde un inicio.⁴

Manuel Vaquero comenta que “[según Fernando el Católico,] la capital del Estado de la Iglesia era ‘plaza del mundo’ y por tanto, de lo que en ella ocurría dependía en buena medida el éxito o el fracaso de alianzas, tratados y empresas militares”.⁵ Los intereses de la Corona de Aragón estaban en proceso de consolidarse en la península itálica en las últimas décadas del siglo xv: ya había una “interdependencia existente entre Nápoles y Roma”, situación que trascendería a las primeras décadas del siglo xvi. Además, Fernando extendía los intereses ibéricos desde Nápoles hacia el norte

⁴ A. Bueno, “Pontificado y diplomacia moderna: análisis de los nuevos usos en el inicio de la Edad Moderna”, en M. A. Pérez y J. L. Beltrán (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en historia moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*, 2018, pp. 646-655.

⁵ M. Vaquero, “De los reyes católicos a Carlos V: el cambio dinástico visto desde la Corte de Roma”, en A. Alvar et al. (eds.), *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, 2004, p. 135.

italiano y, para ello, Roma —que ocupaba una parte intermedia estratégica— era una aliada indispensable. Significativamente, “el creciente poder de la monarquía española tenía su puntual reflejo en la capital” romana, mediante la construcción de edificios religiosos o la consumación de ceremonias cívico-religiosas bajo la mirada benigna del pontífice. Era perceptible “la progresiva transformación de las Coronas de Castilla y Aragón en una potencia cada vez más influyente en la realidad italiana”. Pero después de la muerte de Isabel la Católica el 26 de noviembre de 1504 comenzó una transición. Si bien Roma seguía siendo un punto clave en la defensa de los intereses españoles desde el sur al norte de Italia, más que como aliado el papado era visto como un poder que faltaba atemperar, y la relación dio paso a una convivencia inestable.⁶

Fue así que podían mezclarse sucesos contradictorios. El 28 de julio de 1508, la Corona española recibió del papa Julio II el patronato universal sobre la Iglesia en las Indias occidentales, un avance positivo para las pretensiones de Fernando el Católico. Pero, señaló el literato Francisco de Quevedo, apenas meses antes Fernando había escrito a su sobrino, el virrey en Nápoles, una carta que firmó en Burgos el 22 de mayo de 1508, en la que le recriminaba haber permitido al mismo papa Julio II infringir los derechos jurisdiccionales del rey en Nápoles al emitir un auto, en materia no eclesiástica, sin obtener el *pase regio* o *exequatur*. Era tal el enojo de Fernando que, según la carta reproducida por Quevedo, asentó haber informado a su embajador en Roma que contemplaba “quitar la obediencia de todos los reinos de Castilla y Aragon y de facer otras provisiones convenientes a caso tan grave y de tanta importancia”.⁷ Tal actitud era consecuente con múltiples confrontaciones habidas entre el papado y el rey Fernando y, apunta Josette Riandière la Roche, reflejaba “la doctrina permanente de los monarcas españoles, que todos, incluido el muy católico Felipe II, se esforzaron por hacer prevalecer su jurisdicción sobre la eclesiástica”.⁸

Desde luego hubo continuidad en la política de Carlos V, con claro protagonismo en lo religioso:

⁶ M. Vaquero, “De los reyes católicos a Carlos V...”, pp. 136-139 y 141, citas en pp. 136-137, 139 y 141; véase también A. Fernández de Córdova, “El ‘Rey Católico’ de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)”, *Medievalismo*, 2015, pp. 197-232.

⁷ S. López, “Fernando el Católico en la emblemática y en el pensamiento político del siglo xvii”, en A. Egido y J. E. Laplana (coords.), *La imagen de Fernando el Católico en la historia, la literatura y el arte*, 2014, p. 247.

⁸ “Quevedo y la Santa Sede: problemas de coherencia ideológica y de edición”, *La Perinola*, 2004, p. 409.

Carlos V, en calidad de soberano universal, asumía la defensa de la Cristiandad y garantizaba la reforma de la Iglesia, incluso en contra del Papa, con la llamada al concilio: apostaba por la unidad religiosa para superar la alternancia de guerra y paz en Europa.⁹

Cuando en medio de las confrontaciones ocurrió el saqueo de Roma por las tropas del emperador, no faltó alguno en su círculo inmediato que vio el suceso como “un castigo preciso, necesario, providencial”.¹⁰ Años más tarde, cuando el papa Paulo IV (1555-1559), napolitano antiespañol, pretendió aliarse con los franceses para acabar con la presencia ibérica en Italia, Felipe II —apoyado por los teólogos de su país— le declaró la guerra al papa y derrotó a sus tropas en la batalla del 27 de julio de 1557.¹¹ En este contexto fluido, las relaciones entre la monarquía española y la Santa Sede deben verse como “el resultado de una trama de relaciones que se resentían fuertemente de lo específico de cada coyuntura y del golpe de los acontecimientos, a veces lejanos, que irrumpían en escena”. Era sueño imposible concretar la unión de voluntades entre la Santa Sede y la monarquía más destacada de la Europa cristiana.¹²

La situación privilegiada de la monarquía española dio a Quevedo una visión más acendrada de los derechos y obligaciones de España, que no parecía someter sus destinos a la Santa Sede o al clero ibérico:

¿La mayor Monarquía que ha habido, y hay, no es la de España en lo temporal y en lo espiritual? ¿No es victoria toda ella de Santiago Mártir, soldado de Cristo, Capitán general nuestro? ¿No lo confiesan los Reyes, intitulándose por gloriosísimo blasón alféreces del Santo Apóstol, único Patrón de las Españas? Él nos llamó en lo espiritual, nosotros en lo temporal le llamamos.¹³

Quevedo dio a conocer la carta de Fernando de Aragón el 24 de abril de 1621, en una misiva a Baltasar de Zúñiga, tío del conde-duque de Olivares, primer ministro de Felipe IV, que era un menor de edad cuando heredaba el trono. Al menos una de sus intenciones al enviar aquella carta comentada fue “poner de manifiesto que el encogimiento de los reyes (como Felipe III) ante los pontífices, habían tenido

⁹ M. A. Visceglia, “Convergencias y conflictos. La monarquía católica y la Santa Sede (siglos xv-xviii)”, *Studia Historica, Historia Moderna*, 2004, p. 162.

¹⁰ *Ibid.*, p. 164.

¹¹ J. Riandière la Roche, “Quevedo y la Santa Sede...”, p. 409.

¹² M. A. Visceglia, “Convergencias y conflictos...”, p. 171.

¹³ J. Riandière la Roche, “Quevedo y la Santa Sede...”, p. 419.

y seguían teniendo consecuencias nefastas para la política española”.¹⁴ Es decir, la misiva significaba un ariete al retomar la política de recia defensa de los intereses españoles ante la Santa Sede. En años posteriores, entre 1630 y 1640, esfuerzos similares de estimular una actitud de vigorosa defensa de los intereses de la monarquía española ante instancias eclesiásticas saldrían de la pluma de Diego Saavedra y Fajardo (1584-1648) y Baltasar Gracián (1601-1658), ambos ensalzando la figura de Fernando el Católico como el admirado defensor de las regalías del trono en materia eclesiástica y civil.¹⁵

El historiador decimonónico De la Fuente planteó lo ocurrido en los años del reinado de Felipe III en estos términos:

la monarquía retrocede á los principios del siglo xv; inúndase la corte de Obispos y frailes palaciegos [...]; la ambicion penetra en los monasterios; la fe se convierte en exterioridades. El Rey es devoto, y los cortesanos, si no tienen sus virtudes, remedan su devocion. Felipe III no es tan culpable por lo que hizo, como por lo que dejó de hacer: en él principia la ruina de la gran monarquía española.

En el reinado de su hijo y sucesor, Felipe IV, sobrevinieron pleitos estériles con la Santa Sede, y éste, al morir, a su vez, dejó en el poder a su hijo Carlos II: “vuelven al lado de éste los Obispos intrigantes y los frailes ambiciosos, y los confesores en vez de dirigir las conciencias dirigen los Estados”.¹⁶

Pese a esa percepción de debilitamiento del Estado ante el poder eclesiástico, Antonio Domínguez Ortiz precisó que en el siglo xvii fueron justamente las confrontaciones y los altibajos en la relación Iglesia-Estado lo que generó un cuerpo doctrinal más sólido en materia de los derechos de regalías de la Corona en materia eclesiástica. Aclaró que fue “en la primera mitad del siglo xvii, al calor de las incesantes controversias, cuando la escuela regalista española sistematiza su doctrina”.¹⁷ Sostuvo que desde el gobierno del conde-duque de Olivares (1621-1643) fue aplicado “el criterio de subordinación de los intereses religiosos a los políticos”.¹⁸ Sobrevenían, en ese contexto, quejas eclesiásticas de pérdida de sus inmunidades y de un sometimiento fiscal que excedía el régimen para los demás

¹⁴ S. López, “Fernando el Católico en la emblemática...”, p. 250.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 254-271.

¹⁶ V. de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, vol. 5, 1874, p. 7.

¹⁷ A. Domínguez, “Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo xvii”, en R. García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, 1979, p. 101.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

habitantes. Había indisposición a pagar impuestos, pues la parte clerical toleraba apenas contribuciones eventuales. Además de repudio a las exigencias del Estado, había una amplia tendencia a la participación del clero en negocios terrenales al amparo de sus privilegios.¹⁹ En contrapartida, hubo una decidida intervención del rey y sus funcionarios en asuntos eclesiásticos, incluso marcando una clara tendencia a reconocer derechos y obligaciones sagrados del rey en materia de protección de la fe, dirección del clero y vigilancia de la pureza de las prácticas religiosas por sus súbditos. Tiene razón Antonio Benlloch Poveda cuando señala que “la mezcla de intereses espirituales y materiales caracterizará toda la evolución de las relaciones entre las dos potestades en España. Desvincular estos dos puntos sería no tener capacidad para atender el ‘leiv motiv’ de ellas”.²⁰

Parecía no avanzar mucho el deseo de separación de potestades, sino un acomodo al forcejeo entre los intereses del Estado y los del clero, porque uno y otro dependían de su contraparte para cumplir con sus metas en la sociedad.²¹ Y ése es un punto medular: ni la Iglesia ni el Estado pudieron lograr sus propósitos sin la colaboración de la otra parte. Por ese motivo, pese a los conflictos que su colaboración implicaba, ninguno pudo librarse del otro ni quiso hacerlo. En esto, en vez de secularización hay una lucha reiterada en torno a prioridades y derechos jurisdiccionales. Patricia Seed planteó algunas de las complejidades de este proceso y los enconos generados para la Nueva España en los siglos xvii y xviii.²²

El Nuevo Mundo

En un análisis geopolítico de gran interés, Joseph Pérez argumentó convincentemente que no fue hasta mediados del siglo xvi que, para el emperador Carlos V y sus contemporáneos, “el interés pasa del Mediterráneo al Atlántico”. Pese a todas las relevantes novedades y crecientes riquezas que provenían de América, Carlos V le prestó poca atención. Su centro de interés era Europa y su defensa frente a las potentes incursiones turcas. Por contraste, fue su hijo Felipe II quien reconoció un nuevo papel para el Nuevo Mundo en el imperio. Es con el rey Felipe que “el im-

¹⁹ *Ibid.*, pp. 109 y 112-113.

²⁰ “Antecedentes doctrinales del regalismo borbónico. Juristas españoles en las lecturas de los regalistas europeos modernos”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 1984, p. 305.

²¹ T. Egido, “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo xviii”, en R. García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, 1979, pp. 137-139.

²² *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, 1991.

perio hispánico se convierte verdaderamente en imperio atlántico”. A la vez que lo temporal y lo religioso fueron entremezclándose intensamente en la vida imperial, estaba erigiéndose “la hegemonía marítima en el Atlántico”. Ahora, en vez de salvar a Europa de la amenaza turca, y más luego del triunfo sobre las fuerzas otomanas en la Batalla de Lepanto de 1571, “la cuestión fue la de saber si el Atlántico iba a ser católico o protestante”.²³ Comenzaba una nueva disputa hegemónica.

Este significativo giro geopolítico iba acompañado de una serie de medidas en perfecta sincronía con la política de la monarquía católica frente a la Santa Sede y en relación con su propio clero. J. Lloyd Mecham señaló hace muchos años la lucha entablada por los reyes católicos para impedir el nombramiento de obispos por parte de la Santa Sede en la península ibérica. Entre 1486 y 1494, los monarcas obtuvieron autorización papal para nombrar los obispos en Granada y controlar un tercio de los diezmos ahí y en el resto de la península. Prácticamente en paralelo, lograban concesiones respecto a América. Por una bula de Alejandro VI, del 4 de mayo de 1493, recibieron derechos exclusivos para la evangelización de la población indiana, y por otra de la misma fecha adquirieron el derecho de presentar candidatos para los nombramientos eclesiásticos. Por otra bula del mismo papa, el 16 de noviembre de 1501 les fue autorizada su apropiación de los diezmos y primicias indios. Finalmente, la bula de Julio II del 28 de julio de 1508 les concedía el ansiado patronato universal en las Indias. Como explicó Mecham, esta concesión sólo fue realizada después de una confrontación diplomática entre Fernando y Julio II en 1504, en la cual el rey exigió una clara y plena concesión de derechos patronales en América. Tomó cuatro años que el papa aceptara las demandas del monarca. No enteramente satisfecho por los términos de la bula, Fernando insistió en la reiteración de sus derechos económicos. El 8 de abril de 1510 y el 13 de agosto de 1511 fueron emitidas nuevas bulas que confirmaron los derechos reales sobre todos los diezmos en las Indias. Así, el patronato indiano “fue conquistado y preservado por la política tenaz y absorbente del rey Fernando”.²⁴

Los reyes católicos dejaron claramente establecida “la creciente centralización de la autoridad eclesiástica real y la disminución de la influencia papal en los asuntos temporales [...] como constantes de la política monárquica española”. Medidas posteriores contribuirían a fortalecer este equilibrio favorable al poder temporal. Por ejemplo, Carlos V impuso en 1538 la prohibición de publicar cualquier documento

²³ J. Pérez, “Carlos V y el Atlántico”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, 2005, p. 281.

²⁴ J. L. Mecham, “The origins of ‘Real Patronato de Indias’”, *The Catholic Historical Review*, 1928, p. 225.

papal en América sin el *exequatur* real solicitado al Consejo de Indias.²⁵ La prueba de fuego vendría en el reinado de Felipe II. Habiendo comenzado la evangelización de las Indias con las órdenes mendicantes, que recibieron amplias facultades concedidas por la Santa Sede en la bula “Exponi nobis” (conocida como Omnímoda) de Adriano VI en 1522, aquéllas consolidaron una formidable presencia en las siguientes décadas. Con orgullo ostentaban los regulares el origen pontificio de sus concesiones. Simultáneamente, desde mediados del siglo XVI crecían las tensiones entre los mendicantes y el clero secular, que había comenzado a fortalecer la que hasta ese momento era una modesta presencia. A la sazón, Felipe, igual que sus predecesores, enfrentaba crecientes fricciones con la Santa Sede en Italia. Finalmente, el 1 de junio de 1574 promulgó la Ordenanza de Patronazgo para las Indias. Padden calificó a ésta de “cenit de la autoridad e influencia mendicante en la Iglesia de Indias y el principio de su fin”.²⁶ Comenzaba un largo periodo, de numerosos altibajos, en que las diócesis episcopales y el clero secular serían fortalecidas a expensas, paulatinamente, de los privilegios y presencia hasta entonces dominante de los regulares. El sometimiento de las órdenes a la autoridad episcopal tardaría en efectuarse en la práctica, pero desde entonces estaba establecido como pauta legal. Los jesuitas, una novel orden llegada a Nueva España en 1571, coadyuvarían en la educación de un clero secular en plena expansión. En el último cuarto del siglo XVI, tras aquella ordenanza, fueron levantadas buena parte de “las instituciones básicas del establecimiento diocesano y, en general, toda la jerarquía eclesiástica sintió los cambios”.²⁷

Desde un inicio, hubo una tensión medular: con fundamentos apreciables en el concilio de Trento, la intención monárquica era fortalecer la autoridad episcopal y de la Iglesia diocesana sobre todo el clero. Esto apuntaba, a su vez, a un control absoluto sobre la Iglesia mediante el nombramiento de diocesanos por el rey. Pero para concertar en la práctica su autoridad sobre todo el clero, regular y secular, el rey dependía de la colaboración de los obispos, la capacitación de un clero secular apto para responsabilizarse de todas las funciones necesarias para cumplir con las tareas espirituales del Nuevo Mundo, la actuación efectiva de los funcionarios reales en las Indias cuyos pareceres podían discrepar de las normas jurídicas nuevas y, desde luego, de la contrarréplica de los regulares ante su eventual marginación.

²⁵ R. C. Padden, “The Ordenanza del Patronazgo, 1574: an interpretative essay”, *The Americas*, 1956, p. 334.

²⁶ *Ibid.*, p. 352.

²⁷ J. F. Schwaller, “The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574-1600”, *The Americas*, 1986, p. 253. Véase también M. Menegus, F. Morales y O. Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*, 2010.

Había notables complicaciones aquí. Los obispos podían mostrarse ambiguos, los virreyes a menudo eran propensos a apoyar a los regulares, y la formación de un clero secular competente requería tiempo. Financiar la nueva arquitectura diocesana introducía cambios que afectaban prácticas e intereses y, por su parte, desde luego, los regulares tenían amplia capacidad de defenderse y atacar los defectos del nuevo modelo en materias eclesiásticas.²⁸

Fundamental para comprender la complejidad de este proceso es lo asentado por Oscar Mazín: la Iglesia católica virreinal no era “una entidad aparte del orden social”, sino “profundamente inserta en él”. Aún más, “la potestad espiritual [era] parte sustantiva del poder político”. Por ello, “ningún grupo, cuerpo o gobierno pudo desentenderse del fenómeno eclesiástico”. Y esto ponía un premio en la “doble potestad del rey”. Imbricadas las instancias eclesiásticas de tal manera en la sociedad y en la estructura del poder, la constitución de la autoridad real dependía en buena medida de agenciarse la ascendencia espiritual.²⁹

En ese contexto, más que secularizar el poder o la sociedad, era esencial espiritualizar el poder político, dotándolo de legitimidad en materias eclesiásticas y religiosas. Si bien esta pretensión era en materia de disciplina, no dogma, afectaba el comportamiento del clero y las prácticas cotidianas de la fe, a la vez que fortalecía una tendencia del rey a convertirse en el intermediario indispensable en todas las cuestiones religiosas. Partía de la dedicación del rey a establecer “su preeminencia en la reforma de la Iglesia y la custodia de su patronato”. Congruente con esta ambición era la consolidación de la teoría del regio vicariato a finales del siglo XVI y su predominio a lo largo del XVII como el justificativo de la intervención real en materias eclesiásticas y de fe. La Corona, como delegado apostólico y abanderado de la fe, era el aval seguro del compromiso católico de la monarquía indiana.³⁰ Fueron “primero los religiosos y luego los legistas civiles [quienes] defendiesen la delegación pontificia de poderes en los Monarcas”.³¹ Para el siglo XVIII, un Antonio

²⁸ J. F. Schwaller, “The Ordenanza del Patronazgo in New Spain...”, pp. 260-274, discute alguno de estos aspectos en ese primer periodo al final del siglo XVI. Una amplia discusión de las ambigüedades de autoridades eclesiásticas y seculares, y de la capacidad de respuesta y autodefensa de los regulares, se encuentra en L. Pérez, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, 2009.

²⁹ O. Mazín, “El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica”, en M. P. Martínez (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, 2010, pp. 53-54.

³⁰ L. Pérez, *El concierto imposible...*, p. 166.

³¹ A. de la Hera, “La doctrina del Vicariato Regio en Indias”, en F. Navarro (coord.), *Orbis incognitvs. Avisos y legajos del Nuevo Mundo: homenaje al profesor Luis Navarro García*, vol. I, 2007, pp. 89-99.

José Álvarez Abreu podía ir un paso adelante, asentando que los reyes poseían “por Divino Instituto el venerado carácter de Vice-Dioses en la tierra; no sólo en cuanto al gobierno temporal, sino también para el espiritual por lo respectivo a las tierras conquistadas a infieles”.³²

Esta dinámica reiterada del protagonismo real explica, por su parte, la incomodidad eventual de todas las partes. El rey y sus representantes seculares eran susceptibles de recelar que les desconocieran la legitimidad de sus pretensiones; los obispos podían temerse sometidos a un uso utilitario por las autoridades seculares, y los regulares eran capaces de sentirse supeditados injustamente, sin el reconocimiento de sus muchos servicios y títulos históricos. La teoría vicarial significó que incluso en materia de las diócesis “la jurisdicción de la Iglesia se preservara sólo en apariencia y los obispos fueran vistos como meros ejecutores de las decisiones reales”. Paralelamente, cuando menos para finales del siglo xvii, “los frailes con administración parroquial fueron sometidos a estricta vigilancia. Sus nombramientos, exámenes, remociones y la administración de los sacramentos, que antiguamente hacían con la sola autoridad de sus provinciales, quedaron sujetos a la autoridad episcopal”.³³

El poder temporal era el gran beneficiado, pero, como ha planteado con claridad Mazín, tal poder era un poder de potestad dual, temporal-espiritual. La teoría del regio vicariato convirtió a los reyes en “vicarios de la fe y condestables del ejército de Dios, quien había señalado a España, de entre las naciones de la cristiandad, para que llevara la verdadera fe al nuevo Mundo”, surtiendo al rey de “cuantas facultades fueron necesarias para regular todos los aspectos de la vida espiritual que incumbieran a la misión de la iglesia indiana”.³⁴

El siglo xviii

Como he escrito en otra parte, “el siglo xviii conoció profundos cambios en el sentido de potenciar un poder estatal activo y reformador a costa de recortar la esfera de autonomía de los clérigos”.³⁵ Para el siglo xviii, en el marco del cambio de dinastías de los Austrias a los Borbones, hubo un impulso de resarcir los destinos

³² *Apud ibid.*, p. 95.

³³ L. Pérez, *El concierto imposible...*, pp. 215-216.

³⁴ L. Pérez, “El obispo. Político de institución divina”, en M. P. Martínez (coord.), *La Iglesia en Nueva España*, 2010, p. 157.

³⁵ B. Connaughton, “La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?”, en G. Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política en América Latina, siglo xix*, 2007, p. 178.

de la monarquía que habían sufrido merma durante el siglo anterior. Si en el siglo xvii se escribieron “arbitrios” o textos sobre remedios puntuales a los problemas de la monarquía, poniendo énfasis particular en la hacienda pública, en el xviii ya había proyectos mucho más ambiciosos e informados para superar rezagos de un carácter más general y estructural.³⁶ En la persona de Melchor de Macanaz, temprano ministro de Felipe V exilado bajo presiones del nuncio papal por sus atrevidos proyectos de reforma tocante a la Iglesia, surgió uno de los propagandistas políticos más acendrados en materia de políticas de transformación de la empresa pública. Macanaz enfatizaba la necesidad de someter al clero y otros grupos privilegiados a la potestad real, dentro de una campaña de reformas que debía emprender ésta para la puesta al día de la monarquía. Macanaz, junto con otros reformadores como José de Campillo y Cosío, Pedro Rodríguez de Campomanes y Bernardo Ward, consideraban al rey como el dirigente natural de una nueva ingeniería socioeconómica y cultural para restaurar la fortaleza de la monarquía católica. El rey debía representar los intereses de todos, el interés colectivo, y las demás entidades de la sociedad estaban obligadas a aceptar dócilmente esta dirección en bien de toda la monarquía. Para la segunda mitad del siglo xviii, cuando el reformismo adquiría mayor fuerza bajo Carlos III, sobre todo luego de los desastrosos resultados de la guerra de 1756 a 1763, fueron reeditados numerosos textos de los siglos xvi y xvii que apoyaban en sus lineamientos principales la idea de que el rey era la máxima autoridad en la sociedad, incluso en cuestiones eclesiásticas y de reforma de prácticas religiosas.³⁷

En el siglo xviii hubo mayor intercambio cultural con otras partes de Europa y el número de traducciones aumentó de manera impresionante. La nueva disciplina académica de Economía Política auspiciaba el cotejo de experiencias habidas en distintos países, buscando criterios racionales, así como fundamentos empíricos para las decisiones públicas, y metas de eficiencia y resultados medibles. Tales perspectivas develaban una actitud crítica hacia el pasado y presente, y abrían grandes esperanzas hacia un futuro promisorio.³⁸ Aquí, desde luego, hay un fuerte

³⁶ J. Muñoz, “Los proyectos sobre España e Indias en el siglo xviii. El proyectismo como género”, *Revista de Estudios Políticos*, 1955, pp. 169-196.

³⁷ B. Connaughton, “La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos xviii-xix”, en M. P. Martínez y F. J. Cervantes (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, 2014, pp. 351-396; *idem*, “Los escritores de dos orillas y los hilos compartidos de una crisis: regeneración imperial y la creación de un Estado-Nación”, en M. P. Martínez y F. J. Cervantes (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, 2017, pp. 393-452.

³⁸ B. Connaughton, “Transiciones en la cultura político-religiosa mexicana, siglo xviii-1860: el agujón de la economía política”, en F. J. Cervantes, A. Tecuanhuey y M.P. Martínez (coords.), *Poder*

elemento de lo secular. Metas claramente buscadas en el Viejo Mundo y el Nuevo eran el crecimiento, la productividad, el aumento de la riqueza, el avance tecnológico y educativo, e incluso una disminución de los gastos improductivos en la sociedad. En cambio, fueron condenados el boato inútil y los costos frecuentemente excesivos de la liturgia eclesiástica y la religiosidad popular.³⁹

La trilogía de obras monográficas de Stanley y Barbara Stein es uno de los últimos grandes proyectos para dar cuenta de este relevante giro en la política pública de la monarquía católica, pues aborda —dentro de los planes de transformación de aquélla— las muchas resistencias levantadas por grupos afectados y en defensa de antiguas formas de ser.⁴⁰ En este contexto, tanto en España como en Nueva España había una creciente indisposición a aceptar ciertas directrices reales. Es comprensible, porque, como asienta Gonzalo Anes, la mirada crítica estaba creciendo hacia la Iglesia:

las quejas contra la amortización eclesiástica, contra la fundación de órdenes religiosas, contra las exenciones del estado eclesiástico, contra el excesivo número de beneficios fueron frecuentes en las reuniones de Cortes. También hubo quejas por las cantidades de dinero —juzgadas excesivas— que se enviaban a Roma como compensación pecuniaria por gracias y dispensas concedidas por la Santa Sede. Tales quejas, a las que cabe añadir otras sobre abusos que había en la disciplina eclesiástica, motivaron que los monarcas dirigiesen escritos a Su Santidad para que pusiera remedio a los abusos. El paso del tiempo reveló la ineficacia de las representaciones de los soberanos, quizá por la poca fuerza que podían ejercer a favor de que se oyeran sus reclamaciones y que fueran atendidas.⁴¹

Guillermo Céspedes del Castillo añade algunas otras perspectivas:

civil y catolicismo en México. Siglos XVI-XIX, 2008, pp. 447-466; J. M. Portillo, “Entre la historia y la economía política: orígenes de la cultura del constitucionalismo”, en C. Garriga (coord.), *Historia y constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, 2010, pp. 27-57.

³⁹ D. A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, 1994, pp. 183-191; véase W. B. Taylor, “Los curas párrocos ante el absolutismo ilustrado”, en *idem*, *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XIX*, 2003, pp. 357-387; *idem*, *Ministros de lo sagrado...*, 1999.

⁴⁰ Véase S. J. Stein y B. H. Stein, *Silver, trade and war. Spain and America in the making of early modern Europe*, 2000; *idem*, *Apogee of empire. Spain and New Spain in the age of Charles III, 1759-1789*, 2003; *idem*, *Edge of crisis: war and trade in the spanish Atlantic, 1789-1808*, 2009.

⁴¹ “Regalismo y manos muertas en la España de las luces”, *Cuadernos Dieciochescos*, 2000, p. 214.

los objetivos perseguidos por los reformadores consistían en mejorar la organización y administración eclesiásticas, acabar con las discordias entre órdenes religiosas y en el seno de cada una de ellas, terminar con las pugnas entre clero regular y secular, detener la relajación de costumbres en amplios sectores del clero y limitar los abusos económicos de los titulares de parroquias y curatos; junto a estos laudables propósitos, hubo también repuntes de injustificado anticlericalismo. La oposición a las reformas —promovida en parte por redes de intereses creados que tratan de mantener corruptelas, privilegios abusivos, inobservancia de reglas conventuales y relajación de costumbres y disciplina eclesiástica— trataba de impedir que el trono se sirviera del altar, de defender la independencia.⁴²

La figura de Fernando el Católico fue resucitada dentro de la óptica reformista de superar la decadencia y recuperar la grandeza de la monarquía.⁴³ El Estado se tornaba “cada vez más celoso de su autonomía”. Tal disposición estaba lejos de significar un rápido tránsito a un Estado secularizado. La tradición indiana del vicariato regio siguió creciendo en América y levantó su cabeza en España. Por ello, “la gran paradoja [...] fue que la persona del Rey tuviera que ‘sacralizarse’ para reforzar su autoridad e independencia frente a la Iglesia.”⁴⁴

Esta singularidad había que entenderla como debida a la “ausencia aún de un poder político fuerte y consolidado” en la monarquía. Así, hubo que actuar con prudencia ante todos los grupos privilegiados y el conjunto de actores eclesiásticos en este contexto era formidable. Ciertamente tal situación no eliminó las pretensiones de los reformadores: “se trataría de establecer, pero muy a largo plazo, un nuevo marco de relaciones con la Iglesia en el que no cupieran tantas legislaciones especiales, privilegios tributarios o riquezas amortizadas”.⁴⁵ Pero las frustraciones fueron muchas. La Corona y sus personeros se acercaron a Roma, ansiando lograr su anuencia para las transformaciones que debían recuperar el dinamismo de la monarquía católica y su propia competencia internacional, en el entendido de que habría afectaciones eclesiásticas inevitables. Resume Rodríguez López-Brea:

⁴² “Las reformas indianas del absolutismo ilustrado”, en *idem*, *Ensayos sobre los reinos castellanos de Indias*, 1999, pp. 239-240.

⁴³ G. Anes, “Regalismo...”, pp. 212-213.

⁴⁴ C. Rodríguez, “Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1999, p. 358.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 361.

ni tan siquiera se pudo conseguir que el clero pagase regularmente la contribución que el Concordato de 1737 había impuesto sobre las tierras que la Iglesia adquiriese en el futuro (los eclesiásticos no sólo hicieron caso omiso a lo dispuesto en dicho Concordato sino también a las sucesivas leyes de 1745, 1760 y 1793); ni que decir tiene que las tierras ‘viejas’ [...] no pagaban ninguna contribución regular. Otra cosa es que la Iglesia, con el consentimiento de los papas, no mitigara generosamente las necesidades de la Monarquía con donativos y subsidios voluntarios; pero donar no era lo mismo que contribuir, ya que esto segundo exigía un estrecho control estatal de la riqueza de los contribuyentes y una cierta regularidad en los pagos, lo que no era el caso. Con subsidios y donativos, en cambio, la inmunidad eclesiástica quedaba a salvo. El diezmo, por último, un impuesto ‘privado’ que obligaba a todos los productores españoles, siguió siendo el sustento económico de la Iglesia, por mucho que la intervención del poder civil en su cobro y en su recaudación fuera cada vez mayor a lo largo del reinado de Carlos III.⁴⁶

Anes asegura que los promotores de los cambios aceptaban la imposibilidad de que sus pretensiones fuesen exitosas hasta que la opinión pública en España apoyara sus perspectivas. Asumían que actuar a contrapelo de la opinión sería violento. Por ello, y más aún a partir de los aires revolucionarios de 1789 en Francia, adoptaron el gradualismo. Estaban más orientados a la actualización de la educación del clero, para emplearlo como adalid de sus propósitos, que inclinados a marginarlo.⁴⁷ Afirma por su lado Céspedes del Castillo que los nuevos administradores borbónicos en América, celosos de aplicar la ley por encima de cualquier consideración, se vieron no obstante penosamente obligados a negociar una y otra vez con élites locales, desde luego el clero incluido, y acomodar algunas prácticas ancestrales.⁴⁸

Es indudable que el incremento paulatino de los cambios indisponía a ciertos sectores del clero, como numerosos estudiosos lo sugieren para Nueva España. Nancy Farriss señaló la amenaza percibida por el clero en la supresión del fuero en el caso de crímenes graves.⁴⁹ Obispos y cabildos eclesiásticos expusieron airadas protestas en representaciones enviadas a España. Según Manuel Abad y Queipo, el escándalo incluso llegó al común de la gente en los típicos lugares de convivio popular y en la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 365.

⁴⁷ G. Anes, “Regalismo...”, pp. 219-222.

⁴⁸ G. Céspedes, “Las reformas indianas...”, pp. 236-238.

⁴⁹ *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, 1995.

plaza pública.⁵⁰ William B. Taylor comentó la sensación de marginación creciente que hacía que muchos curas dudaran de su capacidad para cumplir sus funciones en la sociedad como ellos las concebían.⁵¹ Varios autores han recalcado los brutales efectos de la desamortización de bienes eclesiásticos en la enajenación no sólo del clero sino en sectores amplios de la población.⁵² La sociedad temporal claramente imponía sus necesidades a la sociedad espiritual y provocaba algunas respuestas coléricas.

Pero más allá de puntuales cambios, por más irritantes que resultaran, ¿esto era secularización? ¿O era más bien un reacomodo dentro de la sociedad confesional por los graves males que amenazaban la fortaleza debilitada de la monarquía dentro de las subidas competencias del mundo atlántico? El siglo xvii fue caracterizado por un declive internacional de la monarquía española y una reiterada crisis fiscal. El siglo xviii comenzó en medio de una larga guerra de sucesión que puso en entredicho el poderío español, volvió a la monarquía crecientemente dependiente de su alianza con Francia y cuestionó seriamente su control sobre las Indias. Los Stein han puesto énfasis en los parámetros de intensa competencia y enfrentamientos bélicos en la segunda mitad del siglo xviii. Los escritores caracterizados por su reformismo criticaron las deficiencias de la cultura, la sociedad y la economía de la monarquía. Aunque políticamente imperó la idea utópica de recuperar la antigua constitución de la monarquía para restaurar el vigor de la cosa pública, era claro que había una búsqueda de la ecuación necesaria y medidas oportunas para enderezar una situación insostenible.⁵³

Como planteó Emilio La Parra López en su estudio dedicado a la época de Manuel Godoy, para la década que siguió a 1790 y primer lustro del siglo xix los gobiernos españoles carecían de capacidad para mantenerse sin apoyarse alternativamente en Inglaterra o Francia. La crisis financiera, la virtual bancarrota de la monarquía, forzaba la concentración del poder sin atinar a una política firme. La desamortización eclesiástica, más que atentado de una monarquía fuerte contra una institución religiosa débil, era una medida desesperada para evitar el hundimiento

⁵⁰ B. Connaughton, "El piso se mueve: religión, clero y feligreses en una nueva época política", en *idem* (coord.), *1750-1850: la Independencia de México a la luz de cien años. Problemáticas y desenlaces de una larga tradición*, 2010, pp. 67-117.

⁵¹ W. B. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*

⁵² Véanse de G. von Wobeser, "La consolidación de vales reales y su repercusión económica en la sociedad novohispana", en A. Garritz (coord.), *Una mujer, un legado, una historia. Homenaje a Josefina Muriel*, 2000, pp. 169-180; *idem*, "La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808", *Historia Mexicana*, 2006, pp. 373-425.

⁵³ B. Clavero, "La idea de código en la Ilustración jurídica", *Historia, Instituciones, Documentos*, 1979, pp. 49-88.

de todo el modelo social y político.⁵⁴ Si la secularización llegaba, y a partir de 1812, con proyectos de una reformulación más cabal de la sociedad, era en respuesta a las repetidas crisis que se sucedían una tras otra, más que la implementación concertada de un plan secularizante. En la política eclesiástica reformista de Carlos III las ideas de cambio rebasaban por mucho la voluntad y persistencia para ponerlas en práctica.⁵⁵

Igual que lo expresó Antonietta Visceglia con referencia a las relaciones entre España y la Santa Sede, fue el golpe de las circunstancias lo que empujó los cambios frente a los siglos previos en materia de afectaciones al clero por parte de la monarquía en el siglo XVIII y comienzos del XIX.⁵⁶ Eran tiempos de confusión, de medias tintas, de moderación salvo cuando ésta era imposible. Incluso los estudiosos de la Constitución de 1812 han argumentado que esencialmente fue conservado el modelo de sociedad y política confesionales, con una simple apertura para la actualización.⁵⁷ Había sido abolida la Inquisición en 1813 por considerarla incompatible con las libertades constitucionales. Pero al permitir la publicación de textos siempre y cuando no atentaran contra la fe, fueron establecidas juntas de censura diocesanas para revisar y en su caso pedir a las autoridades civiles la remoción de los textos ofensivos. Sin embargo, la incapacidad de efectuar este trabajo de manera óptima permitió un crecimiento notable de textos polémicos y la clara introducción de elementos secularizantes a la cultura y la sociedad. Pareciera haber sido más por omisión, es decir, por incapacidad de cumplir con el modelo establecido, que como un cometido deliberadamente fijado desde un principio.⁵⁸

Conclusiones

¿Qué habría que concluir en materia de secularización al llegar al ocaso del dominio español en América? ¿Quedaba todo igual, con simples reacomodos, o la acumulación e impulso de éstos representó una mudanza sustancial? Pese a los

⁵⁴ E. La Parra, *Manuel Godoy: la aventura del poder*, 2005.

⁵⁵ C. Curtis, *Campomanes and the secular clergy in Spain 1760-1780: Enlightenment vs tradition*, 1970.

⁵⁶ “Convergencias y conflictos...”; véase también C. Marichal, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810*, 1999.

⁵⁷ J. M. Portillo, “De la monarquía católica a la nación de los católicos”, *Historia y Política*, 2007, pp. 17-35.

⁵⁸ J. L. Quezada, “¿Una inquisición constitucional? Mudanzas y permanencias en las prácticas inquisitoriales y la sociedad en Nueva España, 1812-1814”, 2014; F. Bárcenas, “Censura eclesiástica en el México Independiente. Libros prohibidos en los obispados de Monterrey y San Cristóbal de las Casas (1821-1855)”, 2021.

reiterados frenos y retrocesos en la política de reformas eclesiásticas, cabe pensar que en conjunto sacudieron el tejido íntimo de la monarquía católica. De ser así, la nación de los católicos emergió en el incipiente México a partir de 1810-1821 ya con hendiduras y con asomos de nuevas instituciones y noveles debates públicos.⁵⁹

Hubo cambios dignos de notarse. Ciertamente, “a medio plazo, la expulsión [de los jesuitas] facilitaría el que apareciesen nuevos centros de enseñanza superior con un concepto más técnico y práctico de la enseñanza profesional, de acuerdo con los principios de la Ilustración”.⁶⁰ Esto alimentaría más cambios en el siglo XIX, incluso antes de la Reforma en México, que en su momento heredó una situación precaria de control sobre el septentrión, precisamente debido a algunos de los cambios reformistas efectuados por los Borbones, como la reducción o supresión de misiones.⁶¹ La libertad de imprenta y discusión que México conoció al nacer como nación independiente permitió a un escritor como José Joaquín Fernández de Lizardi entablar todo un debate público en torno a la veracidad de los milagros, algo difícil de pensar para una época anterior.⁶² En los pueblos del México independiente estaban en proceso de consolidarse élites locales que disputaban su antiguo liderazgo al clero parroquial. Tal dinámica fue notada en la época borbónica y obligó al clero parroquial a ocuparse únicamente de asuntos espirituales según señalaban los funcionarios civiles del rey; práctica que continuó, fue profundizándose y siguió provocando hondo resentimiento entre los eclesiásticos al cuestionar los alcances de su autoridad.⁶³

Céspedes del Castillo, simplemente considerando el impacto de la expulsión de los jesuitas en 1767, expresó lo siguiente:

en el aspecto moral y religioso la ausencia de la orden más observante y disciplinada privó a toda la sociedad de un modelo vivo de conducta, originó un grave confusio-

⁵⁹ Véase B. Connaughton, “Los lindes teóricos de una inquietud de época: Cádiz y las lecturas paradigmáticas de la década independentista”, en *idem et al.* (eds.), *Independencia y Revolución. Pasado, presente y futuro*, 2010, pp. 108-142; *idem*, “El constitucionalismo político-religioso. La Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 2016, pp. 85-154.

⁶⁰ G. Céspedes, “Las reformas indianas...”, p. 340.

⁶¹ D. J. Weber, *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, 1988.

⁶² B. Connaughton, “Milagros: ansiados, celebrados, vigilados”, *Signos Históricos*, 2018, pp. 42-107.

⁶³ W. B. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*; véase B. Connaughton, “Una frontera interna de inclusión/exclusión: la parroquia mexicana en los inicios del siglo XIX”, en M. Soto y M. Hidalgo (coords.), *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión: siglos XVI al XIX*, 2009, pp. 229-252; *idem*, *Miscelánea. Curato de Iztacalco (1831-1832)*, 2012.

nismo —ya que nunca se expusieron los motivos de la expulsión— y por primera vez se conmovió ligeramente el sagrado prestigio de los supremos símbolos, el trono y el altar, al contemplarse a sus servidores enzarzados no ya en las tradicionales disputas de precedencia o jurisdicción, sino en una verdadera trifulca de la que el trono salió reforzado y el altar ligeramente debilitado. Por otra parte, el desarrollo del regalismo significaría restricciones en la inmunidad eclesiástica, el derecho de asilo, la jurisdicción del fuero eclesiástico y otros privilegios, aunque el esfuerzo reformador se dirigió, más que a recortarlos, a suprimir sus excesos y abuso. La carrera eclesiástica perdió un tanto de su atractivo y ventajas prácticas, en parte debido a una incipiente secularización de la sociedad —perceptible tan solo en sectores muy minoritarios— y en parte a que el Estado redujo el número de conventos y procuró restringir los efectivos del clero secular. La profunda religiosidad del cuerpo social se mantuvo inmovible, algo entibiada en pequeñísimos sectores; en ello parece haber influido más el regalismo de los gobernantes que la ideología neopagana o escéptica de los filósofos europeos de la Ilustración extranjera.⁶⁴

México nació independiente como Estado confesional católico, pero algo había cambiado desde el siglo XVIII. Había surgido en España una literatura reaccionaria que pretendía deslegitimar y revertir los cambios efectuados en materia eclesiástica. Los textos representativos de tales corrientes llegaban a México y buscaban adeptos.⁶⁵ Por contraste, grupos y personas contrarios al retroceso en México pugnaron por acogerse al constitucionalismo liberal, debatir las reformas necesarias y acordar lo conveniente.⁶⁶ El mantenimiento del catolicismo como religión nacional, meta claramente establecida en las primeras constituciones, entraba en pugna con las inquietudes por la modernización y la apertura a los nuevos conocimientos que había agitado la política de la monarquía borbónica sin revolucionar todo el sistema. México independiente procuró retomar una política de cambios moderados, signados en la correspondencia oficial con el lema “patria y libertad”. Pero hubo tensión. Inmediatamente comenzó un forcejeo en torno al patronato, si correspondía al emperador Agustín de Iturbide por concesión papal o por herencia de la soberanía.⁶⁷ Ecos lejanos de Fernando el Católico, de Felipe II y, claro, del regalismo de

⁶⁴ “Las reformas indianas...”, pp. 340-341.

⁶⁵ J. Escrig, *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)*, 2021.

⁶⁶ B. Connaughton, *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta La Reforma*, 2019; *idem*, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853): la Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*, 2012.

⁶⁷ B. Connaughton, *La mancuerna...*

más acendrados pronunciamientos, pero finalmente medios pasos, compromisos y retrocesos de la monarquía borbónica.⁶⁸

México y los mexicanos tendrían que resolver el entuerto. Hacia 1855 sobrevendrían propuestas de cambio profundo, y luego una guerra civil de 1858 a 1860. Desde Veracruz, el presidente Benito Juárez decretó nuevas leyes que nacionalizaban los bienes eclesiásticos, separaban la Iglesia y el Estado y otorgaban a éste funciones antiguamente correspondientes al clero. Significativamente, la posibilidad de incorporar las Leyes de Reforma (1859-1861) a la constitución nacional no llegaría hasta 1873-1874, y hasta 1876 para sortear las rebeliones cristeras inmediatas.⁶⁹ Curiosamente, el siglo XIX terminaría en la política de conciliación del porfiriato, e incluso en un intento fallido por firmar un concordato.⁷⁰ Cabría preguntarse si la secularización ha llegado incluso hoy a dominar plenamente entre la mayoría de los mexicanos.

Referencias

- Anes, Gonzalo, “Regalismo y manos muertas en la España de las Luces”, *Cuadernos Dieciochescos*, vol. 1, 2000, pp. 209-222.
- Aston, Nigel, *Religion and revolution in France, 1780-1804*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2000.
- Bárceñas García, Felipe, “Censura eclesiástica en el México Independiente. Libros prohibidos en los obispados de Monterrey y San Cristóbal de las Casas (1821-1855)”, tesis de doctorado en Humanidades (Historia), México, UAM-I, 2021.
- Bautista García, Cecilia Adriana, “La búsqueda de un concordato entre México y la Santa Sede a fines del siglo XIX”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 44, 2012, pp. 93-136.

⁶⁸ Mientras Alberto de la Hera ha insistido en los cambios fundamentales que representó el regalismo del siglo XVIII y su pretensión de una autoridad patronal derivada de la soberanía mayestática, Benlloch planteó que la diferencia era más bien de énfasis que de doctrina, ya que desde Fernando el Católico tales planteamientos fueron expresados reiteradamente. Véase A. de la Hera, “El regalismo indiano”, *Ius Canonium*, 1992, pp. 411-437. De la Hera admitió ciertamente que la monarquía borbónica, por su lado, combinó siempre su apelación a concesiones pontificias con el reclamo de los derechos soberanos; véase su artículo “La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1970, p. 302.

⁶⁹ M. U. Íñiguez, “¡Viva la religión y mueran los protestantes! Religioneros, catolicismo y liberalismo: 1873-1876, 2015”; B. Stauffer, “The routes of intransigence: Mexico’s ‘spiritual pilgrimage’ of 1874 and the globalization of ultramontane catholicism”, *The Americas*, 2018, pp. 291-324.

⁷⁰ C. A. Bautista, “La búsqueda de un concordato entre México y la Santa Sede a fines del siglo XIX”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 2012, pp. 93-136.

- Benlloch Poveda, Antonio, “Antecedentes doctrinales del regalismo borbónico. Juristas españoles en las lecturas de los regalistas europeos modernos”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 4, pp. 293-322.
- Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994.
- Bueno Blanco, Álvaro, “Pontificado y diplomacia moderna: análisis de los nuevos usos en el inicio de la Edad Moderna”, en María Ángeles Pérez Samper y José Luis Beltrán Moya (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2018, pp. 646-655.
- Céspedes del Castillo, Guillermo, “Las reformas indianas del absolutismo ilustrado”, en *idem*, *Ensayos sobre los reinos castellanos de Indias*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, pp. 205-351.
- Clavero, Bartolomé, “La idea de código en la Ilustración jurídica”, *Historia, Instituciones, Documentos*, núm. 6, 1979, pp. 49-88.
- Connaughton, Brian, *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta La Reforma*, México, UAM-I/Gedisa, 2019.
- Connaughton, Brian, “Milagros: ansiados, celebrados, vigilados”, *Signos Históricos*, vol. xx, núm. 40, 2018, pp. 42-107.
- Connaughton, Brian, “Los escritores de dos orillas y los hilos compartidos de una crisis: regeneración imperial y la creación de un Estado-Nación”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, UNAM/BUAP, 2017, pp. 393-452.
- Connaughton, Brian, “El constitucionalismo político-religioso. La Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 37, núm. 147, 2016, pp. 85-154.
- Connaughton, Brian, “La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM/BUAP, 2014, pp. 351-396.
- Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853): la Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*, México, Conaculta, 2012.
- Connaughton, Brian (ed.), *Miscelánea. Curato de Iztacalco (1831-1832)*, México, UAM/INEHRM, 2012.

- Connaughton, Brian (coord.), *México durante la Guerra de Reforma*. T. I: *Iglesia, religión y leyes de Reforma*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.
- Connaughton, Brian, “El piso se mueve: religión, clero y feligreses en una nueva época política”, en *idem* (coord.), *1750-1850: la Independencia de México a la luz de cien años. Problemáticas y desenlaces de una larga tradición*, México, UAM-I/Ediciones del Lirio, 2010, pp. 67-117.
- Connaughton, Brian, “Los lindes teóricos de una inquietud de época: Cádiz y las lecturas paradigmáticas de la década independentista”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (eds.), *Independencia y Revolución. Pasado, presente y futuro*, México, UAM/FCE, 2010, pp. 108-142.
- Connaughton, Brian, “Una frontera interna de inclusión/exclusión: la parroquia mexicana en los inicios del siglo XIX”, en Miguel Soto y Mónica Hidalgo (coords.), *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión: siglos XVI al XIX*, México, UNAM, 2009, pp. 229-252.
- Connaughton, Brian, “Transiciones en la cultura político-religiosa mexicana, siglo XVIII-1860: el agujón de la economía política”, en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México. Siglos XVI-XIX*, Puebla, BUAP/UNAM, 2008, pp. 447-466.
- Connaughton, Brian, “La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?”, en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política en América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 171-195.
- Domínguez Ortiz, Antonio, “Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII”, en Ricardo García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, 7 vols., Madrid, Edica, 1979-1982, vol. 4, 1979, pp. 73-121.
- Egido, Teófanos, “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en Ricardo García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Edica, 1979-1982, vol. 4, 1979, pp. 123-249.
- Escrig Rosa, Josep, *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza/Zamora, El Colegio de Michoacán, 2021.
- Farriss, Nancy M., *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995.
- Fernández de Córdova Miralles, Álvaro, “El ‘Rey Católico’ de las primeras guerras de Italia. Imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expecta-

- ción profética y la tensión internacional (1493-1499)", *Medievalismo*, vol. 25, 2015, pp. 197-232.
- Fuente, Vicente de la, *Historia eclesiástica de España*, 6 vols., Madrid, Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1873-1875.
- Gould, Andrew C., *Origins of liberal dominance State, Church, and party in nineteenth-Century Europe*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999.
- Hera, Alberto de la, "La doctrina del Vicariato Regio en Indias", en Fernando Navarro Antolín (coord.), *Orbis incognitvs. Avisos y legajos del Nuevo Mundo: homenaje al profesor Luis Navarro García*, 2 vols., Huelva, Universidad de Huelva, 2007, vol. 1, pp. 89-99.
- Hera, Alberto de la, "El regalismo indiano", *Ius Canonicum*, núm. 64, 1992, pp. 411-437.
- Hera, Alberto de la "La legislación del siglo xviii sobre el patronato indiano", *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 40, 1970, pp. 287-311.
- Íñiguez Mendoza, Marco Ulises, "¡Viva la religión y mueran los protestantes! Religióneros, catolicismo y liberalismo: 1873-1876", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2015.
- La Parra López, Emilio, *Manuel Godoy: la aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2005.
- López Poza, Sagrario, "Fernando el Católico en la emblemática y en el pensamiento político del siglo xvii", en Aurora Egido y José Enrique Laplana Gil (coords.), *La imagen de Fernando el Católico en la historia, la literatura y el arte*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza/Institución Fernando el Católico, 2014, pp. 235-277.
- Mardones, José María, "De la secularización a la desinstitucionalización religiosa", *Política y Sociedad*, núm. 22, 1996, pp. 123-135.
- Marichal, Carlos, *La bancarrota del virreinato. Nueva España y las finanzas del Imperio español, 1780-1810*, México, FCE/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1999.
- Mazín, Oscar, "El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, 2010, pp. 53-68.
- Mecham, J. Lloyd, "The origins of 'Real Patronato de Indias'", *The Catholic Historical Review*, vol. 14, núm. 2, 1928, pp. 205- 227.
- Menegus, Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2010.

- Mijangos y González, Pablo, *La Reforma (1848-1861)*, México, CIDE/FCE, 2018.
- Noel, Charles Curtis, "Campomanes and the secular clergy in Spain 1760-1780: Enlightenment vs. tradition", tesis de doctorado en Historia, Princeton, Princeton University, 1970.
- Padden, Robert Charles, "The Ordenanza del Patronazgo, 1574: an interpretative essay", *The Americas*, vol. 12, núm. 4, abril de 1956, pp. 333-354.
- Pérez, José Muñoz, "Los proyectos sobre España e Indias en el siglo XVIII. El proyectismo como género", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 81, 1955, pp. 169-196.
- Pérez, Joseph, "Carlos V y el Atlántico", *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 51, 2005, pp. 271-284.
- Pérez Puente, Leticia, "El obispo. Político de institución divina", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, 2010, pp. 151-184.
- Pérez Puente, Leticia, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM, 2009.
- Portillo Valdés, José María, "Entre la historia y la economía política: orígenes de la cultura del constitucionalismo", en Carlos Garriga (coord.), *Historia y constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2010, pp. 27-57.
- Portillo Valdés, José María, "De la monarquía católica a la nación de los católicos", *Historia y Política*, núm. 17, 2007, pp. 17-35.
- Quezada Lara, José Luis, "¿Una inquisición constitucional? Mudanzas y permanencias en las prácticas inquisitoriales y la sociedad en Nueva España, 1812-1814", tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, 2014.
- Riandière la Roche, Josette, "Quevedo y la Santa Sede: problemas de coherencia ideológica y de edición", *La Perinola*, 8, 2004, pp. 397-431.
- Rodríguez López-Brea, Carlos, "Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, t. 12, 1999, pp. 355-371.
- Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conacyt/Alianza, 1991.
- Schwaller, John Frederick, "The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574-1600", *The Americas*, vol. 42, núm. 3, 1986, pp. 253-274.
- Shiner, Larry, "The concept of secularization in empirical research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, núm. 2, 1967, pp. 207-220.
- Stark, Rodney, "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, vol. 60, núm. 3, 1999, pp. 249-273.

- Stauffer, Brian, "The routes of intransigence: Mexico's 'spiritual pilgrimage' of 1874 and the globalization of ultramontane catholicism", *The Americas*, vol. 75, núm. 2, 2018, pp. 291-324.
- Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein, *Edge of crisis: war and trade in the spanish Atlantic, 1789-1808*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009.
- Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein, *Apogee of empire. Spain and New Spain in the age of Charles III, 1759-1789*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein, *Silver, trade and war. Spain and America in the making of early modern Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Taylor, William B., "Los curas párrocos ante el absolutismo ilustrado", en *idem, Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XIX*, México, UAM-I/Conacyt/Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 357-387.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 ts., México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.
- Vaquero Piñeiro, Manuel, "De los reyes católicos a Carlos V: el cambio dinástico visto desde la Corte de Roma", en Alfredo Alvar Ezquerro, Jaime Contreras Contreras y José Ignacio Ruiz Rodríguez (eds.), *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 135-144.
- Visceglia, Maria Antonietta, "Convergencias y conflictos. La monarquía católica y la Santa Sede (siglos XV-XVIII)", *Studia Historica, Historia Moderna*, núm. 26, 2004, pp. 155-190.
- Weber, David J., *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, FCE, 1988.
- Wobeser, Gisela von, "La consolidación de vales reales como factor determinante de la lucha de independencia en México, 1804-1808", *Historia Mexicana*, vol. 56, núm. 2, 2006, pp. 373-425.
- Wobeser, Gisela von, "La consolidación de vales reales y su repercusión económica en la sociedad novohispana", en Amaya Garritz (coord.), *Una mujer, un legado, una historia. Homenaje a Josefina Muriel*, México, UNAM, 2000, pp. 169-180.

EL AVANCE DE LOS OBISPOS FRENTE A LOS FRAILES

Ni continuidad ni ruptura: la organización espiritual de México Tenochtitlan, siglo XVI

Jessica Ramírez Méndez

*Otros han pretendido y por ventura
todavía pretenden desmembrar más este cuerpo.*

—Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

La población de México Tenochtitlan en los años inmediatos a la Conquista quedó organizada en la república de españoles asentada en la traza y, alrededor de ella, los indios divididos en cuatro parcialidades. A partir de este principio de separación se definió también el cuidado de las almas de los habitantes.¹ Los españoles fueron atendidos por el clero secular desde la parroquia del Sagrario. Los indios fueron administrados por los franciscanos desde la doctrina de San José de los Naturales, anexa a su convento.² Precisamente para realizar su labor espiritual, los seráficos establecieron una ermita en cada uno de los cuadrantes indígenas.³

Las fuentes de la segunda mitad del siglo XVI asentaron esa clara estructura,⁴ la cual ha sido continuamente repetida por la historiografía. No obstante, si bien

¹ E. O’Gorman, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1938, pp. 787-815.

² R. Moreno, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, 1992, pp. 4-19; J. R. Romero, “La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones”, *Estudios de Historia Novohispana*, 1999, pp. 13-32; E. Sánchez, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2004, pp. 63-92.

³ F. Morales, “Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2001, pp. 351-385.

⁴ Por ejemplo, J. García (ed.), *Códice franciscano siglo XVI: informe de la provincia del santo evangelio al visitador lic. Juan de Ovando. Informe de la provincia de Guadalajara al mismo [1569]. Cartas de religiosos, 1533-1569*, 1889, pp. 6-7; F. D. Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, 1867 [1581]; J. de Acosta, *Historia natural y moral de Indias*, 2006 [1590]; H. de Alvarado, *Crónica mexicana*, 2001 [1598]. He puesto entre corchetes el año de elaboración/conclusión de la obra para mayor referencia.

esa imagen es ilustrativa, ha impedido que reparemos en la paulatina organización temporal y espiritual de México Tenochtitlan.

El gobierno indígena posterior a la Conquista no implicó una ruptura total con el que existió previamente.⁵ Franciscanos, conquistadores y caciques mantuvieron algunas de las estructuras anteriores para facilitar la gobernabilidad, la evangelización y el cobro de tributos. Sin embargo, conforme se fue asentando el poder de la Corona y el de la Iglesia secular, se cuestionó el de esos primeros actores y el mantenimiento del orden establecido por ellos.⁶

Si bien el poder de los caciques se fue debilitando, la configuración y los cambios sufridos en la organización eclesiástica del siglo xvi se dieron siempre en relación y con el apoyo o la oposición de ellos. Así, daremos cuenta de una primera apropiación espiritual de México Tenochtitlan por parte de los franciscanos, que se logró a partir de los vínculos que fueron estableciendo con los diversos señores indígenas. En un segundo momento veremos que el episcopado buscó hacerse cargo de la feligresía de su diócesis, incluidos los indios. Ante tal intromisión, algunos caciques junto con los seráficos buscaron consolidar la república indígena apoyada en su cabildo y en las parcialidades. Estas últimas entendidas como distritos electorales y tributarios, a la vez que como visitas de doctrina bien definidas territorialmente. Aun con los esfuerzos de unos y otros, al final del siglo xvi ni el episcopado ni los señores indios en comunión con los franciscanos lograron apropiarse plenamente del gobierno espiritual de la república indígena. Los poderes y, con ellos, las alianzas habían cambiado hacia el último tercio de la centuria, lo que generó una nueva distribución espiritual de México Tenochtitlan.

La apropiación franciscana del altépetl en su proyecto de segregación étnica

De manera un tanto esquemática, podríamos decir que antes de la llegada de los españoles Tenochtitlan estaba organizada en tres niveles. El *altépetl* de México Tenochtitlan era regido por el *tlahlocayotl*, es decir, por el gobierno de los *tlahtoque*. El segundo estrato eran los *calpoltin*, agrupamientos sociales multivecinales establecidos en torno a un templo y que compartían elementos identitarios. Finalmente estaban los *tlaxilacaltin*, que eran los barrios constitutivos de los *calpoltin*.⁷

⁵ B. E. Mundy, *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México*, 2018.

⁶ Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 1986, pp. 67 y 381-385.

⁷ En general, los autores están de acuerdo en la estructura del *altépetl* y los barrios. Donde hay menos consenso historiográfico es en torno a la organización en *calpoltin*. Al respecto hay una ampli-

Cada una de estas organizaciones estaba compuesta por un “consejo/jefe”,⁸ vínculos gentilicios, elementos de identidad colectiva entre los que estaba el culto a dioses tutelares, bienes patrimoniales y mano de obra de pueblos sujetos.⁹ Esto conllevaba también que cada uno de los tres niveles de gobierno tuviera sus propios edificios administrativos y religiosos, así como su red de trabajo comunitario y tributación.

En ningún sentido esos niveles eran compartimentos estancos, sino más bien un tejido compuesto de sujeciones y dependencias, nexos tributarios, subordinación política y administrativa, especialmente para con el *tlahtocayotl*, que, por cierto, se fue fortaleciendo a partir de mediados del siglo xv.¹⁰ Esos vínculos permitían a las células menores diversas formas de participación, representación, reconocimiento y hasta ascenso en ese órgano mayor que tenía como cabeza al *tlahtoani*.¹¹

En síntesis, Tenochtitlan funcionaba como una urdimbre de relaciones personales, familiares y dinásticas jerarquizadas que no estaba circunscrita al islote, sino que se extendía a zonas conurbadas, rurales y hasta a otros *altepemeh* como Coyoacán, Tlacopan, Azcapotzalco y Ecatepec, entre otros. En este tejido se fincaba la subsistencia, el funcionamiento y la identidad de Tenochtitlan.¹²

Nos queda poca información del desempeño de los *calpoltin* y *tlaxilacaltin* pues, aparentemente, después de la Conquista los mexicas se preocuparon por enfatizar la unidad y fortaleza del gobierno principal y desdibujaron el rol de las partes. Ésta es la memoria que se consignó a lo largo del siglo xvi y que ha llegado hasta nosotros. De hecho, no sabemos con precisión el número de *calpoltin* que

sima historiografía, pero en este trabajo retomo las propuestas de Reyes y Carrasco. Véase L. Reyes, “El término *calpulli* en documentos del siglo xvi”, en L. Reyes et al. (eds.), *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo xvi*, 1996, pp. 21-68; P. Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, 1996; *idem*, “Social organization of ancient Mexico”, *Handbook of Middle American Indians*, 1971, pp. 349-371.

⁸ En torno al *tlahtoani* existía un consejo formado por varios nobles (*tlatocan*). El gobierno mexica era una forma política despótico-consultiva. P. Escalante y A. Alcántara, “La ciudad de México desde su fundación hasta la conquista española”, en A. Rodríguez, *Historia política de la Ciudad de México (desde su fundación hasta el año 2000)*, 2012, p. 41.

⁹ J. Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo xvi al xviii*, 1999, pp. 27-47; A. Alcántara, “Las zonas residenciales de Tenochtitlan según las fuentes coloniales”, 2006.

¹⁰ P. Escalante y A. Alcántara, “La ciudad de México...”, pp. 19-65.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Desde las afueras del islote venía la mayor cantidad de los productos que consumían los habitantes de Tenochtitlan, a la vez que la mano de obra que la materializaba y que daba mantenimiento a la compleja obra hidráulica.

había en Tenochtitlan; sin embargo, al parecer oscilaba entre siete y 15 que, a su vez, englobaban alrededor de 60 *tlaxilacaltin*.¹³

Con todo, de entre los *calpoltin*, cuatro gozaban de superioridad frente al resto por considerarse “casas” dinásticas.¹⁴ Éstos fueron la base de la configuración de las cuatro parcialidades ya en la posconquista. Cada uno de ellos se ubicaba en un rumbo: *Tlacoachcalco* al noroeste, *Tlaccatecco* al noreste, *Izquitlan* al suroeste y *Huitznahuac* al sureste. Éstos a su vez se relacionaban con alguno de los linajes de los *tlahtoqueh*, como se pudo ver a lo largo del siglo XVI; el primero con Axayácatl (1468-1481), el segundo con Ahuitzotl (1486-1502), el tercero con Moctezuma II (1502-1520) y el último con Moctezuma I (1441-1468) y Tizoc (1481-1486).¹⁵

La ubicación de esos *calpoltin* “reales” tenía un gran peso simbólico. Los rumbos en los que se asentaron recreaban *Tollan*, la ciudad mítica, arquetipo de civilidad para los nahuas, que tenía cuatro santuarios orientados hacia cada una de las direcciones del universo.¹⁶ Este ideario quedó plasmado en Tenochtitlan a partir de las transformaciones urbanas impulsadas por Itzcóatl (1426-1440) y Moctezuma I, entre las que estuvieron las calzadas y su disposición cruciforme,¹⁷ las cuales cobraron total significado durante el gobierno de Ahuitzotl.¹⁸ Así, el sistema axiológico que implicaba a los cuatro rumbos cardinales quedó asentado en la urbe tenochca, al igual que en diversos relatos nahuas.¹⁹ Si bien la suma de los cuatro rumbos representaba el equilibrio cósmico, en la práctica cada cuadrante albergaba a un grupo de poder que se aliaba o se enfrentaba a alguno de otra de las partes, según la situación.

Como es de esperarse, el tejido bajo el que funcionaba Tenochtitlan se fue transformando en la posconquista. Los *calpoltin* quedaron adscritos a los cua-

¹³ R. Rovira, “Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la real audiencia de la Nueva España (siglo XVI)”, 2014.

¹⁴ Los *calpoltin* creados por los gobernantes a partir de 1430 estuvieron relacionados con el ideal cuatripartita.

¹⁵ R. Rovira, “Las cuatro parcialidades...”, pp. 328-331.

¹⁶ L. López y A. López, “The mexica in Tula and Tula in México-Tenochtitlan”, en W. Fash y L. López (eds.), *The art of urbanism: how mesoamerican kingdoms represented themselves in architecture and imagery*, 2009, p. 384-422; L. López, *The offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*, 2005, p. 86.

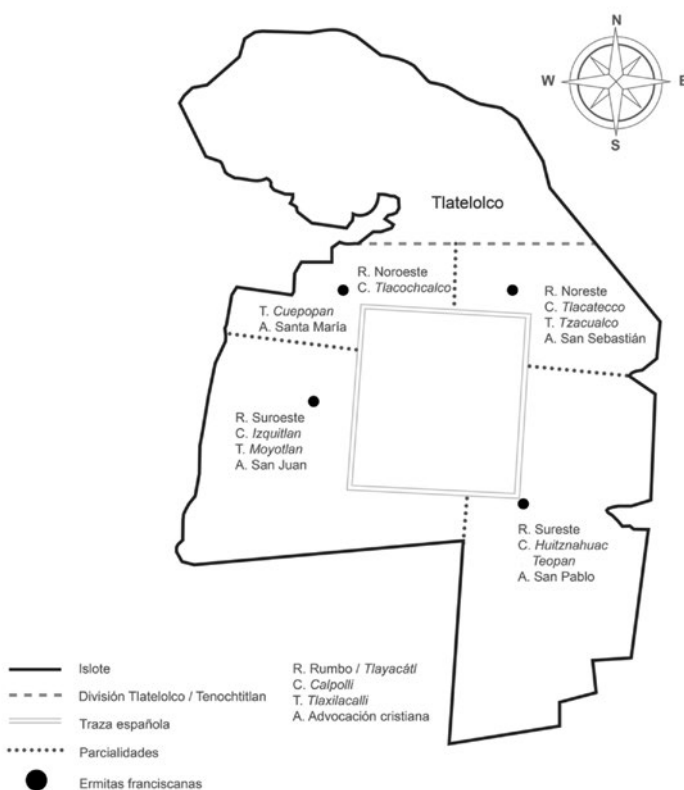
¹⁷ M. Smith, “La fundación de las capitales de las ciudades-Estado aztecas: la recreación ideológica de *Tollan*”, en M. J. Iglesias, R. Valencia y A. Ciudad (eds.), *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo Antiguo*, 2006, pp. 273-276.

¹⁸ T. de Benavente, *Carta al emperador Carlos V*, 2012, p. 10; F. J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, libro II, cap. LXIII, 1975, p. 257.

¹⁹ D. Carrasco, “The sacrifice of Tezcatlipoca: to change place” en *idem*, *Aztec ceremonial landscapes*, 1991, p. 44.

drantes, mientras que, conforme se fue asignando mano de obra en encomienda, se fue desarticulando la compleja urdimbre que extendía sus enlaces más allá de la cuenca. En este proceso de transición, los franciscanos desempeñaron un papel fundamental. Los seráficos trabajaron en articular la república indígena a partir de las cuatro parcialidades e hicieron de ellas territorios bien definidos,²⁰ mucho más fáciles de controlar.

Figura 1. Plano esquemático de la distribución de los rumbos y la ubicación aproximada de la ermita franciscana



Fuente: R. Rovira, "Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la real audiencia de la Nueva España (siglo XVI)", 2014.

Nota: Se menciona el *calpollí* dinástico y específicamente el *tlaxilacalli* en el que se erigió cada ermita, así como la advocación que se le confirió.

Dibujo digital: Dg. Myriam Velázquez, LIAD-CNMH-INAH.

²⁰ Véase este proceso en R. Rovira, *San Francisco Padremeh: el temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*, 2017.

Apenas establecidos en México en 1524, los seráficos se aproximaron a los señores de las diferentes casas dinásticas asentadas en los cuadrantes. De esto da cuenta fray Bernardino de Sahagún en sus *Coloquios*,²¹ así como fray Juan de Torquemada que, en su *Monarquía indiana*, asentó que sus hermanos de orden buscaban estar cerca de los caciques para tener más entrada con ellos.²² Fue a partir de esos acercamientos que los franciscanos lograron organizar la atención espiritual. Para ello erigieron una ermita en uno de los barrios de cada *calpolli* dinástico, el cual dio nombre al cuadrante.²³

El primer rumbo de Tenochtitlan en el que los franciscanos se insertaron fue en el noroeste, en el *calpolli tlacochcalca*. Levantaron la ermita en el barrio de Cuepopan-Tlaquechiuhcan en 1524, dedicándola a Santa María.²⁴ Para ello posiblemente se acercaron a Tlacohtcalcatl Nanahuatzin, vinculado con este cuadrante. Aparentemente, éste fue designado gobernador indígena de México mientras Hernán Cortés estaba en su fallida expedición a Honduras entre 1524 y 1525.²⁵ En concordancia con ello, en esos años los franciscanos establecieron su primer convento detrás de las llamadas Casas Viejas, en la zona limítrofe con este cuadrante.²⁶

²¹ Cabe recordar que los *Coloquios* fue una recopilación de 1564. El texto se basó en las notas de los diálogos que sostuvieron los primeros franciscanos con los nobles y sacerdotes mexicas. B. de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524*, 1986.

²² J. de Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 5, 1977, libro xv, cap. xvi, p. 66.

²³ R. Rovira, “Las cuatro...”, pp. 390-397.

²⁴ L. Alfaro, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación, etc. de las iglesias y conventos de México*, 1863, p. 58; C. Battcock y C. A. Gotta, “La resemantización de un espacio sagrado en la Nueva España: Cuepopan, de mojonera y escenario ritual a Santa María la Redonda”, en *Cuicuilco*, 2011, pp. 150-151; C. Battcock, “Cambios y continuidades en un antiguo barrio de la ciudad de México: el caso de Cuepopan-Tlaquechiuhca”, *Perspectivas Latinoamericanas*, 2012, p. 91.

²⁵ Véase el proceso contra Miguel Tlaylotlac, acusado de guardar varios bultos sagrados entre 1539 y 1540. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, vol. 37, exp. 3, recogido en L. González (dir.), *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912, p. 115 y ss. y analizado por M. Castañeda, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, 2013, p. 184 y ss. Cuando se fue a la expedición de las Hibueras, Hernán Cortés se llevó con él al *tlahtoani* Cuauhtémoc y a quien debía ocupar su lugar en su ausencia, el *cihuacóatl*, Juan Velázquez Tlacotzin, por lo que a falta también de este último quedó, tal vez de manera interina, Nanhuatzin. Después de la ejecución de Cuauhtémoc, Cortés nombró a Juan Velázquez Tlacotzin como gobernador indígena, pero éste murió antes de su regreso a la ciudad. Don Andrés de Tapia Motelchiutzin ocupó su lugar. AGN, Inquisición, vol. 37, exp. 3, citado por L. González (dir.), *Procesos de indios...*, p. 115 y ss.

²⁶ J. Ramírez y R. Rovira, “De San Francisco el Viejo al Nuevo en la ciudad de México. Una propuesta de relectura de la primigenia traza española (1524-1525)”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2021, pp. 161-205.

La segunda ermita se ubicó en el *calpolli* dinástico de Izquitlan-Ticocyahualco,²⁷ en las inmediaciones del barrio de Moyotlan, bajo la advocación de San Juan. La capilla debió de quedar erigida entre 1524 y 1525, posiblemente por intermediación de Juan Velázquez Tlactozin, dirigente indígena vinculado con ese cuadrante del suroeste. Aunque fue designado gobernante de San Juan Tenochtitlan, no ejerció un poder efectivo, pues murió en la expedición de las Hibueras, en la que el capitán le dio el nombramiento.²⁸ No obstante, tuvo un papel fundamental durante los primeros años de la posconquista en la reorganización de la nueva capital virreinal.²⁹ De hecho, el tianguis asentado en la urbe en torno a 1525 se conoció como el de Juan Velázquez, el cual era contiguo a su residencia.³⁰ Ante el papel que desempeñaba Tlactozin, y siendo cercano a Hernán Cortés, tal vez los franciscanos se acercaron a él a fin de posibilitar la fundación de la segunda ermita.³¹

En este punto vale la pena hacer notar que los establecimientos franciscanos, tanto el primero en el que estuvieron poco menos de un año como el permanente, quedaron en las inmediaciones de esos dos cuadrantes. Esto con seguridad se debió tanto a la cercanía que buscaban los seráficos con la dirigencia indígena nombrada por Hernán Cortés como a la preeminencia que tuvo la zona poniente sobre la oriente en la ocupación de la traza realizada por los españoles.³²

El sucesor de Juan Velázquez en el gobierno de San Juan Tenochtitlan fue Andrés de Tapia Motelchiuhtzin. Éste trasladó el centro político indígena al cuadrante al que pertenecía, que era el del sureste. Ante esta mudanza, seguramente los padres

²⁷ Véase la discusión en torno a este *calpolli* vinculado con Moctezuma II en Rovira, "Las cuatro...", pp. 321-327.

²⁸ H. de Alvarado, *Crónica mexicayotl*, 1998, pp. 166-167.

²⁹ Cuarta carta de relación del 15 de octubre de 1524. H. Cortés, *Cartas de relación*, 1994, p. 196.

³⁰ Acta del 1 de agosto de 1525, lib. 1, en I. Bejarano (ed.), *Actas del Cabildo de la Ciudad de México* (en adelante, *ACCM*), 1889, p. 50.

³¹ También sabemos que el sucesor de Tlactozin, Andrés de Tapia Moltechiuhtzin, vendió unos predios a Diego de Ordaz en 1526, muy próximos a donde quedaría erigida la ermita y el hospital de indios. ¿Acaso fue él quien hizo la transferencia a los franciscanos? Acta del 17 de agosto, 1526, lib. 1, *ACCM*, p. 102. Sea como fuere, en 1528 en las actas de cabildo ya se menciona la fiesta de Santa María y la de San Juan, lo que nos da cuenta de la existencia de ambas visitas para ese momento. Acta del 31 de julio, 1528, libro 1, *ACCM*, p. 176.

³² El poniente era la salida a tierra firme más cercana por la calzada de Tacuba; además, era un espacio menos fangoso, considerado más saludable y un poco menos propenso a las inundaciones. En contraste, el oriente tenía como barrera natural el lago de Texcoco que, a su vez, implicaba mayores riesgos ante las crecidas de sus saladas aguas.

seráficos buscaron adentrarse en ese cuadrante erigiendo ahí una ermita cuya advocación fue San Pedro y San Pablo.³³ La capilla quedó en el *calpolli* de Huitznahuac.³⁴

La última ermita se creó en Atzacualco. La inserción de los franciscanos a este *calpolli* parece haber sido más compleja. Aparentemente sólo después de la intervención del presidente de la segunda audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal, logró pactarse la erección de la ermita entre 1532 y 1535.³⁵ En las actas de cabildo se menciona esta capilla sólo a partir de 1537.³⁶ Desde antes de la Conquista, es posible documentar la preeminencia que tenía este espacio entre los mexicas; luego, cuando Cortés tomó el gobierno de la ciudad y comenzó a repartir solares cedió ese lugar a Pedro, hijo de Moctezuma II.

Para finales de los años treinta del siglo XVI, los franciscanos materializaron la paulatina apropiación del cuidado espiritual indígena de San Juan Tenochtitlan a partir del establecimiento de ermitas. Así, los seráficos erigieron capilla al noroeste en el *calpulli* de Tlacoachcalco, dedicada a Santa María; al sureste, en el *calpulli* de Huitznahuac, otra consagrada a San Pablo; al noreste en el *calpulli* de Tlacatecco otra más con advocación a San Sebastián y, por último, al suroeste, en el *calpulli* de Izquitla, la ofrendada a San Juan. Erigir una ermita en cada cuadrante constitutivo de Tenochtitlan significaba el reconocimiento de la existencia de poderes políticos indígenas, así como el de ciertas dinámicas. De ahí que no todas las capillas quedarán erigidas el mismo año. Aunque tenemos poca información al respecto, los indicios presentados nos dejan ver que la inserción de los seráficos dependió de las relaciones que lograron entablar con los grupos preeminentes en cada cuadrante —con los *calpoltin* dinásticos— y con la propia dirigencia indígena impuesta por el conquistador.

Si bien cada *calpulli* tenía un funcionamiento interno, en conjunto componían el *altépetl* de Tenochtitlan. Como asentó De Gante, San José de los Naturales y sus cuatro

³³ Aunque la advocación de la ermita sureste era San Pedro y San Pablo, terminó por conocerse sólo como San Pablo. Muestra de ello son las “Instrucciones de Carlos V al embajador que está en Roma”, 18 de marzo de 1538, en Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 1088, l. 3, f. 18v.

³⁴ R. Rovira, “San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la ciudad de México”, en M. Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México, siglo XVI-XXI*, 2012, p. 31; *idem*, “De valerosos *quauhpilli* a denostado *quauhtlahtoani* entre los tenochcas: radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motelchiuhtzin”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2013, p. 186.

³⁵ J. Ramírez, “Un mosaico de pastores de almas. Configuración espiritual de San Sebastián Atzacualco, siglo XVI”, en P. Martínez y F. Cervantes, *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, 2022, pp. 151-183.

³⁶ Acta del 22 de junio, 1537, libro 4, ACCM, p. 88.

ermitas adscritas era una nueva Roma con sus basílicas.³⁷ Asimismo, la estructura espiritual indígena pudo también aludir a la mítica *Tollan* —aunque cristianizada— con sus cuatro rumbos. Al respecto, la nomenclatura de las ermitas, y después también la de las parcialidades, se constituyó a partir de su advocación cristiana junto al nombre que tenía el barrio en el que se erigió la ermita, por lo menos en tres de los casos: San Juan Moyotlan, San Sebastián Atzacualco y Santa María Cuepopan; el de San Pablo Teopan es un tanto más incierto.³⁸ Se engarzó de tal forma lo nuevo en lo existente que la doctrina se convirtió en ese espacio comunitario desde el que se articulaba la vida de los habitantes. Ello daba cierta continuidad a la agrupación sociopolítica indígena, así como a sus grupos preeminentes anteriores a la Conquista.

Pero la apropiación de los franciscanos fue más simbólica que *de facto*. Al crear las cuatro ermitas, los frailes pretendieron otorgar territorialidad a la doctrina y darle unos límites que no eran oficiales.³⁹ Asimismo, la asistencia, contacto e influencia de los seráficos en cada cuadrante fue distinta dependiendo de su ubicación en el islote y de las relaciones que entablaron con los indios principales de cada uno de ellos. En ese tenor, debemos recordar que eran los indígenas los que se desplazaban a San José de los Naturales para la misa dominical y que los frailes se trasladaban a las ermitas sólo a celebrar en fiestas especiales como la del santo patrono. También cabe añadir que para mediados de los años treinta ya estaban presentes los dominicos y los agustinos, así como un número cada vez mayor de clérigos seculares. Estos otros actores eclesiásticos buscaron también relacionarse y hasta aliarse con miembros de la nobleza indígena.

Resultado de lo anterior es que los seráficos generaron estrechos lazos sólo con los dos cuadrantes del poniente. Después de todo fue en Moyotlan y Cuepopan donde los franciscanos habían erigido las primeras ermitas y eran las parcialidades más cercanas a su convento. Esto influyó en el grado de apropiación de los espacios que consiguió el resto de los actores eclesiásticos.

³⁷ Fray Pedro de Gante así lo refirió: “en esta provincia de México donde moro, que es otra Roma”. Carta de fray Pedro de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes, 27 de junio de 1529, reproducida en E. de la Torre, “Fray Pedro de Gante maestro y civilizador de América”, *Estudios de Historia Novohispana*, 1974, p. 42.

³⁸ J. García (ed.), *Códice franciscano...*, p. 7. En el caso de San Pablo, parece que Teopan no se refiere al nombre de algún *tlaxilacalli*, sino a “templo”, seguramente el de Huitznahuac. La referencia del barrio debió perderse con el tiempo. Véase la disertación al respecto en R. Rovira, *San Francisco Padremeh ...*, p. 162 y ss, 395.

³⁹ Cabe recordar además que las doctrinas eran encomiendas temporales, instituidas sin intervención canónica alguna. F. de Armas, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, 1952, p. 113.

Por su parte, los indígenas, particularmente la nobleza, lejos de ser actores pasivos, se valieron de las personalidades y de las corporaciones españolas que les permitían dar continuidad a las estructuras y reductos de poder que habían logrado conservar después de la Conquista.⁴⁰ Precisamente por ello, algunos de los indios principales se adscribieron a la ermita franciscana, al cabildo indígena e incluso a las cofradías, donde reprodujeron sus lazos comunitarios y dinámicas cotidianas.⁴¹ En conjunto, este proceso de organización explica que durante los años inmediatos a la Conquista predominara el vínculo entre caciques y franciscanos.

Del gobierno de personalidades al de la Corona: la función de los diversos actores

Hasta antes de los años cincuenta, México Tenochtitlan fue un crisol de personalidades que intentaban sobrevivir a la vez que ganar preeminencia en la capital virreinal en vías de organizarse. Los frailes y los conquistadores necesitaban a la dirigencia indígena para que diera continuidad al funcionamiento del islote (aprovisionamiento de mano de obra, recolección del tributo, articulación de la obra hidráulica...). Por su parte, los caciques precisaban estar cerca de las nuevas autoridades para conservar lo que les fuera posible de sus reductos de poder y todo lo que eso conllevaba. Así, más allá de la esquematización de la urbe, de las normas y mandatos, en la práctica los actores se desarrollaron de acuerdo con sus intereses y posibilidades de acción, como seguiremos viendo.

Conforme se fue consolidando el asentamiento hispano, la Corona fue fortaleciendo su presencia con ayuda de sus funcionarios, rompiendo con aquella primera organización. Este proceso por el que el virreinato se adscribiría del todo a la monarquía, sin elementos gubernativos más personales que propios de la estructura imperial, fue cobrando fuerza y se hizo del todo evidente a partir de los años sesenta del siglo XVI.

A diferencia del principio de separación impulsado por los frailes, el clero secular entendía a la población como un rebaño de cristianos, viejos o nuevos, del que debía encargarse espiritualmente. En este sentido y, contrario a la imagen que nos han dejado las crónicas franciscanas, desde los primeros años de la posconquista

⁴⁰ Diversos ejemplos son expuestos al respecto en M. Castañeda, *Conflictos y alianzas...*

⁴¹ J. Truitt, "Nahuas and catholicism in Mexico Tenochtitlan: religious faith and practice and the capilla de San Josef de los Naturales, 1523-1700", 2008.

el clero secular también realizó labores de cuidado espiritual entre los nahuas;⁴² particularmente en las zonas en las que los franciscanos estuvieron menos presentes.

Los clérigos seculares también se acercaron y administraron por cuenta propia a principales indígenas. Después de todo, durante la primera mitad del siglo xvi no había parroquias delimitadas con un cura párroco propio, conocido y estable, sino actividad doctrinal. La presencia de los clérigos seculares fue cobrando fuerza a partir de la llegada del obispo electo, fray Juan de Zumárraga, en 1528 y, más aún, con su investidura y asentamiento del obispado de México en 1530. En este año, por ejemplo, había cinco capellanes catedralicios, de los cuales dos atendían en los cuadrantes indígenas de San Pablo y Santiago Tlatelolco.⁴³

Asimismo, en una cédula expedida en enero de 1532, la reina presentó a Juan Díaz para un beneficio curado en la iglesia Santiago Tlatelolco. Al respecto, la regente pidió al obispo que le informara si era necesario proveer ese curato y si Juan Díaz era la persona idónea. De serlo, Isabel de Portugal solicitó a Zumárraga que le entregara la presentación real, le instituyera, le diera la colación canónica y posesión, y le hiciera acudir con los frutos y rentas, proventos y emolumentos al dicho beneficio anejos.⁴⁴ Esto significaba que Santiago Tlatelolco dejaba de ser una doctrina y pasaba a ser un beneficio curado, es decir, una parroquia.⁴⁵

El obispo comenzaba a secularizar las doctrinas, a la vez de ejercer sus atribuciones en el territorio de su diócesis pasando por encima de la organización establecida por los frailes.⁴⁶ Aunque la doctrina no implicaba una definición territorial, los franciscanos argumentaron que existía tal circunscripción desde la primigenia organización en parcialidades y de la cual ellos se hacían cargo. Esto era una respuesta a las acciones emprendidas por el episcopado.

Pero la Corona buscaba asentar su presencia, para lo que era necesario mermar el poder de conquistadores, franciscanos y nobles indígenas a la vez que transitar hacia una sociedad mixta. Seguramente en ese tenor la reina regente expidió la cédula del 32 ya comentada arriba y promovió, por ejemplo, la erección de una

⁴² R. Rovira y J. Ramírez, “El sureste de la ciudad de México, 1524-1542: grupos de poder y articulación socioespacial entre españoles e indígenas”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 2021, pp. 202-233.

⁴³ “Al Obispo, que dé congrua sustentación a su Cabildo, e informe al respecto”, 14 de julio de 1530, en A. M. Carreño, *Un desconocido cedulario del siglo xvi perteneciente a la Catedral Metropolitana de México*, 1944, p. 63.

⁴⁴ Real cédula de Isabel de Portugal en la que presenta al clérigo Juan Díez para Santiago Tlatelolco, 31 de enero, 1532, AGI, México, 1088, L.1 bis., f. 168v.

⁴⁵ *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, 1897, p. 26.

⁴⁶ Agradezco a Leticia Pérez Puente haberme llamado la atención respecto de este punto.

casa para educar a las hijas de los principales indígenas sin sujetarla a los frailes.⁴⁷ Asimismo, la Corona mandó que se buscara la creación de más parroquias urbanas, fortaleciendo con ello la presencia del clero secular.⁴⁸ Igualmente solicitó que se explorara la posibilidad de crear un único cabildo constituido por españoles en su mayoría, pero con representación indígena,⁴⁹ lo que pondría fin a la separación de las repúblicas.

Pero en esos años de finales de los veinte y principios de los treinta del siglo XVI ninguno de esos proyectos prosperó. En ese momento reinaba la inseguridad, que crecía ante los diversos pleitos de tierras entre españoles e indígenas y ante los rumores de un levantamiento.⁵⁰ El propio presidente de la Segunda Audiencia desestimó la posibilidad de la integración de indígenas y españoles en una única corporación concejil, pues no le parecía un momento propicio.⁵¹ Antes que asentar el gobierno, había que asegurar el dominio de las nuevas tierras, por lo que había que avanzar con cautela, más aún teniendo un océano de por medio que influía en los tiempos y en la capacidad de actuación.

Por su parte, fray Juan de Zumárraga buscaba el fortalecimiento del clero secular y hacer de los frailes sus auxiliares en las parroquias;⁵² a la vez, intentaba

⁴⁷ “La reina al consejo, justicias, regidores, caballeros, oficiales y hombres buenos de la ciudad de Tenochtitlan”, 10 de agosto de 1529 y “La reina al obispo fray Juan de Zumárraga”, 24 de agosto de 1529, AGI, México, 1088, L. 1, f. 38 y ff. 55v-56v, respectivamente; “La reina al doctor Beltrán del Consejo de Indias” y “La reina a fray Antonio de la Cruz”, ambas del 14 de enero de 1530, AGI, México, 1088, L. 1, ff. 148v-149 y f. 150, respectivamente.

⁴⁸ Real cédula de Carlos V, “Al presidente de la Nueva España e Obispo de México, que provean lo que vieren que era más conveniente e provechoso para la conversión e instrucción de los indios, así mismo sobre Iglesias parroquiales que deba haber en la ciudad como en la sustentación de los ministros, edificios e ornato de las dichas Iglesias”, 20 de febrero de 1534 en A. M. Carreño, *Un desconocido cedulaario...*, pp. 89-90.

⁴⁹ Real cédula de Isabel de Portugal con instrucciones a la Audiencia de México, “Que presidente y oidores envíen regidores indios, que entren en cabildo”, 17 de julio de 1530, en V. de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones de su Magestad, ordenanzas de difuntos y audiencia para la buena expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento y observación de los indios desde el año de 1525 hasta este presente de 63*, 2012, folio 40r.

⁵⁰ De hecho, también se habló de una revuelta de negros, por lo que se ajusticiaron a algunos. A. Reynoso, “Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España”, *Revista del CESLA: International Latin American Studies Review*, 2005, pp. 128-129.

⁵¹ S. Ramírez, “Carta a la Emperatriz”, 15 de mayo de 1533, en F. del Paso (comp.), *Epistolario de la Nueva España*, vol. 15, 1942, pp. 164-165.

⁵² “Instrucciones sobre lo que debía representar en el concilio que se va a celebrar, y puntos sobre lo que debería hacerse presente a su Magestad”, 1537, AGI, Patronato 183, N. 2, R. 3, reproducidas en L. Pérez, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, 2010, p. 15.

equilibrar los intereses de sus hermanos de orden con su dignidad eclesiástica. Esto resultó cada vez más complicado, sobre todo a partir de 1546, con la elevación del obispado de México a arzobispado y debido a la necesidad del cobro general del diezmo que permitiera el funcionamiento de su gobierno eclesiástico. Sin embargo, Zumárraga murió apenas dos años después, por lo que la labor por dotar de mayor presencia a la catedral quedó en manos de su sucesor.

Antonio de Mendoza (1535-1550) y Luis de Velasco (1550-1564) inclinaron la balanza en favor de los frailes y de la nobleza india. Esos dos primeros virreyes veían como necesaria la participación del clero regular y de los señores indígenas para lograr un gobierno estable en el naciente virreinato. Precisamente Antonio de Mendoza reinstaló en el gobierno indígena a los miembros de los antiguos linajes soslayados desde la dirigencia de Hernán Cortés,⁵³ estableció un cabildo indio⁵⁴ y creó la figura del juez indígena.⁵⁵

Si bien en sus inicios los nombramientos de la corporación concejil fueron un tanto arbitrarios (1549-1554), ya en el periodo de 1555 a 1568 se impuso un estricto orden rotativo.⁵⁶ Un año se elegía un alcalde de San Pablo y otro de San Juan para que, al siguiente, ocuparan el cargo un miembro de Santa María y otro de San Sebastián y así sucesivamente. Sin duda, en el adecuado asentamiento del cabildo trabajó el xochimilca y recién nombrado juez de residencia, Esteban de Guzmán (1553-1557).⁵⁷ Éste logró el pleno funcionamiento del sistema rotativo anual para

⁵³ Cortés y las dos audiencias habían nombrado a personalidades de sectores militares ennoblecidos, como lo fue Motelchiutzin y Pablo Xochiquentzin. B. Mundy, *La muerte...*, pp. 165-169.

⁵⁴ Como apuntan algunos autores, “era bien que se criasen y proveyesen alcaldes ordinarios, para que hiciesen justicia en las cosas civiles y también regidores cadañeros de los mismos indios que los eligiesen ellos, los cuales tuviesen cargo de procurar el bien común y se proveyesen así mismo alguaciles y otros oficiales necesarios”. AGI, México, leg. 1089, libro 4, f. 107r, en D. de Encinas (recop.), *Cedulario Indiano*, t. IV, p. 274 y recogida en R. Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica*, vol. 1, 1953, pp. 260-261.

⁵⁵ Durante la gestión de la Segunda Audiencia se habían designado dos jueces y alguaciles indios para organizar la administración de justicia entre los naturales. V. de Puga, *Provisiones...*, ff. 40-40v.

⁵⁶ Ch. Gibson, *Los aztecas...*, p. 176; *idem*, “Rotation of alcaldes in the indian cabildo of Mexico city”, *The Hispanic American Historical Review*, 1953, pp. 212-223.

⁵⁷ El juez de residencia tenía como cometido impartir justicia en los *altépetl* que tenían graves problemas internos. En las ocasiones en que el juez se quedaba gobernando el *altépetl* adquiría entonces el estatus de juez-gobernador, como sucedió a Esteban de Guzmán. Éste fue nombrado por el virrey Luis de Velasco y asumió el cargo de juez de residencia para atender las quejas de la población contra el gobernador don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin (1541-1554) por la adjudicación de bienes muebles e inmuebles, el cobro ilícito de derechos a mercaderes de los tianguis de San Juan y San Hipólito, así como a otros comerciantes, y también por el uso excesivo de servicios personales, entre los diversos motivos de inconformidad. Chimalpáhin, *Las ocho re-*

la selección de los miembros del órgano de gobierno municipal: alcaldes, regidores, alguaciles y fiscales.⁵⁸

Los cambios hechos por Guzmán generaron que se consolidara la organización de la ciudad indígena en parcialidades y ya no a partir de su dinámica barrial.⁵⁹ Desde entonces los cuadrantes se configuraron como distritos electorales y tributarios, aunque los seráficos consignaron que se trataba de un orden previo a la Conquista.⁶⁰

El juez de residencia era cercano a los franciscanos y hasta cabría suponer que los frailes incidieron en su nombramiento.⁶¹ Un año antes de su asignación los seráficos realizaron su capítulo provincial precisamente en Xochimilco, de donde era originario Esteban de Guzmán.⁶² Además, no pasa desapercibido que en el sistema rotativo se aseguraba la influencia franciscana. Esto porque siempre comparecía algún representante de las parcialidades afines a ellos: un año San Juan y otro Santa María.

Así, vale la pena subrayar que hasta antes de mediados del siglo xvi la organización indígena estaba dada a partir de los *tlaxilacaltin*. Las quejas eran presentadas por barrio, a la vez que era a partir de ese núcleo desde donde se asignaban las tareas colectivas, se determinaba la distribución de la mano de obra y hasta el cobro de tributo.⁶³ La plena configuración de las parcialidades y su unidad en torno a San José de los Naturales debió de ser parte de la respuesta de los seráficos, apoyados por los caciques, ante las políticas del gobierno español, particularmente las que implicaban el fortalecimiento del episcopado y el debilitamiento de la separación étnica.

La reacción de los franciscanos y de los principales indígenas no era infundada. Ambos grupos buscaban salvaguardar su posición en la articulación novohispana.

laciones y el memorial de Colhuacan, vol. 2, p. 211; M. Castañeda, *Conflictos y alianzas...*, p. 247; R. Rovira, "Las cuatro...", p. 451.

⁵⁸ Ch. Gibson, "Rotation...", pp. 218-220. Esto no omitió el clientelismo y elitismo entre los elegidos.

⁵⁹ *Loc. cit.* y R. Rovira, "Las cuatro...", pp. 445 y 463.

⁶⁰ Véase el *Códice franciscano...* (1569) y otras fuentes seráficas como Sahagún (años setenta del siglo xvi) y Mendieta (1596). Luego también fuentes indígenas como "Códice Cozcatzin" (1572), *Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín, anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc* (1576) y *Anales de Juan Bautista* (1582, véase nota 62).

⁶¹ Véase el vínculo de estos jueces con los franciscanos en M. Castañeda, *Conflictos y alianzas...*, pp. 244-247.

⁶² Chimalpáhin, *Las ocho relaciones...*, vol. II, p. 211 y Alvarado, *Crónica mexicanoyotl...*, 175-176; L. Reyes (ed.), *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, 2001, pp. 231-233 (en adelante, *Anales*).

⁶³ Ch. Gibson, *Los aztecas...*, p. 380.

Pero desde su llegada en 1554 Alonso de Montúfar impulsó la primacía de la Iglesia diocesana con la fundación de parroquias en las mismas áreas de acción de los regulares.⁶⁴

Con sus acciones, el episcopado desarticulaba el orden que encabezaban franciscanos y caciques. Así, Alonso de Montúfar, a la vez que intentaba hacer de las doctrinas, parroquias,⁶⁵ nombraba curas en estancias dependientes de San Juan Tenochtitlan. Además, en una carta que envió al Consejo de Indias en diciembre de 1554, el arzobispo escribió que pondría beneficiados entre los religiosos para que, al estar uno mirando al otro, ambos se esmeraran en su oficio.⁶⁶

Pero ni con sus epístolas ni con la realización del primer concilio provincial mexicano en 1555 logró mucho Montúfar en materia de la sujeción de las doctrinas y el pago del diezmo general por parte de los indios, tan necesario para el sustento de los seculares. Y es que, ante las pretensiones del arzobispo, los frailes se movilizaron pronto para mantener los privilegios que les habían sido concedidos en diversas bulas y breves papales durante la primera mitad del siglo xvi.⁶⁷ Así, en 1557 los regulares consiguieron tres cédulas que los favorecían. Especialmente cabe destacar la facultad que conservaron los religiosos para decidir en casos de matrimonio y el derecho a administrar sacramentos sin previa autorización del diocesano.⁶⁸ Los otros dos mandatos dispusieron que los obispos no debían poner clérigos seculares en los pueblos previamente administrados por los religiosos,⁶⁹ así como que no era necesario que los frailes contaran con licencia del diocesano para el establecimiento de nuevos conventos.⁷⁰ Además, para ese momento el rey desestimó la aplicación del pago del diezmo general asentado en el primer concilio provincial.

⁶⁴ R. Aguirre, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”, *Temas Americanistas*, 2019, pp. 165-166 y 173.

⁶⁵ La diferencia no radicaba en si el cuidado de las almas estaba a cargo de un fraile o de un clérigo secular sino, sobre todo, de su canónica institución vinculada jurídicamente con el obispo. El encargado debía ser nombrado por el diocesano a la vez que la iglesia debía ser consagrada por él. Véase el artículo de Leticia Pérez Puente en este mismo libro.

⁶⁶ Carta del arzobispo Alonso de Montúfar al Consejo de Indias, 15 de diciembre de 1554, AGI, México, 60-4-1, núm. 29, reproducida en R. Ricard, *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, 1931, pp. 83-84.

⁶⁷ *Alias felicias* (1521), *Exponi nobis* (1522) y *Alias felicias* (1535) que, en conjunto, otorgaron amplias potestades a los frailes.

⁶⁸ Real cédula, Valladolid, 30 de abril de 1557, en V. de Puga, *Provisiones...*, pp. 193v-194r.

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ Real cédula del 9 de abril de 1557, en V. de Puga, *Provisiones...*, 194r-194v.

El año anterior el cabildo español tampoco había logrado su renovado intento por integrar en un mismo órgano municipal a españoles e indígenas.⁷¹ Este interés se vinculaba con la pretensión de que fueran españoles miembros del cabildo los que colectaran el tributo impuesto a los indios. Pero la oposición ante la configuración de ese cabildo interétnico no se hizo esperar. Éste suponía la eliminación del gobierno municipal tenochca, que gozaba de cierta autonomía, una representación indígena muy limitada y el freno a la mano de obra que los indios prestaban para sus propias edificaciones o para las de los padres seráficos. Por ejemplo, mucho del trabajo indígena impuesto (*coatequitl*) se deslizó a mediados de siglo hacia la erección de la casa de comunidad, de la capilla de san José de los Naturales o del propio convento franciscano.⁷²

Ante los intentos del ayuntamiento español, Esteban de Guzmán y los miembros del cabildo indígena defendieron su corporación municipal a la vez que su autogobierno de la mano de los franciscanos:

en este año de 1554, se nos ha querido quitar la gobernación y regimiento que nos dejaron nuestros padres y abuelos para darla a ciertos españoles. Y esto, poderoso Señor, ya se habría llevado a efecto entre nosotros, a no ser por la defensa que en nuestro favor interpusieron los padres de San Francisco; de otra manera, ya todos nosotros seríamos como esclavos.⁷³

Además de esta carta, en franca alianza con los franciscanos la sede del gobierno indígena (*tecpancalli*) se mudó. De San Pablo, donde había estado desde mediados de los años veinte, se trasladó a San Juan, muy cerca del convento de los frailes menores.⁷⁴

En ese mismo tenor, en marzo de 1562 los gobernantes de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan escribieron al rey Felipe II, recién coronado. En la carta suplicaron al monarca que no se conformara un único cabildo, que se les restituyeran sus señoríos y patrimonios, que no fuera tanto el servicio personal que prestaban a los españoles y que no se incrementaran los tributos ni se pusieran nuevos.⁷⁵

⁷¹ 28 de mayo de 1556, 3 de octubre de 1561 y 29 de abril de 1562, libro VI, ACCM, p. 228, p. 492; lib. VII, ACCM, p. 38, respectivamente.

⁷² R. Rovira, "Las cuatro...", p. 443.

⁷³ Carta al príncipe Felipe, 19 de diciembre de 1554, firmada por el juez don Esteban de Guzmán, dos alcaldes, 11 regidores, don Pedro de Moctezuma y el escribano público. AGI, México, 168, en E. Pérez-Rocha y R. Tena, *Nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, 2000, pp. 191-195.

⁷⁴ "Códice Cozcatzin", f. 14r.

⁷⁵ Carta de los señores de la Nueva España al rey Felipe II, México, 10 de marzo de 1562, E. Pérez-Rocha y R. Tena, *Nobleza indígena...*, pp. 253-255.

Mes y medio después de que se elaborara esa epístola, el cabildo español acordaba suplicar de nuevo al rey la creación de un único cabildo que remedie “el notable daño que hay en esta tierra en hacerse tanta diferencia como se hace en ella de estas tres repúblicas, la una de españoles y las dos de indios y dentro de un mismo circuito de ciudad”. El gobierno de la ciudad solicitaría al monarca que se conformara un cabildo con 24 regidores, de los cuales 18 serían españoles, tres indios del barrio de México y los últimos tres del barrio de Santiago Tlatelolco.⁷⁶ Este esquema se asimilaba al cuerpo concejil hispano-morisco instaurado en Granada, de lo que había sido observador el propio Alonso Montúfar.⁷⁷

De hecho, un día después de lo asentado en el acta del cabildo, el arzobispo escribió al rey. En su epístola Montúfar se oponía al monopolio que intentaban conservar los franciscanos, pues “piden que de todas cuatro se haga una parroquia en el monasterio de San Francisco con su torre y sus campanas”.⁷⁸ Lo que los seráficos pretendían seguramente era territorializar la doctrina de San José de los Naturales, integrando en ella las cuatro parcialidades.⁷⁹ En contraposición a tales pretensiones, el diocesano mencionó en esa misma epístola que el provisor de la catedral andaba administrando indígenas en San Pablo.

Como puede percibirse, prácticamente hasta inicios de los años sesenta parecía inquebrantable la posición de la que gozaban los frailes y los principales nahuas en torno a la república indígena que intentaban mantener integrada. Por su parte, los emisarios de la Corona se iban fortaleciendo y haciéndose cada vez más presentes. Esto de hecho se materializó en la configuración del corazón de la ciudad; en torno a su plaza mayor cobraban cada vez más cuerpo el palacio virreinal, la catedral, el ayuntamiento y hasta la Real Universidad.⁸⁰

⁷⁶ En esa misma sesión se registró que se pidiera al rey que resolviera lo del pago del diezmo por parte de los indios, a la vez que era necesario solicitarle se crearan seis o, por lo menos, cuatro parroquias más. Acta del 29 de abril, 1562, lib. VII, ACCM, p. 38.

⁷⁷ R. Rovira, “‘Se ha de suplicar que los regimientos de esta ciudad sean veinticuatro’: el cabildo de Granada como propuesta institucional interétnica en la temprana república de la ciudad de México”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2016, pp. 81-98.

⁷⁸ “Carta y parecer del arzobispo de México dirigido al rey, sobre la pretensión que tenían ciertos frailes de San Francisco de suprimir cuatro parroquias de México y obtener otras mercedes”, 30 de abril de 1562, en F. del Paso, *Epistolario...*, t. 9, pp. 161-162.

⁷⁹ J. García (ed.), *Códice franciscano...*, p. 7.

⁸⁰ Plano de la Plaza Mayor de México en AGI, MP-México, 3.

Ni continuidad ni ruptura en el gobierno espiritual (1564-1568)

1564 fue un año de quiebre en la organización de México Tenochtitlan. Desde finales de 1563 hasta inicios de 1566 el visitador Jerónimo de Valderrama realizó una reforma tributaria. Con tal reajuste la Corona incrementó los impuestos y a sus contribuyentes, así como la forma de pagarlos, lo que afectó principalmente a comuneros y caciques. A los grupos que pagaban tributos se añadieron parejas mixtas de indios y negros, los indios de servicio en las haciendas, minas y obrajes, así como los solteros y viudos. En el caso de la nobleza indígena, el licenciado Valderrama le retiró la exención tributaria de la que gozaba, así como rentas y servicios gratuitos que recibía de las poblaciones sujetas. Además, el visitador eliminó los tributos en especie, lo que a su vez tuvo impacto en las ganancias que adquirirían los principales al venderlos.⁸¹

Más allá del cambio hacendario, el visitador fue un severo crítico de las diversas autoridades virreinales. El arzobispo no se salvó, pero el licenciado fue feroz con los frailes. Valderrama desaprobó la ambición de los religiosos, la suntuosa construcción de sus conventos, sus privilegios que derivaban en el control de la población indígena y, en ese tenor, la injerencia que los regulares tenían en el gobierno; de hecho, prohibió que los frailes controlaran el dinero de las cajas de comunidad. Al respecto también, el visitador censuró el apoyo que el virrey otorgaba a los religiosos, entre muchos otros cargos que le imputó.⁸²

En conjunto, las reformas de Valderrama fueron un punto de inflexión entre las antiguas formas de control del trabajo y la recaudación del tributo indígena que derivó en alborotos por parte de los indios.⁸³ Las nuevas políticas de gobierno implicaban mayor presión tributaria para los naturales y la paulatina limitación de las funciones y privilegios de los señores indígenas y de los frailes.

Ante los diversos embates que ponían en riesgo el *statu quo*, el domingo 27 de agosto de 1564 el franciscano Juan González rogó al gobernador, alcaldes y regidores indígenas que reunieran a los macehuales y a los encargados de los barrios (*tlaxilacaleque*) y se apaciguaran, pues —dijo el fraile— “¿no ven lo que ya ocurre? Ya se quiere dividir el *altépetl*”.⁸⁴ Era un llamado para que dejaran de lado los problemas

⁸¹ Para ver la reforma impulsada por Valderrama consúltense F. V. Scholes y E. Adams (eds.), *Cartas del licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España*, 1961; *Anales...* pp. 185-187, 211-213 y 231-233.

⁸² M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 149 y 157.

⁸³ Chimalpáhin, *Las ocho relaciones...*, vol. 2, p. 217.

⁸⁴ *Anales...*, p. 235.

internos que tenía la república indígena e hicieran frente a los cambios que se estaban imponiendo. Apenas un mes antes había muerto el virrey Luis de Velasco, que era uno de sus más poderosos aliados, y se había nombrado un gobierno provisional con odores de la Real Audiencia.

La organización con base en las cuatro partes fue un elemento fundamental en la representación y defensa de la república indígena en alianza con los seráficos a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI. Los franciscanos eran los salvaguardas del *altépetl*. Así, no resulta extraño el llamamiento de fray Juan González como tampoco que, durante la reconstrucción del conjunto conventual de los hermanos menores a principios de la década de los cincuenta, se erigieran cuatro capillas posas aparentemente relacionadas con cada una de las cuatro visitas de Tenochtitlan dependientes de San José de los Naturales.⁸⁵

A partir de entonces, mediados del siglo XVI, la representación de las cuatro partes como integrantes de un todo aglutinado en torno al convento franciscano fue recurrente. Baste mencionar la representación de la *Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México...* (f. 8v) de 1563-1565 o una de las imágenes que acompaña la obra de fray Diego de Valadés, *Rhetorica christiana*, que vio la luz en 1579.⁸⁶ Así como en la *Pintura del gobernador...* está en medio San José de los Naturales y, en su entorno, las cuatro ermitas, así en la *Rhetorica* destaca en el centro la iglesia primitiva llevada en hombros por los seráficos y, a su alrededor, un patio amurallado. En la imagen de la obra de Valadés, en cada esquina hay una capilla posa, seguramente vinculada con cada una de las cuatro parcialidades.⁸⁷

Pero, aun con los discursos que transmitían caciques y frailes, los cambios promovidos por Valderrama parecían no tener regreso. Además, en 1563 el concilio de Trento llegó a su fin y, con ello, tuvo lugar el deseo de ponerlo en marcha. De hecho, apenas un año después de su conclusión, el papa Pío IV restringió los privilegios de los frailes que fueran contrarios a lo establecido en la reunión ecuménica. Y si bien tres años después su sucesor Pío V emitió el *motu proprio Etsi mendicantium ordines*, eximiendo a los regulares de algunos de los decretos de Trento,⁸⁸ la Corona iría fortaleciendo la jurisdicción diocesana y a la Iglesia secular.

A partir de mediados de los años sesenta los franciscanos se sentirían especialmente amenazados. No sólo el clero secular estaba en franca consolidación, sino

⁸⁵ R. Rovira, "Las cuatro...", p. 441.

⁸⁶ "Convento de San Francisco", en D. de Valadés, *Rhetorica christiana: ad concionandi et orandi usum accommodata*, 1579, pp. 106-107.

⁸⁷ B. Mundy, *La muerte...*, p. 225-251.

⁸⁸ Véase L. Pérez, *El concierto imposible...*, pp. 58-59.

también las otras dos órdenes mendicantes. Mientras los agustinos se acercaban a los virreyes y afianzaban su presencia desde San Pablo,⁸⁹ los dominicos se aproximaban a la nobleza indígena en San Sebastián.⁹⁰ Los embates contra los seráficos se harían cada vez más frecuentes hasta que éstos quedaron restringidos en la zona poniente de Tenochtitlan.

Al respecto, como se desprende de la *Pintura del gobernador...*, en 1565, a la parroquia secular de San Pablo se le mandaron fabricar campanas como hasta ese entonces sólo ostentaba San José de los Naturales. Con ese añadido, se estaba erigiendo una competencia simbólica, sonora y visual entre la doctrina franciscana y el pretendido curato episcopal. En esta parcialidad destaca también que desde 1562 el arquitecto de la catedral, Claudio Arciniega, estaba reconstruyendo la ermita de San Antonio Abad. Ésta estaba erigida en el *tlaxilacalli* de Xollocó Acatla, bajo el patrocinio de Diego de Muñón, pariente del maestrescuela catedralicio Sancho Sánchez de Muñón.⁹¹

Resulta evidente que el arzobispo intentaba ganar presencia, aunque lo hacía con cierta precaución, pues la visita de Valderrama estaba causando ya suficiente revuelo. De hecho, en el segundo concilio que se reunió en 1565 no hubo un ataque directo a las prerrogativas de los frailes. No obstante, en esa reunión se juraron los decretos de Trento, lo que implicaba la sujeción de los regulares al episcopado, a la vez que era un intento de la mitra por confirmar lo asentado en la primera reunión conciliar de 1555.⁹²

Paralelo a la reunión conciliar, en ese año del 65 unos clérigos ya estaban presentes en San Sebastián. El franciscano fray Melchor de Benavente fue a dar misa en una fecha cercana a la fiesta de la advocación de la ermita, que era cuando se hacían presentes los frailes,⁹³ pero unos clérigos lo echaron a mitad de la celebración. Al día siguiente, un sacerdote colocó en el altar de la capilla una escultura del santo mártir con las manos atadas a un nopal. Al respecto, en los *Anales de Juan Bautista* se asentó que, desde entonces, los clérigos se hicieron cargo de decir misa en ese

⁸⁹ Pueden verse algunos elementos de la agencia política y clientela espiritual que configuraron los agustinos en San Pablo —especialmente en torno al gobernador don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin y doña Isabel de Moctezuma— en R. Rovira, *San Francisco...*, pp. 63-65.

⁹⁰ J. Ramírez, “Un mosaico de pastores...”.

⁹¹ L. J. Cuesta, *Arquitectura del Renacimiento en Nueva España: “Claudio Arciniega, Maestro Maior de la obra de la Yglesia Catedral de esta Ciudad de México”*, 2009, p. 168.

⁹² R. Aguirre, E. González y L. Pérez, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en M. del P. Martínez (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, 2004.

⁹³ *Descripción del arzobispado...*, p. 269.

lugar.⁹⁴ Más allá de la teatralidad de la escena, cabe suponer que ese San Sebastián con alusiones indígenas significaba la apropiación de la ermita por parte del clero secular.

Así, el pretendido cambio en el gobierno temporal iba de la mano con la transformación del espiritual. Se intentaba transitar de la separación de las repúblicas y de una Iglesia misional exclusiva para indígenas, atendida por los franciscanos y sustentada en los caciques indígenas, a un único cabildo y una Iglesia episcopal que administrara desde sus parroquias a la población en general.

Ante estas transformaciones, no resulta sorprendente que en 1568 se crearan dos nuevas parroquias, la de Santa Catarina⁹⁵ y la de la Santa Veracruz, y que la delimitación jurisdiccional de la parroquia del Sagrario se extendiera al este de la traza.⁹⁶ Cada una de las nuevas parroquias ocupó un lugar central entre dos parcialidades de indios al hacer de las visitas franciscanas ayudas de parroquia.⁹⁷

Este cambio se dio a la par de la llegada del nuevo virrey Martín Enríquez, quien, como sus antecesores, consideró que la sustitución de los frailes en las doctrinas debía ser paulatina:

por supuesto que la doctrina se ha de administrar en esta Nueva España como se hace en toda la cristiandad, por los clérigos, y que las religiones sirven como de coadjutores cada una conforme a su profesión; y aunque vuestra majestad tuviese bastante recaudo de clérigos y que fuesen tales, en esta tierra por parte de los indios, que no reparo en lo que toca a las religiones, es imposible asentarse de golpe sino que las casas se vayan quitando a los religiosos poco a poco.⁹⁸

Aunque Enríquez no se enfrentó a los frailes, consideró que debían fungir como coadjutores de los clérigos seculares.

⁹⁴ *Anales ...*, p. 301.

⁹⁵ Dice el informe que la parroquia de Santa Catarina fue mandada hacer por fray Juan de Zumárraga a pedimento de Juan Franco, Juan de Salamanca y Cristóbal Ruiz, mayordomos de la hermandad y cofradía de la dicha iglesia cuya fundación fue en 1537. El informe está fechado el 2 de enero de 1570. Véase *Descripción del arzobispado...*, p. 267.

⁹⁶ E. Sánchez, "El nuevo orden...", pp. 68-69.

⁹⁷ Muestra de ello es el informe de 1570 en el que los curas de Santa Catarina señalaron como parte de su distrito las ermitas de San Sebastián y Santa Ana. *Descripción del arzobispado...*, pp. 267-269.

⁹⁸ "Martín Enríquez a Felipe II", 30 de marzo de 1577, AGI, México, 69, R. 5, N. 66.

Figura 2. Plano esquemático de la doctrina franciscana con sus cuatro visitas y la superposición de las parroquias episcopales



Fuentes: R. Moreno, “Los territorios parroquiales ...”, pp. 4-19; J. R. Romero, “La ciudad de México, ...” pp. 13-32; E. Sánchez, “El nuevo orden ...”, pp. 63-92.

Dibujo digital: Arq. Erika Hernández, LIAD-CNMH-INAH.

Por su parte, en el gobierno indígena también hubo modificaciones. Al tomar su cargo, el virrey nombró a Francisco Jiménez (1568-1573) como juez gobernador. Con esta designación marcó el fin de la elección de descendientes de antiguos *tlalloques* para ocupar el cargo de la gobernación indígena.⁹⁹ A partir de entonces se elegiría a jueces gobernadores foráneos, un duro golpe al círculo indígena que había mantenido el poder en mancuerna con los franciscanos.

Las circunstancias ya no eran las de la primera mitad del siglo XVI en las que, por ejemplo, no se generó un conflicto ante el nombramiento de clérigos en San Pablo y Santiago en 1530, paralelo a la presencia franciscana en tales parcialidades. Tampoco era ya una transición de doctrinas regulares a curatos seculares, como parece que intentó el arzobispo en torno a 1560. Más bien habría que considerar que en la segunda mitad de los años sesenta devino una territorialización del espacio derivada de la plena organización de la urbe y de la consolidación de los

⁹⁹ Ch. Gibson, *Los aztecas...*, p. 172.

cuerpos sociales insertos en ella. En este tenor, las nuevas parroquias en principio no pretendían ser un empalme con la presencia franciscana, sino una tentativa de reorganización del espacio. Así como los frailes configuraron la república indígena a partir de cuatro parcialidades, el episcopado lo hacía desde el Sagrario y la composición de tres parroquias de población mixta: Santa Catarina, Santa Veracruz y San Pablo. Esto empataba con la petición del órgano municipal español de 1562 ya mencionada, en la que se aludía a la conformación del cabildo interétnico constituido por tres representantes del *barrio de México*.¹⁰⁰

Entonces, así como los franciscanos equipararon la atención espiritual con la organización municipal indígena a partir de las cuatro parcialidades,¹⁰¹ cabe considerar que, en los años sesenta, lo hizo también Montúfar. Posiblemente detrás de las acciones episcopales estaba la pretensión de configurar un sistema de tres parroquias de feligresía mixta: una trinidad parroquial. A partir de esa disposición espiritual también se daría la temporal, pues se elegiría a los tres representantes del cabildo único propuesto por el órgano municipal español.

Esa nueva organización diluía la separación en repúblicas étnicas, minaba el poder de los frailes —especialmente de los seráficos— y daba cabida al cobro del diezmo, tan anhelado por el arzobispo. Así como las parcialidades se habían organizado a partir de cuadrantes, en este proyecto cada tercio se conformaría en un distrito electoral, un territorio tributario y una parroquia en la que se ejercería el cobro del diezmo.

Pero ante el temor que despertó la conspiración de Martín Cortés¹⁰² y hasta el alzamiento indígena en el *tecpancalli* por el incremento en las cargas tributarias y de los tributantes,¹⁰³ parecieron de nuevo frenarse las pretensiones radicales. A ello se sumaba la confrontación del virrey Gastón de Peralta con la Real Audiencia (1566-1567).¹⁰⁴ Así, aunque lograron crearse las tres parroquias, no se instauró el cabildo único. Las parcialidades y el cabildo indígena conservaron su configuración espiritual, sin duda ante el temor de generar mayor descontento entre los nahuas.

¹⁰⁰ Acta del 29 de abril, 1562, lib. VII, ACCM, p. 38.

¹⁰¹ Cabe recordar lo ya expuesto en torno al sistema rotativo por el que un año se elegía a dos alcaldes de república provenientes de San Juan y San Pablo y al siguiente año de Santa María y San Sebastián.

¹⁰² E. Speckman, “El rey nos quiere quitar el comer y las haciendas... La conspiración de Martín Cortés y Arellano, segundo marqués del Valle”, *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 1999, pp. 3-19.

¹⁰³ *Anales...*, 151

¹⁰⁴ J. I. Rubio, *El virreinato. Volumen II: Expansión y defensa*, 1983, pp. 15-18.

De manera sintomática y en relación con lo anterior se dieron varios eventos con gran carga simbólica. En mayo de 1568 los indios fueron a dejar una campana a San Francisco acompañados de música mientras que, en noviembre, se fundió la que parece era de San Pablo. En ese mismo onceavo mes, el arzobispo puso el Santísimo Sacramento en Santa Catarina, para lo que se organizó una procesión a la que “asistieron todos los padres que residen en las cuatro partes”. En diciembre Montúfar igualmente colocó el Santísimo en la Santa Veracruz acompañado del juez gobernador de Tenochtitlan don Francisco Jiménez.¹⁰⁵ Todos estos sucesos, consignados en los *Anales de Juan Bautista*, parecen aludir a que San Pablo había dejado de ser una competencia de San José —constituyéndose como sufragánea del Sagrario—, y que los franciscanos seguirían a cargo de la doctrina indígena. Así, San Pablo quedaba sin campana mientras que San José de los Naturales adquiría la suya, como habían solicitado los seráficos años antes, para atender a los naturales. A cambio se creaban dos nuevas parroquias para el resto de la población: Santa Veracruz y Santa Catarina —con San Sebastián como sufragánea—, además del Sagrario, que tomaba a San Pablo como sufragánea.

Aun con las claras delimitaciones, el empalme jurisdiccional de las doctrinas con el territorio diocesano no dejó de causar conflictos. Para 1569 —decían los franciscanos—, ya no sólo San Pablo sino también San Sebastián “las tenía tomadas el arzobispo”.¹⁰⁶ Y es que, en la práctica, los seráficos nunca habían logrado apropiarse de los cuadrantes de la zona oriente.¹⁰⁷

El espacio que los franciscanos lograron consolidar hacia el último tercio del siglo XVI fue un eje entre Santa María y San Juan. Éste se hacía “visible” en las rutas procesionales de las celebraciones indígenas.¹⁰⁸ El poniente era el reducto de poder que les quedaba a los seráficos y al grupo de principales nahuas que los apoyaban. Por eso cuando el provisor del arzobispado llegó a Santa María la Redonda para celebrar la misa de la fiesta de Nuestra Señora de agosto, franciscanos e indios lo echaron a palos y pedradas.¹⁰⁹

Así, a pesar de la creación de las parroquias y de los esfuerzos del arzobispo, en el siglo XVI resultó imposible reconfigurar la organización espiritual, pues comprometía a la república indígena. Al respecto, aún un par de años después los

¹⁰⁵ *Anales...*, pp. 173-179.

¹⁰⁶ J. García (ed.), *Códice franciscano...*, p. 7.

¹⁰⁷ J. Ramírez, “Un mosaico...”, y R. Rovira y J. Ramírez, “El sureste...”.

¹⁰⁸ B. Mundy, *La muerte...*, pp. 333-337.

¹⁰⁹ M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 152; M. Bundy, *La muerte...*, pp. 337-342; *Descripción del arzobispado...*, pp. 271-272.

indios principales de la ciudad elaboraron un memorial en el que defendían la distribución de las cuatro parcialidades administradas por los seráficos y especificaban que no era necesaria la intromisión del clero secular. En el documento, los naturales asentaron que

en cuatro barrios principales que esta ciudad o población de indios de México tiene, edificamos muchos años ha cuatro iglesias, por orden del dicho padre fray Pedro de Gante y de los otros religiosos que nos han tenido a cargo, y esto no con intento de dividir la dicha ciudad en parroquias, ni de apartarnos los unos de los otros, que sería destruir el gobierno de nuestra república, sino por sola consolación de los vecinos de los dichos barrios, en que tuviesen más cerca donde acudir a hacer oración y encomendarse a nuestro señor.¹¹⁰

Montúfar logró instaurar tres parroquias, aunque superpuestas a la doctrina franciscana. Cualquier cambio en el orden espiritual trastocaba la relación de los naturales con las parcialidades ya provistas de personalidad jurídica. Seguramente esa trinidad parroquial era la punta de lanza de una nueva estructura temporal y espiritual que, a la postre, no logró imponerse. No parecía el momento propicio para tal desarticulación y, por lo mismo, los reiterados intentos del arzobispo en la década de los años sesenta quedaron trancos a su muerte, y se preservó la configuración cuadripartita franciscano-indígena.

El 18 de octubre de 1571 se expidió un breve en el que se conminaba a que se transfiriera San Pablo a los agustinos y San Sebastián y Santa María la Redonda, a los dominicos, mientras que San Juan seguiría en manos de los franciscanos.¹¹¹ Esta división tripartita coincidía con la segmentación establecida por el episcopado en el 68, a la vez que con alianzas generadas entre algunos otros linajes de principales indígenas y otras familias de regulares.¹¹² Para ese momento, todos los actores entendían que las redes de poder habían cambiado y que los franciscanos no eran capaces ya de mantener el monopolio espiritual de la república indígena. Se conservaba a los regulares para que atendieran a los indígenas, pero la adminis-

¹¹⁰ “Memoria de las cosas en que los indios principales y naturales de la ciudad de México pedimos y suplicamos a su majestad el rey don Felipe nuestro señor sea servido de mandarnos desagruar”, 13 de marzo de 1574, AGI, México, 282.

¹¹¹ “Breve de Pío V al arzobispo de México”, 18 de octubre de 1571, AGI, Patronato, 3, N. 14.

¹¹² Los frailes debieron de solicitar esa bula. Aunque para los franciscanos constituía abandonar el monopolio espiritual indígena, seguramente resultaba mejor entregar esas parcialidades a otros hábitos regulares que al episcopado.

tración espiritual se dividía en tres, cada parte para una de las órdenes mendicantes asentadas en la ciudad.

A manera de epílogo: “desmembrando el cuerpo”

La instrucción del 71 no fue atendida y posiblemente llegó tras la muerte de Alonso de Montúfar pero, en cierta medida, se logró esa división tripartita del poder. A petición del provincial de San Agustín y con apoyo del virrey Martín Enríquez,¹¹³ en 1574 Felipe II ordenó traspasar San Pablo a los agustinos.¹¹⁴ Por su parte, San Sebastián fue entregada a los carmelitas descalzos en 1586, aunque como coadjutoría de Santa Catarina. Como era más que evidente que el oriente les había sido arrebatado, los seráficos buscaron seguir resguardando el poniente. En 1589 los seráficos erigieron un convento en Santa María la Redonda y convirtieron a ésta en una doctrina.¹¹⁵

Así, el primer paso no era sustituir al clero regular, sino quebrantar el monopolio franciscano e ir haciendo de los frailes coadjutores, como lo había asentado el virrey Martín Enríquez. De hecho, fue así como funcionaron los carmelitas descalzos en San Sebastián. Pero estos cambios sólo se dieron con el apoyo de las propias parcialidades indígenas, concretamente gracias a la negociación con los principales de ellas, quienes buscaban conservar un reducto de poder. No es gratuito que fueran las dos posiciones del oriente las que quedaron bajo la influencia de otros actores del clero regular en detrimento de la incidencia franciscana.

Llama especialmente la atención que, con la entrada del juez gobernador nombrado por el virrey Enríquez, la rotación anual entre las cuatro parcialidades se haya quebrantado. A partir de ese momento, la mayoría de las alcaldías la asumieron habitantes de San Sebastián,¹¹⁶ a la vez que ya no sólo principales sino también macegales ocuparon cargos de la corporación concejil.¹¹⁷ El juego de poder había cambiado y las alianzas estaban descompuestas. No logró conformarse el cabildo único y, aparejado a ello, Montúfar no consiguió una organización parroquial tripartita de feligresía mixta como había promovido. Pero, en definitiva, la grieta que

¹¹³ “Carta del virrey de la Nueva España, Don Martín Enríquez al rey Don Felipe II, dándole cuenta del estado de varios asuntos, de la solución que había dado a otros e informando sobre algunos puntos que se le consultaban”, 23 de septiembre de 1575, *Cartas de Indias*, 1877, pp. 312-313.

¹¹⁴ *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*, 1946, pp. 253-254.

¹¹⁵ Chimalpáhin, *Diario*, 2001, p. 69.

¹¹⁶ Cabe detenerse en el espacio de excepción y de privilegio entre los indígenas que era San Sebastián. J. Ramírez, “Un mosaico de pastores...”.

¹¹⁷ Ch. Gibson, *Los aztecas...*, p. 176; R. Rovira, “Las cuatro...”, p. 493.

se generó con la superposición de la “trinidad parroquial” hizo imposible frenar la ruptura de esa república indígena cuadripartita construida por los franciscanos, esa *Tollan* cristianizada o esa nueva Roma, pues, como decía Mendieta, se había logrado “desmembrar más este cuerpo”.

Referencias

- Acosta, José de, *Historia natural y moral de Indias*, México, FCE, 2006 [1590].
- Aguirre Salvador, Rodolfo, “Desafiando a los frailes evangelizadores. El arzobispo de México, Montúfar, y la creación de parroquias (1551-1572)”, *Temas Americanistas*, núm. 43, 2019, pp. 160-188.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, Enrique González González y Leticia Pérez Puente, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004.
- Alcántara Gallegos, Alejandro, “Las zonas residenciales de Tenochtitlan según las fuentes coloniales”, tesis de licenciatura en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006.
- Alfaro y Piña, Luis, *Relación descriptiva de la fundación, dedicación, etc. de las iglesias y conventos de México*, México, Tipografía de Villanueva, 1863.
- Alvarado Tezozomoc, Hernando de, *Crónica mexicana*, Madrid, Dastin, 2001 [1598].
- Alvarado Tezozomoc, Hernando de, *Crónica mexicayotl*, México, UNAM, 1998.
- Armas Medina, Fernando de, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 9, 1952, pp. 101-129.
- Battcock, Clementina, “Cambios y continuidades en un antiguo barrio de la ciudad de México: el caso de Cuepopan-Tlaquechihua”, *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 9, 2012, pp. 84-98.
- Battcock, Clementina y Claudia Andrea Gotta, “La resemantización de un espacio sagrado en la Nueva España: Cuepopan, de mojonera y escenario ritual a Santa María la Redonda”, *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 51, 2011, pp. 137-156.
- Bejarano, Ignacio (ed.), *Actas del Cabildo de la Ciudad de México*, México, Municipio Libre, 1889.
- Benavente, Toribio de, *Carta al emperador Carlos V*, Barcelona, Linkgua, 2012.
- Carrasco, David, “The sacrifice of Tezcatlipoca: to change place”, en *idem*, *Aztec ceremonial landscapes*, Boulder, University Press of Colorado, 1991.
- Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan*, México, El Colegio de México/FCE, 1996.

- Carrasco, Pedro, "Social organization of ancient Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, 1971, pp. 349-371.
- Carreño, Alberto María, *Un desconocido cedulaario del siglo XVI perteneciente a la Catedral Metropolitana de México*, México, Victoria, 1944.
- Cartas de Indias*, Madrid, Imprenta de Manuel Hernández, 1877.
- Castañeda de la Paz, María, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México, UNAM, 2013.
- Chimalpáhin, Domingo de San Antón, *Diario*, ed. de Rafael Tena, México, Conaculta, 2001.
- Chimalpáhin, Domingo de San Antón, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 vols, ed. de Rafael Tena, México, Conaculta, 1998.
- Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín, anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1902.
- "Códice Cozcatzin", en Ana Rita Valero de García Lascuráin (ed.), *Los códices de Ixhuatepec. Un testimonio pictográfico de dos siglos del conflicto agrario*, México, CIESAS-Colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas, 2004, pp. 53-77.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1994.
- Cuesta Hernández, Luis Javier, *Arquitectura del Renacimiento en Nueva España: "Claudio Arciniega, Maestro Mayor de la obra de la Yglesia Catedral de esta Ciudad de México"*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, ed. de Luis García Pimentel, México, José Joaquín Terrazas e Hijos Impresores, 1897.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Andrade y Escalante, 1867 [1581].
- Encinas, Diego de (comp.), *Cedulaario indiano*, 5 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 2018.
- Escalante Gonzalbo, Pablo y Alejandro Alcántara Gallegos, "La ciudad de México desde su fundación hasta la conquista española", en Ariel Rodríguez Kuri (coord.), *Historia política de la Ciudad de México (desde su fundación hasta el año 2000)*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 19-65.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Códice franciscano siglo XVI: informe de la provincia del santo evangelio al visitador lic. Juan de Ovando. Informe de la provincia de Guadalajara al mismo [1569]. Cartas de religiosos, 1533-1569*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1986.

- Gibson, Charles, "Rotation of alcaldes in the Indian Cabildo of Mexico City", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 33, núm. 2, 1953, pp. 212-223.
- González Obregón, Luis (dir.), *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, AGN, 1912.
- Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica. Volumen 1 (1493-1592)*, Madrid, CSIC, 1953.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999.
- López Luján, Leonardo, *The offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2005.
- López Luján, Leonardo y Alfredo López Austin, "The mexica in Tula and Tula in México-Tenochtitlan", en William Fash y Leonardo López Luján (eds.), *The art of urbanism: how mesoamerican kingdoms represented themselves in architecture and imagery*, Washington, Harvard University Press, 2009.
- López de Meneses, Amanda, "Tecuichpotzin, hija de Moteczuma (¿1510?-1550)", *Revista de Indias*, vol. 9, 1948, pp. 31-47.
- Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar, ob, arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa, 1980.
- Morales, Francisco, "Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, 2001, pp. 351-385.
- Moreno de los Arcos, Roberto, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, núm. 12, 1992, pp. 4-19.
- Mundy, Barbara E., *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México*, México, Grano de Sal, 2018.
- O'Gorman, Edmundo, "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México", *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 9, núm. 4, 1938, pp. 787-815.
- Pérez Puente, Leticia, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, México, UNAM, 2010.
- Pérez-Rocha, Emma y Rafael Tena, *Nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, INAH, 2000.
- Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México. Códice en geroglíficos mexicanos y en lenguas castellana y azteca existente en la biblioteca del excelentísimo señor Duque de Osuna*, Madrid, Imprenta de Manuel Hernández, 1878, ff. 1-39.

- Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, instrucciones de su Magestad, ordenanzas de difuntos y audiencia para la buena expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento y observación de los indios desde el año de 1525 hasta este presente de 63*, México, Pedro Ocharte, 1563 (copia fotográfica de la primera ed.), <<https://primeros-libros.org/spotlight/primeros-libros-de-las-americas/catalog/de3da33e78b-2f177e96618cbb012b0fa>>, consultada el 12 de diciembre, 2023.
- Ramírez de Fuenleal, Sebastián, "Carta a la emperatriz", en Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario de la Nueva España*, 16 vols., México, Porrúa, 1942, vol. 15, pp. 164-165.
- Ramírez Méndez, Jessica, "Un mosaico de pastores de almas. Configuración espiritual de San Sebastián Atzacualco, siglo XVI", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Cervantes Bello (coords.), *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, México, UNAM/BUAP, 2022, pp. 151-183.
- Ramírez Méndez, Jessica y Rossend Rovira Morgado, "De San Francisco el Viejo al Nuevo en la ciudad de México. Una propuesta de relectura de la primigenia traza española (1524-1525)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 64, 2021, pp. 161-205.
- Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*, México, UNAM, 1946.
- Reyes García, Luis, "El término *calpulli* en documentos del siglo XVI", en Luis Reyes García, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia Ríos, Constantino Medina Lima y Gregorio Guerrero Díaz (eds.), *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, México, AGN/CIESAS, 1996.
- Reyes García, Luis (ed.), *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, CIESAS/Biblioteca Lorenzo Boturini de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.
- Reynoso Medina, Araceli, "Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España", *Revista del CESLA: International Latin American Studies Review*, núm. 7, 2005, pp. 125-134.
- Ricard, Robert, *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, París, Descarax, 1931.
- Romero Galván, José Rubén, "La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 20, 1999, pp. 13-32.
- Rovira Morgado, Rossend, *San Francisco Padremeh: el temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*, Madrid, CSIC, 2017.

- Rovira Morgado, Rossend, “Se ha de suplicar que los regimientos de esta ciudad sean veinticuatrias’: el cabildo de Granada como propuesta institucional interétnica en la temprana república de la ciudad de México”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 55, 2016, pp. 81-98.
- Rovira Morgado, Rossend, “Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la real audiencia de la Nueva España (siglo XVI)”, tesis de doctorado en Historia Moderna, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014.
- Rovira, Morgado, Rossend, “De valerosos *quauhpilli* a denostado *quauhtlahtoani* entre los tenochcas: radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motelchiuh-tzin”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 45, 2013, pp. 157-195.
- Rovira Morgado, Rossend, “San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la Ciudad de México”, en Marcela Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México, siglo XVI-XXI*, México, INAH/Conaculta, 2012, pp. 31-51.
- Rovira Morgado, Rossend y Jessica Ramírez Méndez, “El sureste de la ciudad de México, 1524-1542: grupos de poder y articulación socioespacial entre españoles e indígenas”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 58, 2021, pp. 202-233.
- Rubio Mañé, José Ignacio, *El virreinato. Volumen II: Expansión y defensa*, México, UNAM/FCE, 1983.
- Sánchez Santiró, Ernest, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 30, 2004, pp. 63-92.
- Sahagún, Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana: con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524*, ed. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986.
- Scholes, Frances V. y Eleanor Adams (eds.), *Cartas del licenciado Jerónimo Valde-rrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España*, México, Porrúa, 1961.
- Smith, Michael, “La fundación de las capitales de las ciudades-Estado aztecas: la recreación ideológica de Tollan”, en María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz (eds.), *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo Antiguo*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2006, pp. 257-290.

- Speckman, Elisa, “El rey nos quiere quitar el comer y las haciendas... La conspiración de Martín Cortés y Arellano, segundo marqués del Valle”, *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 56, 1999, pp. 3-19.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 6 vols., México, UNAM, 1975-1983.
- Torre Villar, Ernesto de la, “Fray Pedro de Gante maestro y civilizador de América”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 5, 1974, pp. 1-81.
- Truitt, Jonathan, “Nahuas and catholicism in Mexico Tenochtitlan: religious faith and practice and la capilla de San Josef de los Naturales, 1523-1700”, tesis de doctorado en Filosofía, Nueva Orleans, Tulane University, 2008.
- Valadés, Diego de, *Rhetorica christiana: ad concionandi et orandi usum accommodata*, Perugia, Petrumiacobum Petrutium, 1579.

Las doctrinas indígenas en la reforma de Felipe II

Leticia Pérez Puente

El retiro de los frailes de las doctrinas indígenas a partir de 1753 y su sustitución por clérigos seculares son acontecimientos que han sido estudiados por una amplia historiografía. En ella se han señalado los ritmos con que se llevaron a cabo esos relevos y las regiones incluidas y excluidas; se ha dado cuenta del impacto que aquello tuvo en las comunidades indígenas, así como sus consecuencias en la vida conventual y en la de las ciudades españolas.¹ Finalmente, entre otros muchos fenómenos, se ha reflexionado sobre el vínculo guardado por esa medida con las remociones de frailes llevadas a cabo durante los siglos XVI y XVII.

A ese último respecto, algunos autores han planteado que las primeras sustituciones fueron antecedente directo de las realizadas por los borbones. Por el contrario, otros aseguran que, si bien el objetivo más inmediato fue el mismo, sus significados fueron profundamente distintos, pues durante el gobierno de los Austrias el despojo de las doctrinas fue sólo un correctivo alentado por los obispos,² mientras que en el siglo XVIII formó parte de un proyecto concreto de la Corona, una estrategia política de largo aliento. Así, en su estudio sobre la Iglesia en México, Luisa Zahino insistió en que una de las diferencias fue que las sustituciones

¹ R. Rovira, “La secularización temprana de la doctrina de indios de San Pablo en la ciudad de México: claroscuros históricos en torno a un proyecto arzobispal frustrado (c. 1562-1575)”, en S. Rinke (coord.), *Entre espacios: la historia latinoamericana en el contexto global. Actas del XVII Congreso Internacional de AHILA, Berlín, 9-13 de septiembre de 2014*, 2016, pp. 482-505; M. T. Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, 2015; L. Pérez, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, 2010; M. Menegus F. Morales y O. Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias*, 2010. A. Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 1998, pp. 239-272; J. R. de la Torre, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, 2001.

² J. R. de la Torre, *Vicarios en entredicho...*, pp. 114-121 y *passim*.

iniciadas en 1753 “formaban parte de un ordenamiento jurídico, soporte legal de un proyecto político reformador”:³

El impulso de los seminarios y el nuevo prototipo de cura de costumbres intachables y depurada formación doctrinal que se pretendía implantar, necesitaban de un campo de acción amplio y libre de injerencias extrañas. Pero, además, el arzobispo pretendía, como hombre de su época, llevar la uniformidad a la arquidiócesis y, al mismo tiempo, hacerse con el control de su entramado parroquial, tanto desde el punto de vista de los beneficios curados y sus recursos económicos, como de la feligresía...⁴

Para esa autora en los siglos XVI y XVII no existía “plena concienciación y simbiosis entre los gobernantes, las normas y los proyectos”, pues los límites del cambio se originaban tanto en el Consejo de Indias como en las audiencias, los dictados virreinales e incluso las decisiones de los obispos.

Para contribuir a la reflexión, en las siguientes páginas quisiera mostrar el programa de reforma parroquial formulado durante el gobierno de Felipe II. Mi intención es dar cuenta de la existencia de un proyecto claro de reformulación de la política eclesial, que pretendió desvincular las doctrinas indígenas de la organización conventual mendicante convirtiéndolas en parroquias dependientes de las diócesis. Para ello iniciaré revisando brevemente el surgimiento de las doctrinas y algunos de sus principales cambios hasta antes de 1568, para luego mostrar desde un punto de vista jurídico el contenido de la reforma.

Las doctrinas indígenas

A principios del siglo XVI, se entendía por *doctrina* a la enseñanza de los rudimentos de la fe a los indios. Por extensión, ese mismo nombre se dio después a los lugares donde se impartía, mientras que a los encargados se les llamó ministros de doctrina o doctrineros, ya fueran seglares, frailes o clérigos seculares. Al principio esa tarea se confió a los encomenderos, a quienes se les pidió explicar a los indios los mandamientos, pecados mortales y artículos de la fe,⁵ como a la letra indicaban las “Ordenanzas para el tratamiento de los indios” de 1518: “al que así tuviere

³ *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, 1996, pp. 53-54.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ “Ordenanzas para el tratamiento de los indios”, 9 de diciembre de 1518, §4 y 13. Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Indiferente, 419, L. 7, ff. 815v-825v. Fueron editadas por Manuel Zerrano, *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos*, 1918.

encomendados los dichos indios que les muestre cada día las cosas de nuestra fe, conviene a saber, los diez mandamientos e los siete pecados mortales”⁶; lo cual podían hacer personalmente o pagando a un seglar. Incluso, si las circunstancias y el tiempo apremiaban, los seglares debían bautizar a los recién nacidos a los ocho días o menos, pues en circunstancias extraordinarias cualquier cristiano podía bautizar para garantizar la salvación. El resto de los sacramentos y los servicios religiosos debían ser administrados por eclesiásticos, quienes se fueron asentando paulatinamente en los distintos territorios. Por ello, continúan las ordenanzas, “al clérigo o cura que hubiere de estar en la iglesia donde los tales indios han de oír misa, sea obligado cada mes de visitar los dichos indios”.⁷

De tal forma, como señaló Armas Medina, el concepto de doctrina no llevó en un principio aparejada la fijación de un territorio propio, pues surgió como una obligación dentro de las encomiendas e implicó una vinculación personal del doctrinero con un número determinado de indios encomendados.⁸ En principio, 2 000, según las ordenanzas de buen gobierno dadas por Cortés en 1524.⁹

En Nueva España, a falta de clérigos seculares suficientes, la mayor parte de las veces la doctrina e impartición de sacramentos fue encargada a las órdenes mendicantes, a quienes los encomenderos y el rey pagaban un salario convenido entre ellos, que solía depender de la cantidad de indios y el monto de los tributos.¹⁰ Las tareas se llevaban a cabo en dependencias contiguas a los conventos y sitios cercanos, que con el tiempo pasaron a ser cabeceras de doctrina y visitas.

Para dar atención religiosa a esa población, el papado otorgó a los frailes, a petición de la Corona, diversas facultades conocidas como privilegios, que servi-

⁶ *Ibid.*, §13.

⁷ *Ibid.*, §4.

⁸ F. de Armas, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, 1952, pp. 101-129.

⁹ “Ordenanzas de buen gobierno dadas por Hernán Cortés para los vecinos y moradores de la Nueva España”, 20 de marzo de 1524, §12-13, en J. L. Martínez (ed.), *Documentos cortesianos I, 1518-1528*, vol. 1, 2014. En ellas se impone a los encomenderos con más de 2 000 indios la obligación de pagar un cura para la instrucción de éstos. Quienes tuvieran menos podrían compartir el costo entre aquellos que estuvieran a una legua de distancia. El antecedente de la medida está en las ordenanzas de 1518, donde se dispuso que, a falta de clérigos suficientes para atender a todas las estancias, “donde hubiere cuatro o cinco estancias, o más o menos, en término de una legua [...], en la estancia que más en comarca, de todas las otras, estuviere se haga una iglesia [...], para que allá vengán todos los domingos e pascuas e fiestas de guardar a rezar e oír misa”. “Ordenanzas para el tratamiento...”, 1518, §5.

¹⁰ Véase F. V. Scholes y E. A. Burnham (eds.), *Moderación de doctrinas de la Real Corona administradas por las órdenes mendicantes, 1623, 1959*.

rían para exceptuar a las doctrinas, aún más, de la jurisdicción de los obispos, y que romperían con la pretendida unidad de las diócesis recién creadas en América.

Los más importantes de esos privilegios se encontraban contenidos en tres documentos papales. La bula *Alias felicis* de 1521,¹¹ dictada por León X a petición de los franciscanos fray Jean Glapión, confesor de Carlos V, y fray Francisco de los Ángeles, general de la orden. En ella se les autorizó usar de facultades propias de los obispos. Es decir, los frailes podrían administrar y conocer de todos los sacramentos —bautismo, confirmación, penitencia, eucaristía, órdenes menores, matrimonio y extremaunción—, bendecir capillas, altares, cálices, proveer de ministros a las iglesias, conceder indulgencias, usar de óleo y crisma, absolver de excomuniones papales y hacer todo aquello que, “según el tiempo y lugar, vieses convenir” para la conversión de los infieles. En esta amplísima concesión, el único impedimento consistía en que, aquello que pertenecía en exclusiva a la dignidad de los obispos, sólo podría llevarse a cabo donde no los hubiera. El segundo documento es la bula *Exponi nobis fecit* de 1522,¹² solicitada por Carlos V, conocida como Omnímoda, porque parecía abarcarlo todo. Y es que, en ella, además de reconocerse la conveniencia de que fuera el rey quien asignara y determinara el número de frailes que debían ser enviados a Indias, Adriano VI confirmó los privilegios otorgados por León X y dio a los frailes su propia autoridad papal para la conversión indígena, la conservación de la fe entre los cristianos y “el ejercicio de todos los actos episcopales que no requieren el orden episcopal”.¹³ La condición impuesta era que no hubiera obispos nombrados, no se pudieran encontrar fácilmente o estuvieran a dos dietas o días de distancia. Finalmente, en 1535 los franciscanos obtuvieron un breve de Pablo III,¹⁴ donde se volvieron a confirmar los privilegios anteriores, pero ahora incluyendo los territorios dotados de obispos o donde en el futuro los

¹¹ Su traducción en F. J. Hernáez (ed.), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, vol. 1, 1964, pp. 379-381. La comenta D. Losada, *Compendio cronológico de los privilegios regulares de Indias, desde nuestro santísimo padre León X, creado el año de 1513 hasta nuestro santísimo padre Clemente XII (que Dios prospere) creado el año de 1730, 1737*, pp. 6-9.

¹² Su traducción en P. Suess (ed.), *La conquista espiritual de la América española. 200 documentos-siglo XVI*, 1992, pp. 128-129.

¹³ Al respecto, Losada argumentó que aquello que no requería esencialmente el orden episcopal, como bautizar, casar y ejercer los sacramentos parroquiales, podían hacerlo los frailes aun en territorios donde había obispos y sin necesidad de su licencia, pues la bula de León X distinguía los privilegios y facultades concedidas para cuando hubiera y no hubiera obispos. *Compendio cronológico...*, p. 14.

¹⁴ Su traducción en R. Levillier y P. Pastells (eds.), *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias (Segunda parte)*, vol. 2, 1919, pp. 45-46.

hubiera, aunque sería necesario el consentimiento de éstos, así como el del general o comisario de la orden.

Aunque los frailes podían llevar a cabo todas esas tareas, las doctrinas que ocupaban no eran parroquias ni los privilegios papales las convertían en tales. Incluso no lo habrían sido aunque el encargado fuera un clérigo secular, como era común en el Perú.¹⁵ Ello porque el doctrinero no había sido nombrado por un obispo para hacerse cargo de la cura de almas ni su iglesia había sido consagrada por él y, por lo mismo, no mantenía con el obispo ningún vínculo jurídico. Además, quiénes y por cuánto tiempo estarían al frente de la doctrina, podía depender de la decisión del encomendero, del rey o de la orden religiosa, cuando los encargados eran frailes; no se sustentaban de diezmos, sino de lo estipulado entre las partes o de la dotación que hiciera la Corona. Aunado a ello, el territorio que ocupaban no era propio ni tenía límites establecidos, pues se fue delimitando paulatinamente a partir del crecimiento o disminución de los indios encomendados.

Como bien observó Armas Medina, las doctrinas fueron, al menos hasta 1568, “encomiendas temporales, instituidas sin intervención canónica alguna”.¹⁶ En Nueva España, donde comúnmente se dejaron a cargo de frailes, se fueron vinculando cada vez más estrechamente a las órdenes y sus conventos en detrimento del poder de los encomenderos. Así, valiéndose de los privilegios papales, los frailes pretendieron definir como territorios de doctrina los sitios donde se asentaban sus conventos y los territorios próximos a ellos,¹⁷ haciéndose cargo allí de los asuntos materiales y espirituales, nombrando o removiendo a sus encargados e infundiendo su particular carisma religioso.¹⁸

¹⁵ Las primeras órdenes religiosas se asentaron en el Perú entre 1534 y 1550; sin embargo, su avance y distribución se vieron afectados por las guerras civiles. Así, no fue sino hasta el gobierno de marqués de Cañete (1556-1560) cuando se daría su expansión, pero entonces ésta se vio atenuada con la llegada del virrey Francisco de Toledo. Sobre el proceso de crecimiento de las órdenes y su distribución en ese virreinato, véase F. de Armas, *Cristianización del Perú, 1532-1600*, 1953. Una crónica muy ilustrativa de la suerte corrida por los religiosos al final de los años cuarenta en A. de la Calancha, *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos eemplares en esta monarquía*, 1638. t. I, lib. I, cap. 19.

¹⁶ “Evolución histórica de las doctrinas...”, p. 113.

¹⁷ “Los religiosos de todas las dichas órdenes que en aquellas partes hay, pretenden que en los distritos que están sus monasterios y les tienen aplicados, tienen poder y autoridad para lo que toca a la predicación, conversión, doctrina e instrucción de los indios y para la administración de todos los sacramentos como curas”. “Resúmenes de los acuerdos de la Junta de Indias de 1568”, *Eclesiástico*, núm. 18, editados en L. Pérez, *La iglesia del rey. El patronato indiano y el libro “De la gobernación espiritual”*, 2021.

¹⁸ J. Otaduy, A. Viana y J. Sedano, *Diccionario general de derecho canónico. Legistas-Patronato regio*, vol. 5, 2020, p. 919.

Ahora bien, el estado de excepción que representaban las doctrinas indígenas fue el origen de múltiples conflictos en Nueva España entre frailes y obispos,¹⁹ los cuales cobraron fuerza a mediados del siglo XVI, al finalizar la segunda etapa del concilio de Trento (1551-1552)²⁰ y las reuniones del primer concilio provincial mexicano (junio-noviembre de 1555). Ello porque el objetivo principal de esos concilios fue fortalecer a la Iglesia secular, formada por obispados y parroquias.

Durante la segunda etapa de Trento, cuyos acuerdos se ordenó poner en práctica al cierre de las reuniones,²¹ se ratificaron la jurisdicción y control del obispo sobre las parroquias y la prédica del evangelio, reconocida como el principal ministerio episcopal.²² También se normó sobre su obligación de visitar las iglesias y la reparación de éstas, así como las parroquias unidas a monasterios y otros lugares piadosos, desvinculándolas de ellos para que se desempeñaran oficios eclesiásticos en un sentido estricto, instituyéndose de manera estable bajo la jurisdicción del obispo.²³ Además de otras normas, en esa segunda etapa se reglamentó sobre el necesario examen y aprobación del obispo para la ocupación de parroquias y otros beneficios eclesiásticos, o sea, aquellos oficios religiosos que gozaban de un estipendio o salario propio.

De acuerdo con lo estipulado hasta ese entonces en Trento, en el primer concilio provincial mexicano los obispos puntualizaron los aspectos en que deseaban imponer su jurisdicción sobre las doctrinas a cargo de los frailes, entre los que destacan la administración de sacramentos y el conocimiento de las causas matrimoniales, el cobro del diezmo indígena y la edificación de iglesias y conventos dentro de las diócesis, en la medida en que en ellos se impartía doctrina y sacramentos a los naturales.²⁴

¹⁹ Muchos autores han estudiado las particularidades de estos conflictos, sus actores y discursos. Sólo quisiera mencionar a V. Piho, “La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España”, *Journal de la Société des Américanistes*, 1977, pp. 81-88; A. Rubial, “La mitra y la cogulla...”, pp. 239-272; L. Pérez, *El concierto imposible...*; M. Menegus, F. Morales y O. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*

²⁰ El concilio de Trento tuvo tres periodos de actividad. El primero fue del 13 de diciembre de 1545 al 2 de abril de 1547; a éste se añade la continuación en Bolonia del 21 de abril de 1547 al 17 de septiembre de 1549. El segundo periodo fue desde el 1 de mayo de 1551 al 28 de abril de 1552, y el tercero, del 18 de enero de 1562 al 4 de diciembre de 1563.

²¹ El decreto de suspensión de la segunda etapa de Trento exhortó a todos los príncipes cristianos y a todos los obispos “a que observen y hagan respectivamente observar, en cuanto a ellos toca, en sus reinos, dominios e iglesias, todas y cada una de las cosas que hasta el presente tiene establecidas y decretadas”. *El sacrosanto y ecumenico concilio de Trento*, 1785, ses. VI. “Decreto de suspensión”.

²² *Ibid.*, ses. V, cap. II. “De los predicadores de la palabra divina y de los coestores”.

²³ *Ibid.*, ses. VII, cap. VIII. “Repárense las iglesias: cuídese con celo de las almas”.

²⁴ Concilio Mexicano I, tít. 9, 32, 35, 42 y 90. Sigo la edición de M. P. Martínez *et al.* (eds.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, 2004.

Las medidas adoptadas por el concilio mexicano habían sido motivo de enconadas discusiones desde tiempo atrás, por lo que sería el rey quien respondiera a las quejas de los frailes y diera una solución a sus reclamos. En 1550 la Corona había dictado cédulas para que la edificación de nuevos conventos dentro de las diócesis se hiciera con licencia de los obispos y, aunque en 1557 la orden se revocó debido a las quejas de los frailes,²⁵ para 1561 se ordenó que sería el obispo, el provincial de la orden religiosa y el virrey quienes señalaran en conjunto los sujetos de los monasterios, el número de frailes que habrían de tener y sus límites, fuera de los cuales los obispos podrían nombrar clérigos seculares.²⁶ De igual manera, desde los años cuarenta del siglo, la Corona había pretendido el cobro del diezmo general y, aunque no lo consiguió, estableció cobrar a los indios el diezmo de ganado, seda,²⁷ trigo y todos los productos de Castilla que criaran o cosecharan.²⁸ Disposición que en principio se mantendría a pesar de las controversias.²⁹ Finalmente, en lo relativo a la impartición de sacramentos y la determinación en causas matrimoniales, en 1557³⁰ el rey hizo una súplica de ruego y encargo a los obispos para que, guardando los privilegios de León X y Adriano VI, dieran su consentimiento a los frailes para continuar administrando los sacramentos como lo harían los clérigos seculares.³¹ Orden que ratificó en 1561 a pesar de las quejas de los obispos.³²

²⁵ El conjunto de cédulas al respecto en Diego de Encinas (comp.), *Cedulario indiano*, 1945, vol. 1, pp. 148-151 y 153-160.

²⁶ “A los prelados de México, Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca, Nueva Galicia, Chiapas y Guatemala, que no pongan clérigos donde haya monasterios de religiosos”, 30 de marzo de 1557, en A. M. Carreño (ed.), *Un desconocido cedulario del siglo XVI perteneciente a la catedral metropolitana de México*, 1944, pp. 240-241, y “Cartas del virrey Luis de Velasco (el viejo)”, marzo 30 de 1557, AGI, México, 19, N. 20. D. de Encinas, *Cedulario indiano*, vol. 1, pp. 148-151 y 153-160.

²⁷ “Real cédula para que los indios de Nueva España paguen los diezmos del ganado, el trigo y la seda al obispo y cabildo de México”, 8 de agosto de 1544, AGI, Indiferente, 427, L. 30, f. 31. Cédula que manda a la audiencia de Nueva España se sobresea en el diezmar los indios, Año 1555. D. de Encinas, *Cedulario indiano*, vol. 1, pp. 186-187.

²⁸ Capítulo de carta que su majestad escribió al virrey del Perú sobre los diezmos que han de pagar los indios. D. de Encinas, *Cedulario indiano*, vol. 1, p. 201.

²⁹ E. J. Burrus (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz. The original texts with english translation*, 1967, vol. 5, pp. 236-237. “Real cédula a la audiencia de Lima”, 10 de mayo 1554, AGI, Lima 567, L. 7, ff. 428-433 y Cédula a la audiencia de México, 10 de abril 10 de 1557, AGI, México, 19, N. 20. El panorama puntual del conflicto en E. Ruiz, “Proyecto político de Alonso de Zorita. Oidor en México”, en M. Ruiz et al. (coords.), *Alonso de Zorita: Relación de la Nueva España*, 1999, pp. 59-92. Véase el trabajo pionero de Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, 1990.

³⁰ El conjunto de las cédulas al respecto en A. M. Carreño (ed.), *Un desconocido cedulario...*, 1944, pp. 241 y 281-287.

³¹ D. de Encinas, *Cedulario indiano*, vol. 1, p. 95.

³² *Ibid.*, pp. 148-151, 153-160.

Las determinaciones de la Corona no se debieron exclusivamente a las pretensiones de obispos o frailes, tampoco fueron resultado de un intento por equilibrar los poderes ni productos de una política ambivalente, aunque en unas ocasiones benefició a los frailes y en otra a los obispos. Por el contrario, fueron parte de un proyecto integral y claro de reforma de la Iglesia colonial que tuvo como principios asegurar la evangelización indígena y dirigir la introducción de la reforma tridentina en América, cuidando de los derechos patronales del rey y de su Hacienda Real. Por ello, lejos de pretender sustituir a los frailes por clérigos, las medidas estuvieron encaminadas a poner las doctrinas bajo el régimen de la Iglesia secular para hacer de ellas parroquias regidas de acuerdo con los lineamientos canónicos, así como sostenidas con el diezmo colectado en la tierra y no con recursos del rey.

La reforma parroquial

El proyecto de ordenamiento de la Iglesia indiana elaborado durante el reinado de Felipe II formó parte de un movimiento general de reformulación de la política monárquica. En sus líneas generales, este movimiento buscaba la aplicación del catolicismo tridentino de manera tal que permitiera al rey justificar su actuación política, el control social y las exacciones económicas. Para dar cauce a ello se impuso un sistema de ideas religiosas a toda la sociedad, cuyo control correspondería al tribunal de la Inquisición; desde el punto de vista político, se proyectó una mayor centralización y eficacia administrativa en los órganos del gobierno monárquico.³³

Para reconducir la política y beneficiar las arcas reales en los territorios indianos, se llevaron a cabo tres medidas: el escrutinio del funcionamiento del Consejo de Indias y su reforma; la revisión y actualización de la legislación indiana y la celebración de una junta de ministros en 1568, donde se reflexionó sobre los principales problemas de los virreinos americanos e hicieron recomendaciones al rey para su solución.³⁴ De ese conjunto de medidas se desprendería la redacción del libro “De la gobernación espiritual”,³⁵ compuesto por Juan de Ovando (1514-

³³ J. Martínez, “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”, en *idem* (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558): congreso internacional, Madrid 3-6 de julio de 2000*, 2001, vol. 1, pp. 103-124; A. W. Lovett, *La España de los primeros Habsburgos (1517-1598)*, 1989; *idem*, “Juan de Ovando and the Council of Finance (1573-1575)”, *The Historical Journal*, 1972, pp. 1-21.

³⁴ Los “Resúmenes de los acuerdos de la Junta de Indias de 1568” están editados en L. Pérez, *La iglesia del rey...*, pp. 207-246.

³⁵ “De la gobernación espiritual” es el primero y único libro terminado de los siete que compondrían al llamado *Código ovandino*. Los estudios de corte jurídico y la historiografía referente a este

1575),³⁶ quien fue miembro del Consejo de la Inquisición, juez visitador y presidente del Consejo de Indias.

Es precisamente en las consideraciones de aquella junta y en las normas del libro “De la gobernación espiritual” donde se pueden constatar las acciones concretas que dieron contenido a la reforma parroquial por la que se “secularizaron” las doctrinas indígenas. Lo que, por supuesto, no significó su laicización o el decrecimiento de su vida religiosa, sino hacerlas vivir en el siglo de acuerdo con las normas y autoridad de la iglesia secular.

La reunión, conocida como Junta Magna, se celebró en Madrid el 27 de julio de 1568. En ella se dieron cita, a convocatoria del cardenal Espinosa,³⁷ representantes de los distintos consejos y de cada una de las órdenes mendicantes.³⁸ Los temas abordados giraron en torno a materias eclesiásticas, la Real Hacienda, el comercio, la perpetuidad de la encomienda y el gobierno de los virreyes;³⁹ temas que se debatieron a la luz de pareceres, informes, propuestas de reforma y declaraciones dadas en respuesta a los interrogatorios tomados por Juan de Ovando.⁴⁰ Los problemas expuestos, el significado de las propuestas para su solución y las motivaciones que llevaron a ellas han sido tratados por diversos investigadores.⁴¹

Código son numerosos y, aunque se han renovado, sigue siendo obligado referir al de J. Manzano, *Historia de las recopilaciones de Indias, siglo XVI*, vol. 1, 1991.

³⁶ Muchos autores han tratado sobre la figura de Ovando, sus tareas reformadoras y su intensísima actividad al servicio de Felipe II de 1568 a 1575; entre otros E. Díaz, “Itinerario vital de Juan de Ovando”, en A. Díaz (coord.), *La gobernación espiritual de las Indias. Juan de Ovando*, vol. 1, 2020, pp. 17-37; R. Baldomero, *La correspondencia de Benito Arias Montano con el presidente de Indias Juan de Ovando. Cartas de Benito Arias Montano conservadas en el Instituto de Valencia de Don Juan*, 2016. S. Poole, *Juan de Ovando: governing the spanish empire in the reign of Phillip II*, 2004.

³⁷ F. de Zabálburu y J. Sancho (eds.), *Documentos referentes al virreinato del Perú. 1559-1570*, vol. 1, 1896, p. 270, n. 271.

³⁸ Es decir, ministros del Consejo de Indias y de los de Estado y Cámara, Castilla, Hacienda, Órdenes, así como teólogos y religiosos de cada una de las órdenes mendicantes: franciscana, dominica y agustina. La lista completa en F. de Zabálburu y J. S. Rayon (eds.), *Documentos referentes...*, vol. 1, pp. 267-268.

³⁹ “Resúmenes de los acuerdos...”, Gobierno, §1.

⁴⁰ “A collection of original depositions, reports, and replies to interrogatories, taken for the most part on oath before Joan de Ovando”, The British Library, mss. 33983: 1567-1568.

⁴¹ Al respecto debe verse E. González, “La definición de la política eclesiástica indiana de Felipe II (1567-1574)”, en F. J. Cervantes (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, 2010, pp. 143-164; M. Merluzzi, “Religion and state policies in the age of Philip II: the 1568 Junta Magna of the Indies and the new political guidelines for the spanish american colonies”, en J. Carvalho (coord.), *Religion and power in Europe: conflict and convergence*, 2007, pp. 183-201; C. S. Assadourian, “Fray Alonso de Maldonado, la política indiana, el estado de damnación del rey católico y la inquisición”, *Historia Mexicana. Homenaje a Silvio Zavala*, 1989, pp. 623-662.

No es mi intención reflexionar sobre ello en estos momentos, sino simplemente dar cuenta de algunos de los acuerdos a que se llegó en materias eclesiásticas para dar contenido a la transformación sufrida por las doctrinas a cargo de las órdenes religiosas.

Como he señalado, los principios de la reforma fueron asegurar la evangelización indígena y dirigir la introducción de la reforma tridentina en Indias, afirmando los derechos patronales del rey e incrementando la Real Hacienda. Para ello, los obispos fueron considerados una pieza clave, pues permitirían ejercer un mayor control sobre la Iglesia, el territorio y la sociedad en su conjunto. Así, la junta sugirió fortalecer su autoridad y hacer efectiva su jurisdicción; incrementar el número de parroquias sujetas a los obispos y, para servirlos, crear un abundante e instruido clero nacido en América que se sustentaría del diezmo general. Con respecto a los frailes, la junta fue de parecer que debían ser favorecidos, pues hasta entonces habían sido de gran efecto para la conversión. Por ello, recomendó otorgarles la ayuda y autoridad que conviniera, prevenir su envío constante y aumentar su número, creando en las ciudades principales grandes monasterios donde hubiera estudios y escuelas y se recibiera a los llegados de la península.

En lo referente a las doctrinas a cargo de los frailes, se propuso reducirlos al gobierno, jurisdicción y potestad de la Iglesia secular, para que así en el interior de las diócesis y en sus cercanías hubiera parroquias indígenas con curas propios y conocidos, todos presentados por el rey, nombrados por los obispos y sujetos a ellos en cuanto al oficio de curas párrocos. Ello porque no se podía prescindir de los frailes, pues se dijo en la junta que “en el estado presente sería dificultoso haber clérigos en el número que es menester, ni con la suficiencia y cualidades que se requieren para proveer todas las dichas iglesias y el ministerio de los dichos religiosos”⁴² y garantizar la evangelización. En ese mismo sentido, se recomendó hacerles guardar sus privilegios papales e incluso tramitar nuevos, así como tener prevenidos todos los mandatos y censuras necesarias para evitar que abandonaran la evangelización, pues habían amenazado que, de ignorarse sus privilegios, “lo dejarán del todo y que los que están allá se vendrán y de acá no irán más.”⁴³

⁴² “Resúmenes de los acuerdos...”, *Eclesiástico*, núm. 18.

⁴³ El visitador Valderrama acusaba que los frailes habían amenazado con abandonar la evangelización debido a las cédulas que les prohibían prender y castigar a los indios y servirse de los recursos de las cajas de comunidad. Carta de Valderrama de febrero-marzo de 1564. J. Valderrama, *Cartas del licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España, 1563-1565*, 1961, p. 44.

Los acuerdos de la Junta Magna se vertieron en las instrucciones de los virreyes Francisco de Toledo y Martín Enríquez, enviados a Perú y Nueva España, así como en el libro.

El libro “De la gobernación...” se divide en 22 títulos continuos donde se organizan 413 decretos. Para dar cuenta de la reforma de las doctrinas indígenas y del régimen parroquial en general allí contenido, me referiré, en un primer momento, a los decretos que hablan de la definición y control de los territorios diocesanos y, a continuación, a aquellos que se propusieron uniformar parroquias y doctrinas en sus aspectos económicos, materiales, jurídicos y religiosos.⁴⁴

Definición y custodia de los territorios diocesanos

En concordancia con los dictados tridentinos, los decretos del libro “De la gobernación...” relativos a la definición de los territorios diocesanos tuvieron por objetivo fortalecer y uniformar las diócesis, lo que en consecuencia transformaría las doctrinas. Ello porque al combatir la fragmentación de las diócesis se restringía la libertad de actuación de que gozaban los frailes dentro de ellas.

La primera medida del libro “De la gobernación...” para el ordenamiento territorial fue mandar que en los concilios se tratara sobre si había necesidad de erigir nuevos obispados e informar al rey.⁴⁵ Tanto a éstos, como a los ya existentes, debían señalárseles límites claros, de no más de 15 leguas de distancia de la ciudad cabeza del obispado. El territorio sobrante entre una y otra diócesis se repartiría entre ellas por vía de cercanía o vecindad, en tanto se creaban nuevas iglesias o el rey disponía otra cosa. Así, la intención era que la jurisdicción de la Iglesia diocesana cubriera todos los territorios, sin importar qué tan grandes fueran.⁴⁶

A continuación, y para garantizar el efectivo control de esos territorios y su administración espiritual, en los decretos del libro se ordenó dividir las diócesis en arciprestazgos o vicarías; esto es, en pequeñas unidades territoriales, tantas como se consideraran necesarias, donde un clérigo o fraile, nombrado por el obispo y con

⁴⁴ Conviene advertir que la importancia de los decretos del libro no radica tanto en su novedad como en su pretensión de uniformar criterios y aclarar conceptos, actualizándolos, pues éstos tuvieron como base la revisión y actualización de la legislación indiana desde el descubrimiento de América hasta 1571. Ello es del todo claro en las normas relativas a los frailes. Véase L. Pérez, “La reforma del clero regular en Indias, siglo xvi”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2023.

⁴⁵ Para 1570 había ocho en las islas y costas del Caribe, tres en Centroamérica, ocho en Nueva España y 11 en el Perú. En los años siguientes del siglo se ordenaría fundar Arequipa, Trujillo y refundar Santa Marta.

⁴⁶ “De la gobernación...”, tít. ix. De las iglesias, §55.

su jurisdicción, le auxiliaría en sus tareas de gobierno.⁴⁷ Se recomendaba que estas vicarías se correspondieran con las divisiones del gobierno temporal, pues, entre otros motivos, así se podrían “conformar los hacimientos de las rentas eclesiásticas y temporales”; es decir, hacer efectivo y más ágil el cobro de tributos y diezmos trasladándose en conjunto. Dentro de cada una de las vicarías se erigirían tantas parroquias y dezmerías⁴⁸ como fueran necesarias según la cantidad de feligreses y en ellas se encargarían de la cura de almas y de la administración de sacramentos el número de ministros que se pudieran mantener de sus diezmos.⁴⁹ Todo lo cual se facilitaría porque también se ordenó reunir a los indios en pueblos para la enseñanza de la fe.⁵⁰ Finalmente, se ordenó que debía dejarse constancia de los límites territoriales de la diócesis, cercanías, vicarías, parroquias y dezmerías por medio de instrumento público firmado ante escribano o notario.⁵¹

La división del territorio así proyectada impactaría sobre las doctrinas indígenas, pues en cada una de las normas de su diseño se señaló que también se haría donde la doctrina y administración de sacramentos estaba a cargo de los religiosos.⁵² El vicario o arcipreste podía ser clérigo o fraile;⁵³ los territorios de las vicarías debían comprender los sitios donde se asentaban las iglesias de los monasterios y de sus sujetos, además, esos sitios también se dividirían por parroquias y dezmerías, las cuales estarían “sujetas al obispo diocesano como todas las otras”.⁵⁴

Ello no implicaba el deseo de hacer a un lado a las órdenes religiosas o su labor, sobre todo porque la conversión de la población indígena seguía siendo una necesidad primordial y el clero secular era escaso y no siempre bien instruido. Por eso se mandó que allí donde los frailes eran los encargados de la doctrina y administración de sacramentos no se podrían poner clérigos seculares ni frailes de órdenes distintas. Así, la medida sólo significaba establecer un primer punto de los destinados a la reforma parroquial, el cual afectaría a las doctrinas, pues implicaba asignarles un territorio delimitado jurídicamente, del que habían carecido al nacer vinculadas a los indios de encomienda, y sujetarlas a la jurisdicción del obispo por medio de su vicario fraile. A lo que se sumaban otros dos mecanismos de control: la creación de libros de gobierno y la visita episcopal.

⁴⁷ *Ibid.*, §47, 57.

⁴⁸ Las dezmerías eran los territorios donde se cobraban los diezmos.

⁴⁹ “De la gobernación...”, tít. ix. De las iglesias, §48, 49.

⁵⁰ *Ibid.*, tít. ii. De la santísima trinidad, §21.

⁵¹ *Ibid.*, tít. ix. De las iglesias, §58.

⁵² *Ibid.*, §50.

⁵³ *Ibid.*, De los monasterios, §13.

⁵⁴ *Ibid.*, De los religiosos, §25.

En numerosos decretos del libro “De la gobernación...” se dio a los obispos instrucciones para crear libros de gobierno de muy distinto tipo, muchos de los cuales debían enviarse en copia al Consejo de Indias. Debía haber uno de descripción del obispado, vicarías y sus iglesias, con registro de la erección de la catedral, fundación, constitución y dotación, los títulos de sus beneficios y oficios; así como de las iglesias colegiales, parroquiales, votivas, ermitas, monasterios, hospitales, cofradías y lugares píos y religiosos, indicando sus límites y el inventario de bienes raíces, el cual debía detallarse en otro libro general de bienes raíces, que contendría los documentos de la erección de la catedral, con los límites de su parroquia y dezmería y los títulos y escrituras de todos los bienes de la diócesis y rentas perpetuas dadas a la Iglesia, donde se especificarían también los límites y linderos de cada heredad. Otro más, debía tener el inventario de bienes muebles de las iglesias, cálices, cruces, ornamentos, libros, joyas, etcétera, y otro, el registro de capellanías, aniversarios, fiestas y remembranzas, etcétera. Al lado de éstos, debía crearse un libro destinado a los ministros, con nombres y calidades de clérigos, capellanes y religiosos ministros de doctrina, indicando qué era lo que tenían a cargo y las personas de cada parroquia y si sabían o no la doctrina, así como de quienes estaban en pecado público. Éste se completaría con otro libro más, destinado a las personas de cada distrito, descubrimiento o doctrina, organizado por barrios, casas y calles. También debía haber un libro general de todos los libros, “por donde se puedan regir [los obispos] para lo que deben mandar, proveer y ejecutar” y, finalmente, si el obispo era metropolitano, debía tener copia de los libros de las iglesias sufragáneas.⁵⁵

Esos inventarios y libros servirían al obispo al momento de hacer la visita episcopal. Sobre ésta se elaboraron 13 decretos en el libro “De la gobernación...”⁵⁶ donde se describe puntualmente la jurisdicción y actuación del obispo en esas inspecciones, y se especifican todos los sitios, inmuebles, objetos y personas que debía reconocer. Como es de suponerse, la visita incluiría las doctrinas indígenas y todos los sitios donde las órdenes religiosas enseñaban los sacramentos a los naturales:

En las parroquias e iglesias en que religiosos observantes hicieren el oficio de curas y ministerio de la doctrina, los ordinarios y sus visitadores visitarán el sagrario, olio, crisma y bautisterio, libros de bautizados, confirmados, casados, difuntos, fábricas y ornamentos [...] y los otros derechos parroquiales, informándose de cómo se ejecutan y se cumple con ellos. Y en lo que toca a costumbres de religiosos, no se entremeterá,

⁵⁵ En el orden mencionado: “De la gobernación...”, tít. iv, §6; tít. xiii, §4 y 6, tít. xii, §3; tít. iv, §7; tít. ii, §14; tít. iv, §21 y 8.

⁵⁶ “De la gobernación...”, tít. iv. De los prelados, §10-23.

guardándole su excepción, reservándolo para sus preladados regulares, a los cuales podrá advertir de lo que le pareciere que conviene.⁵⁷

Por último, en el libro “De la gobernación...” se enlistaron los tres privilegios papales a los que aludí anteriormente, más el breve *Exponi nobis nuper*, de 1567, dictado por Pío V a petición de Felipe II. En él se autorizaba a los frailes celebrar matrimonios y administrar los sacramentos eclesiásticos en los territorios a ellos asignados, como lo habían tenido en costumbre hasta antes de Trento, habiendo obtenido permiso de sus superiores en los capítulos provinciales. La puntualización de esos privilegios —se explicó en el libro—, obedecía a las dudas, diferencias y altercados surgidos entre órdenes religiosas y obispos, para cuya solución era necesario guardar a cada parte su derecho y distinguir las tareas que a cada una pertenecían.

Según las órdenes religiosas, ese último breve de Pío V les permitía administrar los sacramentos con la sola autoridad de sus superiores, como lo habían hecho antes del concilio de Trento.⁵⁸ Aunque eso era correcto, en el libro “De la gobernación...” se subrayó la condición señalada en el breve: “en los territorios asignados y que se les asignarán”,⁵⁹ puntualizando su alcance. Así, se estipuló que, donde no se hubieran erigido obispados ni proveído obispos diocesanos, los frailes enviados por el rey a entender en la conversión y doctrina podrían libremente usar de las facultades, jurisdicción y potestad que les concedían las letras apostólicas. Pero en los territorios comprendidos dentro de los límites de las diócesis y sus cercanías los obispos tendrían jurisdicción y superioridad sobre todos los encargados de la doctrina y administración de sacramentos. Por lo mismo, los religiosos a cargo de las doctrinas estaban obligados a dar cuenta a los obispos y a admitir su visita,

⁵⁷ *Ibid.*, §22.

⁵⁸ F. G. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*, 1980, pp. 488-489. Sobre las implicaciones de este breve, E. González, “Fray Alonso de la Veracruz, contra las reformas tridentinas: el *Compendium privilegiorum pro novo orbe indico*”, en M. P. Martínez y F. J. Cervantes (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, 2014, pp. 77-110.

⁵⁹ “Quia tamen in partibus Indiarum maris Oceani religiosi (propter praesbiterorum defectum) hactenus officio parrochi functi fuerunt, et id quod ad conversionem Indorum attinet exercuerunt et exercent: ex quo non modicos sed maximos fructus, etiam verbum De eisdem India praedicando et explicando, ac confessiones audiendo, ad fidei catholicae propagationem fecerunt: dicta Majestas tua nobis humiliter supplicari fecit, quatenus ipsis religiosi (ut illi ad uberiores fructus in dicta conversione Indorum reportandum incitentur) ‘in locis eis assignatis et assignandis’, officium parrochi, matrimonia celebrando, et sacramenta ecclesiastica ministrando prout hactenus consueverunt exercendi, et ab eorum superioribus in capitulis provincialibus obtenta licentia...”. F. G. de Mendieta, *Historia eclesiástica...*, pp. 488-489.

pues, en tanto que curas de almas, estaban sujetos y subordinados a ellos.⁶⁰ Si a lo anterior sumamos que, como vimos, los territorios entre las diócesis se asignarían a éstas equitativamente, la propuesta a futuro era dejar todas las doctrinas bajo la jurisdicción de los obispos.

Ahora bien, los siguientes pasos de la reforma parroquial uniformarían a parroquias y doctrinas en sus aspectos económicos, jurídicos, materiales y religiosos.

Uniformidad de parroquias y doctrinas

Uno de los primeros medios para uniformar parroquias y doctrinas era asegurar su financiamiento con el diezmo, pues así se aliviaría el costo que recaía sobre la Hacienda Real, se podrían crear todas las parroquias que fueran necesarias y los doctrineros se desvincularían de los encomenderos, lo que reforzaba su sujeción a los obispos.

Desde 1518 la Corona había pretendido que los encomenderos, quienes recibían el trabajo y tributo de los indios, fueran los que pagaran el diezmo que a éstos correspondería,⁶¹ pues era importante para la conversión hacer saber a los naturales que la doctrina estaba fundada en caridad y no en interés.⁶² Luego de diversas disputas, los encomenderos fueron obligados a pagar, pero a cambio consiguieron autorización para acrecentar los tributos en la cantidad necesaria para sustentar a los doctrineros, así como para la compra de aceite, cera y otras cosas utilizadas en el culto.⁶³ Con todo, a petición del arzobispo Zumárraga, hacia 1544 la Corona ordenó cobrar a los indios el diezmo de ganado, seda y, posteriormente, trigo y todos los productos de Castilla que criaran o cosecharan.⁶⁴ Aunque este diezmo se empezó a cobrar, los frailes se inconformaron; por ello, en 1554 y 1555 la Corona mandó a las audiencias de México y Lima reunir a los obispos y superiores de las órdenes religiosas para tratar el asunto y lo que convendría proveer en adelante.⁶⁵ Al recibirse

⁶⁰ “De la gobernación...”, tít. VI. De los religiosos, §24.

⁶¹ “Ordenanzas para el tratamiento...”, 1518, §7.

⁶² Reales cédulas del 2 de agosto de 1533 y 8 de abril de 1538 sobre que los indios no paguen los diezmos eclesiásticos. AGI, México, 1088, L. 3, ff. 43-45.

⁶³ Cédula real del 8 de abril de 1538, donde se manda guardar otra de 2 de agosto de 1533. AGI, México, 1088, L. 3, ff. 43-45.

⁶⁴ Real cédula del 8 de agosto de 1544. AGI, Indiferente, 427, L. 30, f. 31; “Capítulo de carta que su majestad escribió al virrey del Perú, sobre los diezmos que han de pagar los indios de las cosas de castilla que siembran y crían”, D. de Encinas, *Cedulario indiano*, vol. 1, p. 201.

⁶⁵ “Real cédula a la audiencia de Lima”, 10 de mayo de 1554, AGI, Lima 567, L. 7, ff. 428-433 y cédula a la audiencia de México, 10 de abril de 1557, AGI, México, 19, N. 20.

en el Perú copia de la cédula novohispana sobre el diezmo de las “tres cosas”,⁶⁶ tanto frailes como obispos se opusieron a adoptarla, estos últimos porque en diversas diócesis los indios estaban acostumbrados a diezmar. De acuerdo con los informes enviados, en los Charcas los naturales pagaban diezmo como los españoles, aunque legalmente no debían hacerlo; en Lima daban la veintena y en Quito diezmaron de voluntad,⁶⁷ por lo que se siguió diezmando lo que la costumbre dictaba.

Así pues, alentado por la falta de uniformidad y con la intención de incrementar el ingreso de las arcas reales, el libro “De la gobernación...” ordenó la imposición del diezmo general. De acuerdo con los mandatos del libro, con ese diezmo se pagaría a los curas seculares y, por el tiempo que fuera voluntad del rey, a los religiosos que “doctrinaren, sacramentaren y administraren en el dicho lugar donde está el monasterio y sus sujetos y iglesias parroquiales de ellos; y cuando éstas [las décimas] no bastaren para sus alimentos, se les supla de los tributos”.⁶⁸ De igual manera, la fábrica de iglesias de parroquias ordinarias, la de iglesias de doctrinas y la de iglesias de conventos recibirían una parte del diezmo colectado, el 11 por ciento, “con tanto que el diocesano tenga la visita y administración y visita de los bienes de la dicha parroquia”. Ese porcentaje también era una novedad destinada a fortalecer la reforma, pues anteriormente la fábrica de las iglesias parroquiales sólo recibía 8.33 por ciento del diezmo y ni las doctrinas ni las iglesias de los conventos estaban incluidas.

Así, gracias a la imposición del diezmo general y a la nueva distribución proyectada, el rey beneficiaría su hacienda, pues, por una parte, ya no pagaría el sostenimiento de las doctrinas ni la construcción de sus iglesias y, por otra, lo que tradicionalmente le correspondía a la Corona se duplicaría, al pasar de 11 a 22 por ciento.⁶⁹

Ahora bien, así como se aspiraba a que no hubiera diferencia en las formas de financiamiento de la fábrica de las iglesias ni en el sostén de párrocos y doctrineros, tampoco debía haberlo en sus nombramientos. Las disposiciones al respecto se hallan en el título 14 del libro “De la gobernación...”. El contenido de este título se publicó y envió a América en 1574, donde se conoció como la ordenanza o cédula

⁶⁶ “Real cédula a la audiencia de Lima”, 10 de mayo 1554, AGI, Lima, 567, L. 7, ff. 428-433.

⁶⁷ “Información de los comisarios de la perpetuidad”, 1 de abril de 1562, AGI, Patronato 188, R. 36. Cédula a la audiencia de Quito, sobre la costumbre de diezmar entre los indios, 7 de febrero de 1602, en F. J. Hernández (ed.), *Colección de bulas...*, t. 1, p. 29.

⁶⁸ “De la gobernación...”, tít. VI. De los religiosos, §26.

⁶⁹ L. Pérez, *El concierto imposible...*, p. 70.

del patronato. En ella se ordenó, bajo pena de inhabilitación y destierro, contar con la presentación real para proveer o ejercer cualquier oficio eclesiástico en Indias.⁷⁰

Para la provisión debía observarse el siguiente procedimiento. Si se trataba de frailes, el provincial de cada orden debía entregar al virrey una lista de candidatos previamente examinados y aprobados, o a la persona que en nombre del rey tuviera la gobernación de la provincia. En el caso de los clérigos seculares, la lista la haría el obispo mediante concurso público de oposición. De los nombrados en esas listas, el representante regio elegiría a uno y lo presentaría en nombre del rey al obispo, quien le otorgaría el título del beneficio eclesiástico (de la parroquia o doctrina) de acuerdo con los cánones de la Iglesia, es decir, le daría la colación canónica.

Sin importar si se trataba de clérigos o frailes, esos nombramientos serían temporales (*amovibles ad nutum*). Sin embargo, los titulares sólo podrían ser removidos por la persona que en nombre del rey hubiera hecho la presentación, junto con el obispo y, en su caso, el superior de la orden religiosa. Sólo serían definitivos o a título perpetuo cuando la presentación la hiciera directamente el rey y en sus documentos se hiciera expresa esa intención. De igual forma, sin importar si era clérigo o fraile, el así nombrado quedaría subordinado al obispo en sus tareas como cura de almas, pues el título que se les otorgaba legitimaba canónicamente su actuación, sus deberes y los estipendios que recibirían.

Finalmente, en aquellos sitios donde había población indígena pero no existían doctrinas ni forma de poner clérigos o religiosos se encargó al obispo procurar su nombramiento o el de un seglar de buenas costumbres. Pero, incluso en este último caso, debía haber una presentación en nombre del rey antes de que el obispo pudiera hacer la provisión de la doctrina.⁷¹

De tal forma, las órdenes mendicantes ya no podrían intervenir sobre los asuntos materiales y espirituales de las doctrinas ni nombrar o remover a sus encargados a voluntad. Incluso, aunque podían seguir infundiendo la espiritualidad propia de su comunidad a la feligresía indígena, el libro “De la gobernación...” pretendió normar sobre la prédica y enseñanza de la doctrina que debía ofrecerse a los indios.⁷² Para ello, se copió al pie de la letra la parte introductoria del título III de la Primera Partida, referente a la Trinidad, presentándola como aquello que debían saber los naturales, quienes hasta entonces no habían oído ni tenido noticia de la fe. A continuación, se

⁷⁰ “De la gobernación...”, tít. XIV Del derecho de patronato, §2, 3.

⁷¹ *Ibid.*, §14.

⁷² “De la gobernación...”, tít. II. De la santísima trinidad y de la santa fe, §§22-27.

compuso un catecismo para la instrucción de españoles e indios.⁷³ La intención es claramente la misma, uniformar parroquias y doctrinas, incluso en las formas de la prédica del Evangelio y la enseñanza y aprendizaje de la doctrina cristiana. De igual manera, todo indica que también se pretendió uniformar la administración de sacramentos al prohibir pasar a Indias manuales no autorizados y seguir la forma declarada en uno compuesto para este fin.⁷⁴

Conclusiones

El libro “De la gobernación espiritual” no se imprimió, pero el sentido de la reforma contenida en él se llevó a la práctica en Indias. Ello porque, por una parte, estaba en consonancia con los decretos tridentinos y pretendía garantizar la conservación y extensión de los derechos patronales del rey. Por otra parte, porque aunque el libro en sí no se distribuyó en América, diversas cédulas reales se dictaron a partir de 1573 en consonancia con sus decretos para ajustar, precisar y negociar, con todas las partes involucradas, los términos en que habría de establecerse la reforma allí planteada.

Así pasó con la creación de las vicarías, las visitas episcopales, el diezmo indígena y la ordenanza del patronato, entre otros temas. La división del territorio en vicarías se empezó a introducir en el Perú con el virrey Francisco de Toledo desde 1573.⁷⁵ En México, aunque aparecen vicarios desde principios del siglo xvii, un importante esfuerzo se hizo en el último cuarto del siglo, con el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera, quien elaboró un mapa del arzobispado donde se señalaban los distritos, el número de curatos y las distancias de unos a otros, con el objetivo de designar cabeceras para que en ellas se establecieran vicarios foráneos, quienes actuarían como jueces eclesiásticos con jurisdicción delegada;⁷⁶ aunque éstos sólo se consolidarían plenamente en la primera mitad del siglo xviii.⁷⁷ En el caso de

⁷³ Durante el pontificado de Pío V se ordenó la edición del *Catecismo romano*, que fue traducido rápidamente a varias lenguas europeas. Fue impreso en italiano en 1566 y en alemán y polaco en 1568. Sin embargo, en España sólo se imprimió en latín en 1577. Véase P. Rodríguez, *El catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición española. Los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, 1998.

⁷⁴ “De la gobernación...”, tít. III. De los siete sacramentos, §1-5.

⁷⁵ “Carta a su majestad del virrey Francisco de Toledo, sobre materias de diezmos y otras”, 30 de noviembre, 1573, en R. Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo xvi. Documentos del Archivo de Indias*, t. 4, 1924, p. 286.

⁷⁶ Carta del arzobispo sobre los problemas de jurisdicción que se han suscitado entre los regulares y el juzgado eclesiástico, 7 de julio de 1673, AGI, México, 338.

⁷⁷ R. Aguirre, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo xviii”, *Historia Crítica*, 2008, pp. 14-35.

las visitas episcopales, éstas quedaron definitivamente reguladas en Perú y Nueva España por cédula de 1624.⁷⁸ Por lo que hace al diezmo indígena, la última regulación ordenó cobrar el diezmo de las tres cosas y los productos de Castilla o aquello que en cada provincia fuera costumbre,⁷⁹ lo que justificaría un cobro cada vez más extendido. En el siglo XVIII en Lima, según Murillo Velarde, los indios pagaban el diezmo de los frutos de Castilla y uno de 20 de los frutos de la tierra;⁸⁰ mientras, en el dezmatorio de Acámbaro, Guanajuato, pagaban el impuesto de gallinas, borregos, becerros, potros, muleros y trigo, así como del maíz que producían en tierras de españoles y del cultivado en sus sementeras.⁸¹ Finalmente, la ordenanza del patronato se iría también introduciendo lentamente. En la segunda mitad del siglo XVII se ratificaron las órdenes donde se establecieron como requisitos indispensables para ocupar una doctrina el examen de lengua, el de suficiencia y la colación canónica. Asimismo, nuevos mandatos reconocieron la facultad de los obispos para examinar a los frailes doctrineros cuantas veces lo consideraran necesario y, finalmente, hacia 1680 se otorgó a todos los obispos de Indias la facultad para nombrar curas seculares en las parroquias a cargo de frailes donde no se obedeciera lo mandado por la ordenanza del patronato.⁸²

De tal forma, la “secularización” de las doctrinas, es decir, su subordinación a la cabeza de la Iglesia secular, en la que todos esos cambios impactaron, tuvo tras de sí un proyecto eclesiástico y de organización social de muy largo aliento. Se gestó en la segunda mitad del siglo XVI, cuando se ordenó sujetar las doctrinas jurídicamente al régimen parroquial y, por tanto, a la autoridad de los obispos. Luego, adquirió fuerza a principios del siglo XVII, gracias, entre otros fenómenos, a las congregaciones indígenas, pues éstas favorecieron la definición de los territorios parroquiales. A continuación, tomaría un impulso determinante durante la segunda mitad de ese mismo siglo, momento en que las catedrales pasaron a convertirse en los centros rectores de la organización eclesiástica y, finalmente, una de sus últimas manifestaciones se daría bajo el régimen borbónico, al ordenarse el retiro definitivo de las órdenes religiosas a sus conventos.

⁷⁸ Cédula real por la que se declara la forma en que han de ser visitados por los prelados los religiosos de las órdenes mendicantes que tienen a su cargo doctrinas de indios en la Nueva España, 1624, en L. Pérez, *El concierto imposible...*, p. 235.

⁷⁹ *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II*, 1681, lib. 1, tít. 16, ley 13.

⁸⁰ P. Murillo, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, 2008, lib. III, tít. 30, núm. 281.

⁸¹ M. I. Sánchez, *Diezmos y crédito eclesiástico: el diezmatorio de Acámbaro (1724-1771)*, 1994, p. 27.

⁸² Cédula real para que se recojan las actas de capítulos en que se hiciera provisión de religiosos para doctrinas sin ajustarse al patronato, 1680, en L. Pérez, *El concierto imposible...*, p. 242.

En ese sentido, la remoción de los frailes a partir de 1753 no parece deberse al planteamiento de un nuevo proyecto de ordenamiento eclesiástico radicalmente distinto al de los siglos anteriores. Al igual que los Borbones, los Austrias impulsaron la creación de seminarios conciliares y la formación de curas párrocos, también pretendieron que sus obispos fomentaran la uniformidad en sus diócesis para hacerse del control del entramado parroquial, tanto desde el punto de vista de los beneficios curados y sus recursos económicos, como de la feligresía. Ello porque unos y otros aspiraron a conducir la reforma tridentina en sus territorios para servir a la conservación, la cohesión, el control y la explotación de sus territorios en América.

Según se lee en las cédula de 1753, la remoción de los frailes fue motivada porque con el transcurso del tiempo se había conseguido “abundante copia de clérigos seculares de suficiente literatura, regladas costumbres y demás dotes necesarios para el ministerio de la cura de almas”,⁸³ así como obispados plenamente cimentados y controlados, de los cuales valerse para que “las parroquias y sus curas queden omnímodamente sujetos a los respectivos preladados diocesanos y a cargo de clérigos seculares”; porque se consideraba necesaria una reforma de las órdenes religiosas, para reducir a los claustros a cuantos se habían separado de ellos malogrando “los fines de la vocación que los inclinó al retiro y vida monástica”. Aunque, por supuesto, a ello se sumaban diversos fenómenos de orden político y social propios de la centuria y el que, para ese entonces, las doctrinas eran parroquias formales, muchas veces administradas por frailes, donde, debido a la integración racial y la movilidad, su feligresía ya sólo era mayoritariamente indígena,⁸⁴ si bien esta última es una cuestión que rebasa los objetivos del presente escrito, donde sólo he pretendido, desde un punto de vista jurídico, abonar a la discusión mostrando el contenido de la reforma parroquial y de las doctrinas elaborada en tiempos de Felipe II.

Referencias

Aguirre Salvador, Rodolfo, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, *Historia Crítica*, núm. 36, 2008, pp. 14-35.

⁸³ Cédula real de 1 de febrero de 1753. AGN, México, Reales Cédulas Originales, vol. 73, núm. 13, ff. 35-38v.

⁸⁴ Véase por ejemplo J. Ramírez, “El ‘buen’ cura franciscano del arzobispado de México. Su autoconstrucción en la voz de su feligresía, 1734”, en F. J. Cervantes y M. P. Martínez (coords.), *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la iglesia novohispana*, 2021, pp. 221-248.

- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, UNAM, 2015.
- Armas Medina, Fernando de, *Cristianización del Perú, 1532-1600*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953.
- Armas Medina, Fernando de, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 9, 1952, pp. 101-129.
- Assadourian, Carlos Sempat, “Fray Alonso de Maldonado, la política indiana, el estado de damnación del rey católico y la inquisición”, *Historia Mexicana. Homenaje a Silvio Zavala*, vol. 38, núm. 4, 1989, pp. 623-662.
- Baldomero Macías, Rosendo, *La correspondencia de Benito Arias Montano con el presidente de Indias Juan de Ovando. Cartas de Benito Arias Montano conservadas en el Instituto de Valencia de Don Juan*, Huelva, Universidad de Huelva, 2016.
- Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza/Conaculta, 1990.
- Burrus, Ernest J. (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz. The original texts with english translation*, 5 vols., Roma, Jesuit Historical Institute, 1967.
- Calancha, Antonio de la, *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egemplares en esta monarquía*, Barcelona, Pedro Lacavallería, 1638.
- Carreño, Alberto María (ed.), *Un desconocido cedulaario del siglo XVI perteneciente a la catedral metropolitana de México*, intr. de José Castillo y Piña, México, Victoria, 1944.
- Díaz Álvarez, Elisa, “Itinerario vital de Juan de Ovando”, en Alicia Díaz Mayordomo (coord.), *La gobernación espiritual de las Indias. Juan de Ovando*, 2 vols., Badajoz, Tecnifraf, 2020, vol. 1, pp. 17-37.
- Encinas, Diego de (comp.), *Cedulaario indiano*, 5 vols., est. prel. e índices de Alfonso García Gallo, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945-1946 [1596] (ed. facsimilar).
- González González, Enrique, “Fray Alonso de la Veracruz, contra las reformas tridentinas: el *Compendium privilegiorum pro novo orbe indico*”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM, 2014, pp. 77-110.
- González González, Enrique, “La definición de la política eclesiástica indiana de Felipe II (1567-1574)”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, BUAP, 2010, pp. 143-164.
- Hernández, Francisco Javier (ed.), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 vols., Vaduz, Kraus, 1964.

- Levillier, Roberto (ed.), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, 14 vols., Madrid, Juan Pueyo, 1921-1926.
- Levillier, Roberto y Pablo Pastells (eds.), *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias (Segunda parte)*, 2 vols., Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1919.
- Losada, Domingo, *Compendio chronológico de los privilegios regulares de Indias, desde nuestro santísimo padre León X, creado el año de 1513 hasta nuestro santísimo padre Clemente XII (que Dios prospere) creado el año de 1730*, Madrid, Imprenta de la casa de la V. Madre Agreda, 1737.
- Lovett, A. W., *La España de los primeros Habsburgos (1517-1598)*, Barcelona, Labor, 1989.
- Lovett, A. W., "Juan de Ovando and the Council of Finance (1573-1575)", *The Historical Journal*, vol. 15, núm. 1, 1972, pp. 1-21.
- Manzano Manzano, Juan, *Historia de las recopilaciones de Indias, siglo XVI*, 2 vols., Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1991.
- Martínez, José Luis (ed.), *Documentos cortesianos I, 1518-1528*, 4 vols., México, FCE, 2014.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Francisco Javier Cervantes Bello, Leticia Pérez Puente, Enrique González González, Rodolfo Aguirre Salvador, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández, Silvia Cano Moreno y María Isabel Sánchez Maldonado (eds.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004.
- Martínez Millán, José, "El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición", en *idem* (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558): congreso internacional, Madrid 3-6 de julio de 2000*, 4 vols., Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 1, pp. 103-124.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa, 1980.
- Menegus Bornemann, Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias*, México, UNAM, 2010.
- Merluzzi, Manfredi, "Religion and state policies in the age of Philip II: the 1568 Junta Magna of the Indies and the new political guidelines for the spanish american colonies", en Joaquim Carvalho (coord.), *Religion and power in Europe: conflict and convergence*, Pisa, Plus/Pisa University Press, 2007, pp. 183-201.

- Murillo Velarde, Pedro, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, ed. de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Otaduy, Javier, Antonio Viana y Joaquín Sedano, *Diccionario general de derecho canónico. Legistas-Patronato regio*, vol. 5, Navarra, Universidad de Navarra/Thomson Reuters Aranzadi, 2020.
- Pérez Puente, Leticia, *La iglesia del rey. El patronato indiano y el libro "De la gobernación espiritual"*, México, UNAM, 2021.
- Pérez Puente, Leticia, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM, 2010.
- Piho, Virve, "La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 64, 1977, pp. 81-88.
- Poole, Stafford, *Juan de Ovando: governing the spanish empire in the reign of Phillip II*, Oklahoma, Norman/University of Oklahoma Press, 2004.
- Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II*, Madrid, Iván de Paredes, 1681.
- Ramírez Méndez, Jessica, "El 'buen' cura franciscano del arzobispado de México. Su autoconstrucción en la voz de su feligresía, 1734", en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la iglesia novohispana*, México, UNAM/BUAP, 2021, pp. 221-248.
- Rodríguez, Pedro, *El catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición española. Los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, Madrid, Rialp, 1998.
- Rovira Morgado, Rossend, "La secularización temprana de la doctrina de indios de San Pablo en la ciudad de México: claroscuros históricos en torno a un proyecto arzobispal frustrado (c. 1562-1575)", en Stefan Rinke (coord.), *Entre espacios: la historia latinoamericana en el contexto global. Actas del XVII Congreso Internacional de AHILA, Berlín, 9-13 de septiembre de 2014*, Berlín, Freie Universität/Colegio Internacional de Graduados "Entre espacios", 2016, pp. 482-505.
- Rubial García, Antonio, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo xvii", *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 19, núm. 73, 1998, pp. 239-272.
- Ruiz Medrano, Ethelia, "Proyecto político de Alonso de Zorita. Oidor en México", en Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt, José Mariano Leyva y Hanns Prem (coords.), *Alonso de Zorita, Relación de la Nueva España*, 2 vols., México, Conaculta, 1999, vol. 1, pp. 59-92.

- Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, El*, ed. de Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real, 1785.
- Sánchez Maldonado, María Isabel, *Diezmos y crédito eclesiástico: el diezmatorio de Acámbaro (1724-1771)*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1994.
- Scholes, France Vinton y Eleanor Adams Burnham (eds.), *Moderación de doctrinas de la Real Corona administradas por las órdenes mendicantes, 1623*, México, José Porrúa e Hijos, 1959.
- Suess, Pablo (ed.), *La conquista espiritual de la América española. 200 documentos - siglo XVI*, intr. y selec. de Pablo Suess, Quito, Abya-Yala, 1992.
- Torre Curiel, José Refugio de la, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, 2001.
- Valderrama, Jerónimo, *Cartas del licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España, 1563-1565*, México, José Porrúa e Hijos, 1961.
- Zabálburu, Francisco de y José Sancho Rayon (eds.), *Documentos referentes al virreinato del Perú. 1559-1570*, 6 vols., Madrid, Hijos de M. G. Hernández, 1896.
- Zahino Peñafort, Luisa, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, 1996.
- Zerrano y Zanz, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América. Estudios históricos*, Madrid, Bailliy Bailliere, 1918.

Hacia la secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos políticos de Madrid (1700-1749)

Rodolfo Aguirre Salvador

Cuando en la primera mitad del siglo *xvi* la Corona española encomendó a las órdenes mendicantes la vanguardia de la evangelización de la Nueva España, dejando en segundo lugar al clero secular, se inició una confrontación de larga duración entre ambos cleros que no se solucionó hasta mediados del siglo *xviii*, debido a la orden de Fernando VI de secularizar todas las doctrinas en manos de religiosos.¹ Entre 1524, cuando llegaron los franciscanos, y 1749, cuando se decretó la secularización por el monarca Borbón, hubo muchas discusiones, polémicas e intentos en Nueva España por quitar a los frailes la administración espiritual de los indios. Salvo en tres momentos del siglo *xvii*, cuando fueron separados en varias doctrinas en Puebla, Yucatán y Oaxaca,² la fuerza y los recursos de las órdenes mendicantes fue tal que lograron impedir un traspaso general. A pesar de esto, no todo siguió igual, pues hubo algunos cambios importantes en cuanto al equilibrio de poder de cada clero que acabaron incidiendo en el éxito que siguió la secularización después de 1749, bajo el mando del arzobispo de México y del virrey Revillagigedo, como el primero

¹ Este capítulo es una versión revisada de mi artículo “La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749”, *Hispania Sacra*, 2008, pp. 487-505. En los últimos años se han publicado muy pocos trabajos sobre el periodo de estudio y la cuestión aquí abordada, a saber: M. T. Álvarez Icaza, “La geografía eclesiástica del arzobispado de México”, en M. del P. Martínez y F. J. Cervantes (coords.), *La Iglesia y sus territorios, siglos *xvi*-*xviii**, 2020, pp. 279-316; R. Aguirre, “La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750”, *ibid.*, pp. 243-277, así como J. Ramírez, “El ‘buen’ cura franciscano del arzobispado de México. Su autoconstrucción en la voz de su feligresía, 1734”, en F. J. Cervantes y M. del P. Martínez (coords.), *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana*, 2021, pp. 221-247. De ahí que haya decidido revisar el presente texto para darlo a conocer ahora en una publicación mexicana.

² A. Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo *xvii*”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 1998, pp. 239-272.

presumió en Madrid. En realidad, la cédula del 4 de octubre de ese año y su aplicación fue la culminación de un proceso de sujeción de las doctrinas a la autoridad arzobispal que se inició desde la realización del tercer concilio mexicano de 1585 y tuvo su apogeo en la primera mitad del siglo XVIII. Es de esta última etapa de la que nos ocuparemos principalmente.

Las siguientes páginas tienen como objetivo mostrar que el éxito de la secularización iniciada en 1749 se debió a razones más profundas que la mera habilidad política del arzobispo y el virrey, y que, para entonces, el clero regular del arzobispado de México, a diferencia de sus antecesores del siglo XVII, había sufrido un fuerte desgaste, tanto en su independencia de la autoridad ordinaria como en su presencia ante la sociedad.

Nuevas realidades en las parroquias y en el clero del arzobispado, 1700-1749

El arzobispado de México, como el resto de las diócesis novohispanas, había sufrido cambios importantes entre el siglo XVI y principios del XVIII; entre ellos, la consolidación de sus instituciones eclesíásticas, el equilibrio de poder entre ambos cleros o el aumento de expectativas de un clero secular más numeroso y dinámico. De 1680 a 1750 Nueva España vivió un crecimiento económico gracias a un aumento en la producción de la plata, de la industria y de la población, así como la ocupación del norte cercano.³ Todo esto habría tenido como fundamento la formación de una economía interna en el siglo XVII, encabezada por la población española.⁴ En lo que al mundo parroquial se refiere, la feligresía era más numerosa gracias a la recuperación demográfica.⁵ Hay claros indicios de que, en términos porcentuales, los españoles y los mestizos crecieron más que los indígenas.⁶ En este sentido, la composición social de las comunidades parroquiales era distinta con respecto a épocas anteriores. Varias de las doctrinas de “indios” presentaban nuevas condiciones:

³ D. A. Brading, “El mercantilismo ibérico y el crecimiento económico en la América Latina del siglo XVIII”, en E. Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, 1987, pp. 293-314.

⁴ E. Florescano e I. Gil, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico. 1750-1808”, en Centro de Estudios Históricos, *Historia General de México*, 1987, vol. 1, p. 480.

⁵ M. Miño, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, 2001, p. 128.

⁶ *Loc. cit.* Un buen ejemplo de ese fenómeno se dio en las cabeceras de los partidos de Morelos colonial; Miño agrega: “Aunque el número de tributarios permanecía constante, e incluso disminuía, en las cabeceras importantes los no indígenas y la ‘gente de razón’ no sólo eran mayoría, sino que ocupaban las tierras agrícolas comunales y los solares mediante el pago de una renta”.

una población mestiza o española que hacía sentir su presencia en las cabeceras o en haciendas y ranchos de la localidad.⁷

En cuanto a la proporción doctrinas/curatos seculares, presenciarnos un movimiento inverso; es decir: disminución de las primeras y crecimiento de los segundos. Aunque en la primera mitad del siglo XVIII ninguna doctrina del arzobispado fue secularizada, cambios en su organización y la desaparición de otras ocasionó que de 222 que había hacia 1673⁸ disminuyeran a 166 hacia 1740. En cambio, un crecimiento importante se dio en los curatos, pues si en 1670 se contabilizaban 74, en las décadas siguientes se agregaron por lo menos otros 23, llegando a ser casi 100 hacia 1740.⁹ El aumento fue de hasta en un 28 por ciento. Aun así, las órdenes regulares seguían teniendo 50 por ciento más parroquias que los clérigos.¹⁰

La creación de nuevos curatos fue resultado de la conversión de vicarías o ayudas de parroquia. Una mayor demanda de servicios espirituales de la feligresía y la incapacidad de los curas para satisfacerla fueron motivos determinantes para ese proceso. Es indudable, pues, el efecto que en la vida parroquial tuvo el aumento demográfico en los pueblos, así como el interés de muchas haciendas del arzobispado por la fundación de nuevas cabeceras parroquiales cercanas a ellas y que atendieran las necesidades espirituales de sus trabajadores, cada vez en aumento, situación que causaba inquietud en los curas por la despoblación de los pueblos.¹¹

En el caso de las doctrinas, durante la primera mitad del siglo XVIII enfrentaron y asimilaron nuevas realidades. En primer lugar, la intervención de otras autoridades o de los feligreses para subdividir doctrinas; en segundo, el intento del arzobispo José Lanciego y Eguilaz para convertir las misiones de Pánuco y la huasteca en doctrinas,¹² y, en tercero, los intentos de los mismos clérigos por minar su presencia, tanto en doctrinas rurales como en importantes plazas del arzobispado como Querétaro.

⁷ A. de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, 1982.

⁸ Archivo General de Indias (en adelante, AGI), México 338, apud L. Pérez, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, 2005, p. 257.

⁹ R. Aguirre, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesial en el arzobispado de México, 1700-1749*, 2012, p. 154.

¹⁰ Cifras que desmienten a algunos estudios anteriores que ven precisamente una relación inversa, como, por ejemplo, W. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 1999, t. I, p. 120: “a pesar de una ola de secularizaciones a fines del siglo XVI, los mendicantes lograron conservar la tercera parte de las entidades parroquiales en ambas diócesis”.

¹¹ Al respecto, véase R. Aguirre, *Un clero en transición...*, pp. 153-166.

¹² R. Aguirre, “Misiones a debate. Intereses arzobispaes y monárquicos en la custodia franciscana de Tampico, 1700-1750”, *Fronteras de la Historia*, 2019, pp. 80-108.

El asunto de la subdivisión de doctrinas podía seguir un patrón similar al de los curatos; es decir, un sector de la feligresía acudía directamente al arzobispo o al virrey para solicitar la creación de una nueva doctrina, alegando deficiencia en la administración espiritual. No faltaron acusaciones al mismo arzobispo Lanciego de promover la división de doctrinas, sobre todo por parte de los franciscanos. En otras ocasiones la subdivisión de una doctrina no tenía éxito y a lo más que se llegaba era a erigir una ayuda de parroquia con vicario fijo, no por falta de entusiasmo del arzobispo, sino por la escasez de rentas. Respecto a las misiones del norte del arzobispado, no dejaron de estar en la agenda del activo arzobispo Lanciego, pues de hecho su objetivo fue convertirlas a doctrinas, buscando con ello tener más atribuciones. A raíz de su visita a la Huasteca, Lanciego constató que los ministros de las misiones franciscanas de Tampico no tenían presentación ni del virrey ni de ningún arzobispo, lo que violaba las leyes del real patronato al respecto, sobre todo la Ley 3, título 15 del libro 1 de la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*.¹³ Por ello, en 1720 el arzobispo le propuso al virrey decretar la conversión de las misiones en doctrinas para seguir todos los requisitos de presentación de ministros.¹⁴

Pero si las cosas no iban bien en las doctrinas rurales o en las alejadas misiones para el clero regular, ¿por qué esperar algo mejor en grandes doctrinas con verdaderos enclaves de clérigos, sin beneficios quizá, pero con muchas expectativas de promoción? Veamos lo que en 1724 sucedía en Querétaro, la segunda ciudad más importante del arzobispado, cuando una disputa entre los franciscanos y los clérigos avecindados por la procesión de Corpus Christi puso al descubierto el temor de los primeros por ser desplazados de la cura de almas. Los franciscanos, titulares de esa doctrina, explicaron al virrey que desde la fundación de la ciudad el convento

¹³ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681*, 1987, t. 1, p. 76. En la parte central de esa ley se especifica que: “Ordenamos y mandamos que en cuanto a remover y nombrar los provinciales y capítulos de las religiones, religiosos doctrineros, guarden y cumplan lo que está dispuesto por las leyes del patronazgo real de las Indias, sin ir ni pasar contra ello, en forma alguna. Y demás de esto, siempre que hubieren de proveer algún religioso para doctrina que tengan a su cargo, ora sea por promoción del que la sirviere, ó por fallecimiento ó otra causa, el provincial y capítulo hagan nominación de tres religiosos, los que les parecieren más convenientes para la doctrina, sobre que les encargamos las conciencias, y esta nominación se presente ante vuestro virrey, presidente o gobernador”.

¹⁴ Archivo General de la Nación, México (en adelante, AGN), Clero Regular y Secular, años 1719-1721, vol. 93, f. 197. El abogado fiscal del virrey fue de la opinión de que, aunque la población de las misiones había aumentado considerablemente, sobre todo de gentes de razón, y ello justificaría su transformación en doctrinas, antes había que pedir al provincial franciscano si tenía algo que alegar al respecto. El virrey asintió con esta opinión y así lo ordenó, aunque no sabemos aún hasta dónde se cumplieron los deseos de Lanciego.

franciscano se hizo cargo de sacramentar a los indios, por indultos apostólicos, y al resto de la población, por comisión de los arzobispos, pero que en 1710,

habiendo tomado algún cuerpo el número de eclesiásticos seculares de aquella ciudad, se valieron de la voz de los vecinos de ella, padres y parientes de los susodichos, para que, a su representación, se dignase su majestad de encomendarles el curato de dicha ciudad en cuanto a españoles, negros, mestizos, mulatos, separándolo del de los indios, que es el que sólo querían dejar a los religiosos de dicho convento, para lo cual maquinaron razones e inconvenientes, que si no bastaron a inclinar a su propósito el real ánimo de su majestad, a lo menos fueron suficientes a constituirlo en duda de lo más conveniente, y a fin de salir de ella y elegir lo mejor, expidió su real cédula de 15 de febrero de 1701 en que pidió informe al excelentísimo señor virrey que entonces era de esta Nueva España y a la real audiencia de ella.¹⁵

En consecuencia, en 1705 los clérigos lograron la concesión de la administración de los españoles, pero, no contentos con ello, disputaron a los frailes la precedencia en la procesión de Corpus Christi, al iniciar un nuevo pleito ante el vicepatrono. Como resultado, en 1708 “se sirvió vuestra excelencia [...] se informase a su majestad lo conveniente que sería que se erigiesen dos o más parroquias de curas seculares para gente española y demás ladinos de dicha ciudad, pero que en el ínterin [...] no se hiciese novedad”,¹⁶ e incluso se ordenó sobreseer la cédula que daba a los clérigos la administración interina de los españoles.

¿En cuántas doctrinas los clérigos compitieron por los espacios de culto como en Querétaro? Aun más, esos mismos núcleos locales clericales carecían de rentas eclesiásticas significativas y de obvenciones parroquiales, razón adicional para esperar una futura secularización de las doctrinas en las que ellos pudieran sustituir a los frailes. Pero, ¿cuál era la realidad de los ingresos parroquiales en el arzobispado? Veamos.

Los ingresos parroquiales eran un asunto de sumo interés para cualquier cura y aquellos sacerdotes que opositaban por los curatos. Igual lo era para las autoridades al tener que asegurar un mínimo de rentas, pues ello podía determinar una estancia prolongada de los curas; de hecho, no se fundaba una nueva parroquia si no se ga-

¹⁵ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 148, f. 402. Después de la ciudad de México, cuyo número de clérigos es incomparable por supuesto, es muy posible que el mayor conjunto de éstos se haya asentado en Querétaro, por lo que al arzobispado se refiere. En 1711 se contabilizaron 29 clérigos, incluyendo al juez eclesiástico local. Véase AGN, Bienes Nacionales, leg. 853, exp. 2.

¹⁶ AGN, Clero Regular y Secular, años 1719-1721, vol. 93, f. 197.

rantizaba un ingreso mínimo al nuevo titular, según estipulaba el derecho canónico.¹⁷ En la esfera política, las rentas de las doctrinas, así como los bienes conventuales, despertaban mucho interés en propios y extraños. En el clero secular, comenzando por la mitra, los ingresos de los regulares no dejaban de ser un asunto siempre sujeto a su atención, no sólo por el antiguo problema del no pago del diezmo por las haciendas e inmuebles de renta de los religiosos, sino también porque la diferencia numérica entre doctrinas y curatos, aunada a la falta de beneficios eclesiásticos para una clerecía en crecimiento, hacía de la secularización de doctrinas una necesidad creciente. Al comparar los promedios de renta entre doctrinas y curatos a principios del siglo XVIII, podemos constatar que eran mayores las de las primeras (cuadro 1).

Cuadro 1. Promedio anual de ingresos parroquiales en el arzobispado de México hacia 1704

Doctrinas dominicas	1 418 pesos
Doctrinas agustinas	1 000 pesos
Curatos	1 132 pesos

Fuente: R. Aguirre, *Un clero en transición...*, p. 173.

Es evidente que, en general, los recursos que percibían las doctrinas eran mejores, sobre todo los de las doctrinas dominicas. Cabe destacar que la información sobre las doctrinas hay que verla con reservas, por cuanto era difícil comprobar la certeza de ciertos ingresos declarados como “pagos en especie”, de los cuales no se llevaba un registro ni había manera de comprobarlos. Pero lo mismo se puede pensar de los curatos de clérigos. Tres décadas más tarde, hacia 1744, la diferencia de rentas entre doctrinas y curatos se hace más acusada (cuadro 2).

Cuadro 2. Promedio anual de ingresos parroquiales en el arzobispado de México hacia 1744

Doctrinas franciscanas	2 229 pesos
Doctrinas agustinas	1 675 pesos
Doctrinas dominicas	1 492 pesos
Curatos	1 294 pesos

Fuente: R. Aguirre, *Un clero en transición...*, p. 174.

¹⁷ R. Aguirre, s. v. “parroquias”, en Max Planck Institute, *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XVI-XVIII (DCH)*, 2020.

Los niveles de renta de las doctrinas superan fácilmente a los curatos, que se hallan en el último lugar. Ante tal fenómeno, es más fácil entender a arzobispos como José Lanciego, que sabían muy bien que con el traspaso de doctrinas se ayudaría en mucho a dar ocupación e ingresos seguros a por lo menos 160 clérigos, sin contar con la creación de cargos subparroquiales derivados de los nuevos curatos secularizados, además de que sería más fácil cobrar el diezmo, el subsidio eclesiástico del rey¹⁸ y pedir donativos de todo tipo a favor de la mitra o de la Corona.

Y es que la creación de nuevos beneficios y empleos eclesiásticos en el arzobispado se había convertido en una preocupación de primer orden para los prelados. Esto debido a que la clerecía del arzobispado de la primera mitad del siglo XVIII crecía en número, buscaba más oportunidades de ocupación, presionaba para ocupar más capellanías de misas, se desplazaba de una provincia a otra buscando “conveniencias” y pedía a sus superiores, especialmente a sus prelados, mejores posibilidades de ingresos para vivir conforme a su estado eclesiástico, según mandaban los concilios.

En la ciudad de México, como venía sucediendo desde el siglo XVII, se concentraba la mitad del clero secular, tanto los clérigos candidatos a promoverse al alto clero como aquellos que sólo buscaban un empleo y residir permanentemente esperando una oportunidad, aun si ello implicaba pasar incomodidades materiales. La competencia no era sólo entre los originarios del arzobispado, sino también con clérigos de otras diócesis que migraban para buscar mayores posibilidades de ocupación o de hacer una carrera eclesiástica. Y es que la capital novohispana albergaba mayor número de instituciones y dependencias eclesiásticas que cualquier otra ciudad de Nueva España. Aunque para la primera mitad del siglo XVIII se llegó al apogeo en la fundación de capellanías de misas, apenas un sector de clérigos disfrutaba de sus rentas. Es claro que una minoría acaparaba un gran número de esas fundaciones. La mayoría de los capellanes sólo tenía la renta de una capellanía de no más de 150 o 200 pesos anuales, si es que se cobraba.¹⁹ Con todo, las decenas de cargos, nombramientos y empleos de mediano y bajo rango no eran, ni con mucho, suficientes para poder ocupar a todos. Además, la mayoría de esos empleos eran temporales y no resolvían de modo permanente su sustento.

En las parroquias del interior del arzobispado de México las oportunidades para el clérigo promedio eran diferentes, que no mejores, al haber menos capella-

¹⁸ R. Aguirre, *Un clero en transición...*, pp. 285-320.

¹⁹ R. Aguirre, “De bachilleres a clérigos: la búsqueda de grados, capellanías y lenguas indígenas en el arzobispado de México del siglo XVIII”, en M. Hidalgo y R. Ríos (coords.), *Poderes y educación superior en el mundo hispano. Siglos xv al xx*, 2016, pp. 387-415.

nías de misas y cargos de instituciones y más cargos relacionados con la cura de almas. Tres factores incidieron poderosamente en la primera mitad del siglo XVIII para acrecentar las expectativas de empleo: el aumento de la población en las parroquias, el crecimiento de los curatos en manos del clero secular y la recaudación del subsidio eclesiástico para Felipe V, que necesitó del nombramiento de jueces eclesiásticos de doctrina. El arzobispo Lanciego, en especial, generalizó la figura del juez eclesiástico, encargado de hacer cumplir el derecho canónico y dictar sentencia en primera instancia. En los curatos, por norma los mismos curas adoptaron esa función. En 1723 hubo hasta 91 jueces eclesiásticos.²⁰ Estos personajes jugaron un papel central en las parroquias, por cuanto tuvieron que hacerse cargo, cada uno en su jurisdicción, de averiguar, regular y cobrar el subsidio eclesiástico a Felipe V. Es un hecho que sin su ayuda la recaudación fiscal perdía efectividad.

El cargo de juez eclesiástico tampoco era vitalicio, sino a discreción del arzobispo. De particular importancia fueron los jueces eclesiásticos asignados a supervisar las doctrinas, que, a pesar del rechazo de los regulares, se convirtieron en figuras permanentes que coartaron con efectividad el poder de que tradicionalmente gozaron los doctrineros. El juez de doctrinas se tradujo en la presencia real, cotidiana, de la autoridad arzobispal en todos los rincones del arzobispado.

Otro sector del clero parroquial que adquirió más importancia en el periodo aquí estudiado fue el de los sacerdotes especialistas en lenguas indígenas. La importancia de los clérigos “lenguas”, como fueron llamados, era ambivalente: por un lado, ante el fracaso por erradicar los idiomas indígenas, ellos fueron buscados por los titulares que ignoraban las lenguas.²¹ Incluso se les perdonaban carencias en

²⁰ Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), caja 36, exp. 15.

²¹ Véase por ejemplo la siguiente petición de un cura titular: “Diego López de Salvatierra, beneficiado del partido de Tarasquillo por Su Majestad parezco ante Vuestra Señoría Ilustrísima y digo que, con ocasión de vivir el bachiller Gregorio Cortés, presbítero de este arzobispado en la ciudad de Lerma, jurisdicción de dicho partido, persona de toda suficiencia y que sabe la lengua mexicana y otomí, me valí de él para que me ayudase a la administración de dicho mi beneficio y reconocí ser suficiente, así en la administración de los santos sacramentos como en entender y saber las lenguas que en dicho partido hay de otomí y mexicano y que así mismo es confesor general aprobado por el ilustrísimo señor don Diego Osorio de Escobar y Llamas, arzobispo gobernador que fue de esta ciudad, y así mismo refrendada su licencia por el ilustrísimo y excelentísimo señor don fray Payo de Ribera [...] Y para que dicho bachiller pueda usar de ella y ayudarme en esta santa cuaresma y en lo demás que se ofreciere de la administración de los santos sacramentos en dicho mi beneficio, a Vuestra Señoría Ilustrísima pido y suplico se sirva de mandar se despache título en forma de vicario al dicho bachiller Gregorio Cortés, de dicho mi beneficio de Tarasquillo, en atención a ser persona suficiente y muy necesaria para que me asista como llevo dicho y saber las lenguas”. AGN, Bienes Nacionales, leg. 1253, exp. 2.

su formación sacerdotal con tal de tenerlos listos cuando se necesitara.²² Pero, por otro lado, los clérigos “lenguas” eran subestimados por diversos estratos clericales, especialmente el alto clero.²³ A pesar de su utilidad, su situación económica y social no era proporcional, aun y cuando durante la secularización de las doctrinas, a partir de 1749, fueron un recurso indispensable para la transición.

No obstante, los cargos eclesiásticos, en general, no aumentaron lo suficiente como para resolver el problema de la desocupación clerical, pues la mayoría de las tareas eran, como en la capital, temporales: predicadores ambulantes, celebrantes o confesores en algunas fechas especiales de los curatos del arzobispado. Era una realidad que muchos clérigos podían pasar toda su vida en ese tipo de empleos. Ante ello, los arzobispos optaron una y otra vez por las pocas opciones de crear empleos que tenían a su alcance, otorgando licencias para confesar, predicar y celebrar misas, así como fomentar en los curatos los servicios de auxiliares y vicarios de los curas titulares, con la doble intención de mejorar los servicios espirituales del pueblo y dar ocupación a las nuevas generaciones de clérigos.

Así las cosas, es evidente que el clero secular del arzobispado de México entró durante el periodo aquí estudiado en un desfase agudo entre las demandas de ocupación de las nuevas generaciones y las posibilidades de ocupación en los espacios eclesiásticos existentes. Aun prelados críticos de la forma en que se ordenaban nuevos clérigos continuaron dando muchas órdenes ante la gran demanda de las familias novohispanas, pero también buscaron salidas. El arzobispo Lanciego se aventuró entonces a revivir la histórica aspiración del clero arzobispal a secularizar las doctrinas de indios.

Luego de terminar la visita a su jurisdicción, realizada entre 1715 y 1721, y de conocer mejor la situación de la clerecía, el arzobispo Lanciego decidió enviar a su secretario, José Ansoain y los Arcos, como procurador a Roma en ese último año, para consultar varios asuntos sobre doctrinas, incluyendo una propuesta para quitar 60 a los religiosos. Los puntos que el procurador Ansoain trató en Roma tenían como idea central, por un lado, cuestionar si la posesión de las doctrinas por los regulares aún tenía razón de ser y, por otro, fijar el conocimiento que los obispos

²² En los exámenes incluso los sinodales llegaban a anotar en los registros que a ciertos clérigos se los ordenaba porque hacían falta sus conocimientos de lengua, no obstante su deficiencia en el latín u otras materias. Tal fue el caso del presbítero José Armas Pelayo, quien fue ordenado de misa en 1725, a pesar de su deficiencia en el latín, pero gracias a su conocimiento del huasteco, lengua poco común en los dominios del clero secular. AGN, Bienes Nacionales, leg. 1271, exp. 1, f. 163.

²³ R. Aguirre, “La demanda de clérigos “lenguas” del arzobispado de México, 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2006, pp. 47-70.

podían tener en el desempeño de los doctrineros al frente de la administración de los pueblos, en el movimiento de éstos de una a otra doctrina y de las cofradías ahí asentadas. Estos temas no eran nuevos, por supuesto; lo realmente nuevo era que un obispo negociara directamente en Roma la salida de los regulares de las doctrinas indianas, pues, como sabemos, los monarcas españoles tradicionalmente eran renuentes a permitir una intervención directa del papado en las Indias y Felipe V no fue la excepción. En consecuencia, ordenó la salida inmediata del procurador Ansoain de Roma y amonestó al arzobispo Lanciego, con lo que dio fin al proyecto.²⁴

No obstante, este esfuerzo secularizador sí tuvo consecuencias, no a corto sino a mediano plazo, por cuanto ayudó a poner en la agenda del primer monarca Borbón la discusión sobre la excepcionalidad de la Iglesia de los regulares en Indias, asunto que, combinado con la búsqueda en Roma del patronato universal de la Iglesia en España, ponía en la mira casi cualquier viejo o nuevo privilegio papal de los religiosos. ¿Cómo entender de otra manera la negociación de un concordato en 1737, en el que el papa estuvo de acuerdo en que el rey proveería cargos y se quedaría con las rentas de sedes vacantes, así como que la Iglesia ya no estaría exenta de impuestos y que había que reformar al clero y su número?²⁵ Aunque por entonces tampoco se llegó a una reforma de la Iglesia, sentó un precedente indudable para el final concordato de 1753.

A fin de cuentas, el poder que los monarcas españoles ejercieron en las iglesias indianas fue un parámetro de primer orden para lo que querían obtener en la metrópoli. Aunque el proyecto del arzobispo Lanciego no tuvo éxito, y aun recibió un regaño de Felipe V, dos décadas después de su muerte se inició, en efecto, la esperada secularización. Todo lo descrito páginas atrás colocó a los frailes en una situación por demás complicada durante el medio siglo previo a la cédula de 1749 que ordenó su separación de las doctrinas.

Los argumentos políticos: las juntas de Madrid y la cédula de 1749

Manuel Rubio Salinas, nuevo arzobispo electo de México, sin conocer de cerca la realidad novohispana, fue convencido de que el clero del arzobispado que iba a gobernar, especialmente los regulares, necesitaban una reforma profunda. Esta política de revisión del clero indiano comenzó una vez finalizada la guerra de su-

²⁴ R. Aguirre, *Un clero en transición...*, pp. 321-337.

²⁵ J. Lynch, *El siglo XVIII. Historia de España*, XII, 1991, p. 100.

cesión en 1713, auspiciada por consejeros de Felipe V, como Melchor de Macanaz o José Campillo y Cosío.²⁶

A fin de guiarlo a tal conclusión, los ministros del rey aportaron al arzobispo Rubio y Salinas toda la información disponible para ese efecto. El secretario del consejo le entregó un resumen de las principales disposiciones papales y de las cédulas que sobre fundación y regulación de conventos y doctrinas había desde el siglo xvii hasta 1739 al menos. El escrito buscaba demostrar la vigencia de un breve de Paulo V, ordenando reconocer como “convento” sólo a aquellas casas con al menos ocho frailes, así como la de otras disposiciones que ordenaban que toda fundación con menos de ocho religiosos debía considerarse “doctrina” y por tanto sujeta al ordinario. Igualmente, al arzobispo se le dio a conocer una representación enviada al papa en la cual la Corona definía así la situación de las parroquias de regulares en América:

la necesidad que padecen las iglesias parroquiales [...] porque siendo a quien debemos reconocer más obligaciones, por recibir en ellas la fe por el bautismo, y ser a quien por derecho toca la administración de sacramentos, son las más olvidadas y las más pobres, siendo la causa principal el haberse introducido las religiones en el excesivo número de religiosos, procurando todos enriquecer los conventos, solicitando entierros y fundaciones de obras pías temporales y perpetuas y que sus iglesias sean frecuentadas, con que no sólo se ha quitado a los curas y beneficiados mucho de los derechos parroquiales y otros emolumentos precisos para sustentarse, sino que las mismas parroquias han venido a quedar desiertas y a tener tanta miseria que es fuerza se sirva sin la decencia y ornamento conveniente, siendo de sumo sentimiento que las que habían de ser más socorridas y frecuentadas, como madres de todos y de las religiones, estén tan solas y necesitadas que en muchas no hay lo necesario para la limpieza de los altares, teniendo todas las religiones tan suntuosos edificios, tan ricos ornamentos y tantos adornos de plata y oro que parece que exceden a la pobreza religiosa.²⁷

La imagen antes descrita sobre los conventos y las doctrinas indianas que ofrecían los ministros del rey era, indudablemente, una generalización, una reducción de la gama de realidades que en los hechos presentaban en el continente americano. Esta imagen formaba parte de la serie de argumentos que en España se manejaban para justificar la reforma del clero regular en ciernes. El aparente “saqueo” de las doctrinas por los conventos, en detrimento del culto, expresado en el texto no se

²⁶ *Ibid.*, pp. 91-100.

²⁷ “Representaciones hechas a su majestad sobre doctrinas de los regulares, 1748-1753”, AHAM, caja 104 CL, lib. 3, s. n. f.

corresponde con lo que sucedía en el arzobispado de México, en donde, durante la primera mitad del siglo XVIII disfrutaron de más rentas que los curatos de clérigos, como ya se ha mencionado. Tal acusación era más un argumento político que un examen objetivo de la realidad indiana.

Con tal opinión del clero regular indiano, las juntas se iniciaron en casa de José Carvajal y Lancaster, secretario de Estado,²⁸ por orden real del 29 de noviembre de 1748. Se reunieron algunos ministros del rey y los arzobispos electos de México y Lima, con el resultado de una propuesta para secularizar las doctrinas de religiosos en Indias, y esgrimieron como principales motivos la relajación de los votos monacales y la independencia que mostraban ante cualquier autoridad, incluyendo la monárquica. Los arzobispos electos tuvieron un papel muy activo al presentar varios pareceres que incidieron directamente en las futuras decisiones del monarca. El regalismo fue la doctrina política predominante durante las sesiones.

La idea defendida por los arzobispos de México y Lima fue revertir “el lastimoso estado en que se halla el eclesiástico regular de aquellos reinos, los deplorables efectos que esto produce y la ingente necesidad de remedio”.²⁹ Esta idea contrasta notablemente con la opinión que, en general, tenían los alcaldes mayores de la provincia de México, quienes coincidían en que los doctrineros eran frailes que cumplían muy bien sus deberes religiosos con su feligresía.³⁰ Los miembros de la junta de Madrid, luego de expresar lo “arduo” de su tarea ante “lo poderoso del gremio”, describieron así al clero regular indiano:

su crecido número de individuos, su opulento nervio de haciendas, sus inagotables medios para los recursos, y su facilidad para ser admitidos es tal, que no hay obispo que en defensa de su dignidad, y lo más principal, para el mejor gobierno de las almas y pasto espiritual de sus ovejas, quiera reducirlos a los términos a que deben contenerse, que no quede rendido en la contienda, cuando no sea abatido y despreciado, pues no hay autoridad que no disputen, potestad que no se arroguen y jurisdicción que no se atribuyan [...] hemos puesto toda nuestra atención en discurrir los medios de arrancar el cáncer que tanto se ha apoderado de aquel cuerpo.³¹

Nuevamente, la imagen descrita antes sobre el “gran poder” que representaba el clero regular y la “debilidad” de los obispos para defenderse constituía, induda-

²⁸ J. Lynch, *El siglo XVIII...*, p. 145. Años atrás Carvajal había trabajado en el Consejo de Indias.

²⁹ “Representaciones hechas...”.

³⁰ F. Solano (ed.), *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, vol. 2, 1988.

³¹ “Representaciones hechas...”.

blemente, una simplificación de las realidades indianas: al menos en el arzobispado de México, entre 1700 y 1749 los arzobispos habían ganado mucho terreno frente a los regulares. Y lo mismo había sucedido por entonces al menos en los obispados de Yucatán y Oaxaca.³²

Para remediar la situación del clero regular indiano, los arzobispos pidieron tramitar una bula papal que confirmara una anterior de Inocencio XI, que ordenó a los conventos no tener más religiosos de los que sus fondos y rentas pudieran mantener. Además, los prelados regulares deberían avisar al ordinario cuando fueran a dar un hábito e igual debía darse autoridad a los obispos para suprimir conventos con rentas insuficientes. Otro punto en que los arzobispos insistieron fue el del relajamiento de costumbres de los religiosos, por lo cual la junta propuso exigir a los religiosos obedecer su regla.

Respecto a los excesos de curas y doctrineros, que es el tema que aquí nos ocupa, expresaron que ningún remedio sería suficiente “que no sea sacando bula que extinga los curatos de regulares con aprobación de los virreyes”,³³ para evitar reacciones escandalosas de los religiosos, el rey debía obtener otra bula inhibiendo a los prelados regulares “de cualquier conocimiento de causa o acto de visita de sus religiosos párrocos, sujetándolos *in omnibus* a la punición, castigo y corrección de los ordinarios”.³⁴ Además, los virreyes debían suspender el nombramiento de curas regulares en tanto se obtenían las bulas y detener cualquier breve en contrario, aunque llevara el pase del consejo, al que se le debía prohibir conocer del asunto y, además, debía dejar obrar libremente a virreyes y obispos. El rey, insistían los arzobispos, debía usar de sus “amplias facultades” en Indias. Al final se pedía que los obispos no fueran otra vez víctimas de los religiosos, quienes “se ven sostenidos de la indiscreta devoción o piedad de los pueblos”.³⁵

Estas primeras propuestas de la junta de noviembre de 1748 apuntaban, en efecto, a coartar cualquier posibilidad de defensa de los doctrineros: secularizar, con apoyo de los virreyes, todas las doctrinas; sujetar a los doctrineros a sólo la jurisdicción del ordinario y, finalmente, cuidarse del apoyo popular que podían recibir los religiosos.

³² A. Rocher, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, 2010 y M. Saldaña, “La consolidación de la mitra de Oaxaca y la secularización de doctrinas, siglos XVI-XVIII”, 2019.

³³ “Representaciones hechas...”.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Loc. cit.*

En efecto, tradicionalmente en Nueva España los virreyes habían apoyado a las órdenes religiosas, al menos hasta Carlos II, pues ya bajo Felipe V el monarca exigió a prelados y virreyes actuar en completa armonía, como, en efecto, se había hecho después de 1700. En cuanto al temido apoyo del pueblo a los frailes ante una eventual separación de sus doctrinas, las cosas habían cambiado también, pues las feligresías distaban mucho de ser aquellas comunidades de indios sujetas solamente a los evangelizadores del siglo XVI, como también se verá a continuación.

El parecer del arzobispo de México de marzo de 1749 sobre las doctrinas

Pero las conclusiones de la junta de 1748 fueron apenas el principio de las discusiones, pues en los meses siguientes continuaron enviándose pareceres a Fernando VI. El arzobispo de México, en especial, tuvo una participación activa: a principios de marzo de 1749 emitió su opinión personal sobre la cuestión de las doctrinas indias y su futuro inmediato. De inicio, Rubio y Salinas insistió, como varios de sus antecesores, sobre el estado de excepción de los religiosos en su papel de cura de almas. Y si ello había sido así se debía a las condiciones de la evangelización inicial en Indias y al permiso expreso de Roma.³⁶ La presencia misma de los religiosos en Indias sólo podía explicarse por la anuencia del papa y de los reyes españoles.³⁷ Por ello, añadía el arzobispo, el oficio de párrocos que los religiosos habían ejercido, era, desde un inicio, provisional, mientras llegaba la época en que hubiera clérigos suficientes e idóneos para sustituirlos.³⁸ De esta premisa, el prelado dedujo que las doctrinas nunca fueron en realidad beneficios o propiedad de las órdenes religiosas y que el rey quedó siempre con la libertad de removerlos.³⁹

³⁶ “Representaciones hechas...”: “a los regulares está prohibida por derecho canónico la obtención de beneficios curados seculares [...] por lo cual es preciso que para servirlos dispense el sumo pontífice que suele hacerlo, concurriendo legítima causa como lo es la necesidad o utilidad de la iglesia y la inopia de clérigos”.

³⁷ *Ibid.*, s. n. f.: “movidos de esta última causa, dispensaron algunos pontífices con los regulares que pasaron a Indias con orden o permiso de nuestros católicos reyes”.

³⁸ *Ibid.*, s. n. f.: “para que en aquellas partes pudiesen ejercer el oficio de párrocos, según consta de las bulas de León X, Adriano VI, Paulo III y Clemente VII, y de varias cédulas reales que cita el señor Solórzano, libro 3, Política Indiana, cap. 16, los cuales uniformemente advierten que dichos curatos se proveían en los regulares, para que los obtuviesen precariamente y como en depósito, hasta que hubiese sacerdotes seculares suficientes en número y capacidad para poder regirlos y administrarlos”.

³⁹ *Ibid.*, s. n. f.: “poniéndose en todas las referidas cédulas la expresa caución de que nunca pudiesen los regulares adquirir derecho alguno en cuanto a la propiedad y perpetuidad de los

El arzobispo también abordó el asunto de la situación del clero secular cuando afirmó que con la secularización más clérigos se aplicarían al estudio y a una vida virtuosa y decente, con la esperanza de lograr una parroquia.⁴⁰ Además, agregó, un cura beneficiado cuidaría mejor de los indios que un doctrinero que podía ser removido por su prelado en turno.⁴¹ Al final de este argumento, Rubio y Salinas declaró que el rey tenía todo el poder para remover a los doctrineros: “por el derecho de patronato y en virtud de la caución con que a los regulares se entregaron los citados curatos o doctrinas, puede su majestad quitárselos y proveerlos en clérigos”.⁴²

Luego de presentar todos esos argumentos, el prelado del arzobispado de México se ocupó de proponer las formas para la remoción de los religiosos, y en este renglón demostró tener un agudo tacto político al sugerir tomar las precauciones necesarias para evitar pleitos y escándalos, pensando no tanto en los que promovieran los frailes sino los indios.⁴³ La primera precaución que sugirió el arzobispo fue

averiguar si en aquellos reinos habrá clérigos suficientes en número y capacidad para el ejercicio de párrocos, lo cual no se puede puntualmente saber sin que el tiempo y la experiencia lo manifiesten; porque aunque el número sea grande puede ser el de

dichos curatos y doctrinas, sino que habían de quedar siempre amovibles *ad nutum* de s. m., para poderse las quitar a los regulares los mencionados curatos y proveerlos en clérigos, una vez que se verifique haber cesado la causa impulsiva de las dispensaciones pontificias, que dispensaron a los religiosos ejercer el oficio de párrocos por inopia de clérigos, pues no habiendo este motivo, entra en tal caso la disposición del texto en capítulo 1º. *De capell. Monas.*, y la doctrina del señor Urritigoiti *in pastor reg. Part. 2 q. 21 a num. 13 os que ad 18* en donde cita muchos textos y autores para el mismo fin, y el señor Solórzano en el lugar citado extiende algunas poderosas razones para persuadir las utilidades que se seguirían si se removiese a los regulares de los beneficios curados”.

⁴⁰ *Ibid.*, s. n. f.: “Lo que comprende mi cortedad es, que si esta providencia tuviese efecto, a vista de ella, y con la esperanza de lograr algunas conveniencias, se animarían los naturales de aquellas partes a los estudios, se dedicarían más a la virtud y a obrar de suerte que fuesen dignos de obtener el cargo de curas, de lo que tal vez muchos de ellos estarán retirados por la corta esperanza de premio”.

⁴¹ *Ibid.*, s. n. f.: “También parece que de esta suerte estarían los curatos más bien servidos y los indios mejor tratados, pues para ser mejor recibidos de ellos los clérigos, que los regulares, llevan la ventaja de entrar en ellos como en viña propia, que han de cultivar sin otro término que el que sus buenas costumbres y procedimientos les adelantare, para mejores en otro curato y de esta suerte los indios aseguran ser bien tratados y defendidos de su cura, y no puede dejar de conocerse que los obispos cuya obligación no tiene el término que la de un provincial, pondrán con mayor entereza el remedio que convenga”.

⁴² *Ibid.*, s. n. f.

⁴³ *Ibid.*, s. n. f.: “soy de sentir que se proceda en este negocio con la más prudente pausa por evitar los gravísimos inconvenientes que puede producir lo contrario y sería desgracia que siendo el principal objeto a que mira esta providencia el bien espiritual de aquel país, se convirtiera su ejecución en daño de lo que tanto importa”.

los hábiles muy corto, lo que se confirma bien con lo que dijo el duque de la Palata al conde de Monclava en la instrucción que el dio sobre las cosas del Perú, asegurándole que de 600 clérigos que había en Lima, apenas se juzgaba que los 100 pudiesen exponerse a examen, por cuyo motivo, aunque en aquella ciudad se halle el mismo o mayor número y la de México tenga hoy más de 400, según lo que pude percibir en la última junta, todavía resta el examen de su aptitud, así en letras como en costumbres, y esta es diligencia que requiere algún tiempo y noticia para hacerse debidamente.⁴⁴

Pero al arzobispo de México no le bastaba saber el número y la formación de los clérigos que sustituirían a los frailes, sino también su vocación eclesiástica, pues temía que, de removerse a todos los religiosos juntos, no habría el suficiente número de candidatos idóneos para sustituirlos, por todo lo cual proponía actuar con gradualidad.⁴⁵ Insistió en que los virreyes debían suspender el nombramiento de frailes en las doctrinas vacantes, no obstante que ya hubieran sido antes escogidos por sus preladados, y que se prohibiera a estos últimos visitar las doctrinas, pues este derecho sólo debía corresponder a los obispos, tanto para vigilar la conducta de los doctrineros como su administración espiritual, con el poder incluso de removerlos y sustituirlos por clérigos, contando con la aprobación del virrey.

Al final de su parecer, y luego de expresarse también sobre limitar la adquisición de bienes por los religiosos, Rubio y Salinas aceptó que, debido a su falta de conocimiento práctico sobre el arzobispado que pronto iba a gobernar, los medios que había sugerido tal vez causarían más estragos que la enfermedad, por lo cual anunciaba que, de ser así, sobreseería las órdenes reales en espera de mejores disposiciones. Añadía que pondría todo su celo para cumplirlas, y para ello pedía inhibir a la audiencia del conocimiento de todos estos asuntos, “mandándoles que dejen obrar a los preladados, unidos con los virreyes, cuanto les parezca conveniente” para evitar escándalos con los religiosos “y más si hallan quien patrocine sus recursos”. Ahora bien, ¿qué tanto hizo caso Fernando VI de las opiniones del arzobispo electo de México?

⁴⁴ *Ibid.*, s. n. f.

⁴⁵ *Ibid.*, s. n. f.: “Estas y otras reflexiones que tendrá prevista la superior comprensión del ministerio, manifiestan los inconvenientes que puede producir el ejecutar de una vez esta mutación y aconsejar en este asunto el pausado procedimiento que tuvieron por conveniente el señor Solórzano y otras personas graves y doctas que cita. Supuesto pues, que conduce proceder en la materia con lentitud”.

La cédula de secularización de 1749 y los inicios de su aplicación

El 4 de octubre de 1749, a un año de iniciadas las juntas sobre la reforma del clero regular y la secularización, Fernando VI decretó la secularización de las doctrinas de religiosos en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe, luego de concluidas las juntas convocadas para tratar el asunto. La real cédula de esa fecha es un documento por demás interesante por cuanto refleja, por un lado, la influencia que los argumentos de las juntas tuvieron en la actitud guardada por el rey respecto a la secularización y, por otro, el desconocimiento que se tenía de las realidades clericales de las últimas décadas en las diócesis indianas. El texto de la cédula, de inicio, hace una recapitulación histórica para explicar por qué los regulares, y no los clérigos, habían permanecido hasta entonces al frente de las parroquias de indios, recogiendo el argumento que el clero secular indiano había repetido al menos desde el siglo xvii: la necesidad de contar con ministros para la evangelización había “obligado” a recurrir a los frailes, pero siempre de forma provisional, en tanto no hubieran clérigos suficientes e idóneos.⁴⁶ Esta medida, declaraba la cédula, había ocasionado con el tiempo la desviación de la cabal observancia religiosa, pero ante la multiplicación de doctrinas y la aun insuficiencia del clero secular, se siguió postergando el traspaso de las parroquias, que los religiosos siempre mantuvieron “precariamente”. Hasta aquí la justificación histórica. Enseguida se apuntó la “nueva etapa” que vivía el clero secular en la época de Fernando VI, tanto en “suficiencia” como en “idoneidad”. Ante ello, declaraba el rey: “ha parecido conveniente no dilatar más tiempo el acudir a remediar el daño que lamentan las mismas religiones en la intolerable dispersión de sus hijos”. Para tomar las mejores disposiciones, agregaba el monarca, había convocado a la junta de notables, “compuesta de teólogos y ministros de mi satisfacción, dotados de las precisas calidades, que me propusiesen en conciencia los medios que considerasen más conformes y convenientes al servicio de Dios y mío”.

Para Fernando VI, los miembros de la junta habían hecho gala de un conocimiento “práctico” de tal modo que había prevenido los inconvenientes de llevar a efecto la secularización y, así, se habían previsto mejor las disposiciones. En las siguientes líneas de la cédula el monarca ordenó iniciar la remoción de los religiosos retomando la propuesta del arzobispo de México; es decir:

⁴⁶ *Ibid.*, s. n. f.: “se halló conveniente y aun preciso, advertida la falta de clérigos seculares, dejar encomendados en precario las doctrinas y curatos que se iban erigiendo, para disponer y proporcionar el pasto espiritual de aquellas almas, a los regulares con que proveyeron las religiones de estos reinos a la necesidad de operarios que trabajasen a su reducción y conversión”.

por el modo más fácil y adaptable a las circunstancias presentes, se de principio a la separación de los regulares de algunos curatos que fueren vacando, confiriéndolos a clérigos seculares idóneos y de las circunstancias y suficiencia convenientes y precisas, debiendo sólo entenderse la providencia por ahora en ese arzobispado y el de Lima, y extenderse al de Santa Fe, para que de norma y regla el suceso de ellos cuando se discurra conveniente la práctica en los demás.⁴⁷

La gradualidad propuesta por el arzobispo de México fue bien acogida por el monarca, previendo los conflictos sociales que podían generarse con la separación de los doctrineros. Y aquí cabe una pregunta fundamental: ¿por qué se escogió precisamente “experimentar” en principio en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe? Los documentos no dicen nada al respecto, aunque pueden inferirse algunas posibles explicaciones: por ser las sedes del poder virreinal y arzobispal, se esperaba que ante las máximas autoridades de los virreinos, los religiosos no se indispusieran en gran medida, además de que servirían de ejemplo al clero regular del resto de las diócesis. Para el caso del arzobispado de México, considero que había mejores condiciones para iniciar la secularización, entre ellas y la principal que ahí el poder de los doctrineros ya estaba muy desgastado en 1749. De estas condiciones no se expresó nada en los registros de las juntas de Madrid y sí, en cambio, seguía vigente la idea de un clero regular fuerte, influyente y con todo el respaldo de “los pueblos”, como se comentó en alguna de las juntas previas. De ahí la reiteración en la cédula para que tanto el arzobispo como el virrey actuaran con el mayor sigilo y cuidado.⁴⁸ Para ello, las primeras secularizaciones debían hacerse sólo en doctrinas vacantes y de preferencia en las menos importantes, esperando poca o ninguna protesta de los regulares; el siguiente paso sería ir quitándoles parroquias de más importancia, calculando el menor escándalo posible. Otra medida precautoria sería que sólo el arzobispo y el virrey tomarían las decisiones, sin permitir ninguna intromisión. Una más: que el contenido de la cédula de ninguna manera debía darse a conocer a las religiones, para evitar que interpusieran más recursos, sin embargo, insiste el rey, “del ningún derecho que tienen a mantener los curatos y doctrinas”. Al final, la cédula le ordenaba al arzobispo que tuviera siempre informado personalmente al rey sobre los avances de la secularización.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Loc. cit.*: “para conseguir el fin con más precaución de parte de la misma providencia y menos reparo y advertencia de las religiones se ha discurrido podrá conducir se comience la separación por alguno o algunos de los curatos que vacaren, y que por su menor renta, mayor distancia u otras consideraciones sean menos apreciables a las mismas religiones, y no tan sensible la privación de ellos”.

Ya en México, a escasos años de la aplicación de la cédula de 4 de octubre de 1749, el arzobispo Rubio y Salinas informó, en efecto, del avance exitoso de la secularización en su jurisdicción. En 1752 el prelado informó al poderoso marqués de Ensenada, secretario de Hacienda, Guerra, Marina e Indias, de la secularización de doce doctrinas agustinas y dominicas “sin leve conmoción ni desagrado de los indios, poniendo en sus curatos a los clérigos más dignos, exponiendo vuestra señoría quedaba en ejecutar lo mismo con las demás doctrinas que vacaren por muerte de los curas ministros u otro justo título”.⁴⁹ Ante tales avances en el arzobispado mexicano, el rey decidió extender la aplicación de la cédula de 1749 a todos los obispados indianos, mediante cédula de primero de febrero de 1753.⁵⁰

¿Por qué el traspaso de las doctrinas en el arzobispado mexicano había avanzado sin tropiezos, a pesar de una larga historia de conflictos y de fracasos por parte del episcopado novohispano para secularizarlas? Para el arzobispo, era claro que la prudencia y la gradualidad con la que había actuado, junto con el virrey, al ir quitando doctrinas vacantes o cuyo cura doctrinero no tuviera título autorizado, explicaban el éxito de las operaciones, y así lo había defendido en Madrid. No obstante, el asunto era más complejo, pues las causas que explican el éxito de la secularización en el arzobispado mexicano eran más numerosas y complejas que las explicadas por el prelado.

Reflexiones finales

Al contrastar los argumentos vertidos en las juntas de Madrid y la cédula de 1749 con los cambios ocurridos en el arzobispado de México durante la primera mitad del siglo XVIII, queda claro que las medidas decretadas por Fernando VI sobre las doctrinas indianas tuvieron de fondo, principalmente, razones políticas, más que una necesidad real de reforma del clero regular. En primer lugar, porque el concepto del clero regular manejado en las juntas y en la cédula hacía tabla rasa de las diferencias regionales americanas y generalizaba “excesos” en la administración parroquial de que no hay evidencias claras en el arzobispado. Considero que, en el fondo, las tendencias regalistas de Fernando VI, iniciadas en buena medida por su antecesor, reclamaron en 1749 dar un importante paso en Indias, como preámbulo al patronato universal de 1753. Y ese paso fue precisamente reducir la presencia de los regulares en las sociedades hispanoamericanas, personajes que, a pesar del

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ D. A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, 1994, p. 77.

evidente desgaste de su poder, seguían representando un obstáculo al ejercicio pleno del real patronato.

Más allá de lo argumentado en las juntas de Madrid, lo que se vivió en el arzobispado de México en las décadas previas a 1749 fue una decadencia notable del poder de los regulares al frente de las doctrinas que explica en buena medida la rapidez de la secularización. Si bien es cierto que la cautela política que demostró el arzobispo Rubio y Salinas y el apoyo de los virreyes durante la aplicación de la cédula de 1749 fue crucial, también lo es que los tres arzobispos precedentes y los cambios en la feligresía de las parroquias se habían encargado de minar paulatinamente la jurisdicción y el poder social del clero regular a cargo de la administración de sacramentos. El cobro del subsidio eclesiástico, por ejemplo, puso las bases para el establecimiento definitivo de los jueces eclesiásticos en las doctrinas y arrebató a los frailes la jurisdicción que tradicionalmente habían ejercido. El crecimiento de la feligresía no fue únicamente numérico, sino también cualitativo en cuanto a su composición social. Este fenómeno provocó que españoles y mestizos, antes ausentes en las doctrinas, pudieran promover cambios en la organización parroquial de varios partidos del arzobispado. Igualmente, y gracias a la información que sobre las rentas de todas las parroquias resultó por el cobro del subsidio, los arzobispos pudieron comprobar con certeza la mayor riqueza de las doctrinas con respecto a los curatos de clérigos, de lo que se obtuvo mayor sustento para el reclamo histórico de traspasar las doctrinas.

Paralelamente a los cambios operados en torno a las doctrinas, en el clero secular del arzobispado de México podemos observar también dinámicas tendientes a favor de la secularización. El aumento de la población clerical y sus expectativas de empleo, así como el desfase cada vez más evidente con el lento crecimiento de cargos reales llegó a ocasionar tensiones en ciertos enclaves clericales. El mejor ejemplo fue el ocurrido en la ciudad de Querétaro.

Finalmente, hay que destacar que entre 1712 y 1728 el prelado más sensible a las necesidades de su clerecía fue el arzobispo José Lanciego Eguilaz y, en consecuencia, quien más intentos realizó para reducir los espacios de los regulares en favor de los clérigos: reforzó la autoridad de los jueces eclesiásticos y creó, con ello, más empleos; propuso convertir las misiones en doctrinas para tener más control de ellas; favoreció la división de curatos y doctrinas y, por último, intentó la secularización de 60 doctrinas. Esta acción final es de especial importancia pues, aunque el intento no prosperó por entonces, puso en la agenda real el asunto, sobre todo el argumento de que el rey podía en cualquier momento elegir entre frailes y clérigos a los curas de cualquier parroquia en Indias, el cual, como hemos visto, salió a

relucir en las juntas de Madrid. A fin de cuentas, el clero secular, por depender en mucho mayor medida del real patronato que el regular, fue favorecido, pues con ello la monarquía española se creaba mejores condiciones en Indias para obtener un mayor provecho de la Iglesia en América.

Referencias

- Aguirre Salvador, Rodolfo, “Parroquias”, en Max Planck Institute, *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XVI-XVIII (DCH)*, 2020, <<https://ssrn.com/abstract=3609780>>, consultado en enero, 2023.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, “Misiones a debate. Intereses arzobispaes y monárquicos en la custodia franciscana de Tampico, 1700-1750”, *Fronteras de la Historia*, vol. 24, núm. 2, 2019, pp. 80-108.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, “De bachilleres a clérigos: la búsqueda de grados, capellanías y lenguas indígenas en el arzobispado de México del siglo XVIII”, en Mónica Hidalgo Pego y Rosalina Ríos Zúñiga (coords.), *Poderes y educación superior en el mundo hispano. Siglos XV al XX*, México, UNAM, 2016, pp. 387-415.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2012.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, “La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/BUAP, 2020, pp. 243-277.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, “La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749”, *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 122, 2008, pp. 487-505.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, “La demanda de clérigos “lenguas” del arzobispado de México, 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 35, 2006, pp. 47-70.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, “La geografía eclesiástica del arzobispado de México”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/BUAP, 2020, pp. 279-316.
- Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994.
- Brading, David A. “El mercantilismo ibérico y el crecimiento económico en la América Latina del siglo XVIII”, en Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre*

- el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1987, pp. 293-314.
- Florescano, Enrique e Isabel Gil, “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico. 1750-1808”, en Centro de Estudios Históricos, *Historia General de México*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1987, vol. 1, pp. 471-590.
- Lynch, John, *El siglo XVIII. Historia de España*, XII, Madrid, Crítica, 1991.
- Miño Grijalva, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, FCE/El Colegio de México, 2001.
- Pérez Puente, Leticia, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM, 2005.
- Ramírez Méndez, Jessica, “El ‘buen’ cura franciscano del arzobispado de México. Su autoconstrucción en la voz de su feligresía, 1734”, en Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana*, Puebla, UNAM/BUAP, 2021, pp. 221-247.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681*, 4 ts., México, Escuela Libre de Derecho/Miguel Ángel Porrúa, 1987 (ed. facsimilar).
- Rocher Salas, Adriana, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Conaculta, 2010.
- Rubial, Antonio, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XIX, núm. 73, 1998, pp. 239-272.
- Saldaña Solís, Marcela, “La consolidación de la mitra de Oaxaca y la secularización de doctrinas, siglos XVI-XVIII”, tesis de doctorado en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2019.
- Solano, Francisco (ed.), *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, 2 vols., Madrid, CSIC, 1988.
- Taylor, William, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 ts., Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, México, Porrúa, 1982.

**SECULARIZACIÓN Y EDUCACIÓN
DURANTE LAS REFORMAS BORBÓNICAS**

Secularizar la enseñanza novohispana en tiempos de Carlos III: hacia el control regio

Enrique González González

Las casi tres décadas del reinado español de Carlos III (1759-1788) dieron ocasión a sus ministros para emprender, con éxito diverso, un alud de reformas en múltiples campos en la península y en Indias.¹ En torno a la educación, las medidas tuvieron dos ejes relacionados: por una parte, la expulsión de los jesuitas (1767), que abrió paso a la reorganización administrativa y académica de los numerosos colegios antes a su cargo;² por otra y de modo paralelo, se inició una reforma general de las universidades que sólo a medias logró vencer la tenaz resistencia de esas corporaciones.³ Con todo, ambos pasos fueron decisivos para modernizar los planes de estudios y lograr un mayor control regio de la educación.

¹ Una visión de conjunto sobre la España de ese monarca: *Actas del Congreso Internacional sobre "Carlos III y la Ilustración"*, 1989. El presente capítulo retoma y, en parte, replantea una cuestión expuesta en varios trabajos previos, como, E. González, "La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada", en L. Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la Universidad de México*, 1994, pp. 57-108; *idem*, "Colegios y universidades. La fábrica de los letrados", en N. Vogeley y M. Ramos (coords.), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. Vol. 3, Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, 2011, pp. 104-127; *idem*, "La expulsión de los jesuitas y la educación novohispana: ¿debacle cultural o proceso secularizador?", en M. C. Torales (coord.), *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*, 2009, pp. 255-275; *idem*, "Entre Europa y América. Transmitir letras y saberes en la Nueva España", en *México, 1521-1581. Se forja una nación*, 2023; *idem* y V. Gutiérrez, *El poder de las letras. Por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial*, 2017.

² No se tratará aquí de las causas o las condiciones en que la expulsión tuvo lugar; puede verse, E. Giménez, *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, 1997; T. Egido (ed.), *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, 1994. Egido también coordinó una visión de conjunto sobre *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, 2004; véase, del mismo, nota 5. Un útil enfoque general, aunque centrado en Valencia, P. García, *La expulsión de los jesuitas. Una legislación urgente y su aplicación en el Reino de Valencia*, 1992.

³ Espléndida síntesis, con la bibliografía fundamental, M. Peset y J. L. Peset, "Política y saberes en la universidad ilustrada", en *Actas del Congreso Internacional...*, vol. III, pp. 31-134, y M. Peset y

Antes de tratar de las reformas educativas en el virreinato novohispano y de su fortuna, conviene ofrecer una visión muy general de los cambios promovidos, tras la expulsión de la compañía, en la enorme red de centros educativos que regía en sus cuatro provincias hispanas. A la vez, se dirá una palabra sobre las políticas modernizadoras de las universidades españolas.

En la segunda parte, y tomando como marco de referencia la situación peninsular, se tratará del proceso secularizador promovido por los Borbones en Nueva España, así en los centros educativos que ya funcionaban antes de la expulsión como en el que indujeron al fundar nuevas instituciones. Asimismo, se destacará el sordo rechazo de la universidad a las reformas y la preeminencia que logró mantener, apoyada en sus rancios privilegios.

Castilla y Aragón

Los jesuitas españoles poseían numerosas casas (no todas para enseñar a externos) en sus cuatro provincias peninsulares: la de Castilla tenía uno o varios colegios en 33 ciudades o pueblos; la toledana se esparcía por 30 poblaciones; se asentaba además en 30 de Andalucía y en 29 de Aragón.⁴ Las cifras, en los preámbulos de la expulsión, muestran que cada cual contaba en la península con tantos socios, o más, que cualesquiera de las vastísimas americanas, salvo quizá México.⁵ Con tan copioso personal, detentaban casi el monopolio —el estanco— de la enseñanza gramatical y retórica en todo el territorio.⁶

M. Peset, “Las reformas universitarias en el siglo xviii”, en J. J. Busqueta y J. Pemán, *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui*, 2002, pp. 321-349; I. Arias, “Las reformas de los planes de estudios universitarios en España en la época de Carlos III. Balance historiográfico”, *Chronica Nova*, 1997, pp. 7-34.

⁴ *Colección general de las providencias hasta aquí tomadas por el gobierno sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía, que existían en los dominios de S.M., de España, Indias e Islas Filipinas, a consecuencia del Real Decreto de 27 de febrero y Pragmática-Sanción de 2 de abril de este año, 1767-1784*, t. 1, pp. 15 y ss.

⁵ T. Egido, “La expulsión de los jesuitas de España”, en R. García (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, iv. *La Iglesia en la España de los siglos xvii y xviii*, 1979, pp. 745-792, 756, calculó 801 socios en la provincia de Castilla, 611 en la toledana, 630 en Aragón y 704 en la Bética. En cambio, en México, 778; en la paraguaya, 490; en Perú, 400; en la chilena, 348; la quiteña tenía 269; el Nuevo Reino, 193, y Filipinas, 152. Cabe señalar que el informe trienal de 1764 (nota 25) asigna sólo 675 jesuitas a la provincia mexicana, cifra que aquí se adoptará en adelante. Véase también nota 2.

⁶ *Colección general de las providencias hasta aquí tomadas por el gobierno...*, vol. 1, real provisión del 5 de octubre de 1767, pp. 126-140. Tenían esa enseñanza “como estancada”.

Pero no se limitaban a esas dos disciplinas. Las universidades de Castilla y Aragón, esparcidas en una treintena de ciudades, recibían notable influencia de la orden, pues regía uno o más colegios en casi todas. A veces dictaba filosofía y teología, en abierta rivalidad con la corporación local. O leía cátedras en la universidad —no sólo la llamada de Suárez— y organizaba y controlaba poderosas congregaciones estudiantiles. De igual modo, al inicio del siglo XVIII fundó tres seminarios de nobles (Madrid, Barcelona y Calatayud), lo que expandía su ascendiente entre las élites. Y, a más del poder económico y político que le daban sus haciendas y bienes raíces, a partir de 1700, con la nueva dinastía borbónica, copó el cargo de confesor real, cuya opinión era básica, entre tantos asuntos, para designar a los catedráticos universitarios.⁷ Tan vigorosa y dilatada presencia explica que, en 1767, poco más de 2 500 regulares pasaran de la península al destierro italiano.⁸

Como se sabe, las órdenes religiosas gozaban de gran autonomía por estar exentas tanto de la jurisdicción real ordinaria como de la episcopal. Sus privilegios les permitían no pagar diezmo del fruto de sus haciendas y otros beneficios económicos, o aportar menos que los demás fieles, en daño del ingreso episcopal. Esas exenciones le permitían a cada una definir el carácter de la formación por impartir, y mantenerla bajo su exclusivo control, según sus intereses. Podían destinar sus aulas en exclusiva a sus novicios o abrirlas a seculares. Si un obispo subrogaba su seminario conciliar a una orden, debía renunciar a toda intervención en su marcha interna, aun estando obligado a financiarlo.⁹ Ni siquiera en las Indias, donde el rey gozaba de patronato universal, tenía autoridad para actuar en la vida interna de las órdenes, auténticas ciudadelas; debía valerse de medios para minar su autonomía de modo indirecto.

A causa de esas exenciones —tan denostadas en los reales decretos de expulsión—, si el rey o cualquier obispo dotaba cátedras en un colegio o universidad de regulares, renunciaba a exigir cuentas de su manejo y a influir en el tipo de instrucción que impartían; además, a veces una orden se adueñaba de esos fondos. Entonces, intentar recobrarlos exigía sonados y azarosos pleitos. Ya en 1574 el virrey Francisco Álvarez de Toledo, al crear en Lima la Universidad Real de San Marcos, suprimió la de los dominicos, erigida en 1551 en su convento y controlada por los

⁷ Sólo a partir de la demencia declarada de Fernando VI, en los cinco años previos al ascenso de Carlos III, el cargo pasó al clero secular. El nuevo monarca nombró siempre a franciscanos. L. Martínez, *El confesor del rey en el antiguo régimen*, 2007, en especial, pp. 1006-1007.

⁸ T. Egido, “La expulsión...”, p. 758.

⁹ L. Pérez, *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*, 2017, en especial, pp. 183-204.

frailes. Advirtió al monarca que no convenía dotarla ahí, por la exención de los regulares. En cambio, si los rectores eran laicos o del clero secular, se les podría exigir cuentas sobre su gestión y el manejo del dinero regio.¹⁰ En suma, para que el rey reformara a su arbitrio los estudios, debía contener a las órdenes, ante todo a la más poderosa: la Compañía de Jesús.

La historiografía tradicional, obra de jesuitas o de sus apologistas, suele limitarse a deplorar el abrupto y trágico arresto y exilio de los religiosos, el fin de sus centros docentes, las bibliotecas dispersas o destruidas, etcétera. Sólo recientemente se ha insistido en que, si el rey pretendía reformar los estudios para modernizar sus contenidos y sujetarlos a su control, debía proceder contra los jesuitas y transferir su enseñanza a laicos y clérigos seculares.¹¹

Si se omiten los argumentos *ad hoc* para acusar a la compañía de promover disturbios sociales y regicidio, las copiosas cédulas para el extrañamiento y secuestro de sus bienes insisten en la convicción de que sólo descartando en definitiva a la orden sería dable modernizar los estudios, pasándolos a laicos y clérigos seculares, bajo estricto control de los obispos y la Corona.¹² Es cierto que la “Pragmática sanción” de 1767 alabó a los otros regulares “por su abstención en negocios de gobierno”, pero mucho de lo reprobado a los expulsos valía para las otras religiones: exenciones judiciales, espíritu de clan para defender las doctrinas de su orden por sobre todo argumento o evidencia, con el consiguiente rechazo a las novedades científicas. Además, los reformistas, impulsores del utilitarismo, veían en los frailes, jesuitas o no, a miembros de las clases ociosas y buscaban, con el favor real, medios para diezmar sus privilegios y autonomía.

La pragmática “para el extrañamiento de estos reinos á los regulares de la Compañía, ocupación de sus temporalidades, y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno”, y los citados edictos subsiguientes determinaron, al menos en lo formal, el uso que darían a los bienes confiscados. Una vez apropiados por la Corona, los templos pasaron a los obispos para crear parroquias o apoyarlas. De la venta de haciendas y bienes muebles se tomarían 100 pesos anuales para el sostén de cada expulsos. Una carga al inicio nada desdeñable: si de todos los dominios llegaron a Italia arriba de 5 000, la anualidad por extraer de las “temporalidades” rebasaba el

¹⁰ E. González y V. Gutiérrez, *El poder de las letras...*, en esp. 119-133, 253-257.

¹¹ Por ejemplo, la real provisión del 5 de octubre de 1767 ordena “reintegrar los maestros y preceptores seculares en la enseñanza de las primeras letras, gramática y retórica. *Colección general...*, 1, pp. 126-140.

¹² La *Colección general...* recopiló los principales en sus cinco tomos.

medio millón. Conforme unos morían o se secularizaban, la suma decrecía.¹³ Los edificios de los colegios también generaron debate. Los que eran propiedad de la orden pasaron a seminarios conciliares o universidades, o se vendieron. En cambio, los internados para laicos solían estar a cargo de la compañía sin que le pertenecieran, pues cada uno era dueño de las rentas legadas por el fundador, o el rey las asumía, declarándolas regias. Así, apenas definido su estatus legal, reabrían como antes, pero a cargo del obispo, el clero secular o laicos. Otro punto en extremo arduo eran las obras pías. Un patrono dotaba cierta renta a cambio de determinado número de misas anuales en su memoria y de su familia, y confiaba su gestión al obispo o a una orden. El que celebraba las misas o cumplía con las “cargas” estipuladas recibía un estipendio. La compañía manejó muchas de esas rentas. El rey —sin licencia para apropiárselas— ordenó reasignarlas, y el nuevo responsable se obligaba a aplicar las mandas. Pasaron a hospicios, seminarios conciliares y quizá a universidades.¹⁴

Los decretos insistían en la necesidad de “reintegrar a los maestros y preceptores seculares en la enseñanza de las primeras letras, gramática y retórica”, y que esos lectores se designaran en adelante por oposición. Los jesuitas, sobre tener dicha docencia “como estancada”, la veían como tarea “transitoria” en espera de otros encargos, lo que habría causado “el actual abatimiento”. En cambio, mientras los maestros fueron estables, “floreció la enseñanza”, los jóvenes llegaban latinos a las facultades mayores y “hacían admirables progresos en las ciencias”. Se imponía, pues, abatir “la dureza del latín en nuestras aulas” y llevar esa enseñanza a su “perfección”, por constituir “el cimiento y la basa de los demás estudios”. De ahí los bandos para secularizar toda la instrucción que la orden dictaba. No se busca aquí valorar el éxito práctico de tales medidas, sino destacar el propósito de aprovechar la expulsión para impulsar una sustancial mejora, no sólo en el campo gramatical, sino, con base en ella, en el universitario, la otra cara de esos planes reformadores. De ahí el empeño por que ninguna de las pedagogías confiscadas cerrara; antes bien, se buscaría abrir otras, destinando las casas de los expulsos a maestros seglares y a fundar (o refundar) internados que instigaran una enseñanza secularizada y renovada en sus contenidos.¹⁵

¹³ T. Egido, “La expulsión...”; E. Giménez, *Expulsión y exilio...*, *passim*.

¹⁴ Al menos cuando se hablaba de dotar a la Universidad de Charcas, sin recursos por las confiscaciones, se manejó la posibilidad de aplicarle la renta de las obras pías, al parecer sin resultado. E. González y V. Gutiérrez, *El poder de las letras...*, p. 323.

¹⁵ A modo de indicador, Pilar García Trobat, al estudiar el reino de Valencia, halló que la universidad de Gandía, al cerrar en 1772, se convirtió en casa de misericordia: las presiones de la universidad rival de Valencia impidieron consolidar la secularización ensayada al momento del destierro. El colegio de la ciudad, San Pablo, pasó al seminario de nobles y, al parecer, el noviciado

El destierro de los ignacianos se realizó de golpe. Suscitó incontables problemas, pero, a ojos de la Corona, la medida fue un éxito rotundo, confirmada poco después con el breve papal que extinguió a la orden en 1773. En cambio, la reforma universitaria resultó un proceso en extremo lento y tortuoso; y si bien en la península los resultados fueron aceptables en los contenidos docentes, distaron de alcanzar las metas. En Indias apenas si calaron.

Hacia 1766 —en vísperas de la expulsión— se pensó en introducir un plan general de reforma; pronto se desistió.¹⁶ Al modo de las órdenes religiosas, las universidades eran colectivos exentos, con fuero propio. De ahí lo difícil de vencer la oposición de los claustros doctorales, satisfechos con el estado de cosas, por más que en su seno hubiese disputas entre bandos por controlar cátedras y privilegios.¹⁷ Fue necesario convencer (y presionar) a cada una. Con todo, hubo decretos generales, como vedar los grados en aquellas facultades que no dictaran un mínimo de cátedras, lo que afectaba a las universidades pequeñas, ante todo las de frailes, que obtenían jugosos ingresos borlando a quien pagara.¹⁸

Por otra parte, había el problema de que Salamanca tenía cuatro colegios “mayores”, uno en Valladolid y otro en Alcalá, cuyos antiguos becarios, enquistados en consejos, audiencias y la alta jerarquía eclesiástica, formaban “un estado dentro del estado”. Tenían voz decisiva, sobre todo en Castilla, para designar catedráticos, alternando entre los suyos.¹⁹ Y si se creía que la reforma era irrealizable sin sacar del juego a los jesuitas, renovar las universidades exigía anular el poder de los colegios mayores, faena ardua por haber tantos colegiales en los más altos cargos. Una larga visita real entre 1771 y 1777, al destrozar su tradicional autonomía, los hirió de muerte. Por fin, en 1798 Carlos IV decretó su supresión definitiva.²⁰ Sin el peso de la compañía, y diezmando el de los colegiales, se despejaba el terreno para vencer, paso a paso, la resistencia de los claustros doctorales.

de Torrent lo ocupó el arzobispo. En Segorbe, sede episcopal, el colegio se aplicó para fundar el seminario conciliar; en Onteniente y Orihuela se fundaron cátedras de latinidad y retórica, y en el puerto de Alicante; a más de las mencionadas, se instituyeron lecciones de aritmética y náutica (*La expulsión...*, pp. 82-83).

¹⁶ M. Peset y M. Peset, “Las reformas universitarias...”, p. 338.

¹⁷ Para Valencia, S. Albiñana, *Universidad e Ilustración. La época de Carlos III*, 1988.

¹⁸ M. Peset y M. Peset, “Las reformas universitarias...”; I. Arias, “Las reformas...”, p. 52.

¹⁹ D. Lario, *Escuelas e imperio. La formación de una élite en los colegios mayores (siglos XVI-XVII)*, 2019, con amplia bibliografía. También tenía título de mayor el boloñés de San Clemente, pero, al estar fuera de la jurisdicción castellana, no tenía incidencia directa en las alternativas.

²⁰ La visita a los colegios mayores motivó un enorme memorial de F. Pérez, *Por la libertad de la literatura española*, 1991.

En 1700, al morir el último Habsburgo sin hijos, Carlos II, se desató una guerra sucesoria. Cataluña, contraria a la nueva dinastía borbónica, fue vencida en 1714. Había entonces algo más de 30 universidades muy diversas en Castilla y Aragón. La mayoría de las aragonesas tenían patronato municipal: Lérida, Zaragoza, Valencia... En Castilla, unas ocho eran colegiales, pero pequeñas, salvo Alcalá y quizá Sevilla. Varios conventos alojaban universidad: seis los dominicos y una, respectivamente, jesuitas, benedictinos y jerónimos. Había menos claustrales, pero muy poderosas, con Salamanca y Valladolid al frente.²¹

A la derrota del principado, sus siete universidades se suprimieron y se fundó una sola, Cervera (1717), donde pesó mucho la compañía, sin duda gracias a los confesores reales.²² En las otras provincias de la Corona aragonesa quedaron tres municipales: Zaragoza, Huesca y Valencia, más la jesuítica de Gandía, extinguida a poco de la expulsión (1772), y la dominica de Orihuela. Zaragoza sufrió una profunda reforma en 1753; Cervera, en 1772; Valencia esperó hasta 1786, y la de Orihuela fue y vino entre 1782 y 1790.

En Castilla el consejo adoptó por regla solicitar a cada universidad su propio plan de reforma. Al recibirlo, los fiscales lo mudaban a su arbitrio y lo devolvían a título de aprobado. Así pasó con Sevilla (1769), Salamanca y Valladolid (1771), Santiago de Compostela, Alcalá y Oñate (1772), Oviedo (1774) y Granada (1776). Especificidades aparte, se buscó eliminar, en artes y en teología, a las “escuelas” defendidas por cada religión y adoptar, en cambio, manuales de física moderna; en teología, centrarse en la Biblia, antes que en la escolástica; en leyes se quiso imponer el derecho patrio y el natural, y en cánones, doctrinas regalistas. Por fin, se apoyó modernizar la medicina y ligarla a la cirugía. Para su cabal éxito, los nuevos planes requerían recursos adicionales, que el gobierno no aportó. Si acaso, aplicó los edificios incautados a universidades como Sevilla y Granada, o parte de las temporalidades. En cambio, los claustros mantuvieron casi intacto su estilo interno de gobierno. Los resultados fueron, pues, mediocres, salvo una mayor o menor reforma de los planes de estudios, y una imparable y creciente presión regia, que acentuarían los monarcas siguientes, a pesar de la inestabilidad política de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

²¹ M. Peset, “Modelos y estatutos de las universidades portuguesas y españolas (siglos XIII-XVIII)”, en A. Romano (ed.), *Dall'università degli studenti à l'università degli studi*, 1991, pp. 65-105.

²² J. Prats, “La Universitat de Cervera: las reformas borbónicas de los estudios superiores en Cataluña”, en J. Busqueta y J. Pemán, *Les universitats de la Corona d'Aragó...*, pp. 351-380.

Nueva España

Las reformas borbónicas²³ en Nueva España y el resto de las Indias siguieron, en muchos aspectos, las políticas de la Corona para la península, pero fueron más lejos al imponer una profunda reorganización territorial, mayor centralización de la Real Hacienda, medidas relacionadas con el comercio interior y exterior, y la introducción de un ejército formal, entre otros asuntos. Ordenaron, como en España, la expulsión de los jesuitas y dictaron leyes para la definitiva secularización de las parroquias que aún conservaba el clero regular y para estrechar la sujeción de la Iglesia a la Corona, que además fue objeto de fuertes gravámenes. De igual modo, acentuaron la práctica de designar a peninsulares para cargos eclesiásticos y seculares que tradicionalmente recaían en criollos.

En lo educativo, se suele destacar la creación de nuevas instituciones “ilustradas”, promotoras de saberes dirigidos a la utilidad práctica, a tono con la idea de que la educación era un vehículo de progreso social; algunas se habían solicitado con insistencia. Menos atención suele darse al hecho de que la expulsión de los jesuitas se acompañó, como en España, de un sólido programa para acotar el poder de los religiosos en la educación, poniéndola a cargo del clero secular y los legos. Así, a la vez que se ordenó reestructurar los planteles dejados por los jesuitas, los seminarios conciliares recibieron sustancial apoyo. En cuanto a las universidades, al partir los regulares cerró en definitiva la de Mérida y en 1791 se erigió la real de Guadalajara. En cambio, parece que la Corona hizo poco por modernizar la de México, si bien le creó instituciones paralelas que desafiaron su preeminencia. Por varias vías, se apuntaba a secularizar en un doble sentido: apertura de espacios a los obispos y al clero secular a costa de los regulares, y ensanchamiento del ámbito social de los laicos.²⁴

Toda proporción guardada, el papel de los jesuitas también era firme en las Indias. En 1764, el provincial envió el último informe trienal a Roma. Componían la provincia 675 socios, entre hermanos y sacerdotes. De ellos, 373 (55.25 por ciento) se concentraban en México, Puebla y Tepotzotlán; otros 302 (30.23 por ciento) vivían en los demás colegios y residencias, incluidos los de Guatemala, La Habana y Puerto

²³ Una discusión historiográfica del concepto, en E. Sánchez, “Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión”, *Historia Caribe*, 2016, pp. 19-51. Amplia bibliografía, en C. García, *Las reformas borbónicas*, 2010.

²⁴ Véase, en este mismo volumen, B. Connaughton, “¿Reconjugación de la herencia cristiana o secularización? El legado de España y Nueva España para el México independiente”.

del Príncipe. Los restantes 98 (14.51 por ciento) atendían las más de 100 misiones. Centrándonos en el actual territorio de México y dejando aparte el juniorado de Tepotzotlán (sólo para novicios), la orden tenía al menos una casa en 19 ciudades.²⁵ Como esa cifra revela, su presencia era en extremo dispar. En ocho colegios dictaba el ciclo de estudios completo, es decir, gramática-retórica, artes (filosofía) y teología: México, Querétaro, Puebla, Guadalajara, Oaxaca, Durango, Mérida, y quizá Ciudad Real (hoy San Cristóbal, Chiapas). No por caso, esas ciudades, salvo la próspera Querétaro, eran también sedes diocesanas; por lo mismo, sus colegios apoyaban la formación de futuros clérigos seculares, bien recibiendo a legos en sus aulas, bien a los internos de seminarios conciliares, caso, al menos, de Durango y Ciudad Real.

De todos, ninguno igualaba al Colegio Máximo de México, con cinco lectores simultáneos de gramática, uno en cada nivel, y un retórico; tres de filosofía, dos de teología escolástica, uno de moral y otro de Biblia. Puebla lo seguía de lejos; según informes trienales, sólo enseñó gramática de 1580 a 1614; ese año, San Ildefonso abrió cursos de filosofía, ampliados a teología en 1626; con todo, el auge de sus colegios mermó desde que Palafox creó el seminario conciliar en 1644.²⁶ En el otro extremo, la fundación del colegio de Ciudad Real tardó de 1619 a 1683, pues se juzgaba corta la renta ofrecida. En 1693 leía gramática y teología moral, es decir, sacramental, indispensable para instruir al gramático en materia de ritos y poder ordenarse; los reportes de 1748 y 1755 coinciden en no hablar de cursos de artes ni de teología escolástica. Por fin, el de 1764 apenas si reporta catecismo y gramática. Sin duda, vivía en la zozobra.²⁷ Mérida, en cambio, aunque sin grandes rentas, tenía universidad en su colegio desde 1624, con dos lectores de gramática, dos de artes, dos de teología escolástica y uno de moral. Además, en 1764 se mencionan lecciones de cánones.

En un rango inmediato inferior quedarían Zacatecas y Valladolid. Los informes mencionan gramática y artes. En Pátzcuaro, a mediados del siglo XVIII se intentó estabilizar la enseñanza de artes, pero los cursos solían interrumpirse. Incluso se

²⁵ Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante, ARSI), Roma, México, vol. 8. No sobra agradecer de nuevo el generoso auxilio del doctor Mauro Brunello. Se excluyó a los colegios de la provincia mexicana situados fuera del actual territorio nacional: Guatemala, La Habana y Puerto del Príncipe.

²⁶ V. Gutiérrez, "Los jesuitas en Puebla de los Ángeles según los informes trienales (1580-1708), siglos XVI y XVII", en M. Peset, Y. Blasco y J. Correa (coords), *Universidades, colegios y poderes*, 2021, pp. 317-335.

²⁷ ARSI, México, vol. 7. Véase también I. Osorio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, 1979, pp. 341-346.

creó ahí el seminario de San Ignacio y Santa Catarina que, en 1764, era atendido por un solo sacerdote lector de teología moral —no escolástica— a los internos.²⁸

En cuanto a los colegios de Veracruz, Guanajuato, San Luis Potosí, Celaya y las residencias de León (en 1764 ya se le dice colegio), Parras, Chihuahua y Campeche, todos se limitaban a lecciones gramaticales. En Chihuahua empezaron en 1722, con apenas “dos o tres” cursantes.²⁹ O bien, a falta de profesor (nunca más de uno) o de oyentes, se la leía con intermitencia. Las precarias finanzas del Colegio de Monterrey forzaron su cierre; además, los padres se llevaban a los niños “a las cabras y al maíz” y éstos desertaban las aulas. Abrió de 1722 a 1746,³⁰ antes de nacer el obispado (1777).

Por último, la enseñanza de primeras letras a párvulos era habitual en numerosas casas, si bien los informes de 1748 a 1764 no mencionan lección alguna en el colegio de San Luis de la Paz ni en las residencias de Parras y Parral.

Con todo y disparidades, es manifiesto el franco predominio de la gramática, enseñada en unas 19 ciudades. Es patente también que, fuera de las ocho o 10 principales, donde los grandes colegios brillaban, en el resto se impartía con trabajos latín, a veces con pausas, lo que impedía el óptimo despliegue de su rico programa de estudios.

Por lo demás, con haber tenido la compañía tan vasto influjo, no atendía toda la docencia del virreinato, pues había otros centros en prácticamente todas las cabeceras diocesanas. La Real Universidad, en la capital, regía más de 20 cátedras en las cinco facultades. Además, en 1697 abrió el seminario conciliar (o tridentino), con lecciones para becarios y externos. A su vez, las tres órdenes mendicantes, y la Merced y el Carmen tenían estudio conventual para novicios, que no cerraban a los legos, lo que ocurría también en otras ciudades. San Juan de Letrán, colegio secular, inició la docencia a mediados del siglo XVI. En Puebla, el tridentino (1644), con numerosas becas, atraía a externos, sobre todo al abrir cursos de derecho, tan apetecidos en todo el virreinato, y que los jesuitas no dictaban.³¹ En Guadalajara, el conciliar de San José (1699) impartía de gramática a teología.³² Valladolid ya tenía, en 1540, un colegio para clérigos que enseñaba, desde 1711, gramática y artes

²⁸ *Ibid.*, pp. 207-208.

²⁹ *Ibid.*, pp. 361-364.

³⁰ *Ibid.*, pp. 353-355.

³¹ R. Torres, *Élites letradas de Puebla en el siglo XVIII: colegios, estudios, grados*, 2024. Los jesuitas de Mérida empezaron a dictar cánones en 1759; cuando la noticia llegó a Madrid, se ordenó cesarlos. E. González y V. Gutiérrez, *El poder de las letras...*, p. 342.

³² C. Castañeda, *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821*, 1984, p. 255.

—como los jesuitas— más teología.³³ En Oaxaca, el tridentino inició sus lecciones en 1673. Y si bien los jesuitas tenían universidad en Mérida desde 1624, al nacer el conciliar en 1751, abrió cátedras, para malestar de la orden.³⁴ Sólo en Durango y Chiapas los seminaristas, faltos de medios, dependían de los cursos del respectivo colegio ignaciano.

Como se ve, en casi todo el territorio había seminarios tridentinos activos, por más que su importancia solía pasarse por alto.³⁵ Los erigió el concilio de Trento (1545-1563) y llegaron a ser decisivos para la formación clerical.³⁶ Los colegios eran dotados de sus bienes personales por un fundador seglar o eclesiástico, lo que le permitía definir sus normas y le daba autoridad para visitarlos; en cambio, los conciliares se pagarían en exclusiva de fondos eclesiásticos. Cada diócesis debía tener el suyo y, justo por depender de dinero de la Iglesia y no de particulares ni de religiosos, el prelado era su autoridad inmediata y suprema, con derecho a definir los textos y métodos educativos de su clero, sin estorbo de terceros. En Lima, el tercer concilio provincial acordó sostenerlos con el tres por ciento del ingreso de cada clérigo beneficiado, incluidos el obispo, el cabildo y los frailes con parroquias. A pesar del rechazo inicial, el gravamen se impuso.³⁷ En Puebla, Palafox asignó una cantidad fija a cada beneficiado;³⁸ algo parecido haría cada diócesis. Hubo casos, como Bogotá y Quito, o Durango y Chiapas, en que los obispos los subrogaron a la

³³ R. León, *Luces y sombras en el Colegio de San Nicolás. Reformas, ilustración y secularización, 1712-1847*, 2014. Para las reformas de San Nicolás, *idem*, pp. 191-201. Miguel Hidalgo y Costilla cursaba gramática y retórica con los jesuitas cuando vino la expulsión; se mudó a San Nicolás, donde pudo proseguir con artes y teología. No debió de ser el único. Véase C. Herrejón, *Hidalgo: maestro, párroco e insurgente*, 2014.

³⁴ E. González y V. Gutiérrez, *El poder de las letras...*, pp. 342-343.

³⁵ P. Gonzalbo, en *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, 1990, dedica a los conciliares escasas nueve páginas (pp. 307-316) frente a las más de 100 a la Compañía. Se empieza a revalorar a esos colegios a partir de los de trabajos de R. Ríos, como “La educación de la Colonia a la República: problemas y fuentes para el estudio de la transición”, en E. González y L. Pérez (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, 2001, vol. 1, pp. 89-103; y los de A. Staples, en particular, “Los seminarios conciliares de México independiente”, en E. González y L. Pérez, *Colegios y universidades...*, vol. 2, pp. 157-171. Mientras ambas autoras exploran el tránsito de los seminarios de los siglos XVIII al XIX, L. Pérez analizó sus orígenes en los siglos XVI y XVII, *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*, 2017.

³⁶ *Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, El*, 1785, ses. 23, caps. 5-15, requisitos morales y formación literaria del clero.

³⁷ L. Pérez, “Los colegios tridentinos en América, siglo XVI”, en J. Correa (coord.), *Universidad y sociedad: historia y pervivencias*, 2018, pp. 451-468.

³⁸ L. Pérez, *Los cimientos...*, pp. 355-356.

compañía, lo que les impedía definir el modo de educar a su clero. En Indias, sólo el rey permitía su fundación, y los seminarios quedaban bajo su regío patronato. Los obispos tenían un indudable poder en su gobierno y marcha internos, pero ellos mismos eran designados por el monarca, que gozaba de facultad para removerlos o promoverlos. Esto explica su gran interés en fortalecerlos, de modo especial a raíz de la expulsión de los jesuitas.

En efecto, en una real cédula de 1768, por cuya importancia pasó íntegra a la *Novísima recopilación...*, el rey expuso que, con el reciente extrañamiento se buscaba, ante todo, fortalecer a los seminarios conciliares, para que “vayan haciendo generales *las ideas de ilustración clerical*, y perfeccionando la importante educación del clero, que tanto conduce al bien de la Iglesia y a *la tranquilidad del Estado*, para infundir principios de probidad en los pueblos”.³⁹ Es decir, se pretendía formar a un clero instruido —ilustrado—, sumiso al rey y capaz de asegurar la obediencia del pueblo. Por lo mismo, se ordenó a los obispos remisos a erigir de inmediato su seminario, el nuevo eje de la educación clerical, y fortificar los existentes. En Nueva España faltaba sólo Valladolid, creado enseguida, en 1770.

Para vigorizar el papel rector demandado en adelante a los obispos, el rey les vedó tajantemente subrogar los seminarios a un instituto regular, lo que tantos conflictos había causado e impedía a los prelados ejercer el magisterio de su clero. En Nueva España, para consolidar a los débiles institutos en las diócesis menos ricas se les apoyaría con parte de las temporalidades, fuese un edificio (Durango, Chiapas) o la renta de las obras pías que la orden operaba.⁴⁰ El rey, a la vez que instó a los prelados a enaltecer la educación literaria del clero, puso gran énfasis en su reforma moral y en la disciplina. Así, la casa de Tepotzotlán se asignó al arzobispo para cárcel y reformatorio de clérigos delincuentes o de mal ejemplo, y lo propio se hizo con la de Valladolid.⁴¹

Reforzados los seminarios, creció la atracción de los jóvenes por ellos. Aspiraban a becas de gracia, donde las había, para asegurarse el sustento. Si destacaban, el obispo, al frente de los tribunales de oposición, podría abrirles paso a una parroquia, a un mejor cargo, o los ocuparía en sus tribunales. Algo decisivo, sus cátedras de

³⁹ “De los seminarios conciliares y casas de educación y corrección de eclesiásticos”, cédula real del 14 de agosto de 1768, incorporada a la *Novísima recopilación de las leyes de España [...] Mandada formar por el Señor don Carlos IV*, 1805, t. I. lib. I, tít. 11, Ley 1 (cvas. mías).

⁴⁰ L. Pérez, *Los cimientos...*, pp. 205-227.

⁴¹ M. Hidalgo, “El colegio de Tepotzotlán y la disciplina del clero secular en el arzobispado de México, 1777-1821”, *Hispania Sacra*, 2014, pp. 601-619; P. Abascal, “El colegio de San Francisco Xavier de Valladolid de Michoacán en vísperas de la expulsión de la Compañía de Jesús de la monarquía hispánica (1760-1767)”, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 2022, pp. 1-25.

derecho (que mucho tiempo sólo se dictaron en la capital) abrían opciones a los externos, en especial a los laicos.

Como se dijo, inicialmente las llamadas juntas de temporalidades confiscaron todos los colegios y sus rentas. Pero varios de ellos, en especial internados como San Ildefonso, gozaban de dotación propia y la orden sólo los tutelaba a nombre del rey, quien en 1769 mandó, en respuesta a diversas peticiones, reabrirlos todos, bajo supervisión del obispo:⁴²

En las casas o colegios de [estudiantes] seculares cuya dirección, y enseñanza estaba a cargo de los Regulares de la Compañía, no se hará novedad ni aplicación [=confiscación], dexándoles las rentas que fuesen privativas de esos establecimientos, restableciendo, y mejorando la misma enseñanza, y el gobierno y educación de la juventud de ellos.⁴³

De la cédula se siguen dos puntos capitales. Ante todo, la admisión de que varias de esas casas gozaban de rentas “privativas”, y que los regulares sólo tenían “a cargo” el gobierno y la instrucción de los estudiantes “seculares”; es decir, no socios de la compañía. Por lo mismo, se les eximía de la confiscación —la “aplicación”— y sus rentas continuarían sin novedad. En segundo lugar, el documento habla de “restablecer y mejorar” la “enseñanza, y el gobierno y educación de la juventud”. Por tanto, lejos de pretender cesar la función docente de tales centros, se ordenaba hacerlos objeto de “mejoras”, de reformas.

La cédula distó de quedar en letra muerta. A veces, tras largas y complejas dilaciones, las juntas locales de temporalidades devolvieron a cabildos civiles y a autoridades del clero secular —previa solicitud— los edificios y rentas de los colegios provistos de dotación propia. Con frecuencia se trató de una restitución parcial, cuando no virtual, pero que sirvió de base para reabrir buen número de centros con nuevos estatutos, nuevos manuales para la enseñanza de artes y teología, y puestos al cuidado, durante el resto del periodo colonial, del clero secular. Otras veces esas rentas se aplicaron para dotar fundaciones nuevas.⁴⁴

⁴² Aparte de sus bienes propios, la orden manejaba los fondos dotales de diversos colegios fundados por particulares para formar escolares laicos; en principio, la Corona sólo se apropió de los primeros.

⁴³ Cédula del 9 de julio de 1769, en *Colección general...*, III, pp. 117-144; inciso xxx, p. 140. Agradezco a las doctoras Rosario Torres y Leticia Pérez Puente haber llamado mi atención sobre este pasaje y sobre la citada cédula del 14 de agosto de 1768.

⁴⁴ M. Hidalgo, “La renovación filosófica en las instituciones educativas novohispanas: aspiraciones y realidades, 1768-1821”, en E. González (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía: de la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, pp. 287-306; *idem*, *Reformismo borbónico y*

En efecto, junto con el estímulo dado a los ocho seminarios conciliares en las sedes diocesanas, los principales colegios que la compañía se limitaba a manejar reabrieron bajo nuevas reglas en lapsos de uno a 10 años. En México, San Ildefonso, fundado en 1612 como internado real de estudiantes, reinició actividades en 1768 (antes de un año de la expulsión) y en adelante combinó su función tradicional de internado con la docencia estable de gramática, retórica y artes. Sus *Constituciones del Real y más Antiguo Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso* (1774 y 1779)⁴⁵ orientaron la reorganización de otros colegios, como el de Zacatecas, que obtuvo en 1786 el amplio edificio de la compañía y recobró parte de sus viejas rentas para reabrir.⁴⁶ En Puebla, luego de secularizar a San Jerónimo y San Ignacio, en 1790 se fundieron como Colegio Carolino. En Guadalajara, el seminario absorbió a los cursantes de los jesuitas y, desde 1792, el edificio del excolegio de Santo Tomás pasó a la naciente real universidad.⁴⁷ En Querétaro (con título de real) y Celaya, la docencia volvió en 1778 y 1796. En Valladolid continuó el colegio secular de San Nicolás y, apenas abrir el seminario, en 1770, sus alumnos fluyeron a México a graduarse, mientras el flamante edificio exjesuita se redujo a cárcel clerical.⁴⁸ En Chiapas, el obispo obtuvo, en 1772, que “los bienes, el edificio, la iglesia y la biblioteca fueran aplicadas al seminario”.⁴⁹ Queda por precisar qué bienes y su monto, pero empezó a impartir docencia. Durango tenía seminario conciliar desde 1721, aunque sólo como residencia de unos becarios enseñados en el colegio de la compañía. En 1773 obtuvo ese edificio e inició las tareas docentes. Al parecer, alcanzó rentas.⁵⁰ En Mérida, cerrado el colegio-universidad, los alumnos pasaron al seminario y solicitaron reabrir en él la universidad. Cuando al fin se otorgó la cédula, la Independencia ya estaba consumada. Nuevos estudios aclararán este caso y los de ciudades como Oaxaca, Pátzcuaro y del norte del virreinato. Lo cierto es que, y faltan trabajos de

educación. El colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816), 2010. Diversos centros que sólo impartían gramática en ciudades de menor relieve no parecen haber tenido muy buena su suerte posterior; en todo caso, seguimos en espera de sólidos estudios de caso.

⁴⁵ G. Flores y M. Hidalgo (eds.), *Documentos de fundación, ordenanzas, estatutos, constituciones y reglamentos del Colegio de San Ildefonso de México*, 2010.

⁴⁶ R. Ríos, *La educación de la colonia a la república. El Colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas*, 2002.

⁴⁷ C. Castañeda, *La educación en Guadalajara...*, pp. 128-154, 165-196.

⁴⁸ P. Abascal, “El colegio de San Francisco Xavier...”; J. Jaramillo, *La vida académica de Valladolid en la segunda mitad del siglo XVIII*, 1989.

⁴⁹ F. S. Cruz, *Breve historia del Colegio de la Compañía de Jesús en la Ciudad Real de Chiapas (1681-1767)*, 1977, p. 67.

⁵⁰ I. Osorio, *Colegios...*, pp. 305-306. En este caso, tampoco se precisa si recibió rentas.

caso, ahí donde una vez enseñó la compañía se buscó no abandonar esos estudios a su suerte y retomarlos, reestructurados.

En cuanto a la formación de los naturales, la nueva dinastía ordenó notables cambios. En 1766 aprobó, por fin, que los hijos de caciques “fuesen admitidos en las religiones, educados en los colegios, y promovidos, según su mérito y capacidad, a las dignidades eclesiásticas y oficios públicos”.⁵¹ En la década previa, y tras muchos titubeos, se había desposeído en definitiva a los frailes de las últimas parroquias de indios. Falto de sus enclaves rurales, menguó su papel en la enseñanza, tanto la dictada en las aulas como desde el púlpito; además, sus ingresos mermaron de modo dramático. En adelante, los naturales pasaron a cargo del clero secular. La medida, a más de abrir numerosas plazas a curas criollos, abrió un postigo a los indios que lograran formarse y ordenarse.⁵² De hecho, ya al fin del siglo XVII el conciliar de México previó que parte de sus becas se aplicara en caciques. A su vez, el colegio para indios nobles de San Gregorio, en México, cerrado al salir los jesuitas, en 1772 recobró sus rentas y buscó abrir un seminario carolino.⁵³ También se habló de resucitar al extinto colegio real de Tlatelolco. Caciques laicos y clérigos procuraron otros, con varia fortuna. Todo esto favoreció un cierto incremento de clérigos indígenas, por lo común graduados en la universidad.⁵⁴

Para la nueva mentalidad, los indios prosperarían al aprender español, olvidando sus “bárbaras” lenguas, tenidas por ineptas para las verdades de la fe. Si en los siglos XVI y XVII rigió la política de instruirlos en su lengua, en adelante se impuso la castellanización, entre conflictos, contradicciones y resistencias. El arzobispo Manuel Rubio y Salinas (1749-1766) promovió la creación de unas 230 escuelas de español para indios de la diócesis. Al contrario de ensayos previos, Rubio les dio base material, pues se pagarían con los fondos de caja de cada comunidad. Al menos 30 por ciento seguían activas en 1808. De modo paralelo, en los 17 pueblos que circundaban a México había escuela de español.⁵⁵ Se imponía una idea que aún

⁵¹ J. T. Lanning (ed.), *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala*, 1954, pp. 170-175.

⁵² Tres cédulas fueron decisivas: la del 4 de octubre de 1749, la del 1 de febrero de 1753 y la del 23 de junio de 1757, en Archivo General de la Nación (AGN), México, Reales Cédulas, 69, 103; 73, 13; 77, 77.

⁵³ A. Soberón, “San Gregorio, un colegio transcolonial: de la catequesis jesuita para infantes caciques a la pedagogía liberal de Juan Rodríguez Puebla”, 2008.

⁵⁴ W. B. Taylor, *Magistrates of the sacred: priests and parishioners in eighteenth-century Mexico*, 1996.

⁵⁵ M.T. Álvarez, “Las lenguas de la fe: una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765)”, en M. P. Martínez y F. J. Cervantes (coords.), *Expresiones y estrategias: la Iglesia en el orden social novohispano*, 2017, pp. 295-334.

tiene defensores: para que los indios progresen y se civilicen, es necesario —por así decir— desindianizarlos.

En principio, era factible la fundación indefinida de nuevos colegios mientras hubiese recursos, voluntad y licencia de las autoridades. En cambio, sólo la universidad de México —y la de Guadalajara a partir de 1792— tenía privilegios para graduar de bachiller, licenciado y maestro en artes, y conferir los tres grados en las cuatro facultades mayores. Como se vio, más de 20 colegios impartían gramática y artes. Quien concluía el curso de artes en un colegio de la capital, o de Puebla, Oaxaca u otra ciudad, recibía un certificado del rector que le permitía solicitar matrícula y examen en la universidad. En la práctica, los forasteros sólo acudían si contaban con beca o familia que sorteara el viaje y la estancia. De aprobar, se bachilleraban en artes por suficiencia. Unas cifras permiten atisbar el peso de los colegios de provincia. De 1701 a 1738, la universidad graduó a 6 714 bachilleres en artes. Del total, 1 437 (21.4 por ciento) cursaron en aulas universitarias; otros 550 (8.2 por ciento), en colegios de la capital; por fin, la gran mayoría, 4 727 (70.4 por ciento) llegó de fuera.⁵⁶ En contraste, en las facultades mayores de teología, cánones, leyes y medicina, más de 60 por ciento tomaba sus cursos en el recinto universitario.

¿En qué medida las reformas borbónicas, intentadas por igual en la península y las Indias, afectaron al Estudio mexicano? Los conflictos internos y externos que sobrellevó durante su primer siglo se mitigaron en la segunda mitad del xvii, cuando se introdujeron las constituciones de Juan de Palafox, dictadas en 1645 y promulgadas e impresas apenas en 1668. Para entonces, tenía finanzas estables y el claustro de doctores, compuesto en aplastante mayoría por clérigos seculares, apoyaba una docencia muy tradicional, basada en un aristotelismo que suponía apto para cimentar la teología, en principio, tomista. Salvo que nuevos estudios muestren otra cosa, en derecho civil dominaba el romanismo y, en cánones, las Decretales; la medicina seguía basada en un galenismo del todo teórico. Si los estatutos mandaban tres anatomías anuales en el hospital de los naturales en presencia de toda la facultad, incluidos el protomedicato y los cursantes, de hecho se reducían a ejercicios “figurados” y en la universidad, quizá en el esqueleto que poseía o, si acaso, en el cuerpo de un conejo. Y con haber tanta laxitud, en 1775 aún se debían 28 prácticas: algo más de nueve años.⁵⁷

En 1771 el procurador de la universidad en la corte despachó una carta (no conservada) que el claustro calificó de “escabrosa”. Todo indica que anunciaba refor-

⁵⁶ A. Pavón, A. Álvarez y R. Quiroz, “Las tendencias demográficas de los artistas en los siglos xvii y xviii”, en E. González (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía...*, pp. 119-158.

⁵⁷ E. González, “La reedición...”, en especial pp. 72-81.

mas, para lo que se le pedía enviar ejemplares de las constituciones. El año previo, con licencia real, se había inaugurado en el anfiteatro del Hospital de los Naturales una cátedra de moderna anatomía y cirugía, a cargo de dos peninsulares. Toda la facultad debía asistir. El claustro se dividió. Jóvenes médicos como José Ignacio Bartolache aprobaron la orden. Es más, de inmediato promovieron reeditar los estatutos y enviarlos para que “la corte” dictara las debidas reformas. Sin embargo, pudo más el bando de los enemigos del cambio, que logró bloquear la obligación de asistir al hospital, calificando de “muy poco útiles y nada necesarias las anatomías en cadáveres”. Vencidos los novatores, el claustro mandó reimprimir las constituciones, pero para decir al rey que todo cambio sería superfluo. En efecto, en largo y pomposo prólogo en que la Academia de Medicina se ostentaba como “uno de los más bellos ornamentos de esta corte”, aseguró que, “gobernada por los adjuntos Estatutos, ha tenido, desde su erección hasta el año presente, no sólo laudables sino maravillosos progresos [y] que, con la real protección de que se gloria, no decaerá en el futuro”.⁵⁸

Nada indica que Madrid insistiera en la reforma universitaria. Las medidas de los virreyes y el consejo, tibias y contradictorias, nunca apoyaron con firmeza al bando reformador, y no se introdujeron nuevas cátedras, nuevos manuales ni nuevos usos. La única excepción se dio en 1788, cuando la corporación se vio forzada a admitir en sus aulas una lección de botánica que introdujo los criterios clasificatorios de Linneo. Un mejor estudio de las plantas, con apoyo del jardín botánico iniciado en el palacio virreinal, elevaría la práctica farmacéutica en bien de la salud pública.⁵⁹ Pero poco servía esta disciplina de enfoque utilitario sin modernizar el resto de la enseñanza médica. Todavía en 1813 el doctor José Montaña se quejaba de que seguía dominando una disciplina cultivada al margen de los pacientes, mera “ciencia dialéctica y de bufete”.⁶⁰ En 1789 el virrey Bucareli propuso al claustro la lectura, en Leyes, de la *Instituta civil Hispano Indiana*, del oidor local Eusebio Ventura Beleña, sin éxito alguno.⁶¹

Quizá la Corona, empeñada ante todo en consolidar las reformas de hondo calado que iba imponiendo en todo el territorio en lo político, financiero y eclesiástico, acabó por restar importancia a la suerte de aquella institución, caduca e irreductible. En todo caso, en 1791 impuso una nueva universidad en la cada vez

⁵⁸ *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México*, 1775, páginas preliminares, sin foliación.

⁵⁹ R. Moreno, *La primera cátedra de botánica en México, 1788, 1988*.

⁶⁰ E. González, “La reedición...” p. 89.

⁶¹ M. Menegus, “Tradición y reforma en la facultad de Leyes”, en L. Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la universidad de México*, 1994, pp. 109-127.

más próspera Guadalajara. La ciudad la pedía desde tiempo atrás, pero México había logrado bloquearla. Desde entonces quedó privada de los cursantes del norte, que le pagaban derechos y propinas por graduarse; a su vez, la naciente institución admitió, sin reveses ni graves rechazos, textos y enseñanzas más acordes con unos tiempos que proclamaban, por encima de todo, la utilidad práctica.⁶²

De modo paralelo, crecieron las opciones para instruir a mujeres en internados. Surgieron La Enseñanza (1754), a cargo de monjas de la Compañía de María; el colegio laico de San Ignacio, o Vizcaínas (1767); y uno para indias, Nuestra Señora de Guadalupe (1753), supeditado a San Gregorio. Pero ninguno pretendía dar instrucción literaria más allá —en el mejor de los casos— de las primeras letras y aritmética. Las cédulas hablaban de fomentar una instrucción, por “matronas honestas”, en los “principios y obligaciones de la vida civil cristiana, enseñándoles las actividades propias del sexo”.⁶³ Junto a la tradicional validación de las tareas domésticas, asoma, aún con timidez, la idea de su participación en la “vida civil”, aunque atenuada con el adjetivo “cristiana”.

Tuvieron enorme relevancia otras dos instituciones laicas y de fines netamente utilitarios. En 1781 empezó a funcionar la Real Academia de San Carlos de las Nobles Artes, con cursos de matemáticas, dibujo, grabado, pintura, escultura y arquitectura. No es casual que naciera en la Casa de Moneda, donde los alumnos podrían ser entrenados en las técnicas prácticas de la acuñación. Esos saberes —tan distintos de las matemáticas impartidas en la universidad, sujetas a los principios de la medicina galénica— aportaban gran provecho público a la vez que ofrecían alternativas de empleo dignas y novedosas a los laicos. Por fin, en 1792 se inauguró el Real Seminario de Minería. El cultivo que promovía de las modernas ciencias naturales y la química para el fomento de la industria minera revestía vital interés para el insaciable fisco real, y era fuente de lucro para las élites locales.⁶⁴ De paso, trazaba una imagen aún más caduca, si cabe, de la Real Universidad, cuyas aulas seguían leyendo y defendiendo la física aristotélica.

Por lo demás, y a pesar del ambiente hostil, las cátedras de botánica y de anatomía y cirugía lograron sobrevivir y consolidarse; justo por la guerra franca de la universidad contra la nueva medicina, la enseñanza en el hospital acabó por prescindir de sus trabas, fomentando una disciplina que cuestionaba cada vez más los usos de la real corporación.

⁶² C. Castañeda, *La educación en Guadalajara...*, pp. 165-196.

⁶³ *Colección general...*, II, cap. 34, p. 104.

⁶⁴ E. Flores, *Minería, educación y sociedad. El Colegio de Minería, 1774-1821*, 2000.

No sólo las nuevas fundaciones concurren a minar el prestigio de la universidad. Los seminarios conciliares y los colegios, secularizados y reestructurados, solían adoptar nuevos manuales y métodos, con más modernos contenidos. Sólo en la capital, había lecciones en el conciliar, San Ildefonso, San Juan de Letrán y, con acceso a la universidad muy restringido, San Gregorio.⁶⁵ Es bien sabido el caso de los estudiantes de Juan Benito Díaz de Gamarra en San Miguel el Grande que, al acudir a graduarse al Estudio y defender filosofías eclécticas, provocaban gran escándalo y, si bien no fueron reprobados, se los castigaba negándoseles el posterior paso a la facultad mayor de su preferencia.⁶⁶ Parece que algunos fueron agredidos en la calle, incluso con piedras.

A pesar del embate secularizador de las nuevas instituciones y los colegios reorganizados, las corporaciones reales de México y Guadalajara mantuvieron intactos sus privilegios. Su cierre sólo se decretó en el siglo XIX, recién consumada la Independencia. Alejadas de los saberes útiles y prácticos promovidos por los ilustrados, las universidades siguieron monopolizando la concesión de grados académicos en las profesiones liberales: filosofía (artes), derecho civil y eclesiástico, teología y medicina.⁶⁷ Como se sabe, el grado de bachiller en artes, aun siendo el de más bajo rango, aprovechaba para concursar por una parroquia o para algún cargo administrativo de gobierno. A su vez, el ejercicio de la abogacía en tribunales civiles requería un título de bachiller en leyes y la aprobación de un examen ante la Real Audiencia. Los tribunales eclesiásticos también exigían grados en cánones. Por su parte, desde que el concilio de Trento demandó grado de licenciado o doctor a todo aspirante a plaza en un cabildo eclesiástico o a una mitra, borlarse se volvió forzoso para quien deseara ascensos en la carrera eclesiástica. Como todas las parroquias se proveían mediante concurso de oposición, quien no era siquiera bachiller tenía mínimas posibilidades de ganar, incluso apoyado por una familia

⁶⁵ Privados los religiosos de sus doctrinas de indios desde 1753, sus estudios perdieron relevancia.

⁶⁶ De un inicial envío de 17 alumnos, sólo a tres se les permitió proseguir en cualquier facultad; un evidente castigo. Del segundo, 15 de los 27 fueron aprobados sin restricciones. Lo mismo ocurrió con 16 de los 18 del tercer grupo. V. Junco, *Gamarra o el eclecticismo en México*, 1973, pp. 49-50. ¿Se suavizaba la universidad o los estudiantes llegaban menos beligerantes? En las *Constituciones...*, 1775, la nota de pie a la const. 272 exige un aristotelismo, al menos formal, a los examinandos en la facultad de artes. Véase también, más reciente, R. Castañeda, “La educación en Guanajuato en la transición al México independiente. Del colegio filipense al colegio del estado (1796-1828)”, en *idem* (coord.), *La educación pública en la transición al México independiente. Escuelas de primeras letras y colegios*, 2020, pp. 199-212; *idem.*, “Ilustración y educación. La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII)”, *Historia Crítica*, 2016, pp. 145-164.

⁶⁷ A. Soberón, *San Gregorio, un colegio...*

puediente o la autoridad eclesiástica. Por fin, para ejercer legalmente, todo médico tenía que ser al menos bachiller. De ahí la hegemonía de la institución, sin que le importara demasiado sumarse o no a las reformas.

Aún sabemos poco acerca del valor de los certificados que otorgaban la Academia de Bellas Artes, el Colegio de Minería e, incluso, los titulares de la cátedra anatómica. ¿Aportaban un prestigio social equiparable al de los grados académicos? ¿Abrían, por así decir, cierto mercado laboral a los laicos que los obtenían? Lo indudable es que los grados universitarios se siguieron buscando con gran tesón al menos hasta los tumultos iniciados en 1810. Eran más procurados —y quizá también menos útiles— conforme arribaban oleadas de peninsulares a ocupar los espacios tradicionales de los criollos. Tal vez por eso nadie hablaba de suprimir la universidad o reemplazarla por los seminarios u otros institutos educativos.

Sin ser precisos, los datos disponibles revelan hasta qué punto las matrículas y los grados mantuvieron demanda durante el siglo de las reformas ilustradas. Muestran una caída en los años siguientes a la expulsión de los jesuitas, pero pronto se advierte una franca recuperación, dentro y fuera de la capital (cuadro 1).

Cuadro 1. Matrículas en la Real Universidad de México (1740-1809)

<i>Periodo</i>	<i>Retórica</i>	<i>Artes</i>	<i>Todas facultades (TF)</i>	<i>C. México, TF</i>	<i>Foráneos, TF</i>
1740-1749		1973	6391	---	---
1750-1759	1393	1832	4155*	1401	2754*
1760-1769	903	1408	2900**	332	2568**
1770-1779	702	924	1376	1226	2669
1780-1789	867	1137	5472	3319	2153
1790-1799	985	1502	6362	---	---
1800-1809	976	1439	5815	---	---

Fuente: A. Pavón, A. Álvarez y R. Quiroz, "Tendencias demográficas...".

Notas: *cánones incompleto, falta teología. **Faltantes en cánones y teología.

La matrícula en retórica era prerrequisito para la inscripción en artes, el grado más conferido. Y como hay series completas de ambas para todo el siglo, permiten estimar el efecto numérico de la salida de los regulares. Tras alcanzar conjuntamente el tope de 3 349 en los años cuarenta, en los sesenta (cuando ocurre la expulsión) hay una caída de 31 por ciento, que en el siguiente decenio alcanza 51.5 por ciento. La recuperación es franca a partir de los años ochenta y noventa, cuando se estabilizan en torno a 80 por ciento de la cifra inicial máxima. Si se comparan los totales de matrículas (prescindiendo de los datos incompletos para dos décadas), desde

el tope de los años 1740-1749 a la década posterior a la expulsión (1770-1779),⁶⁸ la caída es superior a 38 por ciento, pero en los dos decenios siguientes casi retornan las cotas máximas.

Por otra parte, durante los años en que están desglosadas las matrículas de foráneos y de residentes en la capital, éstas fluctúan mucho; en cambio, la media de los que viajaban a México a inscribirse y graduarse se mantiene, con todo y lagunas, estable en las décadas claves 1750-1780: unos 2 500 decenales. En otras palabras —y prescindiendo de posibles factores ajenos al extrañamiento— se aprecia una franca caída de la matrículas en los años críticos 1768-1780, y se retorna a una estabilidad ligeramente más baja.

Algo parecido muestran las listas de grados de bachiller en artes. Lenta caída desde los años cincuenta, más acusada en los sesenta y, después, franca mejoría.⁶⁹ Se estima que, entre 1703 y 1810, la universidad graduó a un total de 13 636 filósofos, una media de 127 anuales. Antes de la expulsión sumaron 8 844, con promedio de 144. Luego, y hasta 1810, fueron 4 792 graduados: la media bajó a 114. El año de la expulsión se bachilleraron 149; el siguiente, sólo 82; el piso se toca en 1769, con 77, y en adelante la recuperación es clara. El impacto de la caída respecto de los promedios previos a 1767 alcanzó 21 por ciento. Dicho de otro modo, en los 42 años siguientes, la universidad siguió graduando a casi 80 por ciento de los que laureaba en artes con anterioridad. Esto sin contar que, en 1792, Guadalajara empezó con gran empuje a crear sus propios bachilleres.

El caso de la teología revela otro ángulo. Hay noticias de que, antes de 1767, siete u ocho colegios jesuitas, y al menos seis de los seminarios conciliares enseñaban teología. Lo propio hacían unos 10 estudios de las otras órdenes y el clero secular. Sin embargo, se debe valorar con cuidado tan apreciable cifra de cátedras. Un recuento de los grados teológicos entre 1553 y 1738 da un total de 1 765 bachilleres. De ellos, 62 por ciento cursó en las aulas del Estudio de México y sólo 38 por ciento se formó en los más de 20 centros que enseñaban teología. De ellos, apenas 19 por ciento salió de colegios jesuitas, mientras otro 19 por ciento se repartía entre los seminarios

⁶⁸ Se omiten de la comparación las décadas 1750-1759 y 1760-1769 por estar faltas o incompletas las series.

⁶⁹ R. Aguirre, *El mérito y la estrategia. La carrera de clérigos, juristas y médicos en Nueva España. Siglo XVIII*, 2003; *idem*, “Bachilleres y doctores en artes en el siglo XVIII: colegios de origen, ocupaciones y trayectorias públicas”, en E. González (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía...*, pp. 307-338; A. Pavón, A. Álvarez y R. Quiroz, “Las tendencias demográficas...”. Agradezco a Ernest Sánchez su ayuda para jugar con esas cifras.

conciliares y colegios regulares y seculares.⁷⁰ Esto revela que, a pesar de tan amplia oferta, la universidad atendió en sus aulas a dos tercios del total de teólogos. A falta de datos seriales para la segunda mitad del siglo, cabe plantear que, si la tendencia se mantuvo, la compañía habría formado en sus aulas a un quinto de los teólogos, mientras que la universidad seguía a la cabeza. Un mejor conocimiento de los tres grados de juristas, canonistas y médicos ayudará a valorar mejor el peso que siguieron teniendo los cursos en las aulas universitarias en plena turbulencia reformista.

A modo de balance

Las reformas educativas borbónicas tuvieron propósitos análogos en ambos lados del océano, pero sus saldos no fueron idénticos. Su medida más espectacular y trascendente consistió en la expulsión de los jesuitas en 1767. El destierro y confiscación de bienes de los regulares, lejos de reducirse a un desplante autoritario, como aún se dice, permitió la más vigorosa reorganización de los estudios de fin del antiguo régimen. Ante todo, se dio un apoyo excepcional a los seminarios conciliares, con miras a mejorar la formación y conducta del clero secular; de modo paralelo, se buscó reabrir los centros de enseñanza para laicos recién vaciados. Esa doble operación tuvo también por consecuencia la adopción de manuales, disciplinas y prácticas renovadores. El otro gran polo de las políticas educativas borbónicas se encaminó a la reforma de las universidades.

Apenas desterrada la poderosa e influyente orden, el apoyo real se volcó a los seminarios conciliares, instancias más maleables y afines con los planes de modernización de la formación literaria y moral del clero como garante de la estabilidad social de la feligresía. Eso explica que se beneficiaran en gran medida de los recursos recién confiscados. Al propio tiempo, la estafeta de la educación gramatical y filosófica pasó de modo primordial al clero secular y a los laicos, que tomaron a su cargo los viejos colegios, una vez fortalecidos y reorganizados, y también gobernaron instituciones fundadas de nuevo.

En Nueva España se creó el seminario de Valladolid, única diócesis que aún no lo tenía, y recibieron fuerte apoyo los de Durango y Chiapas, que empezaron a dictar su propia docencia y mejoraron su sede material. A la vez, los principales colegios exjesuíticos para seculares en México, Zacatecas, Querétaro y otras ciuda-

⁷⁰ D. A. Alcántara, “Bachilleres en teología en la Real Universidad de México siglos XVI-XVIII (1553-1738)”, 2002, en especial, pp. 137-140; *idem*, “Los bachilleres en teología de la universidad colonial (1553-1738). Un acercamiento cuantitativo”, en E. González, M. Hidalgo y A. Álvarez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, 2009, pp. 55-85.

des reabrieron sus puertas. En Puebla, las rentas de institutos previos se fundieron para dotar el Colegio Carolino, de modo análogo a lo ocurrido en ciudades del sur del continente. En Guadalajara, a más de fortalecerse la capacidad del seminario conciliar, el edificio del antiguo Colegio de Santo Tomás se cedió para alojar a la naciente Universidad Real y Literaria, que abrió en 1772. Todo indica, pues, que tanto seminarios conciliares como colegios secularizados impidieron la decadencia de la enseñanza, como es un lugar común de la historiografía projesuítica. Así lo prueban las matrículas y listas de grados de la Real Universidad que, tras una reducción de dos décadas, evidenciaron una notable recuperación.

En contraste con la península, donde se logró reformar los planes de estudios, la Universidad de México se atrincheró contra todo cambio y siguió disfrutando del monopolio en el otorgamiento de grados. Ese mismo privilegio le fue mermado con la creación de la real corporación de Guadalajara, que de inmediato absorbió a los estudiantes de la audiencia de Nueva Galicia. Además, el Estudio mexicano se vio forzado a admitir una cátedra de botánica moderna y su arcaica facultad médica coexistió con la cátedra de anatomía y cirugía, desde el hospital real, con cada vez mayor influencia.

Por añadidura, debió sobrellevar la presencia de pujantes instituciones modernas y laicas como el Colegio de Minería y la Academia de Bellas Artes. Sin duda ese anquilosamiento de la real corporación la llevó a transformarse, cada vez más, en mera otorgante de grados a unos estudiantes que se formaban en manuales modernos, fuera de sus aulas. Y mientras seminarios conciliares y colegios secularizados continuaron funcionando después de la Independencia, la Universidad de México —e incluso la recién creada de Guadalajara— fueron clausuradas apenas cobrar forma el régimen republicano. Todo su vetusto aparato, tan poco acorde con los nuevos tiempos constitucionales, se resquebrajó. Según se ha dicho con anterioridad, del mismo modo que los seres vivos, las universidades se adaptan o mueren.

Referencias

- Abascal, Pablo, “El colegio de San Francisco Xavier de Valladolid de Michoacán en vísperas de la expulsión de la Compañía de Jesús de la monarquía hispánica (1760-1767)”, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica: Colegios y Misiones Jesuíticas*, núm. extraordinario 1, coordinado por Alma Montero Alarcón y Robert Jackson, 2022, pp. 1-25.
- Actas del Congreso Internacional sobre “Carlos III y la Ilustración”*, 3 vols., Madrid, Ministerio de Cultura, 1989.

- Aguirre Salvador, Rodolfo, “Bachilleres y doctores en artes en el siglo XVIII: colegios de origen, ocupaciones y trayectorias públicas”, en Enrique González González (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008, pp. 307-338.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *El mérito y la estrategia. La carrera de clérigos, juristas y médicos en Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- Albiñana, Salvador, *Universidad e Ilustración. La época de Carlos III*, Valencia, Universitat de València, 1988.
- Alcántara Bojorge, Dante, “Los bachilleres en teología de la universidad colonial (1553-1738). Un acercamiento cuantitativo”, en Enrique González, Mónica Hidalgo y Adriana Álvarez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, UNAM, 2009, pp. 55-85.
- Alcántara Bojorge, Dante, “Bachilleres en teología en la Real Universidad de México, siglos XVI-XVIII (1553-1738)”, tesis de licenciatura en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2002.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, “Las lenguas de la fe: una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias: la Iglesia en el orden social novohispano*, México, UNAM/BUAP, 2017, pp. 295-334.
- Arias de Saavedra, Inmaculada, “Las reformas de los planes de estudios universitarios en España en la época de Carlos III. Balance historiográfico”, *Chronica Nova*, núm. 24, 1997, pp. 7-34.
- Castañeda, Carmen, *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821*, México, El Colegio de México, 1984.
- Castañeda García, Rafael, “La educación en Guanajuato en la transición al México independiente. Del colegio filipense al colegio del estado (1796-1828)”, en *idem* (coord.), *La educación pública en la transición al México independiente. Escuelas de primeras letras y colegios*, México, UNAM, 2020, pp. 199-212.
- Castañeda García, Rafael, “Ilustración y educación. La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII)”, *Historia Crítica*, núm. 59, 2016, pp. 145-164.
- Colección general de las providencias hasta aquí tomadas por el gobierno sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía, que existían en los dominios de S.M., de España, Indias e Islas Filipinas, a consecuencia del Real Decreto de 27 de febrero y Pragmática-Sanción de 2 de abril de este año*, 5 vols., Madrid, Imprenta Real, 1767-1784.

- Cruz, Francisco Santiago, *Breve historia del Colegio de la Compañía de Jesús en la Ciudad Real de Chiapas (1681-1767)*, México, Tradición, 1977.
- Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1775.
- Egido, Teófanos (ed.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina/Marcial Pons, 2004.
- Egido, Teófanos (ed.), *Las causas "gravísimas" y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Madrid, FUE, 1994.
- Egido, Teófanos, "La expulsión de los jesuitas de España", en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España, iv. La Iglesia en la España de los siglos xvii y xviii*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 745-792.
- Flores, Georgina y Mónica Hidalgo (eds.), *Documentos de fundación, ordenanzas, estatutos, constituciones y reglamentos del Colegio de San Ildefonso de México*, México, UNAM, 2010.
- Flores Clair, Eduardo, *Minería, educación y sociedad. El Colegio de Minería, 1774-1821*, México, INAH, 2000.
- García Ayuardo, Clara, *Las reformas borbónicas*, México, FCE, 2010.
- García Trobat, Pilar, *La expulsión de los jesuitas. Una legislación urgente y su aplicación en el Reino de Valencia*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1992.
- Giménez López, Enrique, *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.
- Gonzalbo, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.
- González González, Enrique, "Entre Europa y América. Transmitir letras y saberes en la Nueva España", en Cándida Fernández de Calderón (dir.), *México, 1521-1581. Se forja una nación*, 2 vols., México, Fomento Cultural CitiBanamex, 2022, vol. 1, pp. 447-473.
- González González, Enrique, "Colegios y universidades. La fábrica de los letrados", en Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (coords.), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. Vol. 3: Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo xviii*, México, Siglo XXI Editores, 2011, pp. 104-127.
- González González, Enrique, "La expulsión de los jesuitas y la educación novohispana: ¿debacle cultural o proceso secularizador?", en María Cristina Torales (coord.), *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2009, pp. 255-275.

- González González, Enrique, “La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada”, en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la Universidad de México*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1994, pp. 57-108.
- González González, Enrique y Víctor Gutiérrez Rodríguez, *El poder de las letras. Por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial*, México, UNAM, 2017.
- Gutiérrez Rodríguez, Víctor, “Los jesuitas en Puebla de los Ángeles según los informes trienales (1580-1708), siglos XVI y XVII”, en Mariano Peset, Yolanda Blasco y Jorge Correa (coords.), *Universidades, colegios y poderes*, Valencia, Universitat de València, 2021, pp. 317-335.
- Herrejón Peredo, *Hidalgo: maestro, párroco e insurgente*, México, Clío, 2014.
- Hidalgo Pego, Mónica, “El colegio de Tepetzotlán y la disciplina del clero secular en el arzobispado de México, 1777-1821”, *Hispania Sacra*, vol. LXVI, núm. 134, 2014, pp. 601-619.
- Hidalgo Pego, Mónica, *Reformismo borbónico y educación. El colegio de San Ildelfonso y sus colegiales (1768-1816)*, México, UNAM, 2010.
- Hidalgo Pego, Mónica, “La renovación filosófica en las instituciones educativas novohispanas: aspiraciones y realidades, 1768-1821”, en Enrique González G., (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008, pp. 287-306.
- Jaramillo Magaña, Juvenal, *La vida académica de Valladolid en la segunda mitad del siglo XVIII*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1989.
- Junco de Meyer, Victoria, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, FCE, 1973.
- Lanning, John T. (ed.), *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala*, Guatemala, Universitaria, 1954.
- Lario, Dámaso de, *Escuelas e imperio. La formación de una élite en los colegios mayores (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Dykinson, 2019.
- León Alanís, Ricardo, *Luces y sombras en el Colegio de San Nicolás. Reformas, ilustración y secularización, 1712-1847*, Morelia, Morevalladolid, 2014.
- Martínez Peñas, Leandro, *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Madrid, Complutense, 2007.
- Menegus, Margarita, “Tradición y reforma en la facultad de Leyes”, en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la universidad de México*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1994, pp. 109-127.
- Moreno, Roberto, *La primera cátedra de botánica en México, 1788*, México, UNAM, 1988.

- Novísima recopilación de las leyes de España [...] Mandada formar por el Señor don Carlos IV*, 6 ts., 12 lib., Madrid, s. i., 1805-1829.
- Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979.
- Pavón, Armando, Adriana Álvarez y Reyna Quiroz, “Las tendencias demográficas de los artistas en los siglos XVII y XVIII”, en Enrique González González (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía: de la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008, pp. 119-158.
- Pérez Bayer, Francisco, *Por la libertad de la literatura española*, ed. de Antonio Mestre Sanchis, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1991.
- Pérez Puente, Leticia, “Los colegios tridentinos en América, siglo XVI”, en Jorge Correa Ballester (coord.), *Universidad y sociedad: historia y pervivencias*, Valencia, Universitat de València, 2018, pp. 451-468.
- Pérez Puente, Leticia, *Los cimientos de la iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, UNAM, 2017.
- Peset, Mariano, “Modelos y estatutos de las universidades portuguesas y españolas (siglos XIII-XVIII)”, en Andrea Romano (ed.), *Dall'università degli studenti à l'università degli studi*, Messina, L'Accademia, 1991, pp. 65-105.
- Peset, Mariano, “Política y saberes en la universidad ilustrada”, en *Actas del Congreso Internacional sobre “Carlos III y la Ilustración”*, 3 vols., Madrid, Ministerio de Cultura, 1989, vol. 3, pp. 31-134.
- Peset, Mariano, Mariano Peset Reig y Mariano Peset Mancebo, “Las reformas universitarias en el siglo XVIII”, en Joan J. Busqueta y Juan Pemán (coords.), *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui*, Barcelona, Pòrtic-Universitat de Lleida, 2002, pp. 321-349.
- Peset, Mariano y José Luis Peset, *La universidad española (siglos XVIII y XIX): despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid, Taurus, 1974.
- Prats, Joaquim, “La Universitat de Cervera: las reformas borbónicas de los estudios superiores en Cataluña”, en Joan J. Busqueta y Juan Pemán (coords.), *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui*, Barcelona, Pòrtic-Universitat de Lleida, 2002, pp. 351-380.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, *La educación de la colonia a la república. El Colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas*, México, UNAM, 2002.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, “La educación de la Colonia a la República: problemas y fuentes para el estudio de la transición”, en Enrique González González y Leticia Pérez Puente (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, 2 vols., México, UNAM, 2001, vol. 1, pp. 89-103.

- Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, El*, ed. de Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real, 1785.
- Sánchez Santiró, Ernest, “Las reformas borbónicas como categoría de análisis en la historiografía institucional, económica y fiscal sobre Nueva España: orígenes, implantación y expansión”, *Historia Caribe*, vol. 11, núm. 29, 2016, pp. 19-51.
- Soberón Mora, Arturo, “San Gregorio, un colegio transcolonial: de la catequesis jesuita para infantes caciques a la pedagogía liberal de Juan Rodríguez Puebla”, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Staples, Anne, “Los seminarios conciliares de México independiente”, en Enrique González González y Leticia Pérez Puente (coords.), *Colegios y universidades. Del antiguo régimen al liberalismo*, 2 vols., México, UNAM, 2001, vol. 2, pp. 157-171.
- Taylor, William, B., *Magistrates of the sacred: priests and parishioners in eighteenth-century Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Torres Domínguez, Rosario, *Élites letradas de Puebla en el siglo XVIII: colegios, estudios, grados*, México, UNAM, 2024.

La pugna por fundar un colegio secular: San Luis Gonzaga, de Zacatecas (1751-1795)

Rosalina Ríos Zúñiga

Hacia mediados del siglo XVIII, el Ayuntamiento de la ciudad de Zacatecas mostró sumo interés por que la orden ignaciana abriera un colegio donde los jóvenes del mineral pudieran acudir a realizar sus estudios sin necesidad de abandonar la ciudad. En 1751 la oportuna donación de bienes que hizo el padre jesuita José Francisco Pérez de Aragón, quien estaba a punto de profesar con dicha orden, hizo posible contar con el financiamiento requerido para hacer viable esa aspiración. No obstante, pese a que pronto se iniciaron los trámites necesarios para cumplir con tal propósito, las diligencias —cuyos documentos tenían que pasar por la instancia de la Audiencia de Guadalajara y de allí viajar a la península ibérica para recibir la sanción real— fueron tardadas, tanto que llegó el año de la expulsión de los jesuitas, en 1767, y el cometido de la fundación colegial no se había logrado, aunque, en términos concretos, se habían iniciado los trabajos para poner en pie el edificio que serviría para albergar el colegio y se había dado paso a las diligencias conducentes a tal fin.

A partir de esos momentos, además del Ayuntamiento y la Audiencia, aparecieron otras instancias de poder que también tomaron partido en la mencionada erección, como fueron la orden dominica y la Junta de Temporalidades de Guadalajara; además, hay que tomar en cuenta los propios objetivos de la Corona una vez implementadas las llamadas reformas borbónicas. Así, a lo largo de los siguientes años, dos alineaciones opuestas se empeñaron en abrir el colegio seminario, mas cada una defendió para éste características apropiadas a su conveniencia. La intención última, en ambos casos, fue apostar por la fundación de un colegio secular en términos de que sería ese clero el que quedara a cargo de la corporación; no obstante, antes de llegar a ese fin, los particulares intereses defendidos por cada bando llevaron a alianzas y propuestas que se antojaban imposibles para las circunstancias de la época. Por ejemplo, la opción tomada en algún momento de este proceso por la Audiencia de Guadalajara de colocar a la Orden de Santo Domingo al frente de

la administración del colegio, cuando lo que se buscaba, de acuerdo con la política borbónica, era secularizar, en términos de que fueran los seculares y no los regulares quienes quedaran a cargo de cierto tipo de corporaciones. ¿De qué modo explicar situaciones como ésta?

La historiografía reciente sobre el Colegio de San Luis Gonzaga de Zacatecas¹ ha abordado la coyuntura de la expulsión de los jesuitas y posterior fundación y desarrollo de tal corporación educativa sin asomarse en profundidad a la lucha de poder desarrollada entre la Audiencia de Guadalajara —representativa del poder de la Corona— y el Ayuntamiento de Zacatecas, cada uno aliado, según circunstancias e intereses, con regulares o seculares, a quienes deseaban colocar en la administración y enseñanza del colegio, como se verá más adelante. Todavía más, dicha historiografía no ha insertado tal coyuntura dentro de un proceso más amplio como el de la secularización que estaba en marcha y de la cual tanto la orden ignaciana como la reapertura de sus excolegios formaron parte.²

En un primer artículo sobre la secularización de la enseñanza en Zacatecas³ planteé, con base en el análisis de cuatro diferentes aspectos que conciernen a las instituciones educativas, ese proceso de secularización; sin embargo, no consideré la batalla librada por las instancias de poder regional y local apenas señaladas. Por ello, en otra investigación, examiné en detalle tales disputas, esta vez sin tomar en cuenta

¹ E. Recéndez, “La expulsión de la compañía de Jesús en Zacatecas y sus consecuencias, 1777-1790”, 1999; M. E. Ávila, “Ad majorem dei gloriam: las acciones educativas de los jesuitas en Zacatecas 1590-1767”, 1999; J. A. Gutiérrez, “El Colegio de San Luis Gonzaga de Zacatecas y sus primeras constituciones”, *Espiral*, 2005, pp. 137-165; L. Contreras, “Educación de los criollos en Zacatecas: los colegiales porcionistas del Real Seminario de San Luis Gonzaga, 1788-1819”, *Legajos*, 2011, pp. 55-84; J. M. Ornelas, *Vida y desarrollo de dos instituciones: Colegio de San Luis Gonzaga y Universidad Autónoma de Zacatecas, 1754-1980*, 2014. En el capítulo que sigue al presente en este mismo volumen, Pablo Abascal analiza también el colegio con base en fuentes de temporalidades que no habían sido revisadas, ofreciendo una perspectiva novedosa de un tema que resulta muy atractivo y del que parece no tenemos todavía los hilos para tejer una historia más fina.

² La tesis de E. Recéndez mencionada en la nota de arriba fue publicada como libro y tiene una segunda edición de 2013 con un título diferente: *Legado de la Compañía de Jesús a un centro minero: 1592-1767*. En este libro incluyó sobre todo nuevas fuentes, especialmente del Archivo Nacional Histórico de Santiago de Chile, lo que le permitió confirmar y ampliar aspectos de la historia de los jesuitas en Zacatecas. Ha publicado también diversos trabajos sobre la temática jesuita, entre ellos, “Fuentes para la historia de Zacatecas: los documentos de la Compañía de Jesús existentes en el Archivo Nacional de Santiago de Chile”, en A. Sánchez (comp.), *Memoria XVIII. Encuentro de Investigadores del Mundo Novohispano*, 2005, pp. 879-884.

³ R. Ríos, “La secularización de la enseñanza en Zacatecas. Del Colegio de San Luis Gonzaga al Instituto Literario de Zacatecas, 1784-1838”, *Historia Mexicana*, 1994, pp. 298-332.

el proceso de secularización.⁴ En esta misma dirección, Emilia Recéndez Guerrero, en su libro *Legado de la Compañía de Jesús a un centro minero (Zacatecas 1567-1767)*,⁵ enfoca el tema de las negociaciones después de la expulsión, siguiendo con detalle la forma como la Corona, el Ayuntamiento y la Iglesia arreglaron la apertura del colegio seminario de San Luis Gonzaga a partir de 1768 con base en la cédula real de dicho año. La autora especifica que se siguieron los lineamientos marcados en dicha cédula, que ya implicaban la secularización de esas corporaciones así como su control por el rey y la administración del Ayuntamiento. La Junta de Temporalidades de la ciudad de México, de acuerdo con Recéndez, fue la que decidió ese destino. La investigación de la autora es exhaustiva y el análisis que realiza, puntual y detallado; no obstante, sorprende que no incluya la participación de la Audiencia de Guadalajara en esa toma de decisiones como tampoco otros aspectos que, desde nuestra perspectiva, hacen falta para acercarnos a un debate problemático acerca de la forma como, desde la lucha de poder en la que confluyeron diversas instancias, se definió el carácter secular que debía tener el mencionado colegio. Podemos decir que, en general, la historiografía sobre el colegio no ha visto esa lucha como parte de un largo y complejo proceso de secularización iniciado a mediados del siglo XVIII⁶ en el que, para la Corona o sus subdelegados, era central incidir con mayor fuerza en las corporaciones educativas.

Así pues, aquí examinamos la pugna entre el Ayuntamiento de Zacatecas, la Audiencia de Guadalajara y la Corona, aliados con el clero secular o el regular, éstos actuando como peones en este entramado en la búsqueda por imponer un determinado modelo de colegio⁷ o, en otros términos, en pos de secularizar las corporaciones educativas. Sostenemos que, pese a la posición inicial tomada por la Corona y la Audiencia de Guadalajara, aparentemente opuesta a los propios propósitos secularizadores que los guiaban y los del mismo Ayuntamiento de Zacatecas, el proceso siguió las pautas de la secularización que estaba en boga y el resultado fue un colegio seminario⁸ erigido bajo esos términos, aunque sin la participación del Ayuntamiento. En lo que sigue

⁴ R. Ríos, “Educación y transición en Zacatecas, de la colonia al México independiente, 1754-1854”, 1995. Más tarde esta tesis de maestría se publicó como *La educación de la colonia a la República. El Colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas, 1754-1854*, 2002.

⁵ 2013, pp. 127-129.

⁶ Sobre el proceso de secularización, véase E. Cárdenas, “El lenguaje de la secularización”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, 2016, pp. 169-193. También J. Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia”, en *idem et al.*, *El poder de la religión en la esfera pública*, 2011, pp. 23-38, y Ch. Taylor, *La era secular*, t. 1, 2014, pp. 19-51.

⁷ Retomamos aquí parte del contenido de los capítulos 1 y 2 del libro mencionado en la nota 4.

⁸ Sobre la tipología de un colegio seminario puede verse el texto de V. Gutiérrez, “Hacia una tipología de los colegios coloniales”, en L. Pérez (coord.), *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI-XIX*, 1998, pp. 79-90.

analizaremos esa historia con detalle, si bien retrocederemos hasta sus comienzos, es decir, al momento en que, al mediar el siglo XVIII, el municipio zacatecano manifestó con ahínco su anhelo de que la ciudad contara con un colegio seminario y llegaremos, finalmente, hasta 1795, cuando todo quedó definido.

Al mismo tiempo, iremos reflexionando sobre los aspectos secularizadores que se iban presentando e imponiendo, lo que permitirá evidenciar la forma como se insertó el conflicto entre la Audiencia de Guadalajara y el Ayuntamiento de Zacatecas por imponer su posición respecto al colegio, en el largo proceso de secularización del Estado que se experimentaba en la época. En este sentido, tomamos el argumento de Eduardo Mendieta y Jonathan Antwerpen acerca de no confundir las dos esferas en las que se experimenta la secularización: la del Estado y la de la sociedad.⁹ Aquí nos enfocamos a la primera de ellas, pues las reformas de carácter secular que se impusieron en las corporaciones educativas después de la expulsión de los jesuitas pertenecían a ese ámbito. No queremos decir que tales reformas no incidían en lo social; sin embargo, en este texto sólo nos ocupamos de aspectos de control y organización administrativa que correspondían a una reconfiguración del Estado y su papel en la educación ofrecida por los colegios.

El Colegio de San Luis Gonzaga

La historia del Colegio de San Luis Gonzaga comenzó en 1751, cuando el Cabildo de la ciudad de Zacatecas decidió solicitar al rey la fundación de un seminario de estudios que quedara bajo la administración de la Compañía de Jesús, pero sin pertenecer a la orden. Ésta ofrecía, para entonces, cátedras de gramática latina y filosofía. La ocasión se presentó cuando el sacerdote, José Francisco Pérez de Aragón,¹⁰ a punto de profesar como jesuita, tuvo que legar sus bienes,¹¹ que dejó en manos de

⁹ "Introducción" a J. Habermas *et al.*, *El poder de la religión...*, 2014, p. 14.

¹⁰ Nació en Zacatecas el 25 de julio de 1692; fue colegial seminarista de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso en la ciudad de México; obtuvo en la Real Universidad el grado de bachiller en leyes, en 1714. Opositó un año después allí mismo a las cátedras de vísperas de leyes e instituta, aunque sin éxito. Los datos conocidos permiten suponer que también obtuvo el grado de doctor. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1745 e hizo la profesión solemne 9 años después. Fungió como operario de la Casa Profesa durante su vida religiosa. Murió el 23 de noviembre de 1768 en el Puerto de Santa María, España. F. J. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, 1960, vol. 4, p. 426; R. Aguirre, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los juristas en la Nueva España. Siglo XVIII*, 1998.

¹¹ Licencia del preposición provincial de la Compañía de Jesús de la Nueva España para que el padre Pérez de Aragón pueda hacer renuncia de toda su herencia paterna y materna en la persona o personas u obras pías que fueran de mayor servicio a Dios. Firmada por Ignacio Calderón e

la corporación con el específico fin de que se fundara un colegio seminario, donde los jóvenes del mineral pudieran vivir y les fuera más sencillo asistir a las cátedras ofrecidas por los jesuitas, de forma tal que no tuvieran necesidad de trasladarse a otros lugares, distanciarse de sus familias y correr los peligros que se presentaran en el camino o en la vida cotidiana lejos de ellas.

El caudal heredado se encomendó al padre jesuita Javier Alejo de Orría, profeso de cuatro votos,¹² quien enseguida se encargó de comprar un terreno apropiado para la fábrica material del colegio seminario y, más tarde, del envío de la solicitud para obtener el permiso de construcción al presidente de la Audiencia de Guadalajara, Joseph Bazarte, quien lo concedió el 10 de julio de 1755. Dos años después se informaba a Pérez de Aragón la conclusión del edificio, al que se le denominaría colegio chico, en contraposición al habitado por los jesuitas, conocido como colegio grande, con lo que quedaban asentados los requisitos principales para que funcionara la nueva corporación colegial, pues contaba con los fondos para su financiamiento y un edificio que albergaría a los estudiantes y a quienes se encargaran de cuidarlos.

La suma de esfuerzos del Ayuntamiento —donde se encontraban los principales mineros y comerciantes de la provincia, por añadidura de origen español, como lo muestra Mariana Terán—¹³ y los de la orden había logrado que el proyecto deseado avanzara. No obstante, el trámite legal todavía tardaría mucho tiempo, de tal manera que se solicitó a la Audiencia de Guadalajara que se permitiera *residir* en el colegio chico a los estudiantes becados, quienes, como había sido planeado, habitarían allí y pasarían a tomar al colegio grande los cursos previamente establecidos, que continuarían siendo los de gramática latina y filosofía ofrecidos de tiempo atrás por miembros de la orden.

Los trámites legales continuaron los siguientes años. En 1765, por fin, el alcalde ordinario de Zacatecas de ese momento, Esteban Elías González, recibió la cédula real que pedía informes sobre la fundación. Además, faltaba también la aceptación formal por parte de la orden jesuita en Roma, que, por cierto, argumentaba que hacían falta religiosos que quisieran pasar a esa provincia, pues solamente eran

Ignacio Corominas, secretario, en la Hacienda de San Antonio el 17 de marzo de 1754. Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (en adelante, AHEZ), Fondo Ayuntamiento, Serie Enseñanza, caja 1, “Autos formados para la erección, fundación y establecimiento del Colegio de San Luis Gonzaga de Zacatecas”, aprox. 200 ff. en ff. 18-20 (en adelante, “Autos...”).

¹² Javier Alejo de Orría, u Orrío, hizo profesión solemne de cuatro votos en el Colegio de Zacatecas (el llamado colegio grande) el 15 de agosto de 1752 en manos de Joseph de Utrera, rector de dicho colegio. Véase Manuscrito 1026, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (FR-BNM).

¹³ M. Terán, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*, 2002, pp. 185-218.

admitidos aquellos que fueran de origen español y se carecía de tales. Bajo estas circunstancias de espera fue que llegó al momento de la expulsión y, debido a ello, quedó cerrado el colegio grande, suspendidos los trámites de la nueva fundación e incautados los bienes y propiedades jesuitas. Temas sobre los que no ahondaremos, salvo en lo tocante al colegio aquí analizado.

Los avatares en busca de reabrir el colegio seminario

Como sabemos, la expulsión jesuita tuvo lugar el 27 de junio de 1767. A partir de este momento es cuando la historia que estamos examinando tomó otro cauce, por los intereses de diferentes actores involucrados o no en la fundación desde el principio; con inclinación o no hacia la dirección secularizadora que tomaban algunas de las acciones de la Corona, y que entonces se manifestaron en torno a la recuperación del todavía en proceso de erección colegio seminario de San Luis Gonzaga.

Mientras se esperaba la venta de los bienes incautados por parte de la Junta de Temporalidades y sus subalternas, se dio a conocer un decreto del rey del 14 de agosto de 1768 en el que autorizaba que parte de los bienes incautados se ocuparan en seminarios conciliares o que se abrieran otros estudios, sobre todo respetando la voluntad de los testadores. En otra cédula del 9 de julio de 1769 se ordenó que

en las casas y colegios de seculares, cuya dirección corría a cargo de los regulares de la compañía, no se hiciera novedad alguna, sino que se dejaran sus rentas que fueran privativas, estableciendo y mejorando la enseñanza, el gobierno y la educación de la juventud.¹⁴

Tal mandato dejaba abierta la puerta para que el Ayuntamiento de Zacatecas prosiguiera en su afán por lograr la erección del colegio seminario, que había quedado suspendida por la expulsión.

¹⁴ Archivo Histórico de la Caja Real de Zacatecas (AHCZR), Zacatecas Collection (en adelante, ZC), Treasury Records and Correspondance (en adelante, TRC), 1770-1779 a 1790-1799, caja 13, doc. 1, ff. 59-62v, exp. 1780-1789A. Estos fondos, pertenecientes a la Caja Real de Zacatecas y resguardados desde 1992 por el Tecnológico de Monterrey, campus Zacatecas, estaban en proceso de ordenación al momento de ser consultados por vez primera a fines de enero de 1993. En la actualidad están incluso abiertos a consulta vía internet. No obstante, dado que utilicé la información anteriormente recuperada, mantuve las firmas de caja y expediente o fólder; sin embargo, más adelante cito con la clasificación nueva algunos documentos del mismo archivo consultados en línea.

Además, debido a que varios de los miembros del Ayuntamiento zacatecano habían hecho donaciones¹⁵ y trámites ante la Audiencia de Guadalajara y la Corona, el cuerpo municipal fue el que, en primera instancia, solicitó a la Corona la devolución de los bienes para que se dedicaran a los fines inicialmente propuestos por el donador principal, Pérez de Aragón. Otro argumento fue que, de otra manera, los jóvenes del mineral perderían la preciosa oportunidad de estudiar.

Así que, llegado el momento, la Junta Subalterna de Temporalidades —con sede en Guadalajara— abrió las diligencias convenientes para tomar la decisión debida, considerando la voluntad del rey y las peticiones del Ayuntamiento. Por parte de la Audiencia de esa ciudad, que había hecho llegar los trámites correspondientes al virrey y al rey, el fiscal manifestó al cabildo zacatecano su disposición de continuar los trámites y solicitó, por superior decreto de marzo de 1776, se le remitiera toda la documentación antecedente, que sería agregada a la enviada con anterioridad a Guadalajara.

Realizar todos esos trámites no se presentaba como una tarea sencilla, sin embargo, tanto el Ayuntamiento como la Junta Subalterna local integraron el expediente con los documentos reunidos desde 1754, que demostraban que los bienes del Colegio de San Luis Gonzaga no pertenecían a los jesuitas. Así los enviaron a Guadalajara, donde el presidente de la Junta Subalterna, el oidor de la Audiencia y el obispo de la diócesis comenzaron a revisarlos para tomar decisiones.

Hacia 1780 otras diligencias que se habían hecho comenzaron a dar resultados. En efecto, la junta había tomado resolución favorable sobre la mayoría de aspectos, mas quedaba pendiente la cuestión de cuáles bienes correspondían a San Luis Gonzaga, algo que no sería fácil de resolver, aunque en 1777 el fiscal de la Junta de Temporalidades había desligado aquellos bienes que pertenecían al proyecto del colegio nuevo de aquellos que habían pertenecido a los jesuitas.¹⁶ No obstante, la posición del Ayuntamiento zacatecano fue que los bienes debían aumentarse, lo que era opuesto a lo deseado por la instancia real, que quería dejarle sólo aquellos que fueran plenamente comprobados como pertenecientes al colegio.

En 1781 se había concluido la venta de las propiedades rurales jesuitas. La adjudicación se hizo a favor del conde de Regla por la cantidad de 767 571 pesos, 6 reales, 5 granos. Sobre esa cantidad se hizo el prorrateo para deslindar lo que tocaba

¹⁵ Entre quienes aportaron dinero para el proyecto se encontraba precisamente Esteban Elías González, el doctor Javier de Ramos, don Fermín Nicolás de Iñigo y don Javier Mier Ríos. AHEZ, Fondo Ayuntamiento Colonial, Serie Enseñanza, caja 1, “Autos...”, ff. 5-6.

¹⁶ “Acuerdo de la Junta Superior de Aplicaciones celebrada el 22 de junio de 1784”, AGN, Temporalidades, vol. 58, ff. 239-255.

por la hacienda de Linares, que correspondía a lo donado por Pérez de Aragón para el proyecto del colegio seminario. Le atañía un monto de 85 676 pesos, 6 reales, ½ grano, cantidad que quedó impuesta y reconocida por Regla con rédito de 5 por ciento anual a favor de San Luis Gonzaga.

Así pues, se advertía a partir de ese tipo de discrepancias que si bien había un objetivo en común, como era la reapertura del colegio, sin embargo, en el fondo había diferencias sustanciales derivadas de los opuestos intereses que motivaban a las partes. Los propósitos de la Corona, defendidos en este caso por la Audiencia de Guadalajara y la Junta Subalterna de Temporalidades, eran contrarios a los pretendidos por el Ayuntamiento de Zacatecas. Cada uno aspiraba a un tipo de colegio que le beneficiara. Así, se manifestaban dos proyectos de colegio. No obstante, en las intenciones de los primeros notamos intereses que eran más bien regionales, es decir, lo que propugnaban quedaba lejos de los designios de la Corona, pero de cualquier modo se oponía a los locales, representados por el municipio zacatecano, posiciones que nos estarían llevando hacia tendencias argumentadas por un autor como Horst Pietschmann acerca de que los criollos de la burocracia novohispana en realidad se sentían españoles.¹⁷ En un sentido más amplio, estaríamos asistiendo a un conflicto por la forma como los pasos hacia la secularización de una institución educativa afectaban a las instancias de poder regional y local, y despertaban conflictos entre ellos.

Un colegio secular o un colegio regular

Además de la discrepancia respecto a los bienes, otro punto de suma importancia que estaba en disputa era el de la administración del colegio; sobre éste parecían buscarse alianzas. En 1781 el presidente de la Audiencia de Guadalajara, Eusebio Sánchez Pareja,¹⁸ sugirió a los miembros de la Junta Subalterna de Temporalidades que se encargara a los dominicos —quienes de por sí habían quedado al frente de la enseñanza tras la expulsión— “la dirección del colegio, bajo las mismas reglas y

¹⁷ H. Pietschmann, “Los principios rectores de organización estatal en las indias”, en A. Annino y F.-X. Guerra (coords.), *Inventando la nación*, 2003, pp. 47-84.

¹⁸ El licenciado Eusebio Sánchez Pareja de la Torre nació en Andalucía y realizó su carrera burocrática en la Nueva España: en 1764 fue nombrado primer oidor de la Audiencia de Guadalajara; en 1773, alcalde del crimen en la de México y, un año después, oidor de esta misma. En 1776 alcanzó el cargo de presidente de la Audiencia de Guadalajara, donde permaneció hasta 1786, cuando fue nombrado en el mismo cargo para la de México. Cesó en funciones en 1787 por jubilación. M. A. Burkholder y D. S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad. La corona española y las audiencias en América, 1687-1808*, 1984, pp. 270-334, 336, 382, 388 y 398.

constituciones existentes en tiempos de los jesuitas”, porque los consideraba convenientes “al aprovechamiento, enseñanza y buen régimen de la juventud y no al de clérigos seculares como intenta el cabildo”.¹⁹ Dicha propuesta se apoyaba en la supuesta falta de sujetos seculares adecuados para esa labor, “pues tendrían que ser los mismos naturales”, ya que, si eran de otros lugares, preferirían la obtención de curatos que les rindieran más o, en otros casos, “utilizarían la cátedra para hacer méritos, sin permanecer mucho tiempo en Zacatecas”.²⁰ Una parte del argumento parecía ser de gran peso, dado que se prevenía que quien llegara a ser nombrado para el cargo de catedrático no tomara éste como un trampolín para una carrera con mejor destino. Sin embargo, Sánchez Pareja, en una perspectiva contraria a la política secularizadora de la Corona, agregaba que los dominicos eran quienes más frecuentemente se dedicaban a la enseñanza y se mantenían con menos costo que los seculares, razonamiento sobre el que no se daba mayor explicación, pero que permite asomarse a la alianza de la autoridad real con la orden de predicadores y a la actitud contradictoria del presidente de la Audiencia de Guadalajara.

Por su parte, el Ayuntamiento se opuso a este segundo punto y, como se vio antes, solicitaba que fueran los seculares los que se hicieran cargo del colegio. En apariencia, la preferencia que mostraba una y otra parte por que fueran regulares o seculares continuaba la serie de alianzas que eran tradicionales en el siglo xvii y que pudiéramos pensar tendrían que ser distintas en el siglo xviii, sobre todo por las reformas borbónicas y el espíritu regalista de la Corona. No obstante, si en estas décadas todavía el ayuntamiento zacatecano estaba integrado por peninsulares, como lo estaba unos años atrás, no cabe pensar en la unión de peninsulares y regulares contra criollos y seculares, pues aquí estaríamos viendo, por un lado, la alineación de los españoles de la Audiencia de Guadalajara con los regulares y, por otro, a los españoles del cabildo local con los seculares, lo que hace todavía más extraña la situación. Reflexionemos sobre este asunto.

En principio, debe tomarse en cuenta que la historiografía tradicional señala que las reformas borbónicas permitieron a los peninsulares reposicionarse en los puestos importantes de la administración real, mientras que dejaron a los criollos el Ayuntamiento como su espacio de poder.²¹ Por ello importaría saber quiénes ocupaban los espacios del cabildo zacatecano en esos años. ¿Eran criollos o peninsulares? Dijimos arriba que, de acuerdo con Terán, hacia la década que siguió a 1750 eran españoles quienes ocupaban las plazas del ayuntamiento; hacia fines del siglo

¹⁹ AHEZ, “Autos...”, ff. 62v-64v.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ H. Pietschmann, “Los principios rectores...”, pp. 47-84.

xviii, dado el arribo de vascos al mineral,²² podemos sugerir que continuaron allí españoles, sin faltar algunos criollos. A fin de cuentas, los cargos eran adquiridos mediante designación o compra.²³ No tenemos por ahora una respuesta definitiva sobre el asunto, sobre todo por la dificultad para consultar fuentes locales que se prolongó hasta el momento de entregar este trabajo, pero queda lo dicho como posibilidad de conocer a quienes ocupaban las plazas en el municipio zacatecano en ese entonces.²⁴

En segundo lugar, debe considerarse que uno de los objetivos de las reformas era la disminución del poder de la Iglesia, especialmente de su brazo regular; desde esa perspectiva, apostaban por secularizar, en el sentido de preferir en ciertas posiciones a los seculares y no a las órdenes religiosas. En el caso de Zacatecas, la propuesta de las autoridades reales a favor de los dominicos para que se ocuparan de la enseñanza en San Luis Gonzaga contradice esa política; sin embargo, es comprensible porque en esos momentos el Ayuntamiento de Zacatecas apoyaba a los seculares. Es decir, debe tomarse como una toma de posición frente a un enemigo. Por otra parte, la decisión de las autoridades virreinales de favorecer a los dominicos y no a cualesquiera de las otras órdenes religiosas sugiere que se sostenía la estrecha e incondicional relación de la Orden de Predicadores con la Corona. Cabe señalar que, hasta ahora, no contamos con un estudio para Zacatecas sobre las relaciones de poder entre la orden dominica y la Corona o la Audiencia de Guadalajara, entidad en la que estaba delegada la autoridad para esa provincia. Sin embargo, sí hay indagaciones para otras latitudes sobre el vínculo que mantenía esa orden con el

²² F. Langue, *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo xviii novohispano*, 1999, pp. 330-391.

²³ M. A. Flores, “‘Todos los hombres son iguales...’: notas sobre la clase política del estado de Zacatecas (1822-1835)”, en A. Hernández y M. Terán (coords.), *Federalismo, ciudadanía y representación en Zacatecas*, 2010, p. 385. De último momento, localicé en línea un documento donde se da cuenta de los oficios vendibles y renunciables en el mineral entre 1779 y 1820. Ofrece información sobre algunas de las plazas del Ayuntamiento que eran vendidas, como la de alférez real, que costaba 300 pesos. “Oficios vendibles y renunciables. 1779-1820”, Archivo Histórico de la Real Caja de Zacatecas (en adelante, AHRCZ), Fondo Real Caja de Zacatecas (en adelante, FRCZ), Colecciones Doc. 88.

²⁴ Desafortunadamente, en tiempos de pandemia fue imposible consultar el AHEZ. No obstante, se ofrecen los nombres de otros integrantes del Ayuntamiento para 1786: José Antonio Bugarín, Fernando de Torizes, Vicente del Castillo, Manuel José de Java, Lorenzo Carrera y Ventura de Arteaga. Véase E. Hurtado, “Del agua de los comunes al agua de los particulares: los vecinos y el Ayuntamiento de Zacatecas, 1785-1888”, en A. Hernández y M. Terán (coords.), *Federalismo, ciudadanía y representación en Zacatecas*, 2010, p. 382.

poder real.²⁵ Este punto queda, en el caso del real minero, como interrogante para futuras pesquisas.

Otro asunto que ambos poderes debían resolver era el papel del Ayuntamiento en relación con el colegio, pues una de las peticiones del cabildo municipal fue ser reconocido como patrono. En este caso, el presidente de la Audiencia de Guadalajara, tratando de conciliar intereses, sugirió que fuera la corporación la encargada del manejo administrativo de los bienes y rentas, aclarando que “no porque les pertenezca el patronato alguno, sino por el particular interés de aquella república [en] que la administración de dichos bienes esté en personas legas, dándose cuenta anualmente al señor presidente de esta Real Audiencia”.²⁶ Así que la definición de esta cuestión del patronato fue uno de los puntos importantes en la argumentación de Sánchez Pareja. Para ello, recurrió al documento de donación y cesión de Pérez de Aragón, tras lo cual se decidió que la prerrogativa pertenecía a la Corona. Su razonamiento era que, aun cuando dicho cabildo hubiera tenido el patronato, había cedido el derecho al suplicar al rey que recibiese al colegio bajo su protección, y lo expresó de la siguiente manera:

Esta protección no es aquella general con que su majestad atiende todas las fundaciones y establecimientos que para su veneficio común se exigen en sus reinos, porque esta no era necesario impetrarla, conque si alguna se solicita de la real dignación, es la inmediata y proxima de que redunda el patronato. Así, aunque el cavildo la hubiese gozado, hoy no puede pretender derecho alguno a él, si su majestad se sirve admitirlo, en virtud de la súplica que para ello se le ha presentado.²⁷

Por lo tanto, Sánchez Pareja concluyó que las propuestas del Ayuntamiento no procedían, pues el ejercicio del patronato correspondía al vicepatrono y éste era, precisamente, el presidente de la Audiencia de Guadalajara.

En todo este entramado se delinear los dos modelos de colegio que pusieron en pugna a la Audiencia de Guadalajara y la Corona con el Ayuntamiento. De dicha pugna surgió San Luis Gonzaga de Zacatecas, pues, a pesar de que se escuchó prioritariamente la voz de la audiencia involucrada, sin duda, en esta nueva fase del proceso de secularización y de erección del colegio seminario fueron también, de inicio, atendidas las peticiones del cabildo zacatecano; la primera de ellas, que no se

²⁵ F. L. Benavides, E. M. Torres y A. M. Escobar (eds.), *Los dominicos en la política, siglos XVIII y XIX*, t. 1 de J. U. López (dir), *Orden de Predicadores, 800 años*, 2017.

²⁶ AHEZ, “Autos...”, ff. 62-64v.

²⁷ *Loc. cit.*

abandonara el proyecto y, la segunda, que los bienes del colegio incautados por la Junta de Temporalidades fueran devueltos y ocupados en su inicial objetivo. Todo esto hizo surgir, en lo inmediato, un proyecto de corporación colegial intermedio en el que la Corona —representada por la Audiencia de Guadalajara y la Junta de Temporalidades— y el Ayuntamiento zacatecano quedaron conformes. Se evidencia que el proceso de secularización de este tipo de corporaciones, sin duda, enfrentaba obstáculos, si no insalvables, sí que hacían más complicado su avance.

El 16 de febrero de 1782 la Junta de Temporalidades decidió que fuera la corporación municipal la encargada del manejo de las rentas, recaudación de caudales, pago de maestros y rector. Un dictamen más completo de la junta en torno a las temporalidades de Zacatecas se dio a conocer en 1783, en el que se señalaba de manera definitiva que los bienes del colegio seminario de San Luis Gonzaga de Zacatecas no pertenecían a los jesuitas; por lo tanto, que podían dedicarse al fin para el cual fueron donados “todos los que el padre Pérez de Aragón quiso destinar a tan piadoso fin, y se individuan menudamente en la renuncia que de ellos hizo, deducidas las mandas, legados y dotación de monjas que en ellas se refieren”²⁸

Además, la junta dio órdenes para la organización interna y externa del colegio seminario. Por una parte, las disposiciones daban forma a la corporación y escuela, para lo cual mandó se rigieran en lo sucesivo, en el plano interno, por las constituciones recientemente elaboradas para el Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México (1777), institución convertida en modelo después de la expulsión jesuítica.²⁹ Por la otra, las instrucciones señalaban que el colegio seminario continuaría bajo la jurisdicción de la Audiencia de Guadalajara, la que actuaría como vicepatrono y vigilaría y sancionaría el funcionamiento de la institución.

Pensando en por qué se pidió que se observaran en el colegio seminario de San Luis Gonzaga de Zacatecas dichas constituciones —y tal vez pasó lo mismo en otros

²⁸ “Al virrey de Nueva España participándole averse aprobado el acuerdo de la Junta de Temporalidades de México, tocante al establecimiento del Seminario de Estudios de la Ciudad de Zacatecas”, 1784. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Reales Cédulas Originales, vol. 160, exp. 55, ff. 60-70v.

²⁹ Como sucedió en Zacatecas, en la ciudad de México también se libraron batallas entre el Ayuntamiento local con las instancias reales que estaban decidiendo el destino de los colegios exjesuitas. No le fue mejor al municipio capitalino, pues, como sucedió con el zacatecano, a la larga, pese a que alegó a su favor todo lo que había aportado y favorecido a los colegios exjesuitas, se lo dejó fuera de cualquier injerencia en el Colegio de San Ildefonso de México. Véase R. Ríos, “El municipio, un actor marginal en los estudios de colegios y universidades, 1780-1855”, en C. Salinas y M. Moreno (coords.), *El municipio decimonónico en México. Formación institucional, procesos políticos y prácticas sociales*, 2024, pp. 203-228. También M. Hidalgo, *Reformismo borbónico y educación. El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*, 2010, pp. 30-31 y 47-49.

lugares donde se reabrieron colegios jesuitas—, se entra al terreno del significado que este hecho tuvo en el marco general de las reformas borbónicas y en el proceso de secularización. En efecto, medidas como las anteriores sugieren un interés de las autoridades virreinales por “homogenizar” o “uniformizar” bajo los mismos marcos normativos de administración, gobierno y estudios a los colegios seminarios de la Nueva España. Política que, dadas las peculiares condiciones históricas de cada provincia, generaría diversas tensiones que podían terminar en su adecuación local, aunque sin dejar de hacer manifiesta la tendencia a la centralización y a la secularización administrativa de estas corporaciones educativas. De hecho, al quedar bajo el patronato de la Audiencia de Guadalajara y la administración del cabildo municipal, se daba el gran paso en la secularización de este colegio, con independencia de que fueran o no, en ese primer momento, los regulares o seculares quienes quedaran a cargo de la enseñanza, como enseguida veremos.

En 1784 la Junta Provincial de Temporalidades designó a los religiosos de Santo Domingo para que se encargaran oficialmente de la enseñanza antes ofrecida por los jesuitas. En esos momentos quedaban decididas todas las condiciones para la fundación y apertura del colegio seminario. El dictamen, que contemplaba todas las diligencias previas así como otros aspectos, fue revisado y confirmado por la Junta Superior de la Ciudad de México el 22 de junio de ese mismo año, y enseguida fue enviado al rey para su aprobación. Entonces se abrió un nuevo lapso de espera; mientras tanto, cualquier asunto relacionado con los estatutos tendría que remitirse al presidente de la Audiencia de Guadalajara para su revisión o cambio. Así pues, el modelo de colegio incluía la participación del Ayuntamiento como administrador de los bienes y la Audiencia de Guadalajara como vicepatrono, así como la participación de los regulares dominicos. No obstante, no habían acabado los cambios.

Precisamente, en 1786, en el lapso de espera de la aprobación real, los dominicos quedaron fuera porque habrían querido ir más lejos en la competencia que les había sido asignada sobre el colegio y entraron en conflictos con el Ayuntamiento. Las fuentes consultadas no abundan sobre el asunto, que deja ver una fuerte disputa entre ambos poderes o quizá la reorientación del modelo colegial por parte de la Audiencia de Guadalajara, por la presión de la Corona, para continuar su *secularización*. No obstante, los dominicos no se fueron con las manos vacías, pues les fue entregada en ceremonia oficial de enero de 1785 la administración del templo y el edificio del colegio de los jesuitas,³⁰ mientras que el antiguo templo dominico pasó a la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios.

³⁰ E. Recéndez, *Legado de la compañía...*, pp. 120-121.

En cuanto al proceso de fundación de San Luis Gonzaga, la Junta de Temporalidades determinó, finalmente, que el rector y los catedráticos fueran seculares, “siendo la primera nominación [...] por el señor vicepatrono de este reyno, a consulta del cavildo, justicia y regimiento, con acuerdo del cura y prelados de Sto. Domingo y San Francisco”.³¹ Como se observa, continuó la participación de la Orden de Predicadores desde esa instancia, al menos en esta ocasión. Subsecuentemente las vacantes se proveerían previo el acto literario o de oposición respectiva, “proponiéndose por el cavildo, con acuerdo del rector y maestros, que han de votar, [a] tres de los cooperadores que parezca más digna [se refiere a la terna], admitiéndose al concurso los colegiales, para que el vice-patrono elija y apruebe el que sea más benemérito”.³² Asimismo, rector y catedráticos se encargarían de elegir a los becarios de merced, y quedaría al arbitrio del primero la admisión de colegiales porcionistas y de colegiatura completa.

Al tenor de tales decisiones, fue designado como primer rector del refundado colegio seminario de San Luis Gonzaga el bachiller presbítero José Antonio Calvillo, quien, sin embargo, murió el 23 de febrero de 1786, poco antes de la inauguración. Entonces se propuso interinamente para el cargo al bachiller Mariano de Bezanilla Mier y Campa,³³ reconocido clérigo y letrado de Zacatecas. Así, la apertura formal de la institución ya secularizada, con su nueva organización, fue el 24 de marzo de 1786, bajo la advocación de Real Colegio de San Luis Gonzaga. Apenas un par de meses después, el 25 de mayo, ocupó en propiedad el cargo de rector el bachiller presbítero José Manuel de Silva. El presidente de la Audiencia de Guadalajara eligió por esa vez a los primeros catedráticos y sometió su elección a consulta de las autoridades civiles y eclesiásticas que habían sido prescritas. Ingresaron 12 colegiales de merced, como había sido especificado, y cuatro de beca real de honor. Se admitieron criados y sirvientes que señaló el vicepatrono considerando los fondos del colegio. También fueron aceptados pensionistas que quisieran serlo, bajo condición de pagar 100 pesos al año por tercios adelantados. Asimismo, se señaló la deferencia de incorporar los estudios a la Real Universidad de México, lo que había sido solicitado por el Ayuntamiento en un memorial enviado al rey en 1785, donde se exponía la necesidad de

³¹ AHEZ, “Autos...”, ff. 62v-72.

³² *Loc. cit.*

³³ Bezanilla fue clérigo del obispado de Guadalajara, notario del Santo Oficio, bachiller en filosofía, teología y cánones, catedrático de teología en el Colegio de San Luis Gonzaga de Zacatecas, del que fue también, como se señala, rector interino al momento de su inauguración; asimismo, autor del libro *Muralla zacatecana de doce piedras*, obra clásica de la formación de la identidad zacatecana. Véase M. Terán, “Relatos de lealtad. Zacatecas: de la fortaleza amurallada por sus vasallos a la ciudad republicana”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 2010, pp. 175-225.

que los seminaristas, una vez concluidas sus lecciones, pudieran aspirar a obtener los grados de bachiller, licenciado y doctor de la Universidad de México, para lo cual requerían la incorporación del colegio a aquélla,

confirmando el decreto de la Real Audiencia de México sobre pase e incorporación en la Universidad de los cursos ganados en las facultades de artes y teología, con las prevenciones y reglas propuestas por aquel cuerpo literario, a fin de precaver todo género de fraudes, y finalmente concediéndole la gracia de que el citado establecimiento se acabe de formalizar con las cualidades y condiciones referidas.³⁴

La última medida tenía el mérito de dar carácter de curso formal, a efectos de obtención de grados, a los estudios, para que los interesados pudieran acudir a la ciudad de México y presentar el correspondiente examen de suficiencia, pues, como es sabido, los grados eran privilegio exclusivo de la corporación universitaria. Más tarde, a los pocos años de ser fundada en Guadalajara la segunda universidad de la Nueva España en 1792,³⁵ los jóvenes del mineral que quisieran obtenerlos pudieron pasar a esa primera ciudad porque el colegio seminario de Zacatecas quedó bajo su jurisdicción y, a todas luces, les quedaba mucho más cerca.

Al Ayuntamiento le había prevalecido sólo el control del financiamiento; no obstante, esta decisión tampoco subsistió por mucho tiempo, pues en 1787 el municipio también quedó excluido de toda participación en el colegio debido a la política borbónica de disminuir el papel del virrey y de los ayuntamientos. En este caso, el cabildo civil no recuperaría ese papel en las décadas por venir. Tal decisión quedó cerrada por completo un año después, en 1788, cuando el cabildo de la ciudad de Zacatecas entregó los bienes del colegio a la Caja Real para que ésta los administrara. De tal forma se lograba la centralización sobre el gobierno y administración de esta corporación colegial y, en última instancia, su secularización en dos sentidos: en el de participación de los seculares en la enseñanza y en el del control civil sobre el colegio. Este segundo aspecto parece todavía más fuerte, pues

³⁴ “El señor Nicolás Fernández Rivera, procurador del ayuntamiento de Zacatecas, solicita al rey, que confirme el decreto de la real audiencia de México en el que autoriza la incorporación en la Universidad de México de los cursos del Colegio de San Luis Gonzaga además de otras peticiones”, AHEZ, Fondo Ayuntamiento Colonial de Zacatecas, Serie Enseñanza, caja 1, exp. 11, 1785.

³⁵ Dato singular y como otro signo de los nuevos tiempos es que dicha corporación universitaria llevó un adjetivo nuevo y distinto, el de “Literaria”, término en uso para definir la universalidad y el carácter científico del conocimiento moderno impulsados en la época.

se habían creado nuevas instancias para la administración del financiamiento de bienes que anteriormente habían pertenecido a una corporación.

No obstante, tras esas decisiones quedaban dudas. En el caso de los ministros de la Caja Real, éstos mostraron confusión sobre el patronato, pues en 1791 dudaron a quién debían informar sobre las cuentas del colegio, si al presidente de la Audiencia de Guadalajara o al intendente de Zacatecas, Felipe Cleere.³⁶ La confusión venía de que se les había pasado a los ministros de la Caja Real una orden de 1789 en la que se dictaba que las cuentas del colegio serían enviadas no a la Audiencia sino al intendente. En dicho documento no había lugar a interrogantes, pues se indicaba que Felipe Cleere fungía como subdelegado del “real vice-patronato”, que estaba en manos del presidente de la Audiencia de Guadalajara, en ese entonces don Antonio Villaurrutia.³⁷

Una segunda duda de dichos ministros consistió en quién proveería las vacantes de rector y profesor, pues nuevamente se cuestionó si sería la Audiencia o la Intendencia, ésta como subdelegada del patronato. De hecho, las ordenanzas indicaban que el patronato real se ejercería en cada provincia por su intendencia conforme a las leyes. Los intendentes serían subdelegados del patrono real; habría reserva en el caso de las autoridades eclesiásticas máximas. Reglamentación que no se siguió fielmente. En el caso zacatecano, el vicepatronato lo continuó ejerciendo la Audiencia de Guadalajara, como se verá reflejado incluso hasta la primera década después de la Independencia; se viviría como un lastre por la Intendencia de Zacatecas³⁸ y sería una de las motivaciones para buscar la autonomía de la provincia, llegado el momento.

³⁶ Nació en Madrid en 1721 y murió en Zacatecas en 1794. Debido a los conocimientos que poseía de matemáticas y geometría, muy dentro de los saberes ilustrados, fue un eficaz colaborador en la aplicación de las reformas fiscales aplicadas en la Nueva España; también tuvo ocasión de demostrar sus dotes como arquitecto. En 1760 Carlos III le confirió el título de tesorero de San Luis Potosí, donde reedificó la caja real local. En 1767, debido a la aplicación de las reformas y a la expulsión de los jesuitas, hubo tumultos en San Luis que tuvo que enfrentar. Se le encomendaron otras edificaciones, entre ellas la construcción del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. Desempeñó varios puestos relacionados con la Aduana. El 21 de febrero de 1787 fue nombrado intendente de Zacatecas, a donde, sin embargo, no se trasladó hasta 1789. Allí se mostró muy activo tratando de realizar varias obras como caminos, mejoramiento de la cárcel y edificación de nuevas casas reales; sin embargo, la falta de financiamiento hizo inviable que las lograra. Con todo, se mostró siempre como un oficial real muy comprometido. Véase Real Academia de la Historia, *Diccionario biográfico electrónico*, s. v. “Felipe Cleere”.

³⁷ “Al Señor intendente Don Felipe Cleere”, 20 de junio de 1791, AHRCZ, FRCZ, Correspondencia, Documentos.

³⁸ Zacatecas no sólo estaba subordinada a Guadalajara por la jurisdicción civil que ejercía sobre ella la Audiencia de Guadalajara y la Intendencia hasta 1823, sino también por la jurisdicción

Conclusiones

El colegio seminario de San Luis Gonzaga quedó abierto una vez superadas las innumerables vicisitudes que había pasado a lo largo de más de 30 años. En 1795 recibió la cédula real con la que quedaba formalizado el trámite real de su erección. Desde ese momento y hasta 1810 aproximadamente, este colegio, finalmente fundado con un carácter secular dentro de los aspectos mencionados, vivió sus mejores momentos tanto por el auge de sus finanzas como por la cantidad de estudiantes que acudieron a sus aulas, quienes, una vez concluidos sus estudios, marchaban a Guadalajara a continuarlos y allá también obtenían sus grados.

En suma, se logró fundar un colegio que el clero secular dirigía internamente y en el que miembros de éste eran los encargados de la enseñanza, mas externamente eran las autoridades reales (Corona, Audiencia de Guadalajara, Caja Real de Zacatecas y quizá el intendente) quienes mantenían el control. Organizado de tal manera, queda clara la centralización y secularización que se buscaba de este nuevo tipo de corporaciones educativas. En cuanto al cuerpo municipal, que había tomado una activa participación en su erección desde mediados del siglo XVIII y también luego de la expulsión jesuita, quedó fuera de toda participación en San Luis Gonzaga; es decir, se resolvió también de esa manera el conflicto entre poder regional y poder local que se había manifestado a lo largo del proceso de erección del colegio, pues finalmente prevaleció el primero. En cuanto a la orden dominica, pese a que de tiempo atrás guardaba buenas relaciones con el poder real, al quedar fuera del proceso dio paso a este sentido de la secularización. Los conflictos que entrañó esta fundación no representaron un caso único, pues ese mismo tipo de características se impusieron en otros lugares donde se reabrieron colegios exjesuitas; por tanto, debieron enfrentarse situaciones semejantes de lucha por el poder. No obstante, el caso zacatecano mantiene sus particularidades, en especial por un aspecto como era la jurisdicción episcopal y la administrativa bajo la que estuvo durante la etapa novohispana y todavía un tiempo del México independiente.

El proceso aún mantiene aspectos que quedan por esclarecer y representan rutas de investigación que por ahora no es posible seguir; sin embargo, pueden

eclesiástica, pues en este rubro pertenecía tanto a la diócesis de Guadalajara como a la de Durango. Pese a los esfuerzos por lograr que se erigiera una diócesis en su territorio, no lo consiguió sino hasta pasado el medio siglo: en 1864. Véase R. Ríos, “El ejercicio del patronato y la cuestión eclesiástica en Zacatecas durante la primera república federal (1824-1834)”, 2014, pp. 47-71; también F. Villegas, “La reorganización eclesial en el centro norte de México: la creación de la diócesis de Zacatecas (1827-1864)”, *Ejemerídes Mexicana: Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*, 2019, pp. 47-77.

brevemente enunciarse: la primera, conocer quiénes eran los individuos que conformaban los grupos de poder que entraron en pugna por imponer su modelo de colegio, sobre todo aquellos que fueron parte del Ayuntamiento zacatecano; si eran criollos pero, como apunta Pietschmann, se consideraban españoles, o eran españoles de los recién llegados a Zacatecas. Seguir esa ruta abriría la posibilidad de una mayor comprensión de la actitud de la Audiencia de Guadalajara hacia ellos, el significado de que esa instancia presentara obstáculos a la secularización deseada por la Corona. La segunda ruta de investigación sería cuáles eran las nuevas jerarquías administrativas y de jurisdicción que se fueron imponiendo debido a los nuevos cargos administrativos impulsados por los Borbones —intendente y subdelegados, entre otras categorías—, y que seguramente repercutieron en las decisiones tomadas en los años iniciales del real colegio seminario de San Luis Gonzaga e incidieron en su proceso de secularización bajo los términos aquí delineados. La tercera es la relativa a la participación de los dominicos en todo este entramado, sobre todo porque sigue sin ser clara su relación con el poder y en particular el porqué de su salida del proyecto de colegio seminario.

Nuevas indagaciones desde éstas y otras perspectivas de investigación, así como la revisión de otra documentación, nos llevarán a encontrar la respuesta a cuestiones como las planteadas, sobre todo, a continuar el análisis y la reflexión sobre el proceso de secularización del Estado en sentido amplio, que, como puede seguirse a lo largo del conflicto presentado, enmarcaba los pasos y las decisiones tomadas, en este caso, para resolver la fundación de un colegio, una corporación educativa como todavía fue San Luis Gonzaga de Zacatecas.

Referencias

- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los juristas en la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM, 1998.
- Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, 4 vols., ed. de Ernest J. Burrus, S. J. y Felix Subillaga, S. J., Roma, Institutum Historicarum, 1956.
- “Al Señor intendente Don Felipe Cleere”, 20 de junio de 1791, 2 ff., Archivo Histórico de la Real Caja de Zacatecas, Fondo Real Caja de Zacatecas, Correspondencia, Documentos, <<https://hdl.handle.net/11285/642056>>, consultado el 21 de julio, 2023.

- Ávila Gamboa, María Esther, “Ad majorem Dei gloriam: las acciones educativas de los jesuitas en Zacatecas 1590-1767”, tesis de maestría en Filosofía e Historia de las Ideas, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1999.
- Benavides Silva, Fabián Leonardo, Eugenio Martín Torres Torres y Andrés Mauricio Escobar Herrera (eds.), *Los dominicos en la política, siglos XVIII y XIX*, 5 ts., t. 1 de Juan Ubaldo López Salamanca (dir.), *Orden de Predicadores, 800 años*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 2017.
- Burkholder Mark Alan y Dewitt Samuel Chandler, *De la impotencia a la autoridad. La corona española y las audiencias en América, 1687-1808*, México, FCE, 1984.
- Cárdenas Ayala, Elisa, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870)”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 169-193.
- Contreras Betancourt, Leonel, “Educación de los criollos en Zacatecas: los colegiales porcionistas del Real Seminario de San Luis Gonzaga, 1788-1819”, *Legajos*, núm. 9, 2011, pp. 55-84.
- Flores Zavala, Marco Antonio, ““Todos los hombres son iguales...”: notas sobre la clase política del estado de Zacatecas (1822-1835)”, en Alicia Hernández Chávez y Mariana Terán Fuentes (coords.), *Federalismo, ciudadanía y representación en Zacatecas*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas/Conacyt, 2010, pp. 245-306.
- Gutiérrez, José Antonio, “El Colegio de San Luis Gonzaga de Zacatecas y sus primeras constituciones”, *Espiral*, vol. 11, núm. 33, 2005, pp. 137-165.
- Gutiérrez Rodríguez, Víctor, “Hacia una tipología de los colegios coloniales”, en Leticia Pérez Puente (coord.), *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM, 1998, pp. 79-90.
- Habermas, Jürgen, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública*, ed. e introd. de Eduardo Mendieta y Jonathan Antwerpen, Madrid, Trota, 2011, pp. 23-38.
- Hidalgo Pego, Mónica, *Reformismo borbónico y educación. El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*, México, UNAM, 2010.
- Hurtado Hernández, Edgar, “Del agua de los comunes al agua de los particulares: los vecinos y el Ayuntamiento de Zacatecas, 1785-1888”, en Alicia Hernández Chávez y Mariana Terán (coords.), *Federalismo, ciudadanía y representación en Zacatecas*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Conacyt, 2010, pp. 365-415.
- Langue, Frédérique, *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*, prólogo de François Chevalier, México, FCE, 1999.

- “Oficios vendibles y renunciables. 1779-1820”, Archivo Histórico de la Real Caja de Zacatecas, Fondo Real Caja de Zacatecas, Colecciones Doc. 88, <<https://hdl.handle.net/11285/643564>>, consultado el 21 de julio, 2023.
- Ornelas, Jesús Manuel, *Vida y desarrollo de dos instituciones: Colegio de San Luis Gonzaga y Universidad Autónoma de Zacatecas, 1754-1980*, Zacatecas, Taberna Libraria, 2014.
- Pietschmann, Horst, “Los principios rectores de organización estatal en las indias”, Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación*, México, FCE, 2003, pp. 47-84.
- Real Academia de la Historia, *Diccionario biográfico electrónico*, s. v. “Felipe Cleere”. <<https://dbe.rah.es/biografias/60422/felipe-cleere>>, consultado el 3 de febrero, 2022.
- Recéndez Guerrero, Emilia, *Legado de la Compañía de Jesús a un centro minero: Zacatecas (1592-1767)*, Zacatecas, Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde/Universidad Autónoma de Zacatecas/Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, 2013.
- Recéndez Guerrero, Emilia, “Fuentes para la historia de Zacatecas: los documentos de la Compañía de Jesús existentes en el Archivo Nacional de Santiago de Chile”, en Abraham Sánchez Flores (comp.), *Memoria XVIII Encuentro de Investigadores del Mundo Novohispano*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí/UNAM, 2005, pp. 879-884, <https://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_99.pdf>, consultado el 4 de diciembre, 2023.
- Recéndez Guerrero, Emilia, “La expulsión de la compañía de Jesús en Zacatecas y sus consecuencias, 1777-1790”, tesis de maestría en Filosofía e Historia de las Ideas, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1999.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, “El municipio, un actor marginal en los estudios de colegios y universidades, 1780-1855”, en Carmen Salinas y Miriam Moreno (coords.), *El municipio decimonónico en México. Formación institucional, procesos políticos y prácticas sociales*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2024. pp. 203-228.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, “El ejercicio del patronato y la cuestión eclesiástica en Zacatecas durante la primera república federal (1824-1834)”, *Historia Crítica*, núm. 52, 2014, pp. 47-71.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, *La educación de la colonia a la República. El Colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas, 1754-1854*, México, UNAM/Ayuntamiento de Zacatecas, 2002.

- Ríos Zúñiga, Rosalina, “Educación y transición en Zacatecas, de la colonia al México independiente, 1754-1854”, tesis de maestría en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1995.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, “La secularización de la enseñanza en Zacatecas. Del Colegio de San Luis Gonzaga al Instituto Literario de Zacatecas, 1784-1838”, *Historia Mexicana*, vol. 44, núm. 174, 1994, pp. 299-332.
- Terán Fuentes, Mariana, “Relatos de lealtad. Zacatecas: de la fortaleza amurallada por sus vasallos a la ciudad republicana”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 31, núm. 121, 2010, pp. 175-225.
- Terán Fuentes, Mariana, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas/ Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde, 2002.
- Taylor, Charles, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2 ts., 2014.
- Villegas, Fernando, “La reorganización eclesial en el centro norte de México: la creación de la diócesis de Zacatecas (1827-1864)”, *Efemérides Mexicana: Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*, núm. 109, 2019, pp. 47-77.

Estudiar las fuentes de temporalidades: el fondo jesuita del Archivo Nacional de Chile en la secularización de la Nueva España

Pablo Abascal Sherwell Raull

Introducción

El objetivo de la presente investigación es aproximarnos a las fuentes de temporalidades de los colegios que pertenecieron a la Compañía de Jesús en la Nueva España e indagar cómo dan cuenta de la secularización promovida por los Borbones.¹ El capítulo se centra en el análisis de fuentes que, a mi juicio, han sido mal estudiadas y enfocadas, ya que en general las investigaciones no han entendido el proceso secularizador del que nos hablan y se han centrado en su carácter jesuítico. El presente estudio pretende demostrar cómo el análisis de la documentación sirve para entender, en palabras de Rosalina Ríos, el inicio de la reconfiguración del orden letrado en la Nueva España, con un mayor control de la educación por parte del Estado.² En este sentido, las fuentes de temporalidades revisadas en el Archivo Nacional de Chile tratan esta reconfiguración desde la vertiente financiera. Una lectura sutil evidencia cómo las rentas que antes mantenían a los colegios, ahora fuera del control de los regulares, pasaron a la Corona como parte de un plan de

¹ También hay fuentes de temporalidades de las otras casas jesuitas, misiones en su mayoría, pero no nos centramos en ellas para la presente investigación. El término *secularización* tiene muchas variantes y usos. Se puede referir al proceso que promovió la Ilustración radical, que buscaba derribar la hegemonía de la teología en el conocimiento, o bien, a la secularización novohispana, que se analizará en este capítulo, esto es, la de corte católico, que buscaba darle mayor poder al clero secular y quitárselo al regular en la administración de parroquias y en la educación. Para diferenciar la secularización novohispana respecto a la que promovió la Ilustración radical, véase el capítulo de B. Connaughton “¿Reconjugación de la herencia cristiana o secularización? El legado de España y Nueva España para el México independiente”, en esta misma obra.

² R. Ríos, *La reconfiguración del orden letrado: el Colegio de San Juan de Letrán de la Ciudad de México (1790-1867)*, 2022.

control regio sobre las corporaciones, y dieron con ello inicio al quiebre del antiguo régimen en Nueva España.

Brevemente, las temporalidades corresponden a todos los bienes muebles, inmuebles y rentas que dejó la orden religiosa después de su expulsión de la monarquía hispánica en 1767. En su mayoría, la crítica ha estudiado las fuentes de temporalidades para entender el funcionamiento de la antigua Compañía de Jesús; sin embargo, esta propuesta de investigación busca demostrar que, además de ser muy útil para dicho fin, esta documentación, sobre todo, sirve para entender la transición de las instituciones que formaron parte de la orden religiosa hacia su secularización, donde los bienes que antes pertenecían a la corporación jesuita ahora pasaban a formar parte del Estado.

Por ello, nos preguntamos, ¿qué son las fuentes de temporalidades? ¿De qué temas hablan? ¿Tienen un carácter homogéneo o variado? ¿En qué medida dan cuenta de la secularización promovida por los Borbones? ¿Cómo su carácter financiero notifica al mismo tiempo cambios en la Real Hacienda y en la educación novohispana? Todas estas preguntas las atenderemos a lo largo del capítulo.

Las fuentes están inmersas dentro del proyecto de secularización llevado a cabo por los Borbones en la segunda mitad del siglo XVIII, entendiendo este concepto desde dos vertientes: una es el proyecto de otorgar al clero secular la administración de los antiguos colegios, el cual está casi oculto en la documentación que se revisó; la otra, la pérdida del origen del financiamiento de los colegios que ahora serviría para los fines que la Corona propusiera, financiamiento presente en la mayoría de las fuentes. Así, después de la expulsión de los jesuitas, los caudales que generaron sus antiguas rentas dejaron de servir para mantener a los colegios y pasaron a ser administrados directamente por la Corona para solventar las necesidades del Estado. De esta forma, como fueron las únicas posesiones que se permitió vender, la documentación se centra primordialmente en ellas, es decir, en el ramo que a finales de la centuria se incorporaría a la Real Hacienda.

En este sentido, considero que al no haberse estudiado las fuentes desde su lugar institucional, se han utilizado sobre todo para extraer datos concretos, pero no como documentos que sirvan para analizar el inicio de la transición del antiguo régimen a una nueva administración de los antiguos colegios y la utilización de los bienes que los mantenían por parte de la Corona. Fue por ello que su lectura detallada me permitió observar un carácter cada vez más centralizador por parte de la metrópoli sobre los antiguos colegios jesuitas, y un cambio radical en su plano financiero.

Para comprender esta transición, divido el proceso en tres fases temáticas: una primera, de descripción y avalúo de los colegios, otra de administración e

inicio lento de venta de temporalidades y una última de liquidación masiva de temporalidades.³ En suma, busco ofrecer al lector un nuevo enfoque para cambiar la perspectiva y el estudio que se ha hecho de ellas, pues hasta ahora ha primado el aspecto religioso sobre el secular.

Siguiendo esta línea, de la misma forma que el historiador Enrique González, en su artículo “La historia de la universidad en el antiguo régimen, ¿una historia de la Iglesia?”, cuestiona cómo la historiografía apologética continúa primando en la escritura de la historia de las universidades y su lectura de fuentes,⁴ considero que una interrogante similar debería aplicarse para el material archivístico de temporalidades. Es decir, se trata de entender dichos escritos no como documentos eclesiásticos para analizar la Compañía de Jesús, sino como fuentes seculares que dan cuenta del nacimiento de una nueva época en torno a lo que fueron los bienes materiales de la antigua Compañía de Jesús y su tránsito a la modernidad.

En un libro reciente, el historiador Carlos Martínez Tornero señala que hasta el día de hoy las fuentes de temporalidades han sido muy poco tratadas, no por su falta de relevancia, sino por la dificultad que representa su estudio. El principal problema es su dispersión, ya que se encuentran en múltiples archivos de España, Roma y América, por lo que es muy común que los trabajos académicos falseen datos y haya confusión entre ellos al aparecer nuevos. Otro problema es su vastedad, pues reúnen documentos de diferente naturaleza y su producción continuó hasta después de la guerra de independencia de México.⁵

La cantidad de documentación que existe y la heterogeneidad de sus temáticas dificulta ofrecer una definición sobre lo que son las fuentes de temporalidades. Los temas que tratan van desde una descripción detallada de los colegios jesuitas, en donde se da información de su arquitectura, arte, objetos materiales, bibliotecas, utensilios, casas, congregaciones y vida cotidiana, hasta su estado económico, finanzas y cuentas. Asimismo, encontramos descripciones detalladas del proceso de expulsión de los jesuitas, desde que dejaron sus colegios hasta que llegaron al puerto de Veracruz para partir a Europa, así como el pago de su pensión en Bolonia. Tam-

³ Las tres etapas mencionadas aquí las propuse antes en P. Abascal, “Las temporalidades de los antiguos colegios jesuitas de la Nueva España: un análisis de su administración y su liquidación (1764-1792)”, *Historia Mexicana*, 2024, pp. 1545-1583. En él hago un análisis puntual sobre cómo la Corona utilizó el dinero de las propiedades de los antiguos colegios jesuitas de Zacatecas, Valladolid, Guanajuato y Guadalajara.

⁴ En M. P. Martínez (coord.), *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, 2010, pp. 69-104.

⁵ C. Martínez, *Carlos III y los bienes de los jesuitas: la gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, 2010, p. 13.

bién localizamos correspondencia entre los jesuitas desterrados en Italia y el gobierno central de Madrid. No obstante, la mayoría de las fuentes del Archivo Nacional de Chile tiene un corte económico, ya que se centran, sobre todo, en los bienes que sostuvieron a los colegios y para entonces se hallaban en proceso de liquidación.⁶

Ante toda esta problemática, para acotar su cronología, se utilizarán en este capítulo solamente las fuentes de temporalidades correspondientes al reinado de Carlos III (1759-1788) y el inicio del de Carlos IV (1788-1808). Asimismo, para el análisis me baso únicamente en el material que se encuentra en el fondo “Jesuitas de América” del Archivo Nacional de Chile, a sabiendas de que existe gran cantidad de documentación en el Archivo General de la Nación de México, en otros archivos locales de este mismo país, en el Archivo Histórico Nacional de España y en el Archivum Romanum Societatis Iesu de Roma.

La elección para analizar la documentación de este archivo se debe a que es uno de los más importantes de temporalidades en América, tanto por la riqueza de su información como por estar completamente digitalizado desde 2014, lo que hace su consulta imprescindible para cualquier estudioso de la materia.⁷

El capítulo se divide en tres apartados. En el primero se efectúa una revisión sobre cómo la historiografía ha utilizado las fuentes de temporalidades; el segundo aborda el problema de los documentos desde su lugar institucional y analiza los que se encuentran en el Archivo Nacional de Chile; finalmente, en el tercero propongo las tres etapas temáticas: avalúo, administración y liquidación, para analizar el proceso de secularización desde el aspecto financiero de las temporalidades. En suma, busco demostrar cómo la documentación revela una secularización progresiva en el virreinato en torno a los antiguos bienes de la compañía desde la expulsión de los jesuitas, al mostrar la apropiación de sus bienes materiales por parte del monarca y la posterior incorporación de sus rentas a la Real Hacienda.

La historiografía y la utilización de fuentes de temporalidades

Hasta el momento, la producción académica en torno al destino de los colegios jesuitas en la Nueva España después de la expulsión es escasa, lo cual contrasta con los estudios de los colegios en el periodo jesuita (1572-1767) o los trabajos de la ex-

⁶ No hemos revisado todavía las temporalidades de las misiones, la otra institución vital para la antigua Compañía de Jesús.

⁷ “‘Jesuitas de América’, valioso fondo documental declarado ‘Memoria del Mundo’ por UNESCO, ahora en formato digital”, Servicio Nacional de Patrimonio Cultural del gobierno de Chile, 2014.

pulsión.⁸ Los libros que hoy son referencia sobre la educación ilustrada en la Nueva España apenas aluden al tema del destino que se le dio a los excolegios jesuitas y se centran sobre todo en cuestiones curriculares de la educación en el virreinato.⁹ La mayoría de los que sí han abordado el tema de los excolegios se han enfocado en las reformas administrativas y novedades pedagógicas de las instituciones, ahora bajo el control directo del poder real y del clero secular.¹⁰

Sin embargo, son todavía más escasos los trabajos que utilizan las fuentes de temporalidades para dar cuenta de qué pasó después de la expulsión con los bienes materiales jesuitas. Por ello, la historiadora Marta Eugenia García Ugarte, en la introducción de su libro reciente, *Ilustración católica: ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*,¹¹ al indagar el destino de las temporalidades jesuitas, puso como asignatura pendiente un tema que casi no se ha estudiado; sin embargo, no dio detalles ni propuestas sobre cómo abordarlo.

Posiblemente, el primer trabajo que se interesó en utilizar este tipo de fuentes en México haya sido el libro de Víctor Rico González, *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*, publicado en 1949 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En él, el autor realizó una recopilación de documentos sobre los distintos colegios que pertenecieron a la Compañía de Jesús en el virreinato. No obstante, tampoco ofrece líneas de investigación, ya que en la introducción no hizo ningún análisis puntual del alcance y contenido de los documentos seleccionados, y sólo dio noticia del proceso de expulsión de la orden en Nueva España en 1767.

Desde entonces, la historiografía ha utilizado las fuentes de temporalidades de forma esporádica, sobre todo para explicar la Compañía de Jesús, haciendo

⁸ Sobre los colegios, véase la segunda parte del ensayo historiográfico de P. Abascal, “Los colegios jesuitas y su destino después de la expulsión en la Nueva España (1572-1814): un ensayo historiográfico”, *Signos Históricos*, 2023, pp. 205-257. Sobre la expulsión, J. C. Casas y M. C. Torales, *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús: la provincia mexicana*, 2017.

⁹ Quizá las referencias más importantes sean ambas de la misma historiadora: D. Tanck, *La educación ilustrada, 1786-1836*, 1977; *idem.*, “Tensión en la torre de marfil: la educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano”, en J. Vázquez et al. (eds.), *Ensayos sobre historia de la educación en México*, 2013.

¹⁰ Los trabajos de Mónica Hidalgo son muy reveladores: “La universidad, los colegios y los seminarios frente a las reformas educativas de Carlos III”, en H. Casanova (coord.), *La UNAM y su historia: una mirada actual*, 2016, pp. 63-85; *idem.*, “La reforma de los colegios ex jesuitas en Nueva España”, en J. Santana y P. S. Urquijo (coords.), *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas*, 2014, pp. 95-114.

¹¹ Vol. 1, 2018, p. 86.

valiosas contribuciones sobre nuestro conocimiento de la antigua orden religiosa. Por ejemplo, Ignacio Osorio Romero se valió de ellas para reconstruir la historia de las bibliotecas jesuitas novohispanas. Otros historiadores también utilizaron las temporalidades para dar cuenta de la nueva función de los establecimientos abiertos que antes pertenecieron a la orden, aunque en mucho menor grado. La historiadora Carmen Castañeda García las empleó muy poco, en comparación con el material de la sección “Colegios” y “Real Junta” del Archivo General de la Nación de México, para explicar la transición que sufrió el excolegio jesuita de Santo Tomás, el cual se convirtió en la Universidad de Guadalajara en 1791.¹²

Por su parte, con la renovación de la historia de la educación en la década que siguió a 1990 han aparecido notables trabajos que se centran en la secularización de los colegios que pertenecieron a la compañía. Entre ellos destacan los de las historiadoras Rosalina Ríos Zúñiga, quien ha estudiado ampliamente el colegio de San Luis Gonzaga de Zacatecas, y Mónica Hidalgo Pego, quien ha indagado profundamente sobre el colegio de San Ildefonso de la ciudad de México. Los trabajos de las dos historiadoras son muy valiosos para entender la transición de los colegios durante la segunda mitad del siglo XVIII, ya que se enfocan en diversos aspectos cruciales para entender su nueva reconfiguración después del extrañamiento. No obstante, en sus investigaciones recurren muy poco a las fuentes del ramo de temporalidades para realizar sus análisis.¹³

Más recientemente, los nuevos trabajos han usado mucho más la documentación de temporalidades, sobre todo para estudiar el funcionamiento de los colegios de la Compañía de Jesús en sus últimos años, como los de Puebla y San Luis de la Paz.¹⁴ Igualmente, los historiadores comienzan a usar este tipo de documentación para analizar el destino que tuvieron los inmuebles después del extrañamiento, sobre todo sus rentas, aunque sustentan sus investigaciones también con otro tipo de documentos para dar cuenta de la transición.¹⁵

¹² I. Osorio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, 1986; C. Castañeda, *La educación en Guadalajara durante la colonia (1552-1821)*, 2012, pp. 115-216.

¹³ El trabajo más importante de San Luis Gonzaga es el de R. Ríos, *La educación de la colonia a la República: el colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas*, 2002; y de San Ildefonso, el de M. Hidalgo, *Reformismo borbónico y educación. El colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*, 2010.

¹⁴ R. Loreto, “El colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús en Puebla”, en P. Gonzalbo (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, 2005, pp. 357-390; A. Ortega, “Un colegio para las misiones. El colegio de San Luis de la Paz”, 2012.

¹⁵ E. Recéndez, *Legado de la Compañía de Jesús a un centro minero: Zacatecas (1592-1767)*, 2013; A. Soberón, “San Gregorio, un colegio transcolonial: de la catequesis jesuita para infantes caciques, a la pedagogía liberal de Juan Rodríguez Puebla”, 2008.

No obstante, a pesar de su valía, en la mayoría de los trabajos se prescinde del estudio de esta documentación como tal y el aspecto económico se aborda tangencialmente. Si bien ha habido avances en su utilización, es todavía una tarea pendiente por parte de la historiografía analizar la historia de las fuentes de financiamiento de los colegios y las instituciones eclesiásticas. Considero que ahí reside el valor de analizar el carácter de este tipo de fuentes para entender la transición que sufrieron las antiguas instituciones educativas y la suerte de los bienes que sostenían los colegios a partir de su intervención regia.¹⁶

En suma, el que tan pocos trabajos hayan utilizado hasta la fecha las fuentes de temporalidades es llamativo, ya que demuestra que los historiadores todavía no le han encontrado sentido a su función para explicar la transición educativa y se centran en su mayoría en el periodo jesuítico. Por ello, me vi en la necesidad de analizar de qué trata este material documental, un tema que comienza a ser explorado para estudiar el destino que tuvieron las bibliotecas de los colegios jesuitas o la manera en que su venta sirvió como fuente de crédito en otras regiones de América.¹⁷

Las fuentes de temporalidades: una nueva propuesta de estudio

El interés de examinar las fuentes históricas desde una mirada crítica, y no positivista en la que se las trata como meros repositorios de datos para extraer información, está tomando cada vez más fuerza entre la comunidad académica. Esto es esencial debido a que las fuentes primarias suponen la materia prima para que el historiador reconstruya el pasado. Ya a principios del siglo xx, Marc Bloch subrayaba la importancia de que el historiador interrogara e hiciera hablar a los textos con los que trabajaba.¹⁸ Desde entonces, la lectura de documentos primarios y la metodología para acercarse a ellos ha variado según la corriente historiográfica con la que se trabaje, desde la historiografía de la Compañía de Jesús hasta la historia económica.

Hoy en día son varios los académicos que teorizan las fuentes como mediaciones a las que acude el historiador para realizar su práctica de escribir historia. Así, éstas adquieren su significado e intención a partir del fondo y el archivo en

¹⁶ R. Ríos, *La reconfiguración...*, pp. 59-98; F. J. Cervantes (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, 2010.

¹⁷ M. Hernández, “Los libros peregrinos. Desmembramiento, tránsito y dispersión de las bibliotecas jesuitas novohispanas, a través de sus juntas de temporalidades. 1767-1798”, 2019; J. A. Hernández, *Sarmiento de fe, ciencia y arte. La biblioteca de los jesuitas en San Luis Potosí, 1624-1767*, 2020; M. V. Ciliberto, “Temporalidades jesuitas, capitales y crédito en el Buenos Aires tardío colonial (1767-1813)”, *Revista de Historia Americana y Argentina*, 2018, pp. 11-37.

¹⁸ M. Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, 2001, p. 86.

que se encuentran. Los historiadores ya están analizando varios tipos de material archivístico para hacer historia de los colegios y, a partir de ellos, han dado posibles líneas de investigación, como lo demuestran los casos de los colegios de Zacatecas, Puebla o San Ildefonso en la ciudad de México. Entre tales líneas proponen indagar la tramitación y apertura de los colegios, su gobierno y legislación, la administración de sus bienes, sus estudiantes, sus cátedras y catedráticos, y los grados académicos que obtuvieron los alumnos en la Real Universidad. Su análisis se centra en los documentos fundacionales de los colegios o en escritos generados por la oficina de temporalidades.¹⁹

En cuanto a estas últimas, y para el análisis del presente capítulo, es el fondo “Jesuitas de América” del Archivo Nacional de Chile, el horizonte desde donde se deben leer las fuentes, otorgarles un significado y hacerlas hablar. Asimismo, es necesario abordarlas desde una mirada crítica a partir de las tendencias historiográficas actuales, y no como un objeto que nos narra los eventos del pasado tal como sucedieron.²⁰

Ahora bien, para analizar sus características, es necesario plantear qué se entiende por tales. Hasta el momento, esta documentación se ha dado por sentada y no se ha explorado con minuciosidad. Si bien las temporalidades se refieren a los efectos, muebles, bienes raíces y rentas que pertenecieron a los jesuitas, son documentos de muy diversa índole, por lo que al tocar temas tan dispares entre sí, como ya se mencionó antes, no es fácil analizarlas. No obstante, a pesar de su diversidad, la mayoría, como también se dijo, se centra en el estado económico de lo que fueron los bienes que sostenían a los colegios.

Al tocar tantos temas, surgen también múltiples preguntas. Hasta el momento, la mayoría de los historiadores las han utilizado como repositorios de datos para hacer historia de los últimos años de la Compañía de Jesús. Se han usado asimismo como complemento que no ofrecen los escritos de la orden religiosa.²¹ De hecho, que el fondo de temporalidades del Archivo Nacional de Chile se llame “Jesuitas de América” parece aludir a que ésta es la temática que se encontrará el historiador al

¹⁹ M. Hidalgo, “Los reales colegios de Puebla. Fuentes para su estudio y líneas de investigación”, *Tzintzun*, 2014, pp. 203-224; M. Hidalgo y G. Flores (eds.), *El Colegio de San Ildefonso de México: documentos de fundación y reglamentos (1573-1867)*, 2015; R. Ríos, “La educación de la Colonia a la República: problemas y fuentes para el estudio de la transición”, en E. González y L. Pérez (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, 2001, vol. 1, pp. 89-103.

²⁰ F. Betancourt, “Significación e historia: el problema del límite en el documento histórico”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 2001, pp. 59-78.

²¹ Véase, por ejemplo, E. Recéndez, *La Compañía de Jesús en Zacatecas: documentos para su estudio*, 2010.

explorar su contenido; sin embargo, es necesario cuestionar el nombre del fondo. Si bien puede contener documentación muy valiosa para analizar la labor que llevaron a cabo los jesuitas en la Nueva España en los últimos años previos al extrañamiento, su función principal no fue reunir información de la orden religiosa. De hecho, un análisis profundo de sus escritos me permitió llegar a la conclusión de que su fin primordial fue hablar de la transición, nueva administración y destino que se dio a los bienes muebles e inmuebles que habían pertenecido a la antigua orden, sobre todo haciendas y casas de alquiler.

En suma, al haberse descuidado el estudio sistemático de esa documentación como tal, se ha desatendido la importancia intrínseca que tienen las fuentes no sólo para conocer el funcionamiento de los antiguos colegios, sino también para analizar el inicio de la secularización educativa desde el uso de las finanzas de los antiguos colegios. Así, hay que estudiar la estructura interna de las fuentes, periodizarla y explorar lo que cada momento nos dice de ese proceso secularizador en que la aplicación de las rentas de los colegios pasó a formar parte de la Corona.

El análisis de las fuentes de temporalidades desde su lugar institucional: el fondo “Jesuitas de América” del Archivo Nacional de Chile

Antes de analizar las fuentes de temporalidades que se encuentran en el Archivo Nacional de Chile, considero crucial exponer cómo llegó el fondo “Jesuitas de América” al país andino. En primer lugar, una de sus más notables características es que forma parte de un archivo que estuvo originalmente localizado en España, en un momento en que las reales cédulas posteriores a la expulsión dispusieron que los antiguos papeles jesuitas fuesen remitidos al Colegio Imperial de la Compañía de Jesús en Madrid, donde quedaron en poder del Consejo Extraordinario, máxima institución después del rey en la administración de temporalidades. En 1815, con el restablecimiento de la orden religiosa en España, el Archivo de Temporalidades se entregó a la Junta de Restablecimiento, el organismo encargado de materializar la restauración de la Compañía de Jesús en la monarquía.

Sin embargo, después, en 1820, con la nueva supresión de la compañía por parte de la monarquía hispánica, comenzó la dispersión del archivo entre la Dirección de Crédito Público de España, el Ministerio de Hacienda, los ministerios de Gracia y Justicia y Hacienda, y las bibliotecas de las cortes. El archivo estuvo a punto de desaparecer con la revolución liberal española de 1868, pero se salvó debido a que se vendió a un comerciante español radicado en Argentina, quien lo rescató al

donar 30 000 documentos al Archivo Histórico Nacional de Madrid y otra cantidad a la Compañía de Jesús. Al mismo tiempo, al haber en esa época problemas en la limitación de la frontera entre Chile y Argentina, el secretario de la legación de Chile fue a España a buscar documentos que apoyaran la posición chilena. Con dicho objetivo, en 1877 el gobierno de Chile compró 13 000 documentos pertenecientes a temporalidades, y así es como este fondo, que originalmente estuvo en Europa, llegó al país andino.²²

La historia anterior ejemplifica la dispersión de fuentes de temporalidades a la que se enfrentan los historiadores. Además, el ser un fondo que no contiene todos los documentos que tuvo originalmente representa una limitante para el historiador, pues al parecer no existió una metodología de selección documental.

Actualmente, el fondo “Jesuitas de América” del Archivo Nacional de Chile cuenta en total con más de 128 000 fojas, distribuidas en 433 volúmenes pertenecientes a todas las instituciones jesuitas de los territorios americanos de la Corona española. De todos ellos, 76 corresponden a los volúmenes de la antigua provincia de México. Por otra parte, es fundamental recalcar que el fondo tiene notables problemas de clasificación documental, ya que es frecuente encontrar información clasificada de forma errónea. Es decir, donde supuestamente existe información de un colegio, realmente aparece de otro, lo cual dificulta el estudio particular de cada uno.

De acuerdo con la clasificación, la mayoría de los escritos de temporalidades del archivo se enfocan en los bienes de los colegios de la ciudad de México y Puebla. De los 76 volúmenes sobre el virreinato, 38 contienen información de estas dos ciudades, donde se encontraban los colegios más grandes de la compañía al momento de la expulsión y donde vivía la mitad de sus miembros.²³

Una dificultad más para entender la singularidad de las fuentes de temporalidades es la cantidad de copias que crearon las oficinas de temporalidades en Europa y en América, que seguramente se encuentran esparcidas en varios archivos de ambos lados del Atlántico. En este sentido, en el fondo “Jesuitas de América” es muy recurrente encontrarlas. Por ello, hacer un recuento de las copias que existen y localizarlas en cada uno de los archivos es una tarea fundamental por realizar. Si bien representa un trabajo titánico, si se realizara de forma grupal, dicho material archivístico sería más accesible para su estudio entre los historiadores. Así, hacer un análisis de reproducciones con una metodología similar a la que el historiador Enrique González González utilizó para las constituciones de la Real Universi-

²² Para una historia más detallada, véase C. Ruiz y O. Villaseca, “El archivo de los jesuitas de México en el Archivo Nacional de Chile”, *Historia*, 1976, pp. 353-381.

²³ E. M. St. Clair, *Expulsión y exilio de la Provincia Jesuita Mexicana (1767-1820)*, 2005.

dad de México —redactadas por Juan de Palafox—, que se encuentran en varios archivos de México y España, sería de gran ayuda, ya que simplificaría el trabajo de los historiadores. Brevemente, González González realizó una edición crítica de los manuscritos de las constituciones, cotejando cuatro versiones diferentes para llegar a la mejor versión del texto original.²⁴ Es por ello que sería una gran labor que un equipo de investigación realizara un trabajo ecdótico de las fuentes que se encuentran en archivos de los dos continentes.

No obstante, a pesar de la dispersión archivística, a partir de una lectura detenida de las temáticas de los documentos consultados, pude entrever tres etapas distintas, cada una con significados que les dan coherencia: una de confiscación y avalúo de los colegios por parte de la Corona, otra de administración e inicio lento de la venta de sus antiguas haciendas y casas de alquiler, y una última de liquidación de temporalidades.²⁵ Estas etapas son diferentes a las que vivieron los antiguos colegios una vez que sus fuentes de financiamiento les fueron arrebatadas.²⁶ A pesar de las diferencias entre las tres etapas propuestas, existe un elemento que les da unidad a las fuentes de temporalidades revisadas del Archivo Nacional de Chile desde el momento de la expulsión hasta comienzos de la década que siguió a 1790, que es su carácter económico y administrativo. Siguiendo estos presupuestos, y siendo consciente de que futuras investigaciones puedan estudiar otros colegios y modificar o desmentir algunas afirmaciones aquí señaladas, los temas que tratan las fuentes en cada una de las etapas que propongo dan cuenta del proceso de secularización a partir del plano financiero en que la Corona se apropió de las rentas.

Primera etapa, 1767 a 1770

La primera etapa comprende desde la expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva España, acaecida el 25 de junio de 1767, cuando la Corona confiscó todos los bienes de los jesuitas, hasta la creación de la Real Junta de Aplicaciones de 1770,

²⁴ E. González y V. Gutiérrez (eds.), *Juan de Palafox y Mendoza: constituciones para la Real Universidad de México (1645)*, 2017.

²⁵ La división se realizó a partir de las fuentes del fondo “Jesuitas de América”, en su mayoría de los colegios que pertenecieron al obispado de Michoacán y a las ciudades de Zacatecas, Guadalajara y algunos otros lugares como Tepotzotlán.

²⁶ Dichas etapas son, después de la separación de las rentas de los colegios, las siguientes: nuevo destino de los primeros colegios (1771-1778), inicio de la descentralización educativa (1778-1786), creación de las intendencias y nueva organización de los excolegios. Véase P. Abascal, “Hacia una visión de los excolegios jesuitas reformados en algunas regiones de la Nueva España y sus nuevas funciones tras el extrañamiento de 1767”, *Revista de Historia Moderna*, 2023, pp. 326-359.

cuyo objetivo fue estudiar el destino que la Corona debía darle a dichos bienes, lo cual se decidió en la década que siguió a 1770. Así se iniciaba una nueva historia de los establecimientos que antes habían pertenecido a los jesuitas y ahora al rey, pues una real cédula de 1768 declaró que “el rey tiene dominio de los bienes ocupados por ser el rey y suprema cabeza del Estado”.²⁷ Igualmente, dispuso que debían ser administrados por el clero secular. Durante estos tres años, los comisionados del rey, hombres encomendados para formalizar los inventarios de todos los bienes que había en los colegios, se encargaron del secuestro de toda la papelería que encontraron, pero sobre todo del avalúo e inventario de los bienes para su posterior venta.²⁸

La cantidad de material de esta primera etapa es vasta debido a que los comisionados ofrecieron información de todos los bienes materiales de cada colegio, aunque su cantidad varió dependiendo de cada uno. En las fuentes de temporalidades los comisionados describieron y clasificaron en varios inventarios todo lo que encontraron. Además, ofrecieron una relación de las actas de fundación de los colegios, su estado económico y financiero, gestión, deudas, número de casas que les pertenecían, haciendas, deudores, créditos y valor de sus propiedades.²⁹

Al contener la descripción de los colegios y todos sus bienes materiales, la documentación de esta etapa es la que más utilizan los estudiosos de la Compañía de Jesús para hacer los análisis de sus últimos años en el virreinato. Esto debido a que aporta considerables noticias sobre la orden religiosa que no aparecen en las fuentes que ellos produjeron y que se encuentran en el Archivum Romanum Societatis Iesu de Roma o el ramo “Jesuitas” del Archivo General de la Nación de México.³⁰ En este sentido, los comisionados nos legaron información de gran valía sobre la antigua orden, que de otra forma no conoceríamos: los objetos que se encontraban en los aposentos de cada uno de los padres,³¹ una descripción detallada del estado arquitectónico de los colegios y las iglesias al momento de la expulsión,³² las obras

²⁷ *Colección general de providencias hasta aquí tomadas por el gobierno*, 1789, vol. 2, p. 52.

²⁸ Al ser tantas las referencias a esta etapa, no me detendré en detalles particulares. Para ello véase mi artículo apenas citado o bien consúltese ANCH, vols. 273, 274, 278, 282, 283, 284, 290 y 302.

²⁹ Véase el acta del colegio de Valladolid en ANCH, vol. 276, ff. 1-7; sobre el estado económico, véase el ejemplo del colegio de Zacatecas, el que más ofrece información en ANCH, vol. 272, f. 141v; vol. 273, ff. 37v-61 y 137-155v.

³⁰ Véase, por ejemplo, R. Loreto, “El colegio del Espíritu Santo...”; A. Ortega, “Un colegio para las misiones...”; A. Montero, *La expulsión de los jesuitas de Tepotzotlán en 1767: documentos del Archivo Nacional de Chile*, vol. 279, 2010.

³¹ Véase los aposentos de los padres del colegio de Santo Tomás de Guadalajara, entre ellos el de Francisco Xavier Clavijero, en ANCH, vol. 284, ff. 96-112.

³² Véase el caso del colegio de Zacatecas en ANCH, vol. 274, ff. 200v-224v.

de arte que encontraron en ellos, los utensilios de sus iglesias y listas completas de los libros que contenían sus bibliotecas.³³ Igualmente, la documentación contiene información riquísima sobre la administración de los antiguos colegios, la cual no aparece en la documentación del Archivum Romanum Societatis Iesu. Un ejemplo lo demuestran las fuentes del antiguo Colegio de San Francisco Xavier de Valladolid. Para analizar la transición de la institución, el comisionado Fernando Joseph Mangino ofreció información sobre su situación financiera antes de este hecho, el estado de sus haciendas, casas hipotecadas, deudores y cobros, el estado de sus bienes materiales, hipotecas, censos, el personal que trabajaba en el colegio y otro tipo de gastos, como misas.³⁴

Asimismo, son muchos los documentos que ofrecen los nombres de los jesuitas que había en cada colegio, así como una descripción pormenorizada sobre cómo los hombres del rey ocuparon sus temporalidades y el proceso de expulsión que vivieron.³⁵ Las fuentes también dan cuenta del trayecto que siguieron los padres desde que recibieron la orden de abandonar sus colegios hasta su destino en Veracruz, desde donde después se embarcarían rumbo a La Habana y finalmente hacia Europa.³⁶

Los documentos también dan información de los valores totales de los colegios, que incluían sus iglesias, edificios principales y fincas como la de Guanajuato, cuyo valor era de 123 888.1 pesos, o el de Valladolid, que ascendía a 226 142 pesos.³⁷ No obstante, los valores totales ya no se darían después de esta etapa, ya que las discusiones sobre el destino que se debía dar a los edificios principales de los colegios o iglesias casi desaparece de la documentación debido a que en 1769 una real cédula prohibió tasar los edificios de viviendas de los regulares, aulas, casas de estudio, iglesias y capillas por ser lugares de culto.³⁸ A partir de ese momento, con el objetivo de pagar los gastos de la expulsión y la pensión vitalicia de los jesuitas en Italia, solamente se permitió vender las casas de alquiler, molinos, ingenios y haciendas de la antigua compañía. El dinero de los bienes incautados ahora pasaría a la De-

³³ Véase el inventario de la biblioteca del Colegio de Tepotzotlán que realizó el licenciado don Joseph Londoño y Palazuela, comisionado del virrey marqués de Croix, el 7 de febrero de 1769. ANCH, vol. 340, ff. 1-197v.

³⁴ P. Abascal, "El colegio de San Francisco Xavier de Valladolid en Michoacán en vísperas de la expulsión de la Compañía de Jesús de la Monarquía hispánica (1760-1767)", *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica: Colegios y Misiones Jesuíticas*, 2022, pp. 7-9.

³⁵ ANCH, vol. 273, ff. 3-5.

³⁶ Véase el caso del colegio de Valladolid en ANCH, vol. 276, ff. 318-345.

³⁷ Véase el caso del colegio de Guanajuato en ANCH, vol. 282, f. 331, y del de Valladolid, en ANCH, vol. 302, f. 159.

³⁸ *Colección general de providencias...*, 1789, vol. 2, p. 129.

positaría General de Madrid, creada en 1767, cuyos caudales después ingresarían a las arcas de la Real Hacienda.

Al permitirse la venta de haciendas y casas de alquiler, los antiguos colegios se desvinculaban de sus antiguos orígenes de financiamiento. Así se iniciaba la pérdida del carácter corporativo de los colegios en el plano financiero, ya que la Corona le dio un nuevo uso al dinero que producían para solventar otras necesidades distintas a las originales. Los colegios de San Ildefonso y San Gregorio en la ciudad de México, los dos primeros en abrir, no serían habilitados para usar el dinero de sus antiguas rentas.³⁹

En síntesis, la documentación demuestra cómo en esta etapa comienza la secularización de los colegios exjesuitas, pues, al confiscarlos la Corona y tener el dominio sobre ellos, dejaron de pertenecer a una corporación religiosa y fueron objeto de un control más directo por parte del gobierno metropolitano, a través de la administración del clero secular, con sus rentas destinadas a nuevos usos.

Segunda etapa, 1770 a 1784

Esta etapa comprende el periodo que corre desde la instauración de la Real Junta y cinco juntas subalternas, que tuvieron el objetivo de analizar el destino de los antiguos colegios jesuitas y la administración de los bienes que se debían vender, hasta el momento en que una real cédula ordenó la liquidación masiva de todas las temporalidades para solventar los gastos de la guerra anglo-española (1779-1783).⁴⁰

Un periodo similar lo propuso antes el historiador Víctor Rico González en su ya citado *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*, aunque con unos cuantos años de diferencia, y sin explicitar por qué eligió dicha temporalidad para su selección documental.

En esta etapa ya no aparecen valores totales de los colegios debido a que se prohibió venderlos. En cambio, ahora el material archivístico se centra sobre todo en la administración, réditos y alquileres de las antiguas posesiones jesuitas, y el inicio de venta de las haciendas y casas de alquiler, con el fin de pagar los gastos de la expulsión. No obstante, la venta de propiedades sería lenta en el virreinato, a diferencia de España, donde entre 1770 y 1774 se produjo el mayor volumen de venta de temporalidades.⁴¹

³⁹ P. Abascal, "Hacia una visión...", pp. 334-335.

⁴⁰ C. Martínez, *Carlos III y los bienes...*, pp. 117-125.

⁴¹ C. Martínez, "Nuevos datos sobre las instituciones generadas tras la ocupación de las temporalidades jesuitas", *Hispania Sacra*, 2013, p. 300.

Las fuentes también muestran las primeras ganancias que obtuvo la Corona con la administración y venta de bienes raíces, lo cual generó problemas internos de corrupción y malversación de fondos. Así lo demuestra un extenso caso documentado contra el administrador de las haciendas de San Luis de la Paz, que comenzó en 1772 y continuó hasta unos años después de 1790.⁴² En él se hacen declaraciones explícitas también contra el comisionado del colegio, pues en la década de los setenta se estableció que “el comisionado actual y su respectiva junta, son muy sospechosos, no digo en condescender a las graves irregularidades del Administrador; pero sí en no haver velado sus operaciones”.⁴³ Así pues, el caso duró décadas, y en el año de 1790 se estableció que no se había comprobado nada contra el administrador: “ninguna de las circunstancias referidas se ha verificado contra don Francisco Caballero, Administrador que fue de las Haciendas ocupadas del Colegio de Jesuitas extinguidos del pueblo de San Luis de la Paz”.⁴⁴

Como se puede observar, a partir de este momento la información sobre la orden religiosa es mínima, por lo que su documentación es muy poco utilizada por los estudiosos de la Compañía de Jesús, al menos en los fondos consultados del Archivo Nacional de Chile. No obstante, durante esta etapa sí aparecen descripciones de los colegios en otros archivos, como el Archivo Histórico Casa de Morelos, en la ciudad de Morelia, Michoacán. En él se resguarda un detallado inventario del Colegio de San Francisco Xavier realizado por el comisionado Roque Yáñez y su escribano Joseph Arratia en 1773, año en que se convirtió en colegio correccional de clérigos.⁴⁵

Si bien en esta fase también se dio un nuevo destino a algunos de los antiguos colegios, como el de Valladolid, este tema se trata muy poco en la documentación revisada. Como las antiguas instituciones educativas se desvincularon de sus rentas, la discusión del nuevo destino de los colegios aparece en otro tipo de documentación y de fondos archivísticos, como los ramos de “Universidades” y “Colegios” del Archivo General de la Nación de México,⁴⁶ reales cédulas en el ramo “Indiferente General” del Archivo General de Indias,⁴⁷ o “Clero-jesuitas” en el Archivo Histórico Nacional de España.⁴⁸ Por ello, los historiadores que se han dedicado a investigar el

⁴² ANCH, vols. 303, 304 y 305.

⁴³ ANCH, vol. 303, f. 30.

⁴⁴ ANCH, vol. 305, f. 159v.

⁴⁵ P. Abascal, “El colegio de San Francisco Xavier...”, pp. 16-21.

⁴⁶ Véase E. Recéndez, *Legado de la Compañía de Jesús...*; C. Castañeda, *La educación en Guadalajara...*

⁴⁷ P. Abascal, “Hacia una visión de los ex colegios...”, p. 327.

⁴⁸ P. Abascal, “Centralización y secularización educativa en Valladolid de Michoacán después de la expulsión de los jesuitas (1767-1796)”, *Hispania Sacra*, 2024, pp. 1-16.

nuevo destino de los colegios casi no se centran en las fuentes de temporalidades del Archivo Nacional de Chile o en los ramos de temporalidades del Archivo General de la Nación de México durante esta etapa, debido a que los ramos se enfocan mayoritariamente en sus antiguas rentas y no en las discusiones en torno al destino que se dio a sus edificios principales.

Durante casi toda la década que siguió a 1770, el material revisado se centra en la administración de caudales que generaban las rentas y en las primeras ventas de propiedades, aunque en los últimos años de la década el ritmo de venta aumentó debido a las ya señaladas necesidades financieras de la Corona para pagar los costes de la guerra anglo-española.⁴⁹ Así, la documentación demuestra cómo la Corona se apropiaba poco a poco de los caudales pertenecientes a los jesuitas para sus propios intereses. Esta nueva privación de dinero dio lugar a una tercera etapa, en donde la documentación se enfoca sobre todo en la urgencia de pagar los costes del conflicto bélico y el consecuente remate de casas y fincas.⁵⁰

Por último, si bien la gran mayoría de la documentación de esta segunda fase se enfoca en el aspecto económico de las antiguas haciendas y casas de alquiler, también hay documentos que tratan asuntos completamente distintos. Por ejemplo, existe correspondencia entre los jesuitas expulsos en Bolonia y el gobierno central de Madrid en torno a su pensión y a la ayuda que sus familiares en Nueva España les enviaban.⁵¹ También otras fuentes tratan las aplicaciones que se debía dar a sus bibliotecas, como las de los antiguos colegios de Querétaro, para que fueran de uso común, y el nombramiento de los antiguos rectores del colegio reabierto.⁵²

En suma, al iniciarse la venta de sus antiguas haciendas y casas de alquiler, los antiguos colegios comenzaron a perder su carácter corporativo original y continuaron su proceso de secularización. El dinero que ahora generaba la administración y venta de sus rentas ya no serviría para mantenerlos, sino para pagar las necesidades financieras de la Corona; en un inicio, los gastos de la expulsión y el sostenimiento de los jesuitas en Italia.⁵³

⁴⁹ Véase la venta de las primeras casas de los colegios de Guadalajara en ANCH, vol. 294, ff. 80 y 240.

⁵⁰ C. Marichal, “La Iglesia y la crisis financiera del virreinato, 1780-1808: apuntes sobre un tema viejo y nuevo”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 1989, pp. 103-129.

⁵¹ ANCH, vol. 309, ff. 33-69v.

⁵² ANCH, vol. 309, ff. 77-139.

⁵³ N. Guasti, “Los jesuitas españoles expulsos ante la disputa del Nuevo Mundo”, en A. de Francesco, L. Mascilli y R. Nocera (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas (1756-1867)*, 2014, pp. 93-107.

Tercera etapa, años de 1784-1792

Comprende los últimos años del reinado de Carlos III y los primeros de Carlos IV. Se inicia cuando el 3 de diciembre de 1784 una real cédula ordenó liquidar todas las temporalidades para pagar los gastos de la guerra anglo-española,⁵⁴ hasta 1792, cuando desapareció el Consejo Extraordinario, que había sido la institución máxima después del rey en la administración de temporalidades.⁵⁵

En este periodo se continúa con la tendencia de venta de propiedades a gran escala, que había empezado en la etapa anterior, aunque contiene diferencias destacables. En primer lugar, la documentación demuestra cómo el dinero que se extrajo de las temporalidades dejó de pasar a las cajas reales para formar parte de las arcas de la Real Hacienda.⁵⁶ En segundo lugar, las fuentes ya casi no tratan de la administración de temporalidades, sino que ahora se centran en la urgencia de su remate y hacen recuentos totales del dinero que llegó a España. Algunos caudales fueron muy altos, como el de Zacatecas, que ascendían a 232 776 pesos, o muy bajos, como Pátzcuaro, cuya suma era de 20 000 pesos.⁵⁷ Así, ya casi no hacen referencia a las haciendas y antiguos colegios, y se enfocan primordialmente en el dinero que se debía recolectar y enviar a la metrópoli. De esta forma, es muy recurrente en la década que siguió a 1780 leer en los documentos pasajes sobre la necesidad de liquidar las temporalidades debido a la urgencia de la “Real Hacienda para las atenciones de la última guerra”.⁵⁸

Asimismo, los escritos tocan otras problemáticas que no habían aparecido antes. Una de ellas es la cancelación de sueldos a escribanos que ayudaron a los comisionados a realizar todos los inventarios de los papeles, quienes enviaron sus quejas a España, al director de temporalidades, don Luis Parrilla, cuando un escribano le pidió “se me satisfaga lo justo de mi trabajo”.⁵⁹ Igualmente, con la aparición de las intendencias en 1786, el material consultado muestra claros roces entre los comisionados y los intendentes en torno a la administración de los caudales que dejó la liquidación de temporalidades, pues ahora la nueva figura de gobierno tomaría un lugar especial, como bien lo demuestra una fuente que ilustra el enfrentamiento:

⁵⁴ ANCH, vol. 284, ff. 197-198.

⁵⁵ C. Martínez, *Carlos III y los bienes...*, pp. 40-41.

⁵⁶ El cambio más fuerte se llevaría a cabo en 1798, cuando temporalidades se incorporó a la Real Hacienda como ramo ajeno. C. Marichal, “La iglesia y la crisis...”, p. 115.

⁵⁷ ANCH, vol. 307, ff. 239v-241.

⁵⁸ ANCH, vol. 299, ff. 159 y 165.

⁵⁹ ANCH, vol. 312, f. 262v. Sobre otras quejas de escribanos, ff. 299v-301v, 233v-234, 245-245v, 256v y 264.

“Por muerte de Puchal, ha procedido su albacea Don Augustin Merino al juicio divisorio de bienes presentando al mismo tiempo lista de sus deudores y acredores que en todo lo que pende ante el señor intendente”⁶⁰

Por su parte, el fondo piadoso de las Californias, que antiguamente fungió como el soporte financiero más cuantioso de las misiones jesuitas en la península, y que dio recursos de apoyo a las misiones y autonomía administrativa a los padres,⁶¹ se separó del ramo de temporalidades definitivamente en 1782. Así lo hace constar una fuente que dice:

Instruido del pedimento que hizo el Sor Fiscal de Real Hacienda en 1 de Enero del corriente año, con el que V.S. se sirvió conformarse por Decreto de 11 de Febrero en el Expediente sobre la ayuda de costa que me corresponde por la Administración del fondo de las misiones de Californias no puedo menos que representar a V.S. que por Real orden de 18 de mayo de 1782 se dignó S.M separar dicha Administración y caudales de las misiones de Californias de la Dirección General de Temporalidades.⁶²

Sin embargo, la liquidación del fondo no comenzó hasta 1784, como una medida para ayudar a la Real Hacienda a solventar los gastos de la guerra.⁶³

Por último, a pesar de que la mayoría de las fuentes se centran en la urgencia de la metrópoli de recibir dinero, también hay algunas que se enfocan en otros temas, como el dinero que debía salir para pagar la fachada del Alcázar de Chapultepec.⁶⁴ O también el traslado de los libros de las antiguas bibliotecas de los colegios a un nuevo destino, como el caso del traspaso de libros del Colegio de Celaya al Seminario Tridentino de Valladolid.⁶⁵

En síntesis, durante estos años, la Corona buscó liquidar a toda costa las temporalidades para pagar las urgencias financieras derivadas del conflicto bélico con Inglaterra. Las fuentes muestran una clara pérdida del carácter corporativo original de los colegios. Ahora, los colegios que habían podido reabrir debían buscar nuevas formas de financiamiento, sobre todo en cátedras y obras pías, un problema que no tocan los documentos del archivo chileno.⁶⁶

⁶⁰ ANCH, vol. 320, f. 265v, también véase ff. 179, 199v y 233v.

⁶¹ I. del Río, *El régimen jesuítico de la antigua California*, 2003, pp. 154-177.

⁶² ANCH, vol. 312, f. 298.

⁶³ ANCH, vol. 312, f. 300v.

⁶⁴ ANCH, vol. 307, f. 329v.

⁶⁵ ANCH, vol. 292, ff. 66-103.

⁶⁶ Este problema lo analizo en mi ya citado “Hacia una visión...”.

Después de 1792 continuaría un nuevo ciclo, donde el material del archivo seguramente trata una férrea centralización de los caudales por parte de la Real Hacienda, pues, como ya se dijo, el ramo de temporalidades se incorporó definitivamente a ella en 1798. De hecho, es posible que existan varias fases más de este proceso, ya que hay fuentes de temporalidades hasta después de la Independencia de México. No obstante, todavía no me he adentrado en los documentos de estos años, pues sobrepasan los límites de la presente investigación.

A manera de cierre, en estas tres etapas vimos cómo las fuentes de temporalidades versan sobre la secularización de los antiguos colegios jesuitas sobre todo desde el punto de vista financiero, pues no se enfocan en la nueva administración que hizo de ellos el clero secular; pero, en cambio, tratan de la utilidad que la Corona dio a los antiguos proveedores de financiamiento de la corporación religiosa para su beneficio, en un inicio para pagar los gastos de la expulsión de la compañía y después para solventar los costos de la guerra anglo-española.

Conclusiones

Este primer acercamiento a las fuentes de temporalidades en la Nueva España demuestra lo mucho que hace falta por investigar sobre un tema tan poco explorado. Al tocar contenidos tan dispares, pudimos observar que su uso puede servir para estudiar cuestiones relacionadas con la historia de la educación o la historia económica desde una pluralidad de vertientes. Por ejemplo, su utilización es de ayuda para analizar cómo la Corona se benefició de la posesión de los bienes muebles e inmuebles que antes habían pertenecido a los jesuitas para satisfacer sus necesidades económicas, o bien, para indagar qué repercusiones existieron en la educación de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los antiguos colegios perdieron sus bienes de financiamiento y, por esa razón, muchos de ellos no pudieron volver a abrir. Igualmente, surge una pregunta: ¿es válido afirmar que las fuentes de temporalidades hablan de la secularización de los antiguos colegios jesuitas? La respuesta es afirmativa, ya que, como se demostró, contienen valiosa información respecto al monopolio que la Corona empezó a tener sobre las rentas de los antiguos colegios de la compañía, lo que significó un cambio profundo en la administración de los colegios y los caudales que antes los mantenían.

Asimismo, considero que todavía falta examinar los siguientes aspectos en investigaciones futuras. El primero es profundizar en las diferencias de la información que existe entre las fuentes de temporalidades de archivos españoles —entre ellos el de Chile, que originalmente estuvo en España— y los archivos locales mexicanos.

También falta localizar los documentos originales y sus copias, y realizar ediciones críticas, para de esta forma reducir trabajo a los historiadores en el futuro.

Con esta investigación me surgieron las siguientes preguntas: ¿hasta qué punto el material archivístico en ambos lados del Atlántico trata temas similares o diferentes? Dentro de México ¿existen diferencias sustanciales entre las fuentes del Archivo General de la Nación y los archivos locales? Considero que estudiar las divergencias entre el material de los dos continentes, y dentro de la Nueva España, es vital para analizar si hubo discusiones distintas en ambos lados del Atlántico en torno al destino de las temporalidades, un tema que todavía está pendiente, aunque ya empiezan a aparecer algunas respuestas.⁶⁷ Al indagarlas, aumentaría también nuestro conocimiento sobre el imperio español en la época de las reformas borbónicas.

Como se puede observar, la mayoría de las temporalidades del fondo “Jesuitas de América” del Archivo Nacional de Chile tratan del carácter económico y administrativo de los antiguos colegios, sobre todo a partir de 1770; sin embargo, también aparece documentación que no está relacionada directamente con el carácter económico o con los inmuebles mismos, lo cual rompe la unidad de las fuentes y dificulta entender su coherencia interna. Otro problema es que el material consultado no da la misma cantidad de información para todos los colegios en este fondo, pues, como ya se dijo, toda la documentación concerniente a las temporalidades se encuentra desperdigada en los dos continentes. Por ejemplo, en el fondo del Archivo Nacional de Chile existe información abundante de algunos colegios como el de Zacatecas, pero de otros es casi nula, como el de San Luis Potosí, ya que gran parte de su documentación se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de España en Madrid.

Debo insistir en la importancia de dejar de entender las fuentes de temporalidades como documentos para estudiar principalmente a la Compañía de Jesús; en cambio, propongo leerlas desde un punto de vista secular a partir de las temáticas de las tres etapas que se plantearon anteriormente: avalúo, administración y liquidación; en suma, como documentos que nos ayuden a analizar el proyecto de secularización de los antiguos colegios jesuitas llevado a cabo por la Corona.

⁶⁷ En el ya citado “Centralización y secularización educativa...” utilizo fuentes del Archivo Casa de Morelos de Morelia y del Archivo Histórico Nacional de España. Si se comparan, en ellas se observa cómo en España se discutía la posible apertura de los colegios de la diócesis, mientras que en el archivo michoacano no aparecen dichas polémicas, sino que contiene documentación sobre la administración del único colegio reabierto antes de 1798: San Francisco Xavier de Valladolid, y un poco Pátzcuaro, del que no hay claridad sobre si abrió o no. No obstante, las fuentes consultadas en esos archivos tratan muy poco de las antiguas rentas de los colegios, que es sobre lo que versan las del Archivo Nacional de Chile.

Por último, a pesar de que estamos todavía muy lejos de tener un panorama general sobre qué fueron las fuentes de temporalidades, ya que falta analizar la documentación de otros colegios de este fondo y de otros archivos, espero que este capítulo ayude a abrir nuevas vetas de análisis que alienten futuros trabajos de investigación en torno a este rico campo de trabajo, que sigue en espera de ser explorado.

Referencias

- Abascal Sherwell Raull, Pablo, “Centralización y secularización educativa en Valladolid de Michoacán después de la expulsión de los jesuitas (1767-1796)”, *Hispania Sacra*, 2024, pp. 1-16.
- Abascal Sherwell Raull, Pablo, “Las temporalidades de los antiguos colegios jesuitas de la Nueva España: un análisis de su administración y su liquidación (1764-1792)”, *Historia Mexicana*, vol. 73, núm. 4, 2024, pp. 1545-1583.
- Abascal Sherwell Raull, Pablo, “Hacia una visión de los ex colegios jesuitas reformados en algunas regiones de la Nueva España y sus nuevas funciones tras el extrañamiento de 1767”, *Revista de Historia Moderna*, núm. 41, 2023, pp. 326-359.
- Abascal Sherwell Raull, Pablo, “Los colegios jesuitas y su destino después de la expulsión en la Nueva España (1572-1814): un ensayo historiográfico”, *Signos Históricos*, vol. 25, núm. 50, 2023, pp. 205-257.
- Abascal Sherwell Raull, Pablo, “El colegio de San Francisco Xavier de Valladolid en Michoacán en vísperas de la expulsión de la Compañía de Jesús de la Monarquía hispánica (1760-1767)”, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica: Colegios y Misiones Jesuíticas*, núm. extraordinario coordinado por Alma Montero Alarcón y Robert Jackson, 2022, pp. 16-21.
- Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, FCE, 2001.
- Betancourt Martínez, Fernando, “Significación e historia: el problema del límite en el documento histórico”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 21, 2001, pp. 59-78.
- Casas García, Juan Carlos y María Cristina Torales Pacheco, *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús: la provincia mexicana*, México, Universidad Iberoamericana/Universidad Pontificia de México, 2017.
- Castañeda García, Carmen, *La educación en Guadalajara durante la colonia (1552-1821)*, México, CIESAS, 2012.
- Cervantes Bello, Francisco Javier (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, BUAP, 2010.

- Ciliberto, María Valeria, “Temporalidades jesuitas, capitales y crédito en el Buenos Aires tardío colonial (1767-1813)”, *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 53, 2018, pp. 11-37.
- Colección general de providencias hasta aquí tomadas por el gobierno sobre el estranamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de su majestad de España, Indias e Islas Filipinas*, 5 vols., Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1767-1784.
- García Ugarte, Marta Eugenia, *Ilustración católica: ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, 2 vols., México, UNAM, 2018.
- González González, Enrique y Víctor Gutiérrez Rodríguez (eds.), *Juan de Palafox y Mendoza: constituciones para la Real Universidad de México (1645)*, México, UNAM/BUAP/EYC, 2017.
- González González, Enrique, “La historia de la universidad en el antiguo régimen, ¿una historia de la Iglesia?”, en María del Pilar Martínez López Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, 2010, pp. 69-104.
- Guasti, Niccolò, “Los jesuitas españoles expulsos ante la disputa del Nuevo Mundo”, en Antonino de Francesco, Luigi Mascilli Migliorini y Raffaele Nocera (coords.), *Entre Mediterráneo y Atlántico: circulaciones, conexiones y miradas (1756-1867)*, Santiago de Chile, FCE, 2014, pp. 93-107.
- Hernández Rivera, Malinalli, “Los libros peregrinos. Desmembramiento, tránsito y dispersión de las bibliotecas jesuitas novohispanas, a través de sus juntas de temporalidades. 1767-1798”, Zamora, tesis de doctorado en Historia, El Colegio de Michoacán, 2019.
- Hernández Soubervielle, José Armando, *Sarmiento de fe, ciencia y arte. La biblioteca de los jesuitas en San Luis Potosí, 1624-1767*, México, El Colegio de San Luis/Universidad Iberoamericana, 2020.
- Hidalgo Pego, Mónica, “La universidad, los colegios y los seminarios frente a las reformas educativas de Carlos III”, en Hugo Casanova Cardiel (coord.), *La UNAM y su historia: una mirada actual*, México, UNAM, 2016, pp. 63-85.
- Hidalgo Pego, Mónica, “La reforma de los colegios ex jesuitas en Nueva España”, en Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo (coords.), *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas*, Morelia, UNAM-Morelia, 2014, pp. 95-114.
- Hidalgo Pego, Mónica, “Los reales colegios de Puebla. Fuentes para su estudio y líneas de investigación”, *Tzintzun*, núm. 59, 2014, pp. 203-224.
- Hidalgo Pego, Mónica, *Reformismo borbónico y educación. El colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*, México, UNAM, 2010.

- Hidalgo Pego, Mónica y Georgina Flores Padilla (eds.), *El colegio de San Ildefonso de México: documentos de fundación y reglamentos (1573-1867)*, México, UNAM, 2015.
- “‘Jesuitas de América’, valioso fondo documental declarado ‘Memoria del Mundo’ por UNESCO, ahora en formato digital”, 21 de agosto, 2014, Servicio Nacional de Patrimonio Cultural del gobierno de Chile, <https://www.patrimoniocultural.gob.cl/614/w3-article-45952.html?_noredirect=1>, consultado el 5 de mayo, 2021.
- Loreto López, Rosalva, “El colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús en Puebla”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México. III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, 5 vols., México, El Colegio de México/FCE, 2005, vol. 3, pp. 357-390.
- Marichal, Carlos, “La Iglesia y la crisis financiera del virreinato, 1780-1808: apuntes sobre un tema viejo y nuevo”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 40, 1989, pp. 103-129.
- Martínez Tornero, Carlos, “Nuevos datos sobre las instituciones generadas tras la ocupación de las temporalidades jesuitas”, *Hispania Sacra*, vol. LXV, 2013, pp. 283-314.
- Martínez Tornero, Carlos, *Carlos III y los bienes de los jesuitas: la gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2010.
- Montero Alarcón, Alma, *La expulsión de los jesuitas de Tepotzotlán en 1767: documentos del Archivo Nacional de Chile*, vol. 279, México, Plaza y Valdés/Museo Nacional del Virreinato, 2010.
- Ortega Zenteno, Adriana, “Un colegio para las misiones. El colegio de San Luis de la Paz”, México, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 2012.
- Osorio Romero, Ignacio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, UNAM, 1986.
- Recéndez Guerrero, Emilia, *Legado de la Compañía de Jesús a un centro minero: Zacatecas (1592-1767)*, Zacatecas, Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde/Universidad Autónoma de Zacatecas/Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, 2013.
- Recéndez Guerrero, Emilia, *La Compañía de Jesús en Zacatecas: documentos para su estudio*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010.
- Rico González, Víctor, *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*, México, UNAM, 1949.

- Río, Ignacio del, *El régimen jesuítico de la Antigua California*, México, UNAM, 2003.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, *La reconfiguración del orden letrado: el Colegio de San Juan de Letrán de la Ciudad de México (1790-1867)*, México, UNAM, 2022.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, *La educación de la colonia a la República: el colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas*, México, UNAM, 2002.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, “La educación de la Colonia a la República: problemas y fuentes para el estudio de la transición”, en Enrique González González y Leticia Pérez Puente (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, 2 vols., México, UNAM, 2001, vol. 1, pp. 89-103.
- Ruiz Rodríguez, Carlos y Osvaldo Villaseca Reyes, “El archivo de los jesuitas de México en el Archivo Nacional de Chile”, *Historia*, vol. 13, 1976, pp. 353-381.
- Soberón Mora, Arturo, “San Gregorio, un colegio transcolonial: de la catequesis jesuita para infantes caciques, a la pedagogía liberal de Juan Rodríguez Puebla”, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- St. Clair Segurado, Eva María, *Expulsión y exilio de la Provincia Jesuita Mexicana (1767-1820)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.
- Tanck, Dorothy, “Tensión en la torre de marfil: la educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano”, en Josefina Vázquez, Dorothy Tanck, Anne Staples y Federico Arce (eds.), *Ensayos sobre historia de la educación en México*, México, El Colegio de México, 2013, pp. 27-99.
- Tanck, Dorothy, *La educación ilustrada, 1786-1836*, México, El Colegio de México, 2005.

Secularizar saberes: las cátedras de derecho en algunos seminarios conciliares en la transición al México independiente*

Rafael Castañeda García

Existe un consenso en la historiografía respecto a que fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se destacó un mayor interés por la formación intelectual del clero.¹ En España, algunos historiadores han probado, mediante el estudio de las relaciones de méritos, que la educación de los futuros ministros de lo sagrado recayó en los colegios dominicos, jesuitas, las universidades y los seminarios conciliares, en ese orden de importancia.² Para el caso novohispano, fue el periodo en el que la Iglesia secular en su conjunto tuvo un crecimiento cualitativo y cuantitativo, y se alcanzaron los índices más altos en cuanto a la demanda de grados de bachiller.³ Respecto al alto clero, los más preparados residieron en México, Puebla y Oaxaca; como muestra de ello, para 1776, 73 por ciento tenían el grado de doctor en la capital del virreinato, y 60 y 58.30 por ciento, respectivamente, para las otras dos diócesis.⁴

* Esta investigación ha recibido financiamiento del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN402021, Iglesia, Ilustración y Educación en Nueva España y Primeros Años del México Independiente.

¹ F. M. Hernández, “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, en A. Mestre (coord.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, 1979, pp. 524-585; G. Dufour, “De la ilustración al liberalismo: el clero jansenista”, en J. Pérez y A. Alberola (eds.), *España y América entre la Ilustración y el Liberalismo*, 1993, pp. 57-68.

² J. P. Dedieu y S. Bregeon, “Sobre la educación de las élites en la España del siglo XVIII. Los estudios del clero”, en J. M. Imízcoz y Á. Chaparro (eds.), *Educación, redes y producción de élites en el siglo XVIII*, 2013, p. 384.

³ R. Aguirre, “El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII”, *Letras Históricas*, 2009, pp. 68-72.

⁴ L. Z. Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800*, p. 17, apud J. Márquez, *La oscura llama. Élités letradas, política y educación en Puebla 1750-1835*, 2012, p. 104.

Tras la expulsión de los hijos de Loyola, la distribución de los estudiantes en la geografía educativa de los territorios de la monarquía española representó una oportunidad única para desarrollar y fortalecer los centros de formación eclesiástica que estaban bajo supervisión de los obispos y la protección regia;⁵ de esa manera fue que los colegios tridentinos o colegios seminarios quedaron en ocasiones como el único espacio educativo de su obispado. Por ejemplo, al finalizar el siglo XVIII el seminario conciliar de San Fulgencio de la ciudad de Murcia era el único centro educativo de su región; pronto se ganó la fama por ser foco del movimiento janсенista y fue un espacio que permitió la diversidad de opiniones políticas, que a veces podían ser contrarias a la religión, lo que le generó diversas críticas. Señala Davinia Albaladejo que la oferta educativa le otorgó a este seminario un amplio abanico de posibilidades a sus estudiantes, con los estudios de derecho civil como los más destacados, una enseñanza práctica que era vista de manera positiva por la monarquía y aprobada por la Iglesia, amparada en el regalismo educativo.⁶

En este periodo, la secularización —un término polisémico— fue un proceso que en términos generales significó “una ampliación de la esfera de lo civil, de lo político, y un retroceso de lo religioso en la sociedad”; es decir, en el siglo XIX se irá avanzando en una separación más nítida entre la esfera de la Iglesia y la del Estado.⁷ Para ello, la formación jurídica ayudó a estructurar el espacio público en los primeros años de las naciones independientes de América.⁸ Por ejemplo, en la Universidad de Salamanca, de 1814 a 1820 las cátedras preferidas por los estudiantes fueron las de filosofía; no obstante, esto cambió a partir del Trienio Constitucional, cuando las facultades que mayor número de alumnos acogieron fueron la de Leyes (146 estudiantes en el curso 1820-1821, 24.13 por ciento del total), y la de Elementos Matemáticos (300 alumnos en el mismo año académico, equivalentes a 49.58 por ciento). Entre ambas sumaron 74 por ciento del total de matriculados, tendencia significativa de la influencia de las ideas ilustradas en materia educativa.⁹

Por otro lado, a partir de mediados del siglo XVII comenzaron a fundarse los primeros seminarios conciliares novohispanos, cinco durante dicha centuria

⁵ C. A. Martínez, *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, 2010, pp. 90-91.

⁶ D. Albaladejo-Morales, “La Iglesia española en (re)construcción”, *Revista Historia Autónoma*, 2019, p. 80.

⁷ J. P. Luis, “La primera secularización en España”, en F. Crémoux y D. Bussy (eds.), *Secularización en España (1700-1845)*, 2020, pp. 239 y 248.

⁸ J. P. Ruiz, “El Derecho y los Derechos”, en M. A. Cabrera y J. Pro (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, 2014, vol. 1, p. 70.

⁹ *Ibid.*, pp. 87 y 91.

y cuatro en la siguiente.¹⁰ La contribución de los colegios seminarios a la historia de la educación es una asignatura pendiente que debe tomar en cuenta el factor regional. La historiografía ha mostrado las diferentes facetas que tuvieron estos espacios educativos. Recientemente, para los seminarios de la América española de los siglos XVI y primeros años del XVII, Leticia Pérez Puente ha destacado tres aspectos: 1) la profesionalización del clero al institucionalizarse y uniformar su educación; 2) el fortalecimiento de los obispos y sus catedrales, al organizar en torno a los seminarios a la sociedad y el resto de los cuerpos de la Iglesia, y 3) el apoyo que dieron respecto a la autoridad del rey.¹¹ Los seminarios, al momento de su fundación, impartían las cátedras de latinidad, retórica, teología y filosofía. Las cátedras de derecho canónico y derecho civil se fueron incorporando a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. También estaban las cátedras de lenguas de los naturales, ya fuera zapoteca, mixteca, náhuatl, otomí, totonaca, populaca o tlapaneca, entre otras, según las características de la población de cada diócesis.

Correspondió al arzobispo Antonio Lorenzana fundar la cátedra de cánones en 1769 en el seminario de la ciudad de México, y en 1786 su sucesor, Alonso Núñez de Haro, fundó la de leyes “con otra de práctica en ambos derechos”.¹² Para el derecho canónico se leía a Ioannis Bernardi Díaz de Luco, y el “civil por la última obra del doctor Sala”.¹³ El manual del valenciano Juan Sala fue el más popular y pronto se volvió el preferido en los planes liberales peninsulares, y en Nueva España-México, como en otros territorios de América, también tuvo una amplia difusión.¹⁴ Estas corporaciones educativas formaron tanto a sacerdotes del clero secular como a seglares, pues no sólo se enseñaban materias teológicas y filosóficas, sino también cánones y derecho romano, lo que contribuía a la formación de los abogados, quienes en el siglo XIX adquirieron gran relevancia, ya que la nación necesitaba “constituciones, leyes, decretos, códigos comerciales y penales, tribunales de justicia y hombres instruidos en su manejo”.¹⁵ En dicha centuria, según Anne Staples, los seminarios

¹⁰ Puebla: 1643; Oaxaca: 1673; Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas): 1678; Guadalajara: 1696; México: 1697; Durango: 1705; Yucatán: 1756; Valladolid: 1770, y Monterrey: 1793.

¹¹ L. Pérez, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, 2017, p. 14.

¹² Archivo General de Indias (en adelante, AGI), México 2700, “Testimonio-Visita del Real y Pontificio Seminario Ciudad de México, 1816”.

¹³ AGI, México 2700.

¹⁴ M. Peset, “Sala mexicano: un libro jurídico para una transición”, *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, 1987, p. 63.

¹⁵ A. Staples, “El entusiasmo por la independencia”, en D. Tanck (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, 2011, p. 110.

continuaron formando abogados y alcanzaron tal notoriedad en esta tarea que, hasta antes de la Reforma, dichos establecimientos tuvieron más matriculados que las universidades, los colegios y los institutos literarios juntos.¹⁶ Esta última afirmación habrá que matizarla, y más adelante se ahondará en ello.

Por su parte, Rosalina Ríos ya señalaba la necesidad de estudiar a estos espacios educativos con una visión general; un camino para ello son los estudios comparativos.¹⁷ Retomo su propuesta para estudiar aquí a algunos seminarios poco o nada atendidos incluso por la historiografía local.

Mapa 1. La fundación de los seminarios conciliares novohispanos, siglos XVII y XVIII



Fuente: R. Aguirre, “De seminario conciliar a universidad: un proyecto frustrado del obispado de Oaxaca (1746-1774)”, en *idem* (coord.), *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica. Siglos XVI-XIX*, 2013, p. 119.

Nota: elaborado por Ricardo A. Fagoaga Hernández.

En un contexto en el cual crecía la oposición al mundo contemplativo y a la autonomía del clero regular respecto al poder imperial, pronto se fortaleció una tendencia aun más clara de rechazo al mundo religioso y clerical que buscaba la

¹⁶ A. Staples, “Los seminarios conciliares en el México independiente”, en E. González y L. Pérez (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, vol. 2, p. 159.

¹⁷ R. Ríos, “La educación en los seminarios diocesanos”, en J. C. Casas y P. Mijangos (coords.), *Por una Iglesia libre en un mundo liberal*, 2014, pp. 115-116.

construcción y el fortalecimiento del Estado, y en la que el término *secularización* iba dejando “en segundo plano —cuando no directamente— su dimensión intraeclésiástica”, esto es, su sentido restringido de pasar el privilegio y funciones del dominio eclesiástico al civil.¹⁸ Dicho de otro modo, hasta mediados del siglo XVIII el privilegio, o sea, los saberes enseñados y los conocimientos que predominaban eran los eclesiásticos; fue después de 1750 cuando paulatinamente ganaron terreno disciplinas como la historia y la literatura no religiosa, las ciencias y las leyes, así como las enciclopedias. Ese privilegio de monopolizar los saberes fue disminuyendo y pronto las funciones de la enseñanza en los colegios “superiores” serían lideradas por otro tipo de instituciones del Estado, como los institutos o universidades literarias. Es entonces cuando las instituciones educativas pueden ser un espacio para observar los recambios políticos y sociales secularizadores de la sociedad novohispana.¹⁹ Por tanto, la fundación e incorporación de las cátedras de derecho a la enseñanza de los seminarios conciliares puede ser un medio para tomar el pulso al proceso de secularización de los saberes. Dicho fenómeno no ocurrió de forma paralela en los nueve colegios diocesanos, pero sí podríamos hablar de un periodo de transición del Antiguo Régimen al liberalismo, cuando comenzaron a fundarse y a aumentar los estudios de leyes, en detrimento de otros como los de teología. En suma, las cátedras seculares comenzaban a ganar terreno frente a las eclesiásticas.

El septentrión novohispano

En la frontera septentrional, los seminarios de Durango y Monterrey solicitaron la fundación de las cátedras de derecho en los últimos años de la monarquía hispánica. El primero fue fundado en 1705 con apenas cuatro colegiales; después de una década de funcionamiento, no había salido de sus aulas un solo clérigo, lo cual era muy inconveniente, pues existía una demanda de operarios en la diócesis. Así que el obispo en turno, junto con los jesuitas, tomó la decisión de agregar el seminario a la compañía en 1721, y con ello fortaleció casi de inmediato al colegio, que en pocos años logró ser la institución formadora del clero secular en Nueva Vizcaya.²⁰ Tras la expulsión de los jesuitas, el seminario sería retomado por la mitra. Justo en plena década de conflicto bélico en buena parte del virreinato, Juan Francisco

¹⁸ E. Cárdenas, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, 2016, pp. 174 y 181.

¹⁹ R. Ríos, “La educación en los seminarios...”, p. 116.

²⁰ J. de la C. Pacheco, *El Colegio de Guadiana de los Jesuitas 1596-1767 Notas para la historia de la educación y la cultura en Durango*, 2012, pp. 99-104.

de Castañiza y Larrea, marqués de Castañiza, fue nombrado obispo de la Nueva Vizcaya. Aún con residencia en la ciudad de México y antes de viajar a Durango, en 1815 inició las gestiones para solicitar la fundación de los cursos de jurisprudencia civil y canónica en el seminario conciliar de dicha ciudad; además, pedía que dichas cátedras fueran válidas para recibir los grados de bachiller en las universidades de México y Guadalajara, como ya sucedía con los seminarios conciliares de Puebla de los Ángeles y Valladolid de Michoacán.²¹ De Castañiza tenía el grado de doctor en teología, se había desempeñado por tres décadas como calificador y comisario del Santo Oficio, había sido rector del Colegio de San Ildefonso y ocupado la rectoría universitaria en cuatro ocasiones, 1797, 1798, 1812 y 1813.²²

Sin conocer su diócesis, pero con informes de autoridades y personal eclesiástico de Durango, señaló varios puntos para argumentar su petición; por ejemplo, que la escasez casi absoluta de abogados se debía a la falta de tal enseñanza, pues las cátedras que se impartían eran gramática y “algo de moral, que el año anterior no se había hallado ningún sujeto capaz de enseñar filosofía: que de esto resultaba ser muy pocos los sacerdotes y casi ninguna la instrucción que adquieren para tan delicado misterio”. Sobre las particularidades de la región añadió que la ciudad de Durango era la capital de las provincias internas de este reino, con una extensión muy grande entre las distintas poblaciones que la comprendían, de tal suerte que eran enormes las distancias de un punto a otro dentro de la misma jurisdicción, y en todo este territorio no había un colegio que enseñara jurisprudencia. Por tal motivo, si algún vecino se interesaba en estos estudios era necesario que acudiera a México o a Guadalajara, la primera a más de 200 leguas de distancia y la segunda muy cerca de las 100 leguas, además de los costos económicos que tenían que sufragar los familiares.²³ El obispo leyó muy bien la realidad de ese momento y le señaló al monarca los otros inconvenientes que había para viajar a estas ciudades. El riesgo de que los jóvenes corrompieran sus costumbres al separarse de su propia patria era muy alto, por la “horrible rebelión que se experimenta en esta América”:

La provincia de Durango se ha mantenido toda fiel y todas las demás internas lo han sido, a excepción de una pequeña parte de ellas; pero de los jóvenes que se hallaban en México por causa de estudio; me consta ciertamente que varios han abrazado el

²¹ AGI, Guadalajara 571.

²² M. Hidalgo, “Males que aquejan y remedios para sanarlos: la Universidad de México según la Visita de 1815”, en H. Casanova, E. González y L. Pérez (coords.), *Universidades de Iberoamérica: ayer y hoy*, 2019, p. 273.

²³ AGI, Guadalajara 571.

partido de la sedición, lo que muy probablemente no hubieran hecho al lado de sus familias, bajo los principios de fidelidad que ellas mantienen ilesos, y lejos de la seducción que ha corrido por estos otros lugares desgraciados.²⁴

Como solía ocurrir en estos casos, el monarca pidió al virrey Juan José Ruiz de Apodaca que le informara sobre la conveniencia de establecer dos cátedras de derecho civil y canónico en el colegio seminario de la ciudad de Durango, a lo cual respondió que había accedido a tal solicitud. Al obispo no le faltaban recursos para justificar su petición; señalaba en ese mismo año de 1815 que el seminario conciliar debería ser el “taller donde se formen buenos eclesiásticos y republicanos conforme a las máximas de la religión y a las leyes del estado”. Para él, “ninguno es fiel a dios ni al rey si no llena las obligaciones de su estado y condición”. Su impulso no se detuvo: retomando el argumento de las distancias, lo despoblado de los caminos, los gastos para los viajes a la capital del virreinato o a Guadalajara para obtener los grados en las universidades, y los riesgos que había en transitar dichos caminos en un tiempo de revolución, escasez y pobreza, recordaba lo que los reyes de España habían concedido a otros seminarios de la península, y entonces solicitó para el seminario de Durango la facultad de dar en aquel mismo colegio los grados menores de bachiller, como estaba concedido en el seminario de Murcia, en el que “no concurren tan poderosos motivos”.²⁵

Estamos ante un personaje que conocía la realidad universitaria y de los colegios en Nueva España y en otros territorios de la monarquía; y por esa razón la Corona le encargó realizar la visita real a la Universidad de México en ese mismo 1815, ya siendo virrey Félix María Calleja. Para el exrector, las arbitrariedades más graves sucedían en los cursos, por ejemplo, en los actos de conclusión de los escolares para recibir los grados de bachiller. Según la legislación, los graduados debían efectuar réplicas a los doctores que deseaban rebatir; sin embargo, en teología y jurisprudencia las funciones se habían convertido en una burla, pues sólo asistía el doctor que daría el grado y tres pasantes; por ello, afirmaba que los grados de bachiller se habían “hecho tan despreciables y el título de Bachiller una voz vaga que nada significa”.²⁶

En resumen, para el visitador los cursos impartidos en la universidad ya no servían para preparar a los jóvenes bien aprovechados e instruidos, lo cual contrastaba con la visión que él tenía sobre la enseñanza y el método seguido en los

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ AGI, Guadalajara 571.

²⁶ M. Hidalgo, “Males que aquejan...”, p. 277.

colegios y, especialmente, en los seminarios tridentinos donde los monarcas y los obispos habían puesto todo su empeño para fomentar en sus aulas el progreso de las ciencias, así como una buena educación para los seminaristas.²⁷ Todo esto nos sirve para entender las distintas adecuaciones que De Castañiza deseaba realizar en el seminario conciliar de Durango ahora como nuevo obispo. Buscaba que dicho colegio estuviera a la vanguardia. Finalmente, el obispo marqués de Castañiza, el rector del seminario y el dictamen de la petición coincidían en que era muy escaso el número de eclesiásticos y además con poca instrucción en cánones y derecho civil, muy necesarios para el gobierno espiritual de los pueblos. Los abogados también escaseaban y los pocos que había no se daban abasto con los litigantes que de varios pueblos acudían a la capital del obispado para la defensa de sus intereses. Para rematar, De Castañiza presumía que ya le habían escrito de Durango para advertirle que llevara consigo sujetos capaces de servir en los empleos de provisor y promotor fiscal porque no había juristas capaces para estas tareas, pues el entonces canónigo doctoral, don Francisco Fernández Valentín, ya tenía una edad muy avanzada con una salud muy achacosa.²⁸ En suma, el paisaje en un territorio de frontera de la monarquía hispánica era desolador en materia de jurisprudencia, o por lo menos así lo pintó el nuevo obispo, y la solución recaía en las cátedras del colegio tridentino. En 1817 la Corona otorgó su aprobación y se erigieron las cátedras de ambos derechos en el seminario conciliar de Durango en los mismos términos en que estaba la de sagrada teología, asignándoles la misma renta y privilegios que gozaba el catedrático de teología escolástica. El doctor Juan Francisco de Castañiza, obispo de Durango, había conseguido su objetivo de proveer la necesidad que había de juristas y, con ello, que en un futuro pudieran emplearse sujetos instruidos en derecho canónico y civil en la curia eclesiástica, y que también “dirijan a los ciudadanos en los asuntos civiles”.²⁹

El último colegio tridentino novohispano en fundarse fue el de la ciudad de Monterrey en 1793 por el obispo Andrés Ambrosio. Se inauguró con 10 colegiales, pero, según las fuentes consultadas, un mes después estaban ya inscritos 56, incluyendo a los alumnos externos llamados “capenses”.³⁰ De esa fecha a 1795 se fueron erigiendo las cátedras de gramática, retórica, teología moral,³¹ teología escolástica

²⁷ *Ibid.*, p. 279.

²⁸ AGI, Guadalajara 571.

²⁹ Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (en adelante, AHAD), caja 1, leg. 331, exp. 1.

³⁰ *Gaceta de México*, 16 de abril de 1793, *apud* Equipo de Historia del Seminario del Bicentenario. 1792-1992, “La aventura de 200 años”... *Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey, s. d.*, p. 21.

³¹ Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Indiferente Virreinal, colegios, exp. 2.

y otra de filosofía; esto mismo fue ratificado en sus constituciones.³² Unos años después, entre 1812 y 1813, en un expediente sobre el posible establecimiento de un nuevo obispado en la ciudad de Santa Fe (Nuevo México), y su seminario de estudios mayores, la Corona solicitó al obispo de Monterrey que informara sobre el estado de su colegio seminario. Gracias a ello conocemos un poco más sobre los primeros años de este espacio educativo: su financiamiento, cátedras y los pocos alumnos que tenía. El diagnóstico de este seminario era clave para las autoridades reales, pues con base en ello podría considerar la creación de una nueva diócesis.

Por esa razón, el obispo detalló varios aspectos de la región del noreste novohispano y sus habitantes; primeramente, señalaba que mientras no se poblaran del todo estas provincias sería muy escaso el número de profesores, porque tampoco había curatos que los estimularan a una aplicación y estudio constante. Para esta fecha el obispado apenas tenía 35 años de haberse fundado (diciembre de 1777) y sus habitantes estaban más ocupados en las abundantes siembras de grano y en cuidar la multitud de ganado, con lo cual “huyen de los trabajos literarios, y si toman alguna tintura de las ciencias las abandonan inmediatamente”; por otro lado, añadía, la gente pobre se dedicaba a la custodia de los ganados y retirarla del campo era casi imposible. Con este panorama, su diagnóstico en el ámbito de las letras era desolador: “son inútiles las fatigas del obispo en procurar su ilustración, ni mejoras de ideas, según los adelantamientos que se advierten en Europa”. Incluso, en un afán de mostrarse innovador, señaló que erigió cátedra de leyes y cánones con la idea de que los jóvenes no fueran a México y se ahorrasen los gastos, “pero la experiencia de que nadie quiso asistir me obligó a quitarla”.³³

En 1816 el obispado de Monterrey se encontraba vacante y correspondió al cabildo catedralicio hacer la visita al seminario para informar sobre su estado y la conducta de los seminaristas, lo cual fue aprovechado para solicitar al virrey y al rey que se dignasen otorgar la fundación de dos cátedras: de derecho civil y canónico, y que sus cursos se admitieran en las universidades de México y Guadalajara.³⁴ Es decir, casi al mismo tiempo las autoridades eclesiásticas de Durango y Monterrey solicitaron a la Corona la erección de ambos derechos para sus colegios seminarios; el primero lo consiguió bajo el régimen monárquico, mientras que las cátedras de Monterrey tendrían que esperar algunos años más. Ya consumada la Independencia de México, en 1822 los capitulares regiomontanos una vez más se dirigieron, ahora a la corte de México, para solicitar la creación de las cátedras de jurisprudencia en

³² AGI, Guadalajara 570.

³³ AGI, Guadalajara 561.

³⁴ AGI, Guadalajara 570.

el seminario conciliar. En la petición se hacía mención del antecedente de 1816 y se garantizaba el financiamiento de estos cursos.³⁵

En este proceso, una de las figuras principales fue el diputado de la provincia, fray Servando Teresa de Mier, quien solicitó al Congreso de la Unión que el seminario confriese todos los grados menores en las diferentes facultades.³⁶ El 13 de octubre de 1823 el Congreso de la Unión aprobó la solicitud. A su vez, el 19 de enero del año siguiente los capitulares procedieron a la instalación y apertura solemne de las cátedras de ambos derechos,³⁷ con la dotación de 300 pesos anuales que corría a cargo del Estado. Tres décadas después, en 1854, se hizo la separación de la cátedra de jurisprudencia, que nunca dejó de impartirse durante estos años a pesar de los diversos eventos bélicos que vivió la región, como la guerra de 1846.³⁸ Por esta razón, en la historiografía regional y en la historia de la Universidad Autónoma de Nuevo León el seminario conciliar de Monterrey es considerado la cuna de su universidad, y en particular de su Facultad de Derecho. Su aporte a la historia de la educación no debe reducirse a la formación intelectual del clero, puesto que tuvo mayores alcances; un ejemplo de ello, dentro de la secularización de saberes, fue la enseñanza del derecho.

Oaxaca, Chiapas y Yucatán

Con estas características, ¿cuándo hubo las condiciones para fundarse la cátedra de derecho? En principio, la realidad de esta región era muy diferente respecto al septentrión, no sólo porque la gran mayoría de los pobladores eran naturales que hablaban diferentes lenguas, sino porque el clero regular tenía una fuerte presencia: tanto en Oaxaca como en Chiapas, los dominicos dominaban la mayoría del territorio, mientras que en Yucatán lo hacían los franciscanos. En esta región el proceso de secularización fue más lento respecto a otras latitudes del virreinato novohispano, y hasta ahora ha merecido poca atención entre la comunidad de historiadores.³⁹

³⁵ J. A. Portillo, *La cátedra de Derecho canónico y civil. Fuentes para la historia del Derecho. Libro de Matrículas (1824-1861), Libro de Grados (1827-1862)*, 2020, p. 26.

³⁶ J. A. Portillo, "Diócesis de Linares-Monterrey. Salud y educación", en A. G. Miranda y B. Bravo (coords.), *Quadripartita Terrarum Orbe. 500 años de evangelización*, 2019, p. 264.

³⁷ *Ibid.*, p. 265.

³⁸ Equipo de Historia del Seminario del Bicentenario. 1792-1992, "*La aventura...*", pp. 53-55.

³⁹ Algunos ejemplos: M. Saldaña, "La consolidación de la mitra de Oaxaca y la secularización de doctrinas, siglos XVI-XVIII", 2019; J. G. Domínguez, "El bienestar de la Iglesia y el Estado: la gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)", 2016; y V. H. Medina, "La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII", 2014.

Sobre la enseñanza de los saberes de jurisprudencia, la región del sureste novohispano vivió una realidad diferente o por lo menos los datos que hasta ahora hemos recabado así lo señalan. En 1670 el rey mandó a la Real Audiencia de México informase sobre la pretensión del obispo de Antequera, valle de Oaxaca, fray Thomas Monterroso, de fundar un colegio seminario. Un año después, la Audiencia señaló, entre otras cosas, que no debería haber duda de que, en caso de fundarse dicho colegio, lo principal que debería atender eran las cátedras de idiomas de los naturales de aquellas provincias, “que son diversísimas”, pues había pocos ministros que podían ejercer bien su tarea por falta de este recurso. Y añadía: “que en ninguna manera se pusiesen cátedras de cánones y leyes, porque en las que se leen en esta universidad hay más copia de legistas y canonistas de los que necesita esta Nueva España, y cada día crecen con excesos”.⁴⁰

El seminario conciliar de Antequera fue fundado en 1672 con diferentes cátedras, como son dos de gramática, una de artes, otra de sagrada teología, otra de moral y una más de lengua zapoteca, que serían impartidas a 16 colegiales. En sus constituciones de 1718 se indicaban las mismas cátedras, y sólo se añadía el lugar donde se deberían tomar y quiénes las impartían.⁴¹ En un expediente de 1776 se señalaban las dificultades por las que atravesaba el seminario respecto a la enseñanza; por ejemplo, en los exámenes de confesores y ordenados la mayoría de los estudiantes no entendía el latín. Además, este colegio competía con las órdenes religiosas, pues en el convento de Santo Domingo había la cátedra de gramática mientras que en el de San Agustín había otra y en el seminario una más. Y los padres de familia, según este informe, preferían enviar a sus hijos a los conventos, “quedando reducida la enseñanza del seminario a los pocos colegialitos, y a algún otro desvalido, cuyo desorden y perjuicio ejecutaba al remedio”. Lo mismo sucedía con filosofía, ya que los dominicos y agustinos atraían “lo más lucido y numeroso del discipulado, haciendo estas santas Religiones el más funesto robo y daño al seminario”. Además, las autoridades del colegio seminario se quejaban de que entraban al estado eclesiástico personas sin vocación, ineptas e ignorantes e incapaces de instruir a los indios.⁴²

Fue en los primeros años del México independiente cuando comenzó la enseñanza de leyes. Según el gobernador del estado de Oaxaca, en 1827 en el colegio seminario “se enseña con utilidad y provecho público la latinidad, la filosofía, los

⁴⁰ AGI, México 357.

⁴¹ AGI, México 877.

⁴² AGI, México 2584.

elementos de matemáticas, la teología moral y escolástica, y el derecho público constitucional⁴³. En este mismo informe se decía que el seminario

ha sido el taller único en donde exclusivamente se han formado muchos sabios que han sido la gloria de Oaxaca: ella ha producido en todos los tiempos muchos alumnos esclarecidos, que se pueden llamar ornamentos de la república literaria, y de los cuales muchísimos han ocupado dignamente, y ocupan en la actualidad las sillas del congreso general y las del particular del estado.⁴⁴

Un año antes de este testimonio, en 1826, se estableció en la capital del estado el Instituto de Ciencias y Artes, que muy pronto competiría en la formación de la juventud con el seminario. La mitad de sus fundadores fueron clérigos y su programa vino a renovar los contenidos de la enseñanza, pues en un principio comprendía cursos de bellas artes (letras), inglés, francés, retórica, lógica, ética, elementos de matemáticas, estadística, economía política, física, geografía, botánica, química, mineralogía, cirugía, medicina, historia natural de México, derecho civil y natural, derecho constitucional público, derecho canónico e historia eclesiástica. Poco después fueron añadidos los cursos de farmacia, gramática española y latín. En 1835 este programa fue modificado con el propósito de dar más énfasis a los estudios científicos y a la preparación de abogados y médicos.⁴⁵

Mientras se iba consolidando este nuevo proyecto educativo en la ciudad de Oaxaca, para 1831 el seminario continuaba siendo el más importante centro de enseñanza. En los discursos oficiales se afirmaba que, estando a cargo de respetables eclesiásticos,

ha continuado inalterablemente siendo el más concurrido plantel de la instrucción de los oaxaqueños: él es el único que existía, y así que a él se deben los sabios, cuya memoria se recuerda con aprecio, y han hecho y hacen tanto honor a su patria.

⁴³ *Memoria que el gobernador del Estado de Oajaca presentó en la apertura de las Sesiones ordinarias del Segundo Congreso Constitucional del mismo*, Oaxaca, 2 de julio, 1827, p. 22. Archivo General del Estado de Oaxaca (en adelante, AGEO), Memoria Administrativa. Agradezco a la historiadora Selene García Jiménez el haberme proporcionado esta fuente.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ Ch. Berry, "La ciudad de Oaxaca en vísperas de la Reforma", *Historia Mexicana*, 1969, p. 46.

En este mismo documento, se dice que se cuenta con la cátedra de derecho público constitucional “que fue establecida en la época de nuestra libertad, como tan conducente a la ilustración que necesitamos”.⁴⁶

Señala Charles Berry que entre 1831 y 1850 las inscripciones para cursar en el seminario diocesano de Oaxaca subieron de 250 a 379 estudiantes gracias a los cursos de derecho.⁴⁷ Es cierto que la matrícula de estudiantes del colegio seminario creció; sin embargo, la segunda afirmación no se sostiene. En 1831 había 25 colegiales que vivían en su interior y 208 “asistentes de afuera”; al año siguiente la cifra aumentó a 28 y 230 respectivamente, con cuatro cátedras de teología, una de derecho público constitucional, otra de filosofía y una más de latinidad y retórica.⁴⁸ El gobernador del estado expresó: “es sensible que en el día no haya alumnos de la cátedra de derecho constitucional, de ese antiguo y cada días más recomendable establecimiento”.⁴⁹ Es más, sabemos por el vicerrector José María Muñuzuri que para 1835 ya no aparecía el derecho dentro de las cátedras que se impartían en el Seminario Conciliar de la Santa Cruz de la ciudad de Oaxaca y quedaban sólo dos cátedras de teología escolástica, dos de moral y misma cantidad de filosofía y de gramática, con 27 colegiales y 201 “capenses” (estudiantes de afuera), y las de gramática como las más concurridas con 150, seguidas por la de filosofía con 47, moral con 23 y apenas ocho para teología escolástica.⁵⁰ El seminario ya no retomaría la enseñanza de leyes: en un informe del gobernador, un documento signado con el número 21 expone la suma de cátedras

⁴⁶ *Esposición, que el vice-gobernador en ejercicio del supremo poder ejecutivo del estado hizo en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución particular del mismo, a la cuarta legislatura constitucional, al abrir sus primeras sesiones ordinarias el 2 de julio de 1831*, p. 12, AGEO, Memoria Administrativa.

⁴⁷ Ch. Berry, “La ciudad de Oaxaca...”, pp. 43-44.

⁴⁸ “Noticia que manifiesta el número de cátedras y alumnos del colegio Seminario y S. Bartolomé, el del Instituto de ciencias y artes, y el de escuelas de primeras letras que hay en el Estado”, en *Esposición, que el vice-gobernador...*, s. n. p., AGEO, Memoria Administrativa, y “Noticia que manifiesta el número de cátedras y alumnos del colegio Seminario y S. Bartolomé, el del Instituto de Ciencias y Artes, y el de Escuelas de primeras letras que hay en el Estado y el número de niños que las cursan”, en *Esposición que el Tercer Gobernador del Estado hizo en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución Particular del mismo, a la 4ª Legislatura Constitucional al abrir sus Segundas Sesiones Ordinarias el 2 de julio de 1832*, s. n. p., AGEO, Memoria Administrativa.

⁴⁹ *Esposición que el Tercer Gobernador ...*, p. 20.

⁵⁰ “Esposición que el rector interino del colegio seminario de Oaxaca, hace sobre su erección, progresos y actual decadencia”, en *Esposición que el gobernador constitucional del Estado hizo en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución particular del mismo, a la sexta legislatura en sus segundas sesiones ordinarias el mes de julio de 1835*, s. n. p., AGEO, Memoria Administrativa.

de 1858; además de las ya mencionadas, se añadieron bellas artes, francés y dibujo teórico-práctico, pero nada de derecho público.⁵¹

Tres años después, el gobernador Ramón Cajiga parece dar las razones del poco espacio para los saberes de jurisprudencia. En una memoria que presentó al Segundo Congreso de Oaxaca afirmaba que necesitaban formar hombres públicos que comprendieran la situación económica del estado:

y apenas formamos clérigos, abogados y médicos que ocupan ya demasiado la atención de la sociedad: necesitamos artistas, ingenieros mecánicos, agricultores; y nuestros colegios se llenan de jóvenes a quienes se hace aprender algunas lenguas muertas, empleando su precioso tiempo en disputas psicológicas y en cuestiones especulativas: necesitamos conocer las ciencias exactas, la economía política y el derecho administrativo; y nuestros profesores pasan meses enteros cuestionando sobre el lugar que ocupa el alma, defendiendo el vacío de la naturaleza.⁵²

El gobernador remataba señalando que la instrucción pública había sido “abandonada casi siempre a los seminarios, fuentes perennes de reacción y cómplices desvergonzados del retroceso”.⁵³ Si pensamos en la cátedra de derecho público constitucional como parte de ciertos saberes útiles de la época, diríamos que en el colegio seminario apenas se enseñó seis años, de 1827 a 1832. De hecho, no es hasta la segunda mitad del siglo XIX que se incorporará el dibujo teórico y práctico, una cátedra que serviría como auxiliar para los ingenieros y artistas. El seminario parece no haber variado mucho sus cátedras, la secularización de saberes prácticamente sólo quedó en un fugaz intento, y la razón parece muy visible: el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca.

Si bien ambas instituciones eran manejadas por el sector eclesiástico, alrededor de 1840 el instituto se fue desligando de su influencia y hacia 1845 empezaba a ser el alma mater de las nuevas ideas, la fuente del liberalismo puro.⁵⁴ El Instituto de Ciencias y Artes fue el “objeto de todos los cuidados del ejecutivo”, concebido como un plantel científico, que sí entendía las necesidades del Estado, según el gobernador. Lo cierto

⁵¹ *Memoria que el gobernador del estado presenta al Primer Congreso constitucional de Oaxaca en sus sesiones ordinarias de 1858*, núm. 21, s. n. p., Oaxaca, 29 de agosto, 1858.

⁵² *Memoria que el C. Ramón Cajiga, gobernador constitucional del estado, presenta al Segundo Congreso de Oaxaca en el primer periodo de sus sesiones ordinarias el 16 de septiembre de 1861*, pp. 45-46, AGEO, Memoria Administrativa.

⁵³ *Ibid.*, f. 46.

⁵⁴ Ch. Berry, “La ciudad de Oaxaca...”, pp. 47-48.

es que este establecimiento, considerado para 1861 la “honra de Oaxaca”, contaba con unas cátedras muy diferentes a las del colegio seminario: bellas artes, con nueve alumnos; derecho público y canónico, con apenas dos estudiantes; además, derecho administrativo y economía política con la misma cantidad de alumnos. En cambio, derecho romano, penal y mercantil era de las más concurridas, con 12, misma cantidad que las cátedras de gramática castellana y el idioma inglés, y sólo superado por la cátedra de primer año de latinidad y la cátedra de música, con 13 y 14 respectivamente. Además, tenía otras cátedras como clínica interna y externa, medicina operativa y obstetricia, patología general y quirúrgica; anatomía, fisiología e higiene; farmacia teórico-práctica, física experimental; geografía y cosmografía, matemáticas, psicología, lógica y moral, francés; dibujo, y la cátedra de terapéutica, materia médica y medicina legal. Reunía un total de 146 alumnos.⁵⁵

Cada seminario tuvo su dinámica regional y eso influyó en la fundación y desarrollo de la cátedra de derecho. Para el caso de Oaxaca, los inicios de su enseñanza tuvieron lugar en el periodo independiente, pero con una corta existencia en el colegio diocesano debido a la oferta educativa que tenía el Instituto de Ciencias y Artes; es decir, fue esta nueva institución la que vino a renovar los saberes en el estado, mientras que el seminario poco a poco se fue relegando y quedó como un espacio dedicado casi en exclusiva a la formación del sacerdocio.

Por otro lado, cuando se fundó el seminario de Chiapas en Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas) no había otro establecimiento para la enseñanza de las ciencias eclesíásticas en ese obispado. El título de Real Colegio de Nuestra Señora de la Concepción fue aprobado junto con sus constituciones, que fueron redactadas por el obispo Marcos Bravo de la Serna bajo la real cédula del 17 de diciembre de 1679, “con dos cátedras solamente, una en que se enseña gramática latina y la otra teología moral”.⁵⁶ Debido a la falta de recursos económicos para sustentar el seminario, había pocos catedráticos disponibles que quisieran estar en la enseñanza. Aunado a ello, las familias pudientes de la región preferían enviar a sus hijos a la Universidad de Guatemala.⁵⁷ Sucedió lo mismo con las mujeres: a pesar de que la ciudad poseía el convento de monjas de la Encarnación de la Orden de la Concepción,⁵⁸ muchas

⁵⁵ *Memoria que el C. Ramón Cajiga, gobernador constitucional del estado, presenta al Segundo Congreso en el primer periodo de sus sesiones ordinarias, el 16 de septiembre de 1861*, núm. 22, s. n. p. AGEO, Memoria Administrativa.

⁵⁶ Archivo Histórico de San Cristóbal (en adelante, AHSC), Fondo Diocesano, carpeta 4637, exp. 6.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ El cual obtuvo la licencia de fundación por real cédula en 1595, pero su funcionamiento no se puede datar hasta 1611. A. R. Martínez, “La fundación y primeros años del convento de monjas de la Encarnación de Ciudad Real de Chiapa, siglos XVI-XVII”, *Hipogrifo*, 2022, pp. 252 y 256.

religiosas nativas de Ciudad Real vivían enclaustradas en los conventos de la capital del reino de Guatemala en la segunda mitad del siglo XVIII.⁵⁹

Correspondió al siguiente obispo, fray Francisco Núñez de la Vega (1682-1702) redactar nuevos estatutos para el seminario y fundar otras dos cátedras: teología y artes, cuya enseñanza, junto a la de gramática, estaría a cargo de los dominicos.⁶⁰ Unas décadas después los jesuitas asumirían el manejo del seminario; sin embargo, tras la expulsión de la compañía éste se quedó sin maestros y sin recursos para el mantenimiento de los colegiales.⁶¹ La situación en el obispado para 1776 reflejaba una falta de sacerdotes seculares “adornados en literatura, virtud, inteligencia en el idioma de los feligreses y demás dotes que demanda[ba] el ministerio parroquial para el mejor gobierno y aprovechamiento espiritual de las almas”; de tal suerte que se le devolvieron cuatro curatos a los religiosos de Santo Domingo de la provincia de San Vicente Ferrer.⁶² El obispo Francisco Polanco se quejaba del abandono en el cual se encontraba el seminario desde la expulsión de los jesuitas, “y deploraba hasta la desaparición de los 20 mil pesos de dotación con que operaba”.⁶³

Así, en los albores del siglo XIX los dominicos tenían a su cargo 18 curatos en 52 pueblos, de los cuales 10 correspondían al obispado de Chiapas. Según este informe de 1803, se afirmaba que los tiempos no estaban para tratar la secularización de estas 10 parroquias que tenían a su cuidado los religiosos de Santo Domingo, pues no había clero secular en esta diócesis “con sobrantes ni con suficientes operarios útiles para el servicio y gobierno espiritual”.⁶⁴ Esta escasez de curas, según los dignatarios, se debía a los muy bajos ingresos que podrían obtener de los curatos vacantes.⁶⁵ Las cosas no cambiaron mucho con el tiempo, de hecho, debemos asumir que la secularización en Chiapas fue mucho más tardía comparada con la de otros obispados.

Frente a la importancia de los dominicos en la diócesis y una élite local que prefirió enviar a su descendencia a estudiar a Guatemala, ¿cómo se fueron incorporando los saberes útiles como el derecho civil o algunos métodos de las ciencias experimentales en la enseñanza dentro del colegio seminario? Cabe decir que la información que resguarda el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal está fragmentada, pues durante su historia este repositorio ha sufrido varias pérdidas

⁵⁹ Ch. Belaubre, “Reformas borbónicas e Ilustración en Chiapas (1758-1808)”, en A. Pollack (coord.), *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas: procesos políticos y sociales*, p. 75.

⁶⁰ J. G. Domínguez, “El bienestar de la Iglesia y el Estado...”, p. 133.

⁶¹ *Ibid.*, p. 262.

⁶² AHSC, Diocesano, carpeta 4568, exp. 2.

⁶³ A. M. Carvalho, *La Ilustración del Despotismo...*, p. 146.

⁶⁴ AHSC, Diocesano, carpeta 4568, exp. 2.

⁶⁵ A. M. Carvalho, *La Ilustración del Despotismo...*, p. 149.

de documentos. Hasta ahora las evidencias muestran que el estudio de leyes se comenzó a impartir casi a mediados del siglo XIX. Para 1813 había 31 colegiales, 17 que cursaban gramática y 14, teología moral. Según las autoridades eclesiásticas no había más personas que se dedicaran al estudio de las ciencias eclesiásticas, debido a la “barbarie y miseria en que han vivido abandonados la mayor parte de los habitantes de esta provincia”.⁶⁶ En 1818 el obispo Manuel Salvador Sanmartín señalaba con pesar que no había en el colegio seminario de Ciudad Real

una cátedra donde con formalidad se enseñen los principios de la sana filosofía y de la ciencia theológica que enseña conocer a Dios que nos excita a amarlo, y nos obliga a adherirnos a la verdadera y única religión que por dicha nuestra profesamos.⁶⁷

Una nueva institución vino a modificar la enseñanza en esta región cuando en 1826 el primer gobernador de Chiapas, Manuel José de Rojas, fundó la Universidad Literaria. Para la nueva institución se dispuso los bajos del edificio del seminario y podría servirse también de su biblioteca. Por entonces en el seminario conciliar se impartían las cátedras de filosofía, teología escolástica, moral, gramática y latinidad, y se buscaba establecer tres nuevas cátedras en la universidad: cánones, lógica y medicina. Otro cambio importante fue que, a diferencia del seminario, donde los catedráticos podían seguir siendo de ambos cleros, en el nuevo establecimiento sólo serían seculares.⁶⁸ Esto quizá se deba a los nuevos tiempos de una América independiente, pues para 1811 el clero secular en Chiapas era totalmente americano, mientras que la mitad de los regulares eran peninsulares.⁶⁹

Por la planilla de los sueldos asignados a los catedráticos del colegio seminario de 1840, sabemos que no había para esta fecha derecho civil. En el seminario había las cátedras de teología moral, sagrados cánones, moral, religión y la de mínimos, pero hicieron su aparición las ciencias experimentales con la enseñanza de física y geometría.⁷⁰ En un borrador de carta del 25 de agosto de 1846 se informaba a las autoridades estatales que en el seminario conciliar se había establecido una nueva cátedra sobre sagrados cánones,

⁶⁶ AHSC, Diocesano, carpeta 4637, exp. 6.

⁶⁷ A. M. Carvalho, *La Ilustración del Despotismo...*, 1994, p. 191.

⁶⁸ AHSC, Diocesano, carpeta 4633, exp. 12.

⁶⁹ A. M. Carvalho, *La Ilustración del Despotismo...*, 1994, p. 143.

⁷⁰ AHSC, Diocesano, carpeta 4126, exp. 5.

en la que también se darán lecciones a discreción del catedrático de las concordantes del derecho civil para nuestros colegiales y manteístas que aspiran al estado eclesiástico a fin de que en tan saludables fuentes aprendan lo necesario al ministerio parroquial y a los demás ramos que se despachan en el foro eclesiástico.⁷¹

En un informe de 1855 sobre el estado que guardaba el seminario de Chiapas se afirma que las cátedras de filosofía y teología escolástica se daban por los reverendos padres del convento de San Francisco, y se dice que después de la erección de la Universidad Literaria la enseñanza fue más extensa, al cultivarse no sólo las ciencias eclesiásticas, sino también la jurisprudencia civil. Sin embargo, se menciona que desde 1833, “época de tristes recuerdos para Chiapas” por el impacto de la epidemia del cólera “y en que casi desapareció por mucho tiempo la enseñanza, ha tenido sus diversas alternativas, hasta el 14 de febrero de 1853”, cuando, de nuevo y bajo la exclusiva inspección de la autoridad diocesana, se abrieron dos cátedras de gramática latina, una de filosofía, otra de teología escolástica, la de sagrada escritura, otra de teología moral y una de jurisprudencia canónica y civil, “dándose en ella también lecciones de Derecho natural”. En la lista de alumnos aparecen un total de 69, de los cuales apenas cuatro cursaban derecho canónico y civil.⁷²

Finalmente, en otro informe que ofrece el rector sobre el estado que guarda el seminario de Chiapas en 1857 señala que el aporte del colegio no era menor a la sociedad civil, pues muchos de los jóvenes que ahí se habían educado no habían seguido el estado eclesiástico y se habían quedado “en la clase secular”. “¡Cuántos ciudadanos honran hoy al Seminario, como hijos suyos que fueron, sirviendo en los puestos públicos dentro y fuera del Estado!”⁷³ Sin duda es una afirmación que merece ser revisada tanto en términos cuantitativos como cualitativos, ya que no sabemos más de sus egresados y desconocemos en mucho la cantidad de estudiantes que pudieron haber pasado por sus aulas tanto en la etapa virreinal como la independiente, lo cual lleva a tomar con cuidado este tipo de afirmaciones. Lo que sí podemos suponer es que, debido a los vínculos intensos entre Ciudad Real y Santiago de Guatemala y la región en general por actividades comerciales, la circulación constante de personas pudo haber llevado a que los interesados en los estudios de derecho los hicieran en la Universidad Real de San Carlos, inaugurada

⁷¹ AHSC, Diocesano, carpeta 4640, exp. 11.

⁷² Dos de ellos cursaban teología escolástica, ocho teología moral, uno filosofía moral y religión, tres física y geometría, ocho lógica y metafísica, 18 medianos y mayores, y 25 mínimos y menores. AHSC, Diocesano, carpeta 4649, exp. 8.

⁷³ AHSC, Diocesano, carpeta 5309, exp. 8.

en 1681. Desde sus constituciones, aprobadas en 1686, en el Título X, que versaba sobre las cátedras, se señalaba la enseñanza de leyes.⁷⁴ El primer grado que concedió la universidad fue el de Licenciado en Sagrada Teología a un criollo de la ciudad de Santa Fe de Bogotá en 1689; tres años después, “recibió su investidura como primer graduado de Licenciado en Derecho” el bachiller Baltasar Agüero, natural de la ciudad de León de los Caballeros de Nicaragua.⁷⁵

La secularización de saberes no sucedió en el obispado de Chiapas durante el periodo de la monarquía hispánica, ya que la precariedad económica de su población, la cercanía con la Universidad de San Carlos de Guatemala, una fuerte presencia de los dominicos y una élite local que no buscó favorecer el crecimiento y desarrollo de su único centro de enseñanza en Ciudad Real hicieron del seminario conciliar un espacio que apenas sobrevivió con lo mínimo en estudiantes, cátedras y recursos económicos. No fue hasta la fundación de la Universidad Literaria que comenzó a observarse intentos por innovar con otros saberes. Así, el obispado de Chiapas fue un espacio sin la enseñanza del derecho. En cuanto a los abogados y personajes del clero con tintes ilustrados que residieron en Ciudad Real, podemos suponer que habían estudiado en otros colegios, tanto de Guatemala como de Puebla o México, y poco pudieron hacer para difundir los nuevos saberes. Ciudad Real, “centro de difusión y recepción de la región”, tuvo como base de su desarrollo la actividad comercial más que la industria y la agricultura,⁷⁶ y en ese sentido podemos decir que las élites locales (españoles y criollos) no fueron el motor para incentivar el cultivo de los conocimientos de las Luces en Chiapas, como sí ocurrió en otros espacios.

Finalmente, el 24 de mayo de 1751 se fundó el seminario conciliar de la ciudad de Mérida, capital del obispado de Yucatán. Fue el obispo Tejada quien dio al colegio el título de Nuestra Señora del Rosario y del Patrón de la Catedral San Ildefonso Arzobispo de Toledo.⁷⁷ A una década de su fundación, el seminario contaba con dos catedráticos de gramática, misma cantidad de teología escolástica, uno de filosofía y otro más de música, con una matrícula de 32 colegiales, de los cuales 12 tenían beca. La cátedra más concurrida fue filosofía, con 15 colegiales, nueve de gramática

⁷⁴ Las cátedras al momento de la fundación eran, según las constituciones: prima de teología escolástica, vísperas de teología moral, prima de cánones, prima de leyes, cátedra de instituta, prima de medicina, cátedra de artes y filosofía, cátedra de lengua cakchiquel y cátedra de lengua mexicana. R. Castañeda, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala (época colonial)*, 1947, p. 179.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁶ Ch. Belaubre, “Reformas borbónicas e Ilustración ...”, pp. 74-75.

⁷⁷ C. Carrillo, *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus obispos*, vol. 2, 1895, p. 781.

y ocho teólogos.⁷⁸ En dicha ciudad existía desde 1624 la Universidad de Mérida, a cargo de la Compañía de Jesús, que fue el semillero de la clerecía local y regional.⁷⁹ Otro punto notable es que el colegio seminario pudo otorgar grados superiores gracias a la Universidad de San Francisco Javier. Por esa razón, cuando los jesuitas fueron expulsados de los territorios de la monarquía hispánica, durante más de 50 años la sociedad yucateca buscó fundar una nueva universidad.⁸⁰

Desde 1767 hasta 1823 la única institución educativa de la diócesis donde los hijos de las élites políticas y económicas yucatecas se formaron fue el seminario tridentino, una realidad distinta a lo sucedido con el seminario de Ciudad Real, cuyas familias prefirieron enviar a su descendencia a la ciudad de Guatemala. De un total de 771 estudiantes, al de Mérida entraron alrededor de 500 entre 1780 y 1814.⁸¹ Además, en la década insurgente las actividades del colegio continuaron sin mayores contratiempos, lo que no ocurrió con otros espacios educativos del virreinato. Por ejemplo, en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán se localizó un libro del seminario conciliar de Mérida que contiene los datos sobre los “exámenes de los colegiales” de 1759 a 1842. En este documento no encontramos exámenes de derecho, sino sólo de artes, teología, menores y mínimos. Del 1800 a 1842 hubo un total de 1 186 examinados, y no es hasta 1806, siendo obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, que aparece por primera y única vez la “conclusión del primer curso de cánones”. Cuatro colegiales que habían cursado derecho canónico desde 1803 se examinaron y fueron aprobados; el catedrático señaló que dichos individuos estaban dispuestos a presentarse voluntariamente “a instruirles en el derecho civil”, pero esto nunca pasó, y en los años previos y posteriores no se volvió a registrar ningún examen sobre alguno de los derechos. Incluso, por la documentación consultada hasta 1843, podemos afirmar que en el colegio diocesano de Mérida no se fundó el derecho civil.⁸² Esto contrasta con lo dicho por Laura Machuca, quien afirma que el obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte “fundó nuevas cátedras, una de leyes y otra de cánones” y, además, “alentó la creación de las cátedras de sagrada escritura,

⁷⁸ L. Machuca, “El proyecto educativo en Yucatán a fines del siglo XVIII y principios del XIX: el Seminario y la Casa de Estudios”, en R. Aguirre (coord.), *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica. Siglos XVI-XIX*, 2013, p. 401.

⁷⁹ R. Patrón y R. Aguirre, “La Universidad de Mérida y el fortalecimiento del clero secular en Yucatán, siglos XVII-XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2021, pp. 121-159.

⁸⁰ R. L. Arcila, *El proceso fundacional de la Universidad Literaria, 1767-1824*, 2008, pp. 49-50.

⁸¹ R. Harrington, “The secular clergy in the diocese of Merida de Yucatán, 1780-1850: their origins, careers, wealth and activities”, *apud* L. Machuca, “El proyecto educativo en Yucatán...”, p. 418.

⁸² Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán (en adelante, AHAY), Gobierno, Seminarios, caja 512, exp. 1, ff. 153v-154r.

matemáticas, cirugía y medicina”.⁸³ Es cierto que en 1820 hubo una propuesta de las élites letradas de Yucatán de un plan de estudios que se presentó a las autoridades reales para la fundación de una universidad en el seminario, con énfasis en las cátedras de jurisprudencia civil y canónica, y el derecho patrio, con sumo detalle de los autores que serían estudiados.⁸⁴ Pero nunca se impartieron estas cátedras en el seminario.

El proyecto sobre la universidad sería retomado, y en marzo de 1824 abriría sus puertas la Universidad Literaria, que, junto al seminario, serán los dos mayores centros educativos locales en las primeras décadas del México independiente. En octubre de 1823 la *Gaceta de Mérida de Yucatán* señalaba que las comisiones de Educación Pública y Hacienda habían dictaminado la apertura y establecimiento de la cátedra de derecho público en la ciudad de Mérida.⁸⁵ Luego entonces, en la fundación de dicha institución se incluyeron las cátedras de sagrada escritura, cánones, teología escolástica y dogmática, y teología moral, artes, latinidad y retórica. Se agregaron posteriormente gramática castellana, lógica, ética, metafísica, derecho civil o leyes y medicina.⁸⁶ Tal como sucedió en Oaxaca, en Mérida esta institución se fundó bajo la iniciativa del clero secular, particularmente del obispo Estévez y Ugarte, supervisado por el poder político estatal, el Congreso. Durante las dos primeras décadas de existencia los miembros de la jerarquía eclesiástica monopolizaron el cargo de rector; de hecho, a falta de catedráticos seculares en derecho civil, permitió que continuaran una mayoría de eclesiásticos en el claustro universitario.⁸⁷ Así, la secularización de saberes expresada en la enseñanza de los contenidos jurídicos se impartió en una nueva institución educativa que no fue el seminario, sino una de carácter público con participación importante del clero en los primeros años.

⁸³ L. Machuca, “El proyecto educativo en Yucatán...”, p. 404.

⁸⁴ “Copia del plan de estudios propuesto y aprobado en 1820”, AHAY, Gobierno, Seminarios, caja 431, exp. 2.

⁸⁵ R. A. Domínguez y M. J. Uc, “Los proyectos de enseñanza superior en Yucatán durante la crisis del régimen colonial (1803-1824)”, en J. I. Castillo, R. A. Domínguez y J. E. Serrano (coords.), *Historia de la educación superior en Yucatán: las instituciones (Universidad, Colegio e Instituto), siglos XIX y XX*, 2017, p. 99.

⁸⁶ J. E. Serrano y J. I. Castillo, “La Universidad Literaria de Mérida a través de su reglamentación, 1824-1854”, en J. I. Castillo, R. A. Domínguez y J. E. Serrano (coords.), *Historia de la educación superior en Yucatán: las instituciones (Universidad, Colegio e Instituto), siglos XIX y XX*, 2017, p. 144.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 144, 147-148.

Reflexiones finales

Con base en lo expuesto, la afirmación de hace unos años de Anne Staples —citada muy al principio— respecto a que los seminarios conciliares hasta antes de la Reforma continuaron formando abogados y fueron tan importantes que tuvieron más matriculados que universidades, colegios e institutos literarios juntos, debe matizarse, pues en lo regional la realidad parece ser distinta, por lo menos para Oaxaca, Ciudad Real y Mérida. Incluso nos faltan datos para saber el funcionamiento de la enseñanza de leyes en Durango. Por otro lado, es de notar que fue en las zonas de frontera del norte y noreste donde los seminarios conciliares sí fundaron la cátedra de derecho, mientras que en el sur su enseñanza fue prácticamente efímera.

Hace unos años, James H. Lee señaló la existencia de una batalla por la educación entre la Iglesia y el Estado durante la primera mitad del siglo XIX; una batalla en la que, pese al aparente predominio de la primera y el mantenimiento de la religión en diversos establecimientos, el verdadero ganador fue el proceso secularizador de la educación, que incluyó a los seminarios conciliares.⁸⁸ Para entender este fenómeno se tiene que estudiar los últimos años de la monarquía borbónica y los primeros del México independiente, años en los cuales las universidades de México y Guadalajara cerraron sus puertas debido a la lucha entre insurgentes y realistas, mientras que la mayoría de los seminarios conciliares continuaron funcionando. Estos centros educativos formaron a individuos que más tarde se incorporarían a las instituciones eclesiásticas y a la burocracia civil, lo que apunta a que no todos los jóvenes que cursaban cátedras en estos espacios aspiraban a formar parte del clero. Por ello, su importancia va más allá del mundo eclesiástico, y la fundación de las cátedras de derecho merece ser analizada desde tres ángulos: el regional, el de la monarquía en su conjunto y el del México independiente.

Referencias

- Aguirre Salvador, Rodolfo, “El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII”, *Letras Históricas*, núm. 1, 2009, pp. 68-72.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, “De seminario conciliar a universidad: un proyecto frustrado del obispado de Oaxaca (1746-1774)”, en *idem* (coord.), *Espacios de*

⁸⁸ H. Lee, “Church and State”, pp. 87-88, *apud* R. Ríos, “La educación en los seminarios...”, p. 115.

- saber, espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2013, pp. 117-140.
- Albaladejo-Morales, Davinia, “La Iglesia española en (re)construcción: la formación intelectual del clero a través de las universidades y los seminarios conciliares (1788-1833)”, *Revista Historia Autónoma*, núm. 14, 2019, pp. 77-93.
- Arcila Flores, Ramiro L., *El proceso fundacional de la Universidad Literaria, 1767-1824*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2008.
- Belaubre, Christophe, “Reformas borbónicas e Ilustración en Chiapas (1758-1808)”, en Aaron Pollack (coord.), *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas: procesos políticos y sociales*, México, Instituto Mora/UAM-Iztapalapa, 2013, pp. 61-96.
- Berry, Charles, “La ciudad de Oaxaca en vísperas de la Reforma”, *Historia Mexicana*, vol. 19, núm. 1, 1969, pp. 23-61.
- Bussy Genèveois, Danièle, “Camino previo a la secularización de lo político”, en Françoise Crémoux y Danièle Bussy Genèveois (eds.), *Secularización en España (1700-1845). Albores de un proceso político*, Madrid, Casa de Velázquez, 2020, pp. 1-21.
- Cárdenas Ayala, Elisa, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870). Un acercamiento”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, núm. 5, 2016, pp. 169-193.
- Carvalho, Alma Margarita, *La Ilustración del Despotismo en Chiapas, 1774-1821*, México, Conaculta, 1994.
- Castañeda Paganini, Ricardo, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala (época colonial)*, Guatemala, Talleres de la Tipografía Nacional de Guatemala, 1947.
- Carrillo y Ancona, Crescencio, *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus obispos*, 2 vols., Mérida, Yucatán, Imprenta y Litografía “R. Caballero”, vol. 2, 1895.
- Dedieu, Jean-Pierre y Stéphanie Bregeon, “Sobre la educación de las élites en la España del siglo XVIII. Los estudios del clero”, en José María Imízcoz y Álvaro Chaparro (eds.), *Educación, redes y producción de élites en el siglo XVIII*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 373-386.
- Domínguez Reyes, José Gabriel, “El bienestar de la Iglesia y el Estado: la gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2016.
- Domínguez Saldívar, Roger A. y Manuel de Jesús Uc Sánchez, “Los proyectos de enseñanza superior en Yucatán durante la crisis del régimen colonial (1803-

- 1824)”, en Jorge I. Castillo Canché, Roger A. Domínguez Saldívar y José E. Serrano Catzim (coords.), *Historia de la educación superior en Yucatán: las instituciones (Universidad, Colegio e Instituto), siglos XIX y XX*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2017, pp. 85-110.
- Dufour, Gérard, “De la ilustración al liberalismo: el clero jansenista”, en Joseph Pérez y Armando Alberola (eds.), *España y América entre la Ilustración y el Liberalismo*, Alicante-Madrid, Casa de Velázquez, 1993, pp. 57-68.
- Equipo de Historia del Seminario del Bicentenario. 1792-1992, “*La aventura de 200 años*”... *Apuntes para la historia del Seminario de Monterrey*, Saltillo, Salvador Impresor, s. d.
- Esposición que el gobernador constitucional del Estado hizo en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución particular del mismo, a la sexta legislatura en sus segundas sesiones ordinarias el mes de julio de 1835*, Oaxaca, Antonio Valdés y Moya, 1835.
- Esposición que el Tercer Gobernador del Estado hizo en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución Particular del mismo, a la 4ª Legislatura Constitucional al abrir sus Segundas Sesiones Ordinarias el 2 de julio de 1832*, Oaxaca, Imprenta del Supremo Gobierno, 1832.
- Esposición, que el vice-gobernador en ejercicio del supremo poder ejecutivo del Estado hizo en cumplimiento del artículo 83 de la Constitución particular del mismo, a la cuarta legislatura constitucional, al abrir sus primeras sesiones ordinarias el 2 de julio de 1831*, Oaxaca, Imprenta del Supremo Gobierno del Estado, 1831.
- Hernández, Francisco Martín, “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, en Antonio Mestre (coord.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Católica, 1979, pp. 524-585.
- Hidalgo Pego, Mónica, “Males que aquejan y remedios para sanarlos: la Universidad de México según la Visita de 1815”, en Hugo Casanova, Enrique González y Leticia Pérez (coords.), *Universidades de Iberoamérica: ayer y hoy*, México, UNAM, 2019, pp. 265-290.
- Luis, Jean-Philippe, “La primera secularización en España durante la primera mitad del siglo XIX”, en Françoise Crémoux y Danièle Bussy Gènevois (eds.), *Secularización en España (1700-1845). Albores de un proceso político*, Madrid, Casa de Velázquez, 2020, pp. 239-255.
- Machuca, Laura, “El proyecto educativo en Yucatán a fines del siglo XVIII y principios del XIX: el Seminario y la Casa de Estudios”, en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios*

- en Hispanoamérica. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2013, pp. 399-420.
- Márquez Carrillo, Jesús, *La obscura llama. Élités letradas, política y educación en Puebla, 1750-1835*, México, BUAP/EYC, 2012.
- Martínez González, Alma Rosa, “La fundación y primeros años del convento de monjas de la Encarnación de Ciudad Real de Chiapa, siglos XVI-XVII”, *Hipogrifo*, vol. x, núm. 1, 2022, pp. 249-260.
- Martínez Tornero, Carlos A., *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2010.
- Medina Suárez, Víctor Hugo, “La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014.
- Memoria que el C. Ramón Cajiga, gobernador constitucional del estado, presenta al Segundo Congreso de Oaxaca en el primer periodo de sus sesiones ordinarias el 16 de septiembre de 1861*, Oaxaca, Imprenta de Ignacio Rincón, 1861.
- Memoria que el gobernador del estado presenta al Primer Congreso constitucional de Oaxaca en sus sesiones ordinarias de 1858*, Oaxaca, Imprenta de Ignacio Rincón, 1858.
- Memoria que el gobernador del Estado de Oajaca presentó en la apertura de las Sesiones ordinarias del Segundo Congreso Constitucional del mismo*, Oaxaca, imprenta del gobierno, 1827.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz, *El Colegio de Guadiana de los Jesuitas, 1596-1767. Notas para la historia de la educación y la cultura en Durango*, Durango, Universidad Autónoma del Estado de Durango, 2012.
- Patrón Sarti, Rafael y Rodolfo Aguirre Salvador, “La Universidad de Mérida y el fortalecimiento del clero secular en Yucatán, siglos XVII-XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 64, 2021, pp. 121-159.
- Pérez Puente, Leticia, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, UNAM, 2017.
- Peset, Mariano, “Sala mexicano: un libro jurídico para una transición”, *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, núm. 4, 1987, pp. 61-78.
- Portillo Valadez, José Antonio, *La cátedra de Derecho canónico y civil. Fuentes para la historia del Derecho. Libro de Matrículas (1824-1861), Libro de Grados (1827-1862)*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2020.
- Portillo Valadez, José Antonio, “Diócesis de Linares-Monterrey. Salud y educación”, en Alfonso G. Miranda y Berenice Bravo (coords.), *Quadripartita Terrarum*

- Orbe. 500 años de evangelización*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano/UNAM, 2019, pp. 261-283.
- Ríos Zúñiga, Rosalina, “La educación en los seminarios diocesanos durante la primera mitad del siglo XIX: ¿formadores de conservadores? (1823-1854)”, en Juan Carlos Casas García y Pablo Mijangos (coords.), *Por una Iglesia libre en un mundo liberal*, México, Universidad Pontificia de México/El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 113-159.
- Ruiz, Juan Pro, “El Derecho y los Derechos”, en Miguel Ángel Cabrera Acosta y Juan Pro Ruiz (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, 7 vols., Zaragoza, Marcial Pons/Universidad de Zaragoza, 2014, vol. 1, pp. 69-95.
- Saldaña Solís, Marcela, “La consolidación de la mitra de Oaxaca y la secularización de doctrinas, siglos XVI-XVIII”, tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2019.
- Serrano Catzim, José E. y Jorge I. Castillo Canché, “La Universidad Literaria de Mérida a través de su reglamentación, 1824-1854”, en Jorge I. Castillo Canché, Roger A. Domínguez Saldívar y José E. Serrano Catzim (coords.), *Historia de la educación superior en Yucatán: las instituciones (Universidad, Colegio e Instituto)*, siglos XIX y XX, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2017, pp. 141-180.
- Staples, Anne, “El entusiasmo por la independencia”, en Dorothy Tanck de Estrada (coord.), *Historia mínima de la educación en México*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 99-126.
- Staples, Anne, “Los seminarios conciliares en el México independiente”, en Enrique González González y Leticia Pérez Puente (coords.), *Colegios y universidades: del antiguo régimen al liberalismo*, 2 vols., México, UNAM, 2001, vol. 2, pp. 157-171.

LOS REGULARES RESPONDEN

Francisco Antonio Barbastro y su desestimada “defensa canónica regular” de la custodia de Sonora (1786)

Dante Alberto Alcántara Bojorge

El 4 de febrero de 1781 el rey Carlos III decretó la creación de un “nuevo obispado con el título de Sonora”, a instancias del visitador José de Gálvez y el marqués de Croix.¹ La designación de su primer titular recayó un año antes en la figura del franciscano fray Antonio de los Reyes (1729-1787), quien fuera misionero en la Pimería Alta y Baja de 1768 a 1771. Hoy en día es bien conocido su papel como obispo, en general a causa de los conflictos derivados de sus actividades administrativas en los territorios de Sonora desde mayo de 1783, cuando regresó de España y llegó a Álamos.² Por lo mismo, se conocen bien sus escritos en torno al régimen y vida de las misiones norteñas, los cuales le acarrearón enemistades dentro y fuera de la Orden de Hermanos Menores.³

¹ El papa Pío VI había expedido, el 7 de mayo de 1779, la bula *Inmensa divina pietatis charitas*, con la que se erigió el obispado de Sonora.

² De los Reyes arribó a la Nueva España, por vez primera, el 5 de agosto de 1762. Se integró al Colegio de la Santa Cruz de Querétaro en 1765 y pasó a los territorios del norte en 1768. Regresó a dicho colegio en 1774, año en que dio por terminada su labor evangelizadora en Sonora, y de allí retornó a la península ibérica, donde permaneció de 1776 a 1782. Durante este tiempo promovió planes de reforma cuyo aspecto central fue la creación de *custodias* misioneras independientes. El 24 de agosto de 1780 el secretario de Indias notificó su nombramiento como obispo, motivo por el cual emprendió su regreso a la Nueva España. Llegó a Álamos en mayo de 1783; se trasladó a Ures en octubre y finalmente a Arizpe, sede de la silla episcopal y del comandante general de las Provincias Internas, en septiembre del mismo año. Para una minuciosa síntesis de su papel, véase D. E. Enríquez, “Los empeños de fray Antonio de los Reyes en el naciente obispado de Sonora (1768-1787)”, en M. E. García (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México*, 2018, t. 2, pp. 299-336.

³ Hasta ahora el estudio más completo del proyecto misional del noroeste novohispano en su interacción con los diversos grupos indígenas y españoles, y que atiende el declive de las misiones franciscanas en el paso del siglo XVIII al XIX, es el de J. R. de la Torre, *Twilight of the mission frontier: shifting interethnic alliances and social organization in Sonora, 1768-1855*, 2012.

Fray Antonio tenía proyectos reformistas desde antes de llegar al obispado sonorensé, y no se había quedado sin impulsarlos con el fin de remediar la “decaencia de las misiones”,⁴ como se advierte en varios informes, memoriales y cartas suyos. Tal sería el caso de la “Breve descripción de la gobernación de Sonora y sus misiones, y los medios que parecen proporcionados para su restauración”, fechada el 20 de abril de 1772;⁵ o del “Memorial y estado actual de las misiones de la Pimería Alta y Baxa presentado al excelentísimo señor virrey don fray Antonio María Bucareli y Ursúa, en 6 de julio de 1772 años”.⁶

Sus propósitos reformistas empataban con los planes de la Corona española por consolidar las misiones en el avance hacia el norte novohispano.⁷ Con esa intención, entre 1769 y 1771 había estado como visitador José de Gálvez, quien pretendió

⁴ Después de la expulsión de la Compañía de Jesús, el virrey Carlos Francisco de Croix encomendó al Colegio de la Santa Cruz de Querétaro (8 de agosto de 1767) que sus religiosos se encargaran de algunas de las misiones que habían tenido los jesuitas: en la Pimería Baja: Ures, Ónavas, Cucurpe, Tecoripa, Cumuripa y Opodepe; en la Pimería Alta: Caburica (san Ignacio), Sáric, Guevavi, Ati, Soamca, Caborca, San Xavier del Bac y Tubutama. En 1772 se sumaron dos: Pitic y San José de los Pimas. No conviene perder de vista que, además, hubo franciscanos pertenecientes a la Provincia de Jalisco, quienes misionaron igualmente en Sonora. De hecho, a esa provincia, encargada de las misiones de la Opatería, pasaron en 1775 las de Opodepe, Cucurpe, Cumuripa, Tecoripa, San José de los Pimas y Pitic, cuando el Colegio de la Santa Cruz renunció a ellas (véase *Sonora hacia fines del siglo XVIII. Un informe del misionero franciscano fray Francisco Antonio Barbastro, con otros documentos complementarios*, 1971, pp. 28-30).

⁵ Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Misiones, vol. 14, exp. 3. El documento fue editado por vez primera en *Misioneros valencianos en Indias*, t. 2, 1989, pp. 331-342; recupero de este último la referencia archivística. Más tarde, el mismo texto se publicó como apéndice en un artículo de A. Miguélez, “Antonio de los Reyes (1729-1789). Un Bartolomé de las Casas alicantino en el siglo XVIII”, *Alquibla. Revista de Investigación del Bajo Segura*, 1999, pp. 383-405. Puede revisarse igualmente en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Es interesante notar que los transcritores se tomaron algunas libertades y hay diferencias al confrontar ambos textos. Con todo, en general se aprecia más cuidada la versión valenciana, en especial si la comparamos con una fotocopia del manuscrito de la “Breve descripción...” que actualmente se conserva en el Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán (en adelante AHPFM); el original fue sustraído y llevado en algún momento del siglo XX al Archivo Generale dell’Ordine dei Frati Minori en Roma (en adelante AGOFM). La referencia es AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra K, leg. 14, núm. 18. De hecho, si las confrontamos, la edición valenciana del texto y la que se lee en la fotocopia son idénticas, con la salvedad de que hay una sección de varios renglones que falta en la fotocopia y en cambio figura en la edición de Valencia.

⁶ AGN, Misiones, vol. 14, exp. 3, editado en *Misioneros valencianos en Indias...*, t. 2, pp. 345-373. De los Reyes realizó dicho informe en su condición de procurador de las misiones del colegio de Querétaro. Fue publicado también, con algunas deficiencias, en R. Pérez-Taylor y M. A. Paz (eds.), *Materiales para la historia de Sonora*, 2007, pp. 427-461.

⁷ Respecto al vínculo entre la política de la Corona y los obispos, resulta útil acudir a J. E. Traslosheros, “Entre religiosos, indios, militares e ilustrados. La reforma del Colegio de Propaganda

impulsar “medidas políticas, eclesiásticas, militares, hacendarias y administrativas, que tenían como fin secularizar los pueblos de misión”.⁸ En ese contexto, el 16 de septiembre de 1776 De los Reyes presentó en San Ildefonso (España) un “plan” para arreglar los “inconvenientes” y “gravísimos males” en el gobierno espiritual de los pueblos y misiones septentrionales.⁹ Para entonces propuso la fundación de dos custodias: una con jurisdicción sobre las misiones franciscanas de California, Sonora, Tarahumara y las del Parral cercanas a la Sierra Madre, con la finalidad de unificar el trabajo de los misioneros en la región noroccidental de la Nueva España, los cuales dependerían del comisario general de Indias. La segunda custodia abarcaría las misiones de Nuevo México, Chihuahua, Coahuila y Texas.¹⁰

En su idea general, De los Reyes pretendía poner “orden” en las misiones y facilitar la conversión de los indios, para lo cual los misioneros debían gobernarse con independencia de las provincias y guardianes de los colegios. Así pues, los primeros frutos de su proyecto se dieron con el establecimiento de las custodias en 1781, cuando los agentes reales consiguieron de Pío VI la erección de cuatro de ellas: San Carlos en Sonora, San Antonio en Nueva Vizcaya, la Purísima Concepción en Nuevo México y San Gabriel en California.¹¹

Fide de Pachuca y los planes de buen gobierno de misiones, 1771-1791”, en J. F. Román, I. del Río y A. Carrillo, *Los colegios de propaganda fide. Su historia y su legado*, 2008, pp. 265-276.

⁸ D. E. Enríquez, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)*, 2012, p. 29. También véase A. L. Ramírez y A. V. Valenzuela, “De misiones a parroquias. La empresa de secularización en Sonora”, en J. R. Félix y R. Padilla (comps.), *Misiones del Noroeste de México: origen y destino*, 2005, 2007, pp. 41-51.

⁹ AGN, Misiones, vol. 14, exp. 5. Existe un texto posterior de De los Reyes fechado el 15 de septiembre de 1784 (AGN, Misiones, vol. 14, exp. 8) que fue editado en *Misioneros valencianos en Indias...*, t. 2, pp. 385-419. El hecho de que a este último a veces se le denomine “plan” ha provocado confusión en algunos historiadores, quienes también encuentran un “plan” en el informe previo del 16 de septiembre de 1776.

¹⁰ AGN, Misiones, vol. 14, exp. 5. Consultado en *Misioneros valencianos en Indias...*, t. 2, p. 381.

¹¹ En palabras de Ignacio del Río: “Las custodias eran formas organizativas que los franciscanos adoptaban cuando algunos de ellos empezaban a laborar en un nuevo campo de trabajo y se hacía necesario que mantuvieran su dependencia respecto de alguna de las provincias de la Orden que se hallaban establecidas. Hacia el tiempo en que fray Antonio de los Reyes hizo su propuesta había varias custodias en la Nueva España, como eran las de la Concepción de Nuevo México, la de San Salvador de Tampico y la del Río Verde. Custodias habían sido en sus principios las del Santo Evangelio, con sede en la ciudad de México, y las de Michoacán, Jalisco y Zacatecas, todas las cuales fueron más tarde erigidas en esas otras entidades de la Orden de San Francisco, de más alto nivel, denominadas provincias. Así que no se trataba de una forma de organización extraña a la tradición de los frailes menores [...] fray Antonio sugirió que las custodias dependieran directamente de un prelado superior de la Orden de San Francisco residente en España: el comisario general de Indias”. I. del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes y la custodia franciscana de San

Un año después se expidió la real cédula con la cual se decretaba el sistema de custodias en el septentrión, el 20 de mayo de 1782. Junto con el establecimiento de éstas el flamante obispo De los Reyes, consagrado el 15 de septiembre del mismo año, ganó amplios poderes y comenzó su proyecto de renovación del sistema misional:

poner las misiones bajo la jurisdicción de los obispados significaba tener el terreno allanado para secularizarlas con más rapidez. Reyes pedía todas las facultades señaladas en la real cédula para la custodia de modo que se pudieran lograr los objetivos que se habían pensado al autorizarla.¹²

Por tanto, obispado y custodias siguieron un curso paralelo. La Custodia de San Carlos comenzó a funcionar el 23 de octubre de 1783, su primer custodio fue fray Sebastián Flores y sus definidores, los frailes Francisco Antonio Barbastro, Antonio de Ahumada, Roque Monares y Francisco Jurado.¹³ A pesar del apoyo del gobierno virreinal, en la práctica tuvo una existencia simbólica y en unos cuantos años fracasó, en gran medida por la férrea resistencia de parte de los procuradores y misioneros de los colegios de *propaganda fide* de Querétaro, Zacatecas y San Fernando.¹⁴ Para conocer los conflictos en torno a la custodia, son muy útiles las misivas, descripciones, relaciones e informes que se conservan en diferentes fondos documentales de México y España. El más reciente de los testimonios conocidos está fechado en Álamos el 15 de septiembre de 1784, y en él De los Reyes expone el estado de las misiones en el territorio de su diócesis, a excepción de California, que todavía no visitaba.

El obispo abunda en detalles acerca de “los desarreglos y vicios” en que a su parecer vivían sus habitantes: cuestiona la inexistencia de escuela de primeras letras, los múltiples abusos de los misioneros, la ociosidad de los nativos, las arbitrariedades de algunos españoles, la indefensión fronteriza, etcétera.¹⁵ El anterior panorama habría

Carlos de Sonora”, en *idem*, *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, 2001, p. 98.

¹² A. Rodríguez, *Estado, frontera y ciudadanía. El Septentrión entre el Antiguo Régimen y la formación de la nación mexicana*, 2017, p. 207.

¹³ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 106. Los definidores debían fungir como “discretos” del hospicio principal, con voto consultivo y decisivo en los negocios de la custodia.

¹⁴ Ignacio del Río apunta que la red de *hospicios* y *anexos* que integrarían la custodia se quedó en el puro nombre y que de hecho no hubo recursos materiales ni humanos suficientes para dar cumplimiento a sus estatutos. I. del Río y E. López, “La reforma institucional borbónica”, en S. Ortega e I. del Río (coords.), *Tres siglos de historia sonorensis, 1530-1830*, 2010, p. 319.

¹⁵ AGN, Misiones, vol. 14, exp. 8, consultado en *Misioneros valencianos en Indias...*, t. 2, pp. 385-419. Este mismo texto fue publicado como *Relación hecha el año de 1784 de las misiones estable-*

estado encaminado a poner a los misioneros bajo control del obispado e impulsar así reformas a las misiones.¹⁶ Asimismo, los funcionarios de la Corona proyectaban que los franciscanos no acumularan poder, como había sucedido con los jesuitas, y fortalecer el proceso secularizador desde el punto de vista de los colonos civiles.¹⁷

A pesar del esfuerzo realizado, fray Antonio de los Reyes murió en Álamos el 6 de marzo de 1787, lo que hizo que sus planes quedaran inconclusos. Leyendo sus

*cidas en Sinaloa y Sonora... con expresión de las provincias, su extensión, naciones de indios, pueblos de visita, gente que tiene cada pueblo, etc., etc., por fray Antonio María de los Reyes, O.F.M., primer obispo de Sonora y California, 1958. Aunque el contenido es el mismo, no es idéntico al que se lee en la edición valenciana. Las sutiles diferencias impiden proponer si se trata de cambios fruto de la transcripción paleográfica o existe algún otro motivo. No he podido revisar el manuscrito original pero Roberto Ramos indica en su prólogo que el documento editado en Sinaloa estaba en el gabinete de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México (BNM); de manera que se trata de una copia distinta a la existente en el AGN y que fue publicada en Valencia. Su ubicación actual es BNM, Archivo Franciscano, leg. 34, exp. 759, doc. 1, ff. 1-32v. Por último, cabe señalar que la edición de 1958 —con ortografía modernizada por Nicolás Vidales Soto— fue reimpresa, a instancias del Diplomado en Geografía e Historia de Sinaloa, como fray Antonio María de los Reyes, *Relación de las misiones de Sonora y Sinaloa (1784)*, 2002.*

¹⁶ Resulta digno de destacar que la historiografía misional más reciente explica las acciones de fray Antonio como parte del ímpetu reformador hispánico de mediados del siglo XVIII. No obstante, en este trabajo he optado por dejar de lado la visión que se centra en la instauración de las reformas administrativas y su consecuente éxito o fracaso. En su lugar tomaré como aspecto medular el modo de proceder de De los Reyes, pues contra éste es a final de cuentas contra quien se dirige Barbastro. Es decir, no quiero ensombrecer lo anterior con la idea de que la Custodia de San Carlos fue un proyecto de reforma que respondía a los planes políticos de la Corona. Ahora bien, lo dicho no reduce la importancia de los propósitos de De los Reyes y su relación con los planes políticos de José de Gálvez; tampoco se desdeña con ello que este último habría contribuido a concretar tales planes, por ejemplo, por medio de su propuesta de secularizar las misiones, en especial como fruto de su visita a la Nueva España, en 1769, o a través de la observancia del decreto del virrey Bucareli (septiembre de 1772) en torno a las misiones; así como la influencia posterior que tuvo en estas últimas la creación de la entidad político-administrativa, llamada Comandancia General de las Provincias Internas (1776). En este sentido, es posible encontrar en la “Defensa...” de Barbastro un testimonio que sirve para conocer aspectos de la vida de las órdenes religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII, y que tales aspectos estarían inmersos en el contexto de la política reformadora de los Borbones; pero no es el tema que se abordará aquí.

¹⁷ D. E. Enríquez, “Secularización de pueblos de misión en Sonora y su transformación en parroquias, 1767-1890”, en E. Donjuan *et al.* (coords.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, 2010, p. 133. Véase igualmente P. Escandón, “El relevo franciscano en las misiones jesuíticas, 1768-1800”, en P. Osante *et al.* (coords.), *Caminos y vertientes del septentrión mexicano: homenaje a Ignacio del Río*, 2020, pp. 77-87. Asimismo, a una escala global se trató de un momento de transición en la sociedad novohispana, que, a decir de Francisco Morales, entró en una etapa de secularización en su sentido más amplio e influyó de forma significativa en la cristianización, la vida de las órdenes religiosas, etcétera. F. Morales, “Mexican society and the franciscan order in a period of transition, 1749-1859”, *The Americas*, 2015, pp. 323-356.

escritos puede deducirse que hasta el último día de su vida defendió el proyecto de la Custodia de San Carlos. Sus detractores constituían un grupo significativo, y entre ellos estaba uno de los más importantes y férreos misioneros de quienes actuaron en Sonora a finales del siglo XVIII: Francisco Antonio Barbastro (1734-1800).¹⁸ Este fraile llegó a la Nueva España en 1770 y viajó a Sonora en 1773, donde laboró por casi 30 años seguidos. Fue presidente de las misiones del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro de abril de 1777 a enero de 1795 y uno de los definidores de la custodia al momento de su fundación.

Algunos años después sería nombrado vicecustodio de San Carlos, a la muerte del custodio Sebastián Flores, desde marzo de 1784 y hasta la abolición de la custodia en 1790. De hecho, le tocó establecer el hospicio principal de aquélla en Banámichi. Como vicecustodio, Barbastro tuvo ocasión de vivir los momentos más intensos de sus diferencias con De los Reyes. En lo que toca a los conflictos entre ambos, que tendremos ocasión de advertir más adelante, según el historiador Ignacio del Río, las polémicas giraban en torno a la política que debía seguirse frente a las comunidades indígenas que aún vivían bajo el régimen misional.

A decir de Lino Gómez Canedo, el periodo más álgido del conflicto entre estos dos religiosos se dio entre 1785 y 1786. Es más, considera que Barbastro, con sus escritos, “fue el principal causante del fracaso de la Custodia misionera de San Carlos de Sonora”.¹⁹ Quien mayor atención ha prestado al asunto, apoyándose en material de archivo, es José Refugio de la Torre Curiel. Apunta que las diferencias entre De los Reyes y Barbastro tenían dos vertientes: por un lado, había motivos jurisdiccionales detrás del conflicto; por otro, existía una marcada oposición de Barbastro porque con la idea de reformar a las misiones se manchaba la buena reputación del Colegio de Santa Cruz, y despreciaba el trabajo de aquél como misionero.²⁰ De ahí sus cartas donde se advierte el propósito de preservar el buen nombre del colegio. De hecho, en agosto de 1786 Barbastro elaboró, en Banámichi, un largo manuscrito bajo el título de “Defensa canónica regular”, donde expone su punto de vista acerca de la custodia y cuestiona con vehemencia al obispo De los Reyes.²¹

¹⁸ De Barbastro se conservan varias cartas y otros documentos en el AHPFM, que comprenden de 1780 a 1799. Además, Lino Gómez Canedo menciona un “Compendio de lo más notable que han trabajado en Sonora los hijos del Colegio de Santa Cruz (1768-1783)”, actualmente en el AGOFM, y dos “memoriales”, uno en Roma y otro en AGN, Misiones, vol. 14, ff. 232-303. Véase *Sonora hacia fines...*, p. 16.

¹⁹ *Sonora hacia fines...*, p. 16.

²⁰ J. R. de la Torre, *Twilight of the mission...*, pp. 206-212.

²¹ Para Lino Gómez Canedo, la “Defensa...” tuvo como contexto los informes que sobre las misiones había hecho el obispo, tal vez muy especialmente el último de ellos, de 1784, al cual me he

¿Cómo es que Barbastro defendía a la custodia si estaba en contra de ella? Gómez Canedo comenta que, en el fondo, no era contrario a la reorganización político-religiosa de las misiones de las provincias internas y coincidía con De los Reyes en la necesidad de tener autoridades autónomas; pero se oponía a los procedimientos seguidos por este último, según podrá apreciarse en la “Defensa...”, documento al que dedicaremos las siguientes páginas.²²

Actualmente, una copia del manuscrito de la “Defensa...” se conserva en el Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán (Celaya, Guanajuato).²³ En el presente trabajo me propongo mostrar cómo es que Barbastro argumenta la pertinencia de la custodia, tanto en un sentido práctico como en un sentido religioso y moral; me ocupo de exponer cuál es el contenido de la “Defensa...”, los argumentos esgrimidos y aspectos en los que el relato aporta información para la historia del proyecto misional norteño. Conviene hacer notar que dicho texto ha sido desestimado por los investigadores interesados en la Sonora del siglo XVIII,²⁴

referido. Con la lectura del manuscrito de la “Defensa...” podemos corroborarlo y decir que sin duda el informe del 15 de septiembre de 1784 motivó a Barbastro a tomar la pluma más de una vez. Es importante recordar que más tarde, el 1 de diciembre de 1793, éste concluiría un opúsculo en el cual hizo una relación de las misiones y, al parecer, todavía pretendió corregir la pésima imagen aportada por De los Reyes. Fue editado en el siglo XX como *Sonora hacia fines del siglo XVIII...*, pp. 49-91.

²² *Sonora hacia fines del siglo XVIII...*, p. 35. A este respecto, John L. Kessell suscribe la apreciación de las diferencias entre ambos personajes ofrecida por Gómez Canedo: “los dos hombres estaban en polos opuestos: Reyes, el reformador cruzado, ejerciendo el poder de su cargo, cédulas reales y escritos papales; y Barbastro, el conservador ex Padre Presidente, fiel al colegio, decidido a reivindicar a sus hermanos de Querétaro, y abortar la irrealizable Custodia”. *Friars, soldiers and reformers. Hispanic Arizona and the Sonora mission frontier, 1767-1856*, 1976, p. 157.

²³ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18. Las fojas están cosidas, cubiertas con tapas modernas y presentan numeración original en su anverso y reverso (347 fojas). El manuscrito se encuentra bien conservado y sólo la última foja presenta rotura. Conviene apuntar que sabemos de la existencia de otra copia, que fue sustraída del mencionado archivo y llevada al AGOFM. De ésta se conserva una fotocopia en el AHPFM, y el manuscrito original está resguardado hoy día en la Biblioteca del Pontificio Ateneo Antonianum de Roma. En el pasado perteneció a la colección “Marcellino da Civezza”, Fondo Manoscritti, Ms. 151. Es pertinente añadir que esa copia no está completa, pues al compararla puede verse que no incluye la transcripción de las fojas 314-347 del leg. 14, núm. 18, y que las líneas más difíciles de entender tampoco fueron transcritas. Las enmiendas, tachaduras o textos añadidos se encuentran corregidos y agregados en la copia; por lo tanto, es posible proponer que el primero es un borrador inicial, y el segundo, un traslado, pero no es seguro que fuese la versión definitiva.

²⁴ Lino Gómez Canedo apunta: “referente a Sonora y al padre Barbastro, el archivo ha recuperado recientemente el manuscrito ‘Defensa canónica regular’ (347 páginas) en la que Barbastro, a propósito de esclarecer su posición frente al obispo fray Antonio de los Reyes y de las ‘Custodias misioneras’ proporciona valiosas noticias sobre aquellas misiones en el último tercio del siglo XVIII”. Véase el “Estudio preliminar” a I. del Río, *Guía del archivo franciscano de la Biblioteca Nacional de*

posiblemente porque existen otros testimonios más o menos conocidos que revelan la opinión general de Barbastro en torno a la Custodia de San Carlos,²⁵ pero considero que éste es valioso como una huella de la lucha por la subsistencia del régimen misional del norte novohispano.²⁶ Su contenido permite corroborar la tesis de que los conflictos suscitados se debieron a pugnas en el ejercicio del poder, y pueden apreciarse consecuencias específicas que la política de la monarquía produjo en el seno de la orden franciscana, y más en particular en las labores de los misioneros de *propaganda fide*. De manera que pretendo justificar el valor histórico que tiene la “Defensa...”, no sólo por la información que transmite, sino por la forma de configurar una argumentación pormenorizada de los sucesos.

Las siguientes páginas, en especial en lo tocante a las características de la “Defensa...”, tienen un carácter sobre todo descriptivo, pues me parece importante lograr en un primer momento un conocimiento mínimo de la obra. Lo anterior no implica abandonar el necesario e incluso obligado ejercicio de crítica del texto, que conduce a preguntarnos acerca de los intereses que tenía el autor más allá de los declarados, cuáles son los silencios que pueden detectarse, sus circunstancias específicas, sus estrategias retóricas y otros aspectos importantes del contenido y del universo histórico-cultural del autor; pero su análisis es una tarea que deberá atenderse en otro momento.

México, 1975, p. xxvi. Al parecer, en 1971 Gómez Canedo todavía no sabía del manuscrito, pues no lo menciona en su estudio introductorio a la edición del informe de Barbastro de 1793 (*Sonora hacia fines del siglo XVIII...*, pp. 9-45). Con todo, pese a conocerse desde hace casi 50 años, el único investigador que lo cita es J. L. Kessell, quien se vale de la “Defensa...” únicamente como fuente de información, en especial en lo que toca a la correspondencia con Antonio de los Reyes, a la cual hace referencia Barbastro; pero no se ocupa de estudiarla ni señala sus características, se limita a definirla como “prolífica” y “polémica”, J. L. Kessell, *Friars, soldiers...*, p. 158, n. 27.

²⁵ Por ejemplo, sabemos que Barbastro escribió una “Representación”, fechada el 9 de julio de 1788, donde expuso información general de la custodia. Puede leerse su transcripción incluida en una copia de la primera cédula de supresión del rey, conservada en AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 16, núm. 32. Al respecto, Ignacio del Río habla de otro informe de fray Francisco Antonio Barbastro, del 23 de octubre de 1788, donde alude a lo que había pasado desde la fundación de la custodia y solicita la abolición legal de la misma; AGN, Misiones exp. 14, ff. 232-257v. Véase I. del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes...”, p. 111.

²⁶ Una reciente discusión acerca de las características de la historiografía de tema misional en el norte del país, con énfasis en tendencias y modelos explicativos desde el siglo XIX y hasta los últimos años, puede verse en J. R. de la Torre, *Un siglo de historiografía de tema misional en el norte novohispano*, 2020.

*Ne scribam vanum, duc, pia Virgo, manum*²⁷

Como referí anteriormente, fray Francisco Antonio Barbastro elaboró el escrito de su “Defensa...” alrededor del mes de agosto de 1786.²⁸ Comienza con un prólogo en donde hace una recapitulación de carácter teológico-histórico. Por principio de cuentas, se remonta hasta san Pedro (1 Pe, 3), como fundamento para exhortar a la unión de los cristianos, en especial ante las murmuraciones, y para no permitir que “sea obscurecida la luz de la verdad; sacar la cara, responder por vosotros”. La doctrina petrina, dice Barbastro, también la practicó Pablo de Tarso, según puede leerse en sus cartas y en los Hechos de los Apóstoles. Explica que la lucha contra las “falsas acusaciones” con que denigraban a Pablo fue pieza clave para convertir a los gentiles. Es decir, “si su opinión se hubiera quedado en opinión”, no hubiera podido lograr “progresos”. Así pues, Pablo luchó contra “imposturas, calumnias, detracciones y falsos testimonios” de los judíos en contra suya.²⁹

La Iglesia practicó el mismo procedimiento “siempre que ha considerado preciso vindicar su honor, su pureza, su verdad”. Así hicieron, recuerda Barbastro, diversos autores cristianos durante los siglos II y III, como san Justino Mártir y su discípulo Taciano, quienes con su pluma se encargaron de defender al cristianismo. Más tarde, “los naciancenos, crisóstomos, los gerónimos, los basilios, los ciprianos, los buenaventuras, los tomases, y otros eruditos y santos varones” actuaron del mismo modo.³⁰ Así que argumenta:

²⁷ “Para que no escriba algo vano, piadosa Virgen, guía mi mano.” En el manuscrito dice así: *Ne scriban vanum, duch pia Virgo manum. Amen.* Barbastro encabeza su trabajo con esta invocación a la virgen María. Era un lema utilizado como precedente de algún texto, incluso a veces se colocaba antes del título o al inicio de un sermón o discurso, una disputa filosófica, *auto* o pleito legal, entre otros géneros. Revela el presunto deseo del autor de comunicarse con inteligencia. A lo largo del trabajo colocaré subtítulos en lengua latina tomados de la “Defensa...” que aspiran a mostrar las reflexiones de Barbastro e indican su ruta argumentativa.

²⁸ Así lo declara: “estamos en agosto de 86 y todavía no se han perdido estas provincias, y así es señal que el peligro de perderse no era tan próximo como su Señoría Ilustrísima afirmaba”. AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 16, doc. 28, f. 313. Cabe aclarar que al final del legajo, ff. 314-346, encontramos información que va de inicios de 1786 al 4 de marzo de 1787. Es decir, después de concluir su “Defensa...”, Barbastro agregó información adicional. Además, a juzgar por la forma en que se interrumpe el relato, la foja final del manuscrito (346) no parece haber sido la última. Desconozco dónde habrá quedado el resto del texto, pero en el AHPFM no hay ninguna otra carpeta, empastado o legajo que permita suponer la conservación del faltante, si es que se escribió.

²⁹ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 2. En todas las transcripciones he modernizado la ortografía para facilitar la lectura.

³⁰ *Ibid.*, f. 3.

debemos inferir ser lícito hacer lo mismo en la presente ocasión, y que no se pueda atribuir a encono, venganza y odio, esta defensa. No parece ser falta de humildad, ni de modestia religiosa, ni se podrá imputarse a culpa y poco amor de Dios, y del prójimo, oponerse a quien no dice la verdad, antes sí debemos suponer ser cosa muy del agrado de Dios.³¹

Esa férrea oposición a quienes mienten, como en este caso Antonio de los Reyes en sus informes, lleva a Barbastro a proponer la legítima “Defensa...” de la Custodia de San Carlos,

desvaneciendo los nublados con que la han querido obscurecer, y purgándola de los defectos, calumnias, baldones y dicerios con que la han procurado denigrar, re-integrándose en la fama que injustamente le han quitado, por medio de esta defensa, a lo que tiene derecho y nadie se lo puede impedir.³²

Para Barbastro, “la defensa es de derecho natural, y así le es permitida a cualquier sujeto”. Sostiene que los “juristas, canonistas y teólogos” coinciden en lo anterior y cita a Séneca, santo Tomás de Aquino, san Agustín y san Anselmo: “queda pues sentado el derecho que la Custodia tiene a defender su honor”.

*Neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt*³³

En las primeras páginas comenté el proceso por el cual Antonio de los Reyes, primero como misionero y después como obispo, elaboró una serie de informes acerca de las misiones sonorenses que luego hizo del conocimiento de los miembros del Consejo de Indias, de integrantes de la congregación de *propaganda fide*, comisarios generales franciscanos, burócratas de la Nueva España y del rey mismo. Francisco Antonio Barbastro conoció a la perfección esos “alegatos” y, para que el lector sepa de qué se trataban, aborda un poco de la historia previa en la “Defensa...”.

Por principio, para Barbastro uno de los frutos de los informes fue la respuesta del papa Pío VI, quien apoyó la fundación de custodias en Sonora y favoreció la autorización de la monarquía española para erigirlas, pues así se pondría remedio a los “daños” que presuntamente existían en las misiones. Acto seguido, Barbastro

³¹ *Loc. cit.*

³² *Loc. cit.*

³³ “Ni los maldicientes ni los rapaces poseerán el reino de Dios.” En el manuscrito aparece de la siguiente forma: *Maledici regnum Dei non possidebunt* (*Vulg.* 1 Corintios 6, 10).

se refiere a las maniobras e “indecibles baldones” llevados a cabo por De los Reyes antes de regresar a la Nueva España. Plantea que, a pesar de sus “procedimientos a la vista violentos”, gozaba del apoyo de los poderes de la monarquía, de manera que, a decir suyo, nadie le puso “cortapisa”. En la “Defensa...” leemos que De los Reyes se mostraba “recto” ante las autoridades españolas cuando hablaba como “testigo ocular” de lo que sucedía en las misiones.³⁴ Barbastro centra su atención en el hecho de que divulgaba las discrepancias entre los religiosos en lo tocante a la “administración de los sacramentos” y decía que oprimían a los indios y les robaban “sus casas y haciendas”.³⁵ Afirma que De los Reyes comunicaba situaciones tergiversadas como si fueran “verdades”, las cuales ocasionaban medidas restrictivas en contra de los misioneros, como por ejemplo la suspensión de la práctica de cualquier “acto sacerdotal”. Es decir, en el relato Barbastro regresa a los antecedentes de la situación de entonces (1786), en la que De los Reyes gobernaba como obispo su diócesis, llevando a cabo acciones que no permitían “ninguna interpretación favorable”.

Barbastro manifiesta en la “Defensa...” que conoce las comunicaciones del obispo con los oficiales reales y el monarca, y se ocupa de transcribir largos fragmentos con la finalidad de mostrar la manera como eran difamados los misioneros y él mismo. De tal suerte que traslada un “breve” del obispo en donde dice:

Aunque miremos a los dichos religiosos con piedad, aunque queramos templar la pluma en la censura, la justa crítica nos hace decir que el vicecustodio es un hombre inicuo, escandaloso, protervo, orgulloso, contumaz e indigno; no sólo del empleo, si es también del nombre. Pues debiendo ser, conforme al significado de su empleo, centinela de día y de noche, y ofrecerse por dechado, como Prelado, de la más rígida escrupulosa observancia de leyes y consejos, ha sido causa de su irregular modo de proceder el que se lean en un breve pontificio los más feos borriones de todos los misioneros. Y denigrado el alto empleo apostólico, el que se viese en la provincia de Sonora esta ruinosa pérdida, que se oyesen escándalos inauditos en estos países, y quizás en la Cristiandad.³⁶

Así pues, Barbastro sostiene que en cuanto De los Reyes entró en territorio sonorenses comenzaron las desgracias para toda la provincia, en particular por los

³⁴ Barbastro comenta que “de orden del rey”, De los Reyes realizó “un dilatado informe del estado de las cosas de aquella Provincia”. Como he dicho, se trata de las órdenes fechadas en El Pardo el 31 de enero de 1784, de las cuales se desprende el informe del 15 de septiembre del mismo año.

³⁵ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 7.

³⁶ *Ibid.*, f. 9.

“atropellos” a los misioneros, las injurias y los “delitos” que les fueron achacados por el obispo, como se verá más adelante.

*Omnia si perdas, famam servare memento*³⁷

Antonio Barbastro concluye su prólogo con la frase anterior y un párrafo tomado de II Macabeos.³⁸ Acto seguido, precisa el contenido de la “Defensa...”, bajo el encabezado “materia de toda esta defensa canónica regular”. Explica cuándo y cómo comenzó a funcionar la Custodia de San Carlos de Sonora.³⁹ Sitúa su “origen” en el informe que remitió “cierto misionero” el 6 de julio de 1772, después de haber estado “dos años y once meses” administrando la misión de los Santos Reyes de Cucurpe”, de junio de 1768 a mayo de 1771.⁴⁰ El tiempo que De los Reyes fue misionero en Sonora es central para Barbastro, pues es una de las principales razones para restar legitimidad a su experiencia, en contraste con otros franciscanos que trabajaron más años en la provincia. De los Reyes hizo entonces, dice Barbastro, “una pintura tan monstruosa del régimen y gobierno con que se di[ri]gían las misiones”, que desde aquel momento la imagen de los misioneros quedó manchada.⁴¹

Barbastro señala que fue elegido como vicecustodio en enero de 1784, y pronto se ganó la enemistad de De los Reyes, quien lo consideró enemigo de la custodia. Ante sus embates, Barbastro se protegió argumentando que el obispo no era “su legítimo superior”, sino el comisario general de Indias. Así que recuerda el inicio de los pleitos entre ambos por el asunto de la obediencia y luego por la falta de jurisdicción de De los Reyes.

³⁷ “Si lo pierdes todo, recuerda preservar tu fama/reputación”; o también: “una vez que tu fama/reputación se ha perdido, de todos modos, no serás nada”. La frase aparece en el manuscrito como *Omnia si perdas, famam servare memento, qua semel amissa, postea nullus eris*, verso antiguo atribuido por algunos autores a Ovidio. Suele aparecer en forma simple como *Omnia si perdes, famam servare memento*: “Guarda tu fama, aunque pierdas todo lo demás”.

³⁸ El texto aparece en latín, pero su traducción sería: “por esto ruego a aquellos a cuyas manos venga a parar este libro que no se escandalicen de estos desdichados sucesos ni piensen que para ruina y no para corrección de nuestro linaje sucedieron tales cosas” (*Vulg.*, II Macabeos 6, 12). Y cierra con esto: “Así el Machabeo, y así fray Francisco Antonio Barbastro”.

³⁹ Dice, por ejemplo, que había 25 misiones (nueve con carácter de hospicios), con 25 pueblos de visita y 34 sacerdotes (ocho del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro y 12 de la Provincia de Jalisco), más otros 14 procedentes de España.

⁴⁰ Así lo indica Barbastro apoyándose en la entrega de la misión que De los Reyes hizo a fray Baltazar Carrillo en junio de 1771. AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 76.

⁴¹ *Ibid.*, f. 13.

Enseguida encabeza como “Defensa canónica regular de la Custodia de San Carlos de Sonora” un párrafo que comienza así:

Hecha ya la simple narración de todo lo acaecido antes de la erección de la Custodia, en su erección, y hasta el día de la fecha, habemos llegado al principal intento descrito, que es defenderla de las calumnias con que se le ve infamada. Y para poder proceder con alguna claridad y método, me parece es conveniente dividirla en tres partes. En la primera se defenderá de todo cuanto se le imputó antes de erigirse, o causa motiva. En la segunda se manifestarán las nulidades que concurrieron cuando se erigió, o de su causa eficiente. Y en la tercera se harán patentes las injusticias que se le han hecho después de erigida, o de sus efectos.⁴²

Así pues, Barbastro organiza su texto en tres partes.⁴³ En la primera encontramos argumentos para sustentar la “causa motiva de erigirse estas misiones en Custodia”, o lo que hoy en día llamaríamos antecedentes (1768-1783), pero centrándose en las misivas escritas por De los Reyes, más que en los sucesos mismos; en la segunda aborda lo relacionado con acontecimientos e irregularidades en el proceso de su erección (1773-1783) y finalmente en la tercera parte desarrolla sucesos acaecidos después de la erección (1783-1786).

Primera parte de la “Defensa...”

Barbastro aspira a defender no sólo el honor personal, sino el de todos los misioneros de *propaganda fide*: “viene de muy atrás en este religioso [Antonio De los Reyes]

⁴² *Ibid.*, f. 21. Aristóteles proponía, en la *Física* y en la *Metafísica*, responder a la pregunta “por qué” por medio de cuatro causas: causa material, causa formal, causa eficiente o motriz, y causa final. Santo Tomás de Aquino, siguiendo al estagirita, en su reflexión metafísica de las causas intrínsecas a la “cosa”, habla también de causa material y causa formal; y en lo tocante a las causas extrínsecas, alude a la causa eficiente y la causa final. No cabe aquí una disquisición filosófica en torno a las “causas” o los factores que originan el “motivo”, pero es digno de subrayarse que en este caso Barbastro denota una propuesta de corte aristotélico que no deja de sorprender, lo cual habla de un modo tradicional de razonamiento, en especial si lo miramos desde el contexto de la segunda mitad del siglo XVIII.

⁴³ Con la precedencia del “Prólogo” (ff. 1-12) y la “Materia de toda esta Defensa Canónica Regular” (ff. 13-20), la parte primera comprende las ff. 21-91 (blancas: 92-93) y no presenta título específico; la segunda incluye las ff. 94-124 (blanca: 125) y se titula “Segunda parte de la Defensa en que se trata de la erección de la Custodia de S. Carlos hecha el día 23 de octubre de 1783”; la tercera abarca las ff. 126-347 y se titula “Tercera parte de la Defensa en que se da razón de todo lo acaecido en la Custodia después de su fundación y se vindica de los agravios que se le han hecho”.

excederse en sus comisiones, y meter la hoz en mies ajena, con satisfacción de que su comprensión abraza todas las materias”.⁴⁴ Reitera buena parte de lo dicho en la “materia” de la “Defensa...”, pero abunda en el hecho de que en sus primeros informes De los Reyes elogiaba el “celo y paciencia” de los misioneros, sin alusiones a los “disturbios, escándalos, opresión de indios, etcétera” que se encontrarían en sus comunicaciones posteriores. Subraya que incluso se atrevió a referirse a la California, Monterrey, Pimería Alta y Baja, Sonora, Chihuahua, Parral, Nuevo México, etcétera, a pesar de que sólo estuvo como misionero en Cucurpe.

A continuación interrumpe el relato para trasladar fragmentos de textos de Antonio de los Reyes que permiten ver su mención de los “abusos” y desorden en el gobierno de las misiones; y luego copia cédulas reales y concesiones del papa vinculadas con la creación de la custodia. Una vez que retoma el hilo de su narración, Barbastro comenta que “para caminar con solidez y prevenir la censura que alguno pudiera hacer, se hace preciso presuponer algunas doctrinas generales”.⁴⁵ Y acto seguido ofrece referencias de los “doctores” que han opinado acerca de escritos de la naturaleza del *Breve de Pío VI*.⁴⁶ Incluso cita la *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias...* en lo que toca a qué sucederá a ministros y jueces que incumplan los mandamientos reales o elaboren informes malintencionados. Concluye que las mentiras abundaban en los súbditos de los monarcas católicos, con el agravante de la distancia entre ellos y sus “dominios”; de ahí que quienes se vieran infamados por alegatos y causas falsas ante su soberano no debieran acobardarse y sí “aclarar la verdad”, incluso frente a poderosos preladados.

*Qui fingit sacros auro vel marmore vultus,
non facit ille Deos: qui rogat, ille facit*⁴⁷

Con la finalidad de deshacer “el engaño”, Barbastro expone la forma como las mentiras condujeron los principales sucesos alrededor de la fundación de la Custodia de San Carlos. Recurre a su propio testimonio al decir que, hacia 1771,

⁴⁴ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, f. 37.

⁴⁶ Transcribe el texto del *Breve* pontificio y luego las “Proposiciones contenidas en Real Cédula expedida en Aranjuez, a 14 de junio de 1780, respectivas al adjunto presente”, con la finalidad de que pueda verse la repercusión en la corte de los informes de De los Reyes.

⁴⁷ “El que cincela rostros divinos en oro o en mármol, no es quien hace los Dioses; los hace quien los venera”, Marco Valerio Marcial, 8, 24, 5-6.

vuelto el padre fray Antonio de las misiones al colegio, donde lo traté, no cesaba de declamar contra el gobierno de las misiones, ya decía que los misioneros estaban en peligro de condenación; ya que no eran misiones, sino curatos pingües; que no se podía vivir allí.⁴⁸

Barbastro escribe parafraseando documentos e informes. Destaca lo tendencioso de De los Reyes y expresa su desacuerdo a través del recurso retórico de hablarle directamente.⁴⁹ Los engaños se corroboraban con facilidad, según cuenta, al leer los libros de administración de las misiones, que registraban “muchísimos bautismos de gentiles”. Asimismo, los diarios de Tomás Eixarch, Francisco Garcés, Pedro de Font y Juan Díaz servían como testimonio de que los frailes no habían estado ociosos; también los mapas y otros papeles elaborados por los religiosos; las obras materiales en la misión de Ures; el arreglo de las iglesias de Tónichi, Opodepe, Cocóspera, Calabazas, y el lustre de las de Tumacácori, Ati y otras. Con todo, el rey y sus representantes en la Nueva España tenían una imagen negativa de los misioneros. Y ante el hecho de que, a su regreso a España, De los Reyes comenzó a hablar bien de ellos y del colegio de Querétaro, Barbastro exclama: “¡válgame Dios! ¡Qué espíritu tan especial es el de este padre fray Antonio! No encuentra método, ni regularidad que le acomode [...] ya alaba, ya vitupera; ya ensalza, ya abate.”⁵⁰

*Veritas saepe examinata, magis elucescit*⁵¹

Barbastro escudriña punto por punto los numerosos reproches de De los Reyes. A algunos dedica más espacio que a otros, según la importancia que tienen para él. Por ejemplo, a decir del obispo, era perniciosa la extensa distancia entre los prela-

⁴⁸ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 41-42. Y vuelve al asunto más adelante: “al padre fray Antonio sí le oí decir horrores en una conferencia. Allí dijo, a presencia de la comunidad, que las misiones de Sonora eran curatos pingües; que no se podía guardar la regla; que nos traían engañados a los religiosos de las provincias de España, y de los colegios”. *Ibid.*, f. 77.

⁴⁹ Tal es el caso de: “vea aquí mi padre fray Antonio”; “es materia muy para pensada, P. fray Antonio”; “óigame, padre fray Antonio, cuatro palabritas pacíficas”, y otras expresiones de este estilo; por ejemplo: “ya es tiempo de desengañarse, padre fray Antonio, a la vista de lo mal que ha quedado. Tome mi consejo y no vuelva a tomar la pluma, o mire mejor cómo la sienta, para no verse otra vez afrentado”. AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 45-46.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 48.

⁵¹ “La verdad examinada a menudo brilla más.” En el manuscrito aparece como *veritas examinata, magis elucescit*. También en algunos textos en ocasiones aparece como *veritas opugnata, magis elucescit*.

dos y las misiones, de unos prelados con otros, o entre el custodio y sus “súbditos”, de donde se ocasionaba mucha desobediencia. Barbastro expresa su desacuerdo y niega que la distancia fuera “causativa de disturbios”. Para él, por el contrario, el aumento de prelados al crearse la custodia y “la diversidad de superiores” eran lo que ocasionaba numerosos “desórdenes”.⁵²

Asimismo, De los Reyes aseguraba que los diferentes criterios entre los prelados ocasionaban “perturbaciones y molestias”. Pero, según Barbastro, esta crítica era un sinsentido, pues siempre habría variedad y “diversidad de opinión” acerca del modo de regir las misiones y administrar los sacramentos. En cuanto a esto último, muestra especial indignación y exige a De los Reyes retractarse.⁵³ Por otra parte, en cuanto a su aseveración de que no se respetaba debidamente la *regla*, Barbastro responde:

catorce años hace que vivo en la Provincia, y no he visto otra cosa que unión y buena correspondencia entre los religiosos de la Provincia, y del Colegio, con los de san Fernando; aunque quisiéramos tener discordias no podía ser, pues no tenemos ninguna comunicación.⁵⁴

Más bien, dice, es De los Reyes quien “se desvía de las reglas” de buen religioso y cristiano al calificar de desobedientes a los frailes. De hecho, esta “loca fantasía” estaba destinada a “infamar a sus hermanos”, a quienes no había visto nunca ni sabía dónde vivían más que por los mapas.⁵⁵ Eso sí, para Barbastro la “malignante pluma” de Antonio de los Reyes ocasionó “escándalo y ruina” entre los católicos, y particularmente entre los misioneros.

Por otro lado, indica que De los Reyes no conocía a los indios de la región, sus características y diversidad, como para asegurar que no se convertían; es más, ni a los “neófitos de Cucurpe, con quienes vivió los dos años y diez meses”, pudo conocer en un tiempo tan limitado. Pero a pesar de todo se atrevió a sugerir la erección de un nuevo obispado con un prelado “celoso” que organizara curatos y misiones, y la fundación de custodias independientes de guardianes y provinciales. De los Reyes decía también que los frailes explotaban a los indios, pero Barbastro contesta que eran “calumnias” directas contra los colegios de *propaganda fide* de San Fernando,

⁵² AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 51-56.

⁵³ De hecho, dice, no existen *bulas* o decretos pontificios que obliguen a utilizar el “manual de [Diego] Osorio” para administrar los sacramentos, el cual se tenía desde años atrás en las misiones y se usaba en tiempos de la custodia.

⁵⁴ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 58.

⁵⁵ *Ibid.*, f. 59.

Querétaro y Zacatecas. De igual modo escribía el obispo que los indios se veían afectados en su libertad, pues eran despojados de sus predios, casas y bienes propios, lo cual Barbastro refuta enseguida, pero afirma que con esos argumentos el prelado logró “mover los ánimos en Madrid”.⁵⁶

Cierra esta sección con la defensa de las misiones frente a la acusación de que los religiosos oprimían a los naturales, lo cual Barbastro niega:

dice que los indios aborrecen el gobierno espiritual de sus misiones y pueblos. El gobierno espiritual de una misión consiste en que haya misa, se rece el rosario, se predique la palabra de Dios, se administren los santos sacramentos, se asista a los moribundos, se amparen los huérfanos y viudas, se exhorte a las virtudes, y se reprendan los vicios. Parece que es esto, padre fray Antonio, pues nada de esto han aborrecido los indios, ni lo aborrecen.⁵⁷

Enseguida inicia su relación de otros sucesos y comenta comunicaciones llevadas a cabo por De los Reyes con diferentes ministros de la Corona hacia el año 1769. Apoyándose en papeles conservados en los archivos de las misiones, traslada, “*verbo ad verbum*”, cédulas, cartas, estatutos, decretos y determinaciones, con la finalidad de que pueda verse el “alto concepto” y credibilidad que los ministros —y el propio Carlos III— otorgaban a De los Reyes, en especial en el tema del trato a los indios y la explotación de sus tierras, donde destacaba el testimonio del visitador José de Gálvez.

*Cum dixeris quod vis, audies quod non vis*⁵⁸

Para Barbastro, “no hay cosa por oculta que sea que no se manifieste en algún tiempo”. Así habría de sucederle a De los Reyes con la “Defensa...”, que desvelaba sus infamias 16 años después de constante publicidad “escandalosa”. Para el primero, “ha llegado el día de hablar claro”. Apunta que es primordial aclarar que los religiosos no se oponían a la custodia, pues de hecho era un proyecto “santo y bueno”; tan sólo reclamaban “la honra que Vuestra Reverencia les ha quitado”.⁵⁹ Asimismo, indica que es necesario examinar en la segunda parte de la “Defensa...” las “nulidades” cometidas en su erección. Antes, dedica unas líneas a “defender en particular a los

⁵⁶ *Ibid.*, f. 66.

⁵⁷ *Ibid.*, f. 65.

⁵⁸ “Después de haber dicho lo que quieres, oirás lo que no quieres.” En el manuscrito aparece como *si dixeris quod vis, audies quod non vis*.

⁵⁹ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 81.

prelados de los misioneros, a quienes parece que el padre fray Antonio hizo el principal tiro”.⁶⁰ Y se refiere, sin indicar sus nombres, a los provinciales y guardianes de los tres colegios “infamados” por De los Reyes.⁶¹ Barbastro desea “publicar lo que está oculto”, de manera que indica: “veamos ahora en la segunda parte de nuestra defensa, lo que la Custodia tiene que alegar y las quejas de que pide satisfacción, en el particular de su fundación”.⁶²

Segunda parte de la “Defensa...”

Antes de comenzar, Barbastro advierte al lector que los religiosos de la custodia “veneran, respetan y aman al reverendo padre fray Antonio de los Reyes” en su calidad de obispo. Dicho esto, resume detalladamente su traslado y llegada a la provincia de Sonora, con especial atención en el proceso de erección de las custodias. Repara en los primeros conflictos que hubo con el discretorio del colegio de Querétaro debido a que el obispo no había mostrado los instrumentos legales que traía consigo “por el superior tribunal del virrey, ni otro alguno del reino”, más otros detalles y omisiones que Barbastro califica de “irregularidades”, como eran su menosprecio a los cánones y faltas a las “leyes de urbanidad”. A decir suyo, De los Reyes argumentaba que no necesitaba del consentimiento de provincias y colegios ni estaba obligado a presentar papeles para realizar su comisión.⁶³

Luego pasa al asunto de su llegada a Real de los Álamos y sus primeras acciones en la provincia de Sonora, donde sobresale el “exceso de jurisdicción” del obispo, quien se ocupaba de disponer “de misioneros y misiones a su arbitrio”. Este aspecto deberá tenerse en cuenta, explica Barbastro, a lo largo de los problemas que contará en adelante. Por ejemplo, apunta que en Ures De los Reyes mandó llamar a los religiosos más ancianos y

lo único que hizo fue leerles la cédula de su majestad, y quitar los empleos al prelado de los religiosos de la Provincia de Jalisco, y al de los religiosos del Colegio de la Cruz, y abrogarse la jurisdicción sobre todos los misioneros.⁶⁴

⁶⁰ *Ibid.*, f. 83.

⁶¹ *Ibid.*, ff. 84-91.

⁶² *Ibid.*, f. 91.

⁶³ *Ibid.*, ff. 92-99.

⁶⁴ *Ibid.*, ff. 100-102.

*Quae sine causa fiunt de plenitudine potestatis, dicuntur per allusionem fieri de plenitudine tempestatis*⁶⁵

Barbastro asegura que el fin último del obispo era quitar a guardianes y provinciales “toda intervención en las misiones”, y para demostrarlo traslada el contenido de algunas cartas suyas al capellán del presidio, fray Manuel Orduña, de las que afirma: “infiera de aquí el prudente lector el monstruoso gobierno del señor delegado”.⁶⁶ Acto seguido, refiere su reencuentro con De los Reyes y las dificultades entre ellos puesto que no presentó en forma debida “los instrumentos que autorizan su legacía, y sin esta previa y necesaria circunstancia pasó a fundar la Custodia, a contra todo derecho”; también porque no entregó ni siguió “los estatutos y disposiciones custodiales” y con ello rebasó en sus acciones los límites de su jurisdicción.⁶⁷

Para Barbastro, si el rey hubiera deseado que se “entregarán las misiones a las custodias”, lo habría expuesto con claridad. De hecho, a su juicio, aquellas en realidad fueron “usurpadas”. Estos detalles hacen que se plantee problemas propios de la aplicación de los estatutos, tanto en asuntos sabidos como en los que no se preveían: quiénes estaban sujetos a los custodios y quiénes no; qué tipo de obediencia debían a los superiores quienes se sumaban voluntariamente a la custodia; qué sucedería con aquellos que habían cumplido 10 años en la misión o con los que no pertenecían

⁶⁵ “Las cosas que se hacen sin la plenitud de potestad, se dice que se hacen por engaño con la plenitud de la tempestad.” La frase se refiere a la impartición de justicia: si algún gobernante, en virtud de toda su potestad, recurre a acciones injustas, se tratará, por el contrario, de una justificación para provocar tumultos o tempestades (*tempestatis*). Barbastro la cita apoyándose en “los ejemplares Menchaca, *Illusp.*, cap. 5, núm. 17; Peregrino, *De iure fisci*, lib. 16, 2, tract. 3, núm. 65; Henriquez, in *Suma*, lib. 16, 14, 17, n. 5; in *Coment. Litte*, Z; y con los dichos Lezana, *conf.* 53, n. 45, y otros” (*ibid.*, f. 115). Conviene decir que Barbastro traslada sin modificar una sección de la obra de Martín de Torrecilla, *Consultas, alegatos, apologías y otros tratados, así regulares como de otras materias morales, con la refutación de las proposiciones del impío hereje Molinos*, 1694; específicamente, del tomo primero, el “Tratado décimo que contiene varias consultas o alegatos acerca de los visitadores generales”, consulta primera, punto número 50. De hecho, Barbastro utiliza este cuerpo jurídico en numerosas secciones de su segunda parte.

⁶⁶ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 102-104. Es interesante observar que en la segunda parte de la “Defensa...” Barbastro procura referirse a De los Reyes como “el delegado”, y no como obispo. En nuestro caso mantendremos la alusión a este último para no alterar la narración, pero el primero insiste en que se trataba de un “delegado real para la creación” de la custodia, es decir, no era un comisionado “pontificio” y tampoco tenía jurisdicción episcopal.

⁶⁷ *Ibid.*, ff. 106-107.

a ésta; cuáles eran las excepciones por las condiciones propias de la provincia, y cuáles las facultades específicas del delegado, entre otras cuestiones.⁶⁸

Según Barbastro, el problema de fondo al erigirse la custodia fue de “*plenitudine potestatis*”, es decir, acciones llevadas a cabo por el obispo con la “plenitud de la potestad que dijo tenía, aunque no la ha[bía] manifestado”. Todo lo cual implicó abusos: no podía suspender del sacerdocio a los misioneros o impedir que dijeran misa y realizaran otras actividades propias de su ministerio, y tampoco “maltratar, afrentar y querer prender a los religiosos”. Así pues, la segunda parte de la “Defensa...” concluye subrayando que, al no mostrar los papeles necesarios, el obispo procedió usurpando derechos del rey. En consecuencia, sus “actos, disposiciones y mandatos” tuvieron un carácter “nulo”. Con todo, el “delegado” dio parte de la erección al Consejo de Indias y “se ganó una general aclamación” en la corte.

Pero en los territorios sonorenses existía una situación diferente, pues el Colegio de la Santa Cruz de Querétaro desconoció la erección y, junto con los colegios apostólicos de Nuestra Señora de Guadalupe, en Zacatecas, y de San Fernando en la ciudad de México, se notificó al monarca la imposibilidad de crear custodias. Así pues, a juicio de Barbastro, el daño a la provincia se tradujo no sólo en que su gobierno estuviera “alborotado” y que los religiosos se encontraran “confusos, compungidos y oprimidos”, sino en serias afectaciones para llevar a cabo la propagación de la fe.⁶⁹

Tercera parte de la “Defensa...”

La última parte de la “Defensa...” es más extensa en comparación con las otras dos, pues ocupa la mitad restante del manuscrito. Para Barbastro, en su calidad de vicecustodio, la situación obligaba a poner un alto y “corregir los abusos”. Y ése es el objetivo de esta sección, centrada en los incidentes más cercanos. Comenta que, una vez concluida la comisión del delegado real, “se le acabó su jurisdicción y autoridad sobre la Custodia y sus individuos”, así que cualquier asunto que se presentara habrían de resolverlo el custodio y sus cuatro definidores.⁷⁰

⁶⁸ *Ibid.*, ff. 107-115.

⁶⁹ *Ibid.*, ff. 115-124.

⁷⁰ *Ibid.*, f. 126.

*Nequeat amplius se interponere tali causae*⁷¹

Barbastro recurre a literatura jurídica de carácter eclesiástico y comentaristas de las “reglas del derecho” para apoyar teóricamente el fin de la jurisdicción, así como la imposibilidad de extender facultades para incidir en asuntos independientes del proceso de erección de la custodia. “Pero, ¿qué sucedió?”, se pregunta. Sabemos que la “Defensa...” pretende demostrar que el obispo obró según su voluntad y señalar cuáles fueron las consecuencias. Para responder, comienza con una relación de lo sucedido desde el 25 de octubre de 1783.⁷²

Barbastro narra los sucesos considerando su propia implicación, de ahí que abunde en detalles relacionados con la creación de los hospicios y elección de vicarios por parte del obispo. Apunta que el definitorio guardó silencio ante el “despotismo” y los agravios de este último, pero que esa reserva no debería tomarse como beneplácito, ya que los frailes tuvieron “coartada” su libertad. Es decir, se trataba de un acto de “prudencia” impulsado por el miedo. Acto seguido cuenta quiénes fueron los misioneros experimentados que se vieron sustituidos en las misiones por otros con impericia. Señala que ante las irregularidades ocasionadas por el obispo los definidores convinieron, el 27 de octubre de 1783, “dar por bien hecho” aquello que el custodio resolviera, por sí mismo o con ellos. De esta forma se le otorgó plena autoridad “para mandar” y resolver cualquier eventualidad. Esto último es sustantivo saberlo, comenta Barbastro, pues “los principales tiros que se han hecho al vicecustodio, todos han salido de esta aljaba”. De tal suerte que el obispo intentó poner a los tribunales superiores contra él, pero nunca logró hacerlo porque no le asistía “la razón”.⁷³

*Probare oportet, dicere non sufficit*⁷⁴

Como se ha señalado, el primer custodio, fray Sebastián Flores, comenzó su gobierno al fundarse la custodia, pero falleció el 6 de enero de 1784, y el 16 de marzo fue electo vicecustodio Francisco Antonio Barbastro. Éste transcribe varias cartas de Flores, con la finalidad de que se adviertan los problemas que había desde el inicio de

⁷¹ “Ya no puede presentar una causa de este tipo.”

⁷² AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 126-127.

⁷³ *Ibid.*, ff. 128-131.

⁷⁴ “No basta el hablar, es necesario probar [lo que se dice].” Principio del derecho que en el manuscrito, donde Barbastro recurre nuevamente a Martín de Torrecilla, se lee de la siguiente forma: *non sufficit dicere, oportet provare*.

la custodia. Luego traslada misivas dirigidas a él, donde se anotan presuntos “excesos de jurisdicción” que a juicio de Barbastro trajeron “funestas consecuencias”. Destaca que se trató de un conflicto centrado en establecer si los religiosos que no estaban incorporados a la custodia debían obedecerle o no, y lo mismo en cuanto a la subordinación al vicario correspondiente. Lo anterior porque los frailes permanecían vinculados a sus colegios y provincias, y esto era sustantivo aclararlo al momento de entregar una misión, así como a quién hacerlo.⁷⁵

Otro “asunto escabroso” que también concernía al gobierno de la custodia tuvo lugar en 1784. Según Barbastro, al cambio de manos en la misión de Opedepe se registraron innovaciones de algunos misioneros recién llegados de España y conflictos con los residentes por presuntas deudas con los colonos españoles y gastos excesivos. Los involucrados eran el vicario Francisco Jurado y el guardián del hospicio principal en Banámichi, Antonio Oliva. En el fondo, Barbastro pretende amparar sus acciones en el contexto de las diferencias ocasionadas por permutas en las misiones. Tal fue el caso del cambio de Andrés Crespo de Arivechi a Banámichi, el cual le acarreó dificultades y por eso les dedica un amplio espacio en la “Defensa...”⁷⁶ Asimismo, refiere que al comienzo de la custodia hubo “ligereza de pluma” de algunos religiosos, tanto de quienes se comunicaron con él como de los que escribieron al obispo quejándose por el incumplimiento de los estatutos.⁷⁷

*Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt*⁷⁸

Así pues, dos definidores, Roque Monares y Francisco Jurado, junto con el padre Crespo, quien mostraba el mayor encono hacia Barbastro, escribieron al obispo quejándose de sus acciones. De hecho, enseguida Barbastro se enteró de que De los Reyes había recurrido al comandante general de las provincias internas, Felipe de Neve, para que procediera “contra el vicecustodio que intentaba destruir la Custodia”; pero este último falleció y eso retardó las medidas, a pesar de que el obispo hizo la misma solicitud a la audiencia de Guadalajara. Para Barbastro, el prelado miraba principalmente por el bien de sus curatos, “con detrimento” de la custodia.⁷⁹

⁷⁵ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 131-147.

⁷⁶ *Ibid.*, ff. 147-158. Conviene apuntar que, antes de la erección de la custodia, ambos lugares fueron misiones a cargo de la Provincia de Xalisco.

⁷⁷ *Ibid.*, ff. 158-161.

⁷⁸ “¡Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen!” (*Vulg.* Lucas 23, 34). En el manuscrito se lee bajo esta forma: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt.*

⁷⁹ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 162-165.

Barbastro comenta que el 5 de diciembre de 1784 tuvo ocasión de compartir con sus hermanos de religión el “método” que habría de seguirse cada día en el hospicio de Banámichi.⁸⁰ Y acto seguido comenzaron las dificultades, por la queja de los religiosos, con él y con el obispo, de que allí no podrían subsistir. Así pues, refiere los disgustos de este último, y la “trama que fueron urdiendo los padres definidores y guardián” de la custodia en contra suya; y para demostrarlo transcribe cartas del primero seguidas por las respuestas que Barbastro dio en los asuntos particulares a los padres y al obispo. Además, la “Defensa...” presenta elementos para probar los abusos del obispo o, como Barbastro los llama, “grandes reflexiones”.⁸¹

*Nihil enim est opertum quod non revelabitur,
et occultum quod non scietur*⁸²

A decir de Barbastro, en una de sus cartas De los Reyes lo amenazó con hacer del conocimiento “de todo el mundo” cómo se había comportado en su carácter de vicecustodio. De ahí que ahora se refiere a él como “el gacetero de México”, por su intención de denostar el trabajo del vicecustodio. Por ejemplo, achacaba a Barbastro la pretensión de formalizar el hospicio principal para vengarse de su señoría ilustrísima, de los religiosos venidos de España y de los definidores Monares y Jurado. En su “Defensa...”, Barbastro subraya que sólo se ocupó de respetar los estatutos de la custodia y configurar una comunidad de religiosos, y objeto que se tratase de una venganza.⁸³ De hecho, para él no había custodia fundada sin un hospicio “arreglado” donde recogerse, y su respectiva comunidad. A su parecer, los nombramientos de custodio, definidores y vicarios únicamente aportaban a aquélla “un ser nominal”; de ahí la importancia del hospicio, pues sin éste no podía haber “ningún efecto”.

Por lo anterior, el obispo habría enfocado su energía en “destruir la comunidad del hospicio principal” y, con ella, al vicecustodio. Según Barbastro, De los Reyes atacó el gobierno económico y espiritual de la custodia argumentando que en ninguno de los dos tenía legítimos derechos. En su “Defensa...”, Barbastro argumenta “con toda prolijidad”, apoyándose en lo dicho por doctores, teólogos y juristas, e insiste en que cada una de las aseveraciones del obispo era infundada,

⁸⁰ *Ibid.*, ff. 166-167.

⁸¹ *Ibid.*, ff. 168-174.

⁸² “Nada hay oculto que no llegue a descubrirse, ni secreto que no venga a conocerse.” (*Vulg. Mateo 10, 26*). En el manuscrito aparece así: *Nihil est occultum, quod non revelatur*. La misma idea se encuentra en Marcos 4, 22 y Lucas 8, 17 y 12, 2).

⁸³ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 174-181.

pues el vicecustodio tenía jurisdicción sobre los miembros de la custodia, igual que un provincial con respecto a sus religiosos; y en lo tocante al gobierno espiritual, defiende que quien no tenía derecho a ejercer ese gobierno era el padre guardián. A decir suyo, los derechos divino, canónico y natural corroboraban su posibilidad de fungir como “pastor de almas” de los tres pueblos de la misión de Banámichi, con independencia del diocesano.⁸⁴

Luego insiste en que, a juicio del obispo De los Reyes, los actos despóticos del vicecustodio no pararon en abusos jurisdiccionales o espirituales, pues tampoco hacía cumplir los estatutos de la custodia; sin embargo, Barbastro recuerda que como telón de fondo estaba la desobediencia de los religiosos que apoyaban a De los Reyes o simplemente no rendían la “santa obediencia” al vicecustodio. Para apoyar sus argumentos, transcribe de nuevo misivas suyas y de los definidores. Y cita algunas secciones del “estatuto de la Custodia” con el fin de demostrar que incluso en atención a éste se precisaba hacer una “interpretación doctrinal”, pues había aspectos que se dejaban a juicio del vicecustodio. De ahí que se valga de citas de cuerpos legales y “resoluciones de los hombres doctos”, a fin de clarificar punto por punto y demostrar lo “inverosímil” de las razones de los frailes. De igual forma, se ampara en la práctica y costumbres de los franciscanos, que respaldaban la justa interpretación de los estatutos.⁸⁵

*In omnibus casibus potior debet esse ratio aequitatis, quam stricti iuris*⁸⁶

Así pues, para Barbastro se precisaba discurrir la “causa justa” en las decisiones del vicecustodio, en vista de que el estatuto de la custodia lo permitía. Sin embargo, su “juicio” entraba en conflicto con el parecer de los cuatro definidores, en especial en cuanto a asuntos urgentes, a la movilidad de estos últimos y otras circunstancias de gobierno. Barbastro se defiende de las malas interpretaciones de los estatutos hechas por dos de ellos y declara que de su parte hubo una “benigna” lectura de la ley, según “lo prudente y razonable”, pues los estatutos no debían entenderse de manera literal, sino priorizarse la equidad (*aequitatis*). Además, subraya lo “nocivas” que fueron las cartas de De los Reyes: “el señor obispo habla por lo que le escribían los definidores, y los definidores obraban lo que el señor obispo les aconsejaba”; así como la insubordinación del guardián Andrés Crespo, a quien atribuye “escandalo-

⁸⁴ *Ibid.*, ff. 184-195.

⁸⁵ *Ibid.*, ff. 195-207.

⁸⁶ “La justicia debe prevalecer sobre la ley estricta en todas las disputas.” En el manuscrito se lee: *In omnibus causis potior debet esse ratio aequitatis, quam stricti iuris*.

sos e inauditos sucesos”. Y acto seguido refiere algunos conflictos suscitados en los primeros meses de 1785, como por ejemplo el mencionado asunto de las indebidas salidas de los definidores y guardián del hospicio.⁸⁷

Barbastro indica que sus acciones estuvieron encaminadas a fortalecer a la custodia, a pesar de que algunos reprochaban que “iba dirigido a que la Custodia se destruyese”. Tenía, además, que hacer frente a la mala imagen que guardaban de él “la comandancia y audiencia” a causa de las misivas del obispo.⁸⁸ De manera que se vio obligado a dirigirse al comandante general, y a la Audiencia de Guadalajara, para exponer lo equivocado del obispo en lo tocante a las facultades que presuntamente le otorgaban las bulas pontificias, cédulas reales y patentes del comisario general de Indias en lo concerniente a “arreglar misiones y misioneros”. Como cabe suponer, Barbastro se asumía como el único encargado de los frailes y fieles del territorio de la custodia. Así pues, la disputa administrativa y el gobierno de esta última daría pie a otros tensos episodios, en especial a causa del esfuerzo de Barbastro por “ejercer su derecho”.⁸⁹

*Patientia id est, pacis scientia*⁹⁰

Barbastro explica que en las cartas transcritas se advierte la intención del obispo y sus partidarios de sacarlo de la provincia. Afirma que ante tal ultraje le correspondía mantenerse paciente y moderado: “en toda la defensa se ha visto que el carácter del vicecustodio, y el espíritu principal que lo anima, es la paz”.⁹¹ Sin embargo, reconoce que no podía conseguirse esta última con dos cabezas: o el obispo dejaba de entrometerse en la custodia, o se retiraba del gobierno de ésta al vicecustodio; huelga decir que eso no pasaría si la orden emanaba de alguien a quien no reconocía como su prelado. En consecuencia, regresa al asunto del “exceso de jurisdicción” por parte del obispo.⁹²

Posteriormente, Barbastro comenta que aquél solicitó el “auxilio de la justicia secular”, con la finalidad de “prender” al vicecustodio, lo que de hecho sucedió en el mes de marzo de 1785, cuando fue trasladado por la justicia real del hospicio de

⁸⁷ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 207-225.

⁸⁸ Barbastro destaca especialmente una carta que De los Reyes firmó el 3 de febrero de 1785 y donde robustece todas las prerrogativas que a su juicio tenía. *Ibid.*, ff. 226-227.

⁸⁹ *Ibid.*, ff. 225-230.

⁹⁰ “La paciencia, es decir, la ciencia de la paz.”

⁹¹ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 285.

⁹² *Ibid.*, ff. 230-246.

Ónavas a Álamos, donde residía el obispo.⁹³ Acto seguido, hace una relación de las “preguntas y respuesta” que tuvo al encontrarse con De los Reyes, todas acerca de “cosas inconexas, extraordinarias y aun ridículas”; y subraya que someterse a ese interrogatorio jamás significó reconocerlo como a su superior.⁹⁴

Una vez concluido el funesto encuentro, Barbastro se retiró a Banámichi, no sin antes haber quedado como “suspenso, irregular y excomulgado” de parte del obispo. Sin embargo, ninguna de las tres cosas podía “surtir su efecto” en el vicecustodio, pues el obispo no era un juez legítimo ni tenía causa, ni el vicecustodio culpa alguna.⁹⁵ Después legítima, desde la óptica del derecho, por qué la sentencia del diocesano era “injusta” e “inválida”; incluso la compara con lo sucedido en otras diócesis y enuncia punto por punto disposiciones previas y concesiones de orden pontificio para los religiosos de las Indias, así como cédulas reales y privilegios otorgados a los colegios de *propaganda fide*; todo con la finalidad de acreditar la invalidez de las medidas de De los Reyes. Así pues, en el relato del vicecustodio queda probado “*usque ad nauseam*” que no había incurrido en pena alguna.⁹⁶

Más adelante, Barbastro alude a las “providencias” del obispo y a sus cartas “viciadas y desacertadas”. Se detiene en una “representación” de De los Reyes, fechada en Álamos el 26 de abril de 1785, la cual detalla los disturbios, “sediciones y competencias ruidosas” ocasionadas por Barbastro. Éste indica que desconocía varios asuntos que ahí se narran y responde ironizando el panorama construido por el obispo: “desdichada Custodia de San Carlos, que entre 34 misioneros que tienes sólo hay tres buenos”⁹⁷

Fruto de la correspondencia del prelado y su petición de auxilio a las autoridades seculares para “reprender” al vicecustodio e intervenir en la custodia, fue que se expidió, cuenta Barbastro, una “real provisión” que luego fue presentada por la Audiencia de Nueva Galicia, con fecha del 27 de septiembre de 1785, en donde se le

⁹³ Dice Barbastro: “el agravio que se le hizo al hospicio de Ónavas, al sacerdocio, al santo hábito de nuestro padre san Francisco, al ministerio apostólico, y en persona del vicecustodio a toda la Custodia, y aún a toda la religión seráfica, es tan notoriamente gravísimo que hasta el más rudo ha quedado escandalizado [...] espera esta Custodia, su prelado, y la religión de nuestro santo padre san francisco [...] completa y pública satisfacción, a medida del agravio que se le ha hecho, y del sonrojo que ha padecido”. *Ibid.*, f. 247.

⁹⁴ *Ibid.*, ff. 246-251.

⁹⁵ Apunta que, junto con él, cuatro frailes de su comunidad fueron suspendidos también del ministerio sacerdotal: Romero, Frías, Salán y Martínez. *Ibid.*, f. 257.

⁹⁶ *Ibid.*, ff. 251-283.

⁹⁷ *Ibid.*, f. 293. Después de transcribir la carta (ff. 287-289), Barbastro inicia la discusión (ff. 290-314). Desglosa punto por punto el “dicterio” del obispo De los Reyes. Su extracción la divide en 29 apartados numerados, y en ellos argumenta en contra de cada comentario de la misiva.

solicitaba proporcionar evidencia de sus acciones con documentos.⁹⁸ Para Barbastro, esta medida del obispo significó una “queja civil y criminal” sin precedentes y un acto a todas luces injusto.

Enseguida transcribe la cédula real citada en la “representación” del 20 de mayo de 1782, en donde el monarca señala algunas instrucciones para el gobierno de las cuatro custodias y que, Barbastro asegura, Antonio de los Reyes nunca compartió con los colegios, provincias y Custodia de San Carlos, pero sí se amparaba en ella para sus despachos. A decir suyo, el rey se refería únicamente al debido cumplimiento de los estatutos, lo cual implicaba el arreglo de las misiones, que “*de iure*” le correspondía al definitorio y no al obispo. Además, para él no bastaba la cédula del 20 de mayo, sino que había que presentar también las disposiciones previas del rey, lo cual De los Reyes nunca hizo.⁹⁹

Más adelante, Barbastro también se refiere a otros actores políticos involucrados en el asunto y señala:

Es ciertamente cosa graciosa la que le sucede a esta Custodia; no tiene más que el ser nominal, y es tan pretendida y tiene tantos apasionados, que ahora le hallamos, conforme al dictamen del señor obispo: un señor virrey, un señor comandante general, dos audiencias, un señor arzobispo y siete obispos, tres padres provinciales, y tres guardianes de los colegios; todos obligados en trabajar en el arreglo de esta Custodia, hasta que esté en su última perfección.¹⁰⁰

*Probare oportet non sufficit dicere*¹⁰¹

En este punto del relato Barbastro va finalizando su “Defensa...” y se remonta al mes anterior, julio de 1786, fecha en que, dice, recibió una misiva de fray Manuel María Trujillo, comisario general de Indias desde noviembre de 1785, la cual transcribe para

⁹⁸ *Ibid.*, ff. 283-297.

⁹⁹ *Ibid.*, ff. 297-314.

¹⁰⁰ *Ibid.*, f. 301. Barbastro cuenta que envió a Chihuahua a su secretario para solicitarle al comandante general, como “vicepatrón” y encargado de los asuntos de la custodia, que declarara si la jurisdicción del obispo permanecía o no una vez fundada esta última. Asimismo, que explicase cuáles eran las pretensiones del rey en la cédula donde hacía a De los Reyes delegado para la erección de las custodias.

¹⁰¹ “Demostrar es lo que importa, no sólo afirmar.” En el manuscrito la frase está escrita como: *Non suficit dicere oportet provare.*

que “conste lo que ha obrado en la defensa de la Custodia este dignísimo prelado”.¹⁰² Lo anterior especialmente frente al hecho de que, a la llegada de Trujillo, éste comenzó a recibir correspondencia de los religiosos afectos al obispo De los Reyes, como Roque Monares. Esta vez estarían implicados franciscanos de la provincia de Cartagena, y de entre ellos destaca a Juan Felipe Martínez, quien se encontraba en Sonora y era la persona que Monares deseaba asumiera el cargo de vicecustodio. Lo anterior se debía al hecho de que el 23 de octubre de 1786 se habría de cumplir el tiempo para hacer la elección de custodio, definidores y vicarios. En consecuencia, Barbastro incluye la conversación epistolar que tuvo con Monares, y también la que tuvo con el comandante general de provincias internas, Jacobo de Ugarte y Loyola, a quien suplicó su intervención ante las irregularidades: Monares, quien fungía como delegado para la celebración del capítulo y elecciones de definidores, estaba ansioso de llevarlo a cabo en Ures, pero, a decir de Barbastro, no podía hacerse a causa de la rebeldía en que el propio Barbastro había incurrido anteriormente y porque el capítulo debía efectuarse en Banámichi.¹⁰³

Barbastro confiaba en evitar “muchos sinsabores” por medio del auxilio del comandante general, y transcribe la respuesta de éste en donde indicaba se diferiera la celebración del capítulo hasta su llegada a Arizpe. Monares aceptó suspenderla, pero se apresuró para nombrar como vicario-custodio interino al mencionado Juan Felipe Martínez, lo cual obligaba a Barbastro a cesar en su oficio y entregar a Andrés Crespo, en calidad de vicario provisional, el hospicio de Banámichi.¹⁰⁴

Esta medida era presuntamente para conservar la paz, pero huelga decir que sucedió lo contrario, pues atentaba contra Barbastro y lo obligaba a reconocer como su legítimo superior a Martínez. De ahí que, en adelante, la “Defensa...” se centre en este aspecto. Explica que a finales de octubre Monares socializó su decisión en las misiones a través de una patente, sin haber recibido respuesta de Barbastro. Transcribe una carta suya a Monares, donde dice: “yo sé que no debo llamarme vicecustodio, porque se concluyó el trienio, pero sé que debo llamarme comisario de la Custodia, con la misma jurisdicción que cuando era vicecustodio, porque es determinación de los Estatutos Generales de Barcelona”.¹⁰⁵

¹⁰² Si bien no vuelve a referirse a Trujillo en estos términos, sabemos que fue definitivo el apoyo que dio a Barbastro, especialmente en cuanto a la solicitud al rey para disolver la custodia en 1790.

¹⁰³ *Ibid.*, ff. 314-323.

¹⁰⁴ Cabe decir que Andrés Crespo falleció en el contexto de las controversias que se vienen comentando.

¹⁰⁵ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, f. 328.

Así pues, a Barbastro le concernía citar a capítulo y por ello desaprobaba lo determinado. La correspondencia dirigida a sus hermanos de religión a partir de noviembre de 1786 va firmada como “comisario” de la custodia, por la legítima autoridad que decía le otorgaban los citados estatutos generales. Fungir como comisario era el equivalente a ejercer como un provincial, es decir, los frailes debían obedecerle, pues tenía el carácter de legítimo prelado de la custodia. Por consiguiente, Barbastro defiende su derecho y acusa a Roque Monares de ilegítimo, junto con Francisco Jurado, por haber abandonado tiempo atrás su comunidad en Banámichi. Cualquier nombramiento que pudieran tener ambos era “nulo”, pues eran “fugitivos” de su comunidad.¹⁰⁶ A esto tendría que darle “resolución” el comisario general de Indias, y mientras tanto Barbastro gobernaría la custodia, y no Juan Felipe Martínez.

En ese tenor fueron las comunicaciones que hizo llegar a los misioneros, y en atención a cumplir con ello solicitó su “reconocimiento” en una patente, la cual firmaron, en obediencia desde finales del mes de octubre y hasta los primeros días de marzo de 1787, un total de 26 religiosos.¹⁰⁷ Huelga decir que no firmaron los partidarios del obispo De los Reyes ni tampoco los implicados en el conflicto arriba comentado.¹⁰⁸ Así se reconocía a Barbastro como el legítimo prelado y comisario de la custodia.

Acto seguido, transcribe las respuestas de los misioneros a la patente de Roque Monares en donde solicitaba que reconocieran como prelado superior a Juan Felipe Martínez; esto con la intención de mostrar que, en conciencia, la habían rechazado.¹⁰⁹ Además, incluye una carta de Monares donde le comunica que no tiene jurisdicción y tacha a los frailes de desobedientes. Para Barbastro, las acciones y patente de Monares habían infamado a la custodia, y así se lo hizo saber en un par de extensas misivas que transcribe. Para él, los agravios eran consecuencia directa del dictamen de obediencia del obispo De los Reyes, que Monares había querido seguir a pie juntillas. Es más, Barbastro advierte la influencia del obispo en la patente fechada el 24 de octubre, es decir, un día después del vencimiento del trienio. Para él, su estilo “primo diverso” era la evidencia más clara de la intervención directa de

¹⁰⁶ Para Barbastro, Roque Monares era fugitivo de la custodia por haber abandonado su puesto en la misión. De ahí el impedimento que tenía, según el derecho regular, para ejercer cualquier “delegación”. Ese mismo criterio se aplicaba al otro definidor, Francisco Jurado.

¹⁰⁷ Barbastro transcribe la referencia a la firma de la patente en cuestión por cada uno de los frailes, en AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 330-332.

¹⁰⁸ Tal sería el caso de Roque Monares, Juan Felipe Martínez, Martín Pérez y el padre Tamajón.

¹⁰⁹ AHPFM, Fondo Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, letra κ, leg. 14, núm. 18, ff. 332-334.

De los Reyes: “este concepto se formaron luego que la vieron los que están enterados del estilo común de este señor en las cartas que escribía”.¹¹⁰

Así pues, Barbastro concluye su disputa con los sucesos más recientes y expone las consecuencias negativas en los misioneros, que se encontraban cargados de inseguridades e indefinición a causa del “cisma” descrito.¹¹¹ A su decir, al “público” le correspondería juzgar la pasión del “partido” de De los Reyes, y en especial de Roque Monares. Finalmente, apunta que, aunque le quitaron el empleo, recibió “alegre” los desprecios para gloria de Dios y de san Francisco de Asís. Pero no los aprobó, de ahí su pretensión de verse exonerado y que escribiera al comisario general de Indias, “su legítimo e inmediato prelado”, renunciando a “toda intervención directa e indirecta en asuntos de la Custodia”; lo cual confiaba le sería admitido.

A modo de conclusión

La Custodia de San Carlos de Sonora tuvo una existencia legal de ocho años. Fue suprimida por cédulas reales del 16 de julio de 1790 y 17 de agosto de 1791, en buena medida debido a la información que Francisco Antonio Barbastro hizo llegar al monarca, la cual fue apoyada por el discretorio del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, y en la cual solicitaba su disolución ante las dificultades que los misioneros enfrentaban para subsistir: su inoperancia, la carencia de religiosos, la falta de un sínodo suficiente y medios materiales, entre otros aspectos relacionados con su sustento.

La “Defensa canónica regular...” de la custodia había sido desestimada hasta hoy por la historiografía atenta a las misiones en el noroeste novohispano. Desde la visión de un misionero de *propaganda fide*, se precisan en ella las vicisitudes previas a su creación y hasta algunos años antes de su supresión. Barbastro muestra el adverso contexto que enfrentó el proceso de cristianización, el cual tuvo que lidiar en el norte del país con el impulso del reformismo borbónico. Su “Defensa...” integra una larga cadena de documentación que sirve como testimonio para construir parte de esa historia y es valiosa por la información que transmite de primera mano acerca

¹¹⁰ *Ibid.*, f. 344.

¹¹¹ Es preciso señalar que a partir de la f. 314 el relato es ulterior a agosto de 1786, por lo que tiene transcripciones de cartas fechadas en distintos meses de dicho año. La redacción se enfoca en varias misivas de Monares y las respectivas respuestas de Barbastro. Como ya mencioné, las referencias cronológicas posteriores llegan hasta el 4 de marzo de 1787. Este dato es importante, pues si sabemos que De los Reyes falleció el día 6 del mismo mes, puede sugerirse como hipótesis que su muerte definió la inutilidad de seguir acumulando pormenores acerca del conflicto.

de sus “sucesos”. A su vez, el relato tiene características específicas susceptibles de análisis, algunas de las cuales se han referido en las páginas anteriores.

En lo que atañe a los principales senderos argumentativos del texto, conviene pensarlos a manera de estratos. El primero correspondería a una escala social y el segundo, a una experiencia de orden personal. Hay que tener en cuenta, para empezar, que la “Defensa...” retrata un conflicto relacionado con la jurisdicción eclesiástica. Barbastro habla puntualmente del choque de trenes entre los misioneros de *propaganda fide* y su política en las misiones, y las prerrogativas concedidas a De los Reyes como delegado de su majestad para reformarlas. De hecho, la creación del obispado de Sonora había dado a este último una oportunidad única para ponerlas bajo su control, lo cual se llevaría a cabo a través de la Custodia de San Carlos.

En la “Defensa...” se registra a detalle las anomalías en la erección de la custodia, desde la falta de instrumentos legales de parte del diocesano hasta sus arbitrariedades e intención de inhibir facultades de gobierno a guardianes y provinciales. Luego Barbastro destaca en particular el carácter “nulo” de las pretensiones y mandatos del obispo: “no merece se le obedezca, ni tiene derecho a que el custodio lo reconozca por su superior”. Es decir, a su juicio, después de creada la custodia el “delegado” se había quedado sin jurisdicción. Por eso Barbastro exhibe las numerosas disposiciones del derecho que se vieron violentadas y expone por qué el vicecustodio era el legítimo encargado de su administración. A final de cuentas, este aspecto es central en la “Defensa...” y por eso Barbastro tampoco reconoció a De los Reyes como su superior. Dicho de otra manera, en la reconstrucción de los sucesos la pugna implicó un asunto de genuina o ilegítima potestad entre el obispo y el vicecustodio. Además, en este orden social, no menos importante es señalar que existía como telón de fondo un propósito civilizador impulsado por las autoridades civiles y el obispado, y que se enfrentaba al proyecto evangelizador de los franciscanos de *propaganda fide*. Un ejemplo de ello es que para Barbastro la custodia sólo existía de nombre, y a pesar de esto suscitaba problemas y disputas, por lo cual pretendía que se regresara al modo antiguo de misionar, tanto en los aspectos espirituales como temporales.

El segundo estrato concierne a la relación personal entre ambos personajes, la cual no sólo era tensa, sino que alcanzó los más altos niveles de intolerancia. Como se ha visto, Barbastro vivió los últimos años de su vida sumamente molesto con De los Reyes, pues, para él, después de haber vivido en Sonora, había mentido una y otra vez, en la corte y en Roma, acerca del estado de las misiones. En ese sentido, la “Defensa...” es testimonio y consecuencia del periodo más álgido de las relaciones entre ambos. La opinión de De los Reyes no era sólo una afrenta al sistema misional y las capacidades de los misioneros de *propaganda fide*, significaba también un pro-

fundo agravio para Barbastro. Por ello encontramos en la “Defensa...” una honda preocupación por regresarle a los misioneros su buena fama, en especial frente al gobierno de la monarquía española. Barbastro pretende recobrar a través de ella el propio honor y el de la custodia “purgándola de defectos, calumnias, baldones y dicterios”. Defiende su derecho a decir la “verdad”, de ahí que la “Defensa...” constituya una detallada argumentación para desmontar falsedades, situándose en la más antigua tradición cristiana y apoyándose en diversas autoridades del derecho. Insisto, Barbastro juzga legítimo hacerlo, pues, según su punto de vista, la custodia había nacido como consecuencia de las mentiras difundidas por De los Reyes. Sin duda la “Defensa...” perpetúa una imagen negativa de este último y salva la de Barbastro; pero, más allá de eso, resulta importante advertir que en ella se retrata a dos personalidades antagónicas en una disputa por no malograr la misión y objetivos que se habían impuesto.

Un tercer estrato se encontraría en la discordia entre los religiosos, el cual estaba relacionado con la pugna entre Barbastro y De los Reyes. El hecho de que no resulta un aspecto central en las grandes disputas del contexto borbónico podría explicar por qué ha quedado un tanto velada en la historiografía de tema misional en el norte novohispano. Pero la “Defensa...” también aporta luz acerca de ese cisma en el seno de los misioneros, en particular por la desobediencia a los estatutos de la custodia y, como pudo verse, entre quienes estaban a favor del obispo y los que apoyaban al vicedustodio. De hecho, esta división se aprecia todavía muy viva antes de la disolución de la custodia y cabría situarla dentro de los más amplios tiempos de crisis para los franciscanos en la Nueva España de finales del siglo XVIII.

Por lo que toca a las características de la “Defensa...” como texto historiográfico, debe tenerse en cuenta, para empezar, que la construcción del relato en buena medida significó un proceso de agrupamiento de la información creada y recibida en misivas por Barbastro. Ésta se había conservado en su numerosa correspondencia, pero en ella se advierte un ejercicio de transcripción que le permitió conservar la *memoria* de los sucesos de la custodia en su condición de implicado. Encontramos entonces un modelo explicativo a través del cual se ocupó de dar razón de los avatares de la custodia. Propone en la “Defensa...” una configuración de las causas de corte aristotélico, que divide en tres partes según el siguiente trazado: I) causa motiva.- sucesos que originaron la erección, entre 1768 y 1783; II) causa eficiente.- la erección de la custodia, entre 1773 y 1783, la cual vendría a justificar las nulidades de la misma; III) causa final, situación actual desde 1783, y que hace una vindicación de agravios. En un ejercicio más detallado, el modelo anterior permite identificar las siguientes partes: 1) antecedentes; 2) fundación; 3) progresos de la custodia hasta el presente;

4) nulidad de la misma; 5) daño a la misión, y 6) voluntad de regresar al antiguo modo de existencia. Éste fue el criterio con el que Barbastro organizó su visión de los acontecimientos, con los que explica el porqué del fracaso de la custodia. No se trata de una propuesta original; todo lo contrario: es un modelo común para este tipo de alegatos que responde a la manifestación de un “hecho” del que nace el “derecho” de replicar, el cual es apoyado a través de dos puntos adicionales, los cuales reúnen una larga lista de pruebas y argumentos a través de autoridades: un punto acerca de la nulidad en atención al derecho y otro más con una resolución, en donde se ofrece la respuesta más conveniente. Pero llama la atención que todavía a finales del siglo XVIII un religioso franciscano como Barbastro siga utilizándolo, lo que en sí mismo es digno de mención.

Para concluir, resulta digno de destacar que la “Defensa...” reúne numerosas misivas, cédulas y documentos diversos, así como largas secciones de literatura jurídica, autoridades del derecho eclesiástico, teólogos y doctores, entre otros. Si bien no fue posible detenernos aquí a detallarlos, es un ángulo que al menos debe señalarse. He realizado este trabajo aun sin ser especialista en materia teológico-pastoral o en disputas morales y textos disciplinarios de la segunda mitad del siglo XVIII, o en doctrina jurídica y aspectos canónicos de la época cuya influencia se nota a lo largo de la argumentación de Barbastro, pero confío en que lo anterior sirva como estímulo para quienes pudieran interesarse en éstas y otras cuestiones relacionadas.

Referencias

- Enríquez Licón, Dora Elvia, “Los empeños de fray Antonio de los Reyes en el naciente obispado de Sonora (1768-1787)”, en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México*, 2 ts., Ciudad de México, UNAM, 2018, t. 2, pp. 299-336.
- Enríquez Licón, Dora Elvia, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)*, Hermosillo, Universidad de Sonora/Pearson Educación, 2012.
- Enríquez Licón, Dora Elvia, “Secularización de pueblos de misión en Sonora y su transformación en parroquias, 1767-1890”, en Esperanza Donjuan Espinoza, Dora Elvia Enríquez Licón, Raquel Padilla Ramos y Zulema Trejo Contreras (coords.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, Hermosillo, El Colegio de Sonora/Universidad de Sonora, 2010, pp. 123-171.

- Escandón, Patricia, “El relevo franciscano en las misiones jesuíticas, 1768-1800”, en Patricia Osante, José Enrique Covarrubias, Javier Manríquez, Juan Domingo Vidargas del Moral y Nancy Leyva (coords.), *Caminos y vertientes del septentrión mexicano: homenaje a Ignacio del Río*, México, UNAM, 2020, pp. 77-87.
- Kessell, John L., *Friars, soldiers and reformers. Hispanic Arizona and the Sonora mission frontier, 1767-1856*, Tucson, The University of Arizona Press, 1976.
- Miguélez Martínez, Armando, “Antonio de los Reyes (1729-1789). Un Bartolomé de las Casas alicantino en el siglo XVIII”, *Alquibla. Revista de Investigación del Bajo Seguro*, núm. 5, 1999, pp. 383-405.
- Morales, Francisco, “Mexican society and the franciscan order in a period of transition, 1749-1859”, *The Americas*, vol. 54, núm. 3, 2015, pp. 323-356.
- Misioneros valencianos en Indias*, 2 ts., pról. de Vicent Ribes Iborra, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989.
- Pérez-Taylor, Rafael y Miguel Ángel Paz Frayre (eds.), *Materiales para la historia de Sonora*, México, UNAM/El Colegio de Jalisco, 2007, pp. 427-461.
- Ramírez Zavala, Ana Luz y Abby Valenzuela Rivera, “De misiones a parroquias. La empresa de secularización en Sonora”, en José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos (comps.), *Misiones del Noroeste de México: origen y destino*, 2005, Hermosillo, Conaculta, 2007, pp. 41-51.
- Relación hecha el año de 1784 de las misiones establecidas en Sinaloa y Sonora, con expresión de las provincias, su extensión, naciones de indios, pueblos de visita, gente que tiene cada pueblo, etc., etc., por fray Antonio María de los Reyes, O.F.M., primer obispo de Sonora y California*, ed. de Roberto Ramos, México, Ediciones Culturales del Gobierno del Estado de Sinaloa, 1958.
- Reyes, Antonio María de los, *Relación de las misiones de Sonora y Sinaloa (1784)*, Culiacán, Creativos, 2002.
- Río, Ignacio del, “El obispo fray Antonio de los Reyes y la custodia franciscana de San Carlos de Sonora”, en *idem*, *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM, 2001, pp. 95-112.
- Río, Ignacio del, *Guía del archivo franciscano de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975.
- Río, Ignacio del y Edgardo López Mañón, “La reforma institucional borbónica”, en Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río (coords.), *Tres siglos de historia sonorensis, 1530-1830*, México, UNAM, 2010, pp. 285-320.
- Rodríguez Rascón, Alonso, *Estado, frontera y ciudadanía. El Septentrión entre el Antiguo Régimen y la formación de la nación mexicana*, México, UACJ/Secretaría de Cultura/INEHRM, 2017.

- Sonora hacia fines del siglo XVIII. Un informe del misionero franciscano fray Francisco Antonio Barbastro, con otros documentos complementarios*, ed., introd. y nn. de Lino Gómez Canedo, Guadalajara, Librería Font, 1971.
- Torrecilla Madrid de, Martín, *Consultas, alegatos, apologías y otros tratados, así regulares como de otras materias morales, con la refutación de las proposiciones del impío hereje Molinos*, Madrid, Antonio Román, 1694.
- Torre Curiel, José Refugio de la, *Un siglo de historiografía de tema misional en el norte novohispano*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2020.
- Torre Curiel, José Refugio de la, *Twilight of the mission frontier: shifting interethnic alliances and social organization in Sonora, 1768-1855*, Stanford, Stanford University Press/The Academy of American Franciscan History, 2012.
- Traslosheros, Jorge E., “Entre religiosos, indios, militares e ilustrados. La reforma del Colegio de Propaganda Fide de Pachuca y los planes de buen gobierno de misiones, 1771-1791”, en José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne del Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares (coords. y eds.), *Los colegios de propaganda fide. Su historia y su legado*, Morelia, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas/El Colegio de Michoacán/Ayuntamiento de Guadalupe, 2008, pp. 265-276.
- Vulgata. Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. de Alberto Colunga y Laurentio Turrado, Bilbao, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

Alas, birretes y lactantes: una iconografía insólita de santos mendicantes en la Nueva España del siglo XVIII*

Antonio Rubial García

El proceso que afectó a las doctrinas mendicantes iniciado en 1749 y concluido en 1769 estuvo inmerso en una dinámica de mayor alcance que abarcó todos los ámbitos de la catolicidad. El Siglo de las Luces fue testigo de un creciente anticlericalismo en los imperios confesionalmente católicos: el francés, el austriaco, el portugués y el español. En esa Europa y en sus territorios dependientes comenzó a considerarse que frailes, monjes y monjas eran improductivos y no aportaban ningún beneficio a la sociedad. Como había sucedido en los estados protestantes dos siglos antes, además de exagerar sus vicios y su ignorancia, se exigía a las autoridades la confiscación de sus patrimonios para destinarlos a paliar las necesidades de orfanatos, hospicios de pobres y asilos, mucho más acordes con la utilidad pública que la preservación de conventos y monasterios habitados por hombres y mujeres dedicados al ocio. Pero incluso entre aquellos que los consideraban necesarios para las sociedades católicas se pensaba que religiosos y religiosas habían perdido su espíritu original, por lo cual su reforma se postulaba como algo ineludible para restituir en sus miembros los ideales de pobreza, estudio y oración con los que sus instituciones habían sido fundadas. En ese contexto, la expulsión de los jesuitas de todos los territorios americanos y asiáticos y su final extinción en 1773 constituyó la más radical de tales políticas.

Estos ataques se hicieron cada vez más fuertes respecto a su actuación dentro de las universidades. Aunque algunos sectores pretendían que la universidad participara de la inmunidad que tenían las instituciones eclesíásticas, los funcionarios de la Corona remarcaron su carácter laico y señalaron que, por sus estatutos, los

* Una primera versión de este trabajo fue publicada bajo el título “La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito en la construcción de las identidades del clero regular novohispano en el siglo XVIII”, en Fernando Quiles *et al.* (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco Iberoamericano*. *Tierra de Santidad*, 2020, vol. 3, pp. 17-41.

universitarios estaban directamente bajo la jurisdicción regia, aunque muchos de sus doctores fueran clérigos.¹ Para colmo, el espacio universitario americano se vio especialmente afectado por las medidas emitidas por la Corona en contra de los criollos. En 1776 el rey Carlos III mandó que para las prebendas eclesiásticas y plazas togadas de las iglesias y tribunales en América fueran preferidos los peninsulares a los nacidos en Indias.²

En la base de todas estas políticas estaba la idea de que las iglesias nacionales estaban en absoluta subordinación a sus respectivos monarcas y que debía negarse cualquier injerencia del papado en los asuntos religiosos internos de cada país. El proyecto implantado en el imperio español por los Borbones, denominado “regalismo”, se elaboró a imitación del “galicanismo” francés y consideraba que los derechos del monarca sobre la Iglesia eran algo inherente a su soberanía y, por lo tanto, no dependían de una concesión del papado como lo sostenía el antiguo Regio Patronato. Al sumo pontífice sólo se le reconocía potestad en asuntos espirituales, pero en todos los demás aspectos de la administración eclesiástica no tendría ninguna jurisdicción.³

Anticlericalismo, regalismo y reformismo se vieron acentuados en América a causa de la cuestionada presencia de algunas de las órdenes en la administración de muchas doctrinas en comunidades indígenas y por las luchas de alternativa que enfrentaron a criollos y peninsulares. Por ello, desde el ascenso de la casa borbónica al trono del imperio español se implementaron una serie de reformas que comenzaron a limitar los privilegios de los religiosos en Indias para reforzar al clero secular y al episcopado. Con la secularización de las doctrinas, el clero regular criollo, parte importante del engranaje político-ideológico del Estado, pero peligroso por sus fuertes vínculos con las oligarquías locales y por su corporativismo, era reducido a sus conventos urbanos para su mejor control. Pero incluso las órdenes que no tenían injerencia en los naturales, como mercedarios y carmelitas, se vieron afectadas por la presencia de visitantes reformadores peninsulares que pretendían regresar a sus institutos a la observancia rigurosa de sus reglas. Tales medidas partían del prejuicio de considerar que la abundancia de elementos criollos en las provincias americanas había debilitado el espíritu original en el que fue fundada la misión

¹ D. Tanck, “Aspectos políticos de la intervención de Carlos III en la universidad de México”, *Historia Mexicana*, 1988, p. 186 y ss.

² Las quejas contra estas medidas no se dejaron esperar por parte del claustro universitario y entre los firmantes estaba el franciscano fray José Olmedo. *Ibid.*, p. 188 y ss.

³ C. García, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la ciudad de México en el siglo XVIII*, 2016, pp. 201 y ss.

americana. En este sentido, la castellanización y la imposición de escuelas para la enseñanza de esa lengua a los indios se vio como una parte fundamental del nuevo proyecto evangelizador que sería encabezado por el episcopado. Esto constituyó un duro golpe para las órdenes religiosas, por lo que su oposición a dichas reformas no se dejó esperar.⁴

A pesar del deterioro que sufrieron sus instituciones, los frailes continuaron ejerciendo en las ciudades un papel fundamental en la transmisión de los valores religiosos y de las prácticas dirigidas a la salvación. Sus devociones e imágenes siguieron atrayendo hacia sus templos a los fieles y sus limosnas, en tanto que sus cofradías continuaron funcionando como importantes instrumentos de sociabilidad. Sus oradores eran llamados a predicar los sermones en las ocasiones importantes y las imprentas publicaban los libros salidos de sus plumas.⁵ Al igual que pasó con las misiones, su presencia y la del clero secular pudo paliar los efectos religiosos que trajo consigo la expulsión de los jesuitas en 1767, incluso en las actividades educativas. Así, frente a esas políticas y en abierta confrontación con los obispos, las órdenes religiosas impulsaron su presencia en las ciudades novohispanas a partir de la exposición de sus santos emblemáticos en fiestas, sermones, impresos hagiográficos e imágenes.

Para hacerse aún más notables, sus santorales se volvieron cada vez más excéntricos e insólitos conforme las reformas borbónicas se radicalizaban, sobre todo después de que la secularización general de las doctrinas fue irreversible y se consumó la expulsión y extinción de la Compañía de Jesús. Este santoral servía para mostrar su carácter de elegidos de Dios y exaltaba a sus miembros como seguidores de una espiritualidad modélica, poseedores de una sabiduría teológica y mística sublime y necesarios para toda sociedad que se llamara católica. Los santos, sus imágenes y sus fiestas constituían así un elemento nodal de la propaganda que hacía visibles a las órdenes, que las mostraba como cuerpos sociales activos y dinámicos y que les servía para marcar su diferenciación con otras instituciones religiosas.

A mediados del siglo XVIII funcionaban en el territorio de Nueva España seis órdenes mendicantes distribuidas en 14 provincias, tres congregaciones de hospitalarios y la Compañía de Jesús, cuya única provincia ejercía su ministerio en misiones y colegios. Casi todas ellas utilizaron en mayor o menor medida, además de la representación convencional de sus santos, una iconografía insólita: por un

⁴ D. Tanck, "Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano", en J. Vázquez et al. (eds.), *Ensayos sobre historia de la educación en México*, 2013, p. 37.

⁵ K. Melvin, *Building colonial cities of God. Mendicant orders and urban culture in New Spain*, 2012, pp. 119 y ss.

lado, se mandaron pintar grandes lienzos en los que sus comunidades se desplegaban bajo los mantos protectores del patrocinio celestial de la Virgen para hacer patente la protección que les venía del cielo; por el otro, se mostraba que las órdenes poseían una sabiduría teológica que se simbolizaba representando a sus santos fundadores y emblemáticos con birretes doctorales, dotados de alas angélicas o recibiendo en sus bocas la leche virginal de María para mostrar sus altos vuelos místicos.

En general, la sabiduría estaba asociada con una luz interior, ya fuera racional o intuitiva, pero para descubrir si provenía de Dios y no del Demonio era necesario el dictamen de los expertos, de los “escrutadores de espíritus”, que debían tener en cuenta tanto la virtud (pues no podía haber conocimiento verdadero sin ella) como la fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia. Por ello, aunque la sabiduría era interior, debía manifestarse en prácticas piadosas y ponerse por escrito, tanto para darla a conocer a las almas que no poseían ese don del Espíritu Santo, como para aquellos escrutadores encargados de calificar la ortodoxia de tales discursos.

La danza de los birretes

La teología católica concebía dos caminos o vías para alcanzar el conocimiento de Dios, fuera de los cuales acechaba la herejía y su padre el Demonio: uno era el estudio de la verdad revelada en los libros sagrados y en las interpretaciones que de ellos habían hecho los padres de la Iglesia a lo largo de los siglos; el otro, la sabiduría infundida por el Espíritu Santo en el corazón de los místicos, a la cual se denominaba ciencia infusa. Mientras que la primera se conseguía a partir de prolongados estudios universitarios, la segunda se adquiría en un instante de éxtasis. Sin embargo, a causa de las sospechas de herejía que acechaban las visiones y actividades de los místicos, esta vía fue continuamente cuestionada desde el siglo XIV.

Las representaciones plásticas más comunes sobre el tema de la escritura teológica desde esa centuria fueron las de los personajes masculinos, sobre todo los doctores de la Iglesia san Jerónimo y san Agustín y los más modernos san Buenaventura (OFM) y santo Tomás de Aquino (OP), en cuyas representaciones bastaba con un halo de santidad para avalar que su doctrina era celestial. Otro fue el caso del *doctor subtilis*, el franciscano escocés del siglo XIII Juan Duns Escoto (John Duns Scotto), aclamado por su defensa de la tesis de que María fue eximida de la mancha del pecado original y quien no estaba canonizado, pero cuya imagen quedó indisolublemente ligada a dicha devoción. A diferencia de los santos doctores, cuyo halo era su reconocimiento doctrinal, este “santo sin aureola” el único signo de sabiduría que pudo ostentar fue el birrete doctoral obtenido en la Universidad

de Oxford, y con este atributo fue representado en las abundantes imágenes que se conservan de él en Nueva España.⁶

Dichas representaciones se hicieron más notables en el ámbito franciscano a raíz de la apertura, en 1662, de la cátedra de Juan Duns Escoto en la Universidad de México, la cual sería desde entonces monopolizada por miembros de dicha orden. A partir de ese momento se mostró que los frailes menores tenían mucho interés en ser reconocidos como universitarios y en hacer patentes sus méritos académicos para conseguirlo. Esto explica por qué, desde fines del siglo xvii y a todo lo largo del xviii, la figura de Juan Duns Escoto, con su birrete doctoral de teólogo (sobre su cabeza o a un lado) se convirtió en una presencia imprescindible de la iconografía inmaculista franciscana.⁷ Destaca especialmente el magnífico cuadro de Miguel Cabrera, del Museo Nacional del Virreinato de Tepotzotlán; en él se muestra al “Doctor Sutil” escribiendo, sentado frente a su escritorio y con la mirada fija en una escultura de la Virgen con el niño a cuyos pies se encuentra el infaltable birrete (imagen 1).

Es muy probable que influidos por los franciscanos y por su “santo sin aureola” los carmelitas descalzos comenzaran a representar a su santa fundadora, Teresa de Ávila, con el atributo del birrete doctoral, aunque el problema aquí no era el halo de santidad, sino el género.⁸ Desde el siglo xiv, la ortodoxia de las mujeres escritoras era dudosa y nacía del prejuicio de considerar que su intelecto no les permitía acceder a las complejas disquisiciones teológicas y al entrar en ese terreno podían ser engañadas por el Demonio. Poseían, sí, una gran capacidad emotiva, sus corazones se inflamaban con la inspiración del Espíritu, pero podían caer muy fácilmente en el error.⁹

Esa supuesta incapacidad femenina para los estudios formales llevó a que la “ciencia infusa” se volviera el territorio en el cual las mujeres tuvieron cada vez más presencia, pues en él lectura y escritura ocupaban un papel secundario. A raíz de las críticas contra la experiencia mística que hicieron los movimientos humanistas de renovación cristiana y el protestantismo, la Iglesia católica tendió a equiparar

⁶ A. Rubial, “Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Águeda en la propaganda inmaculista franciscana”, en Peter Krieger (ed.), *La imagen sagrada y sacralizada. XXVIII Coloquio Internacional de Historia de Arte*, 2011, vol. 2, pp. 563-580.

⁷ E. González y A. Rubial, “Los rituales universitarios, su papel político y corporativo”, en *Marravillas y curiosidades. Mundos inéditos de la universidad*, 2002, pp. 135-152.

⁸ El tema está tratado de manera más extensa en A. Rubial, “El birrete de santa Teresa y la ciencia infusa. Creación y expansión de un nuevo modelo femenino en el arte novohispano”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2018, pp. 99-131.

⁹ M. Bataillon, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, 1966, pp. 61 y ss.

Imagen 1. Fray Juan Dunsio Escoto, Doctor sutil. Miguel Cabrera (siglo XVIII)



Museo Nacional de Virreinato, Tepotzotlán. Secretaría de Cultura. INAH. Fototeca Constantino Reyes Valerio. CNMH. Mex. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Fuente: tomado de *Un privilegio sagrado: la Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, 2005, p. 107.

ambos saberes, el adquirido por los estudios y el infuso.¹⁰ No obstante, al igual que todos los fieles que no pertenecían a la esfera sacerdotal, las experiencias místicas de las mujeres debían estar sujetas a los dictámenes de un director de conciencia que avalara su ortodoxia pues, por su debilidad e impericia, podían ceder a los engaños demoniacos.

¹⁰ Sobre este tema se puede consultar L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, 1982, pp. 239 y ss.

Ya en las primeras biografías de la santa de Ávila se mencionaba que Dios “la había escogido por Maestra y Doctora de espíritu”.¹¹ De esa mención nació la idea de utilizar el birrete doctoral como uno de sus atributos iconográficos. Tras la consumación de su proceso de beatificación (1614), seguido por su rápida canonización (1622), las esculturas de la santa comenzaron a mostrarse ataviadas con el birrete doctoral durante las procesiones, quizá por la injerencia que los doctores de la Universidad de Salamanca tuvieron en ambas causas. En Nueva España se volvió común esa práctica desde las primeras décadas del siglo XVIII y en sermones y fiestas se aludía a ella con su título doctoral obtenido “en la universidad del cielo”.¹² Esas esculturas debieron de servir de modelo para algunos grabados hasta convertirse en un atributo propio de la santa de Ávila a lo largo de dicha centuria.¹³ El tema se volvió muy popular en inscripciones, grabados y pinturas que ponían de manifiesto de manera visual lo que sermones y biografías referían por escrito: santa Teresa era *Doctrix Seraphica*, y a menudo se la equiparaba con el *Doctor Angelicus*, santo Tomás de Aquino.¹⁴

Uno de los cuadros más interesante para nuestro propósito, fechado en 1764 y pintado para la sala capitular del convento-colegio de San Ángel, situado en lo que entonces eran las afueras de la ciudad de México, muestra a la santa de Ávila ante un escritorio en el acto de escribir y frente a ella, como en un espejo, santo Tomás en la misma actitud. Ambos santos reciben en su oído el soplo de la paloma del Espíritu Santo (simbolizando su ciencia infusa) y tienen a sus espaldas anaqueles de libros, complementos de su saber teológico. Este nuevo elemento, una biblioteca, es de suma importancia, pues daba a la lectura un valor que no se oponía a la ciencia infusa, sino que le era necesaria. A diferencia de un Aquinate cuya fama teológica era incuestionable, unos angelillos juegan con su birrete doctoral al lado de

¹¹ D. de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús*, vol. 2, 1797, lib. III, cap. XVIII, II, pp. 156 y ss. Cito la obra con esa atribución autoral, aunque se ha probado que fue escrita por fray Tomás de Jesús y no por Yepes.

¹² “El 15 octubre de 1731, todos los Conventos de Religiosos y Religiosas Carmelitas [de la ciudad de México] celebraron con gran solemnidad á la Seraphica Doctora Santa Teresa de Jesús y Ahumada, Madre y Maestra de tan Ilustre Reforma”. *Gaceta de México*, núm. 47, octubre de 1731, en J. F. Sahagún y J. I. Castorena, *Gaceta de México*, 1949-1950, vol. 1, p. 356; A. Rubial, “El birrete de santa Teresa...”.

¹³ En algunos ejemplos que resguarda la Universidad de Navarra, el birrete sobre la cabeza de la santa y portar un libro y una pluma en sus manos demuestran su papel doctoral. Estos grabados se pueden ver en *Iconografía teresiana en la Biblioteca de la UN* (Universidad de Navarra).

¹⁴ M. J. Pinilla, “Iconografía de santa Teresa de Jesús”, s. d., p. 644. Dicha autora pone el ejemplo de dos cuadros del convento de carmelitas descalzos en Ragensburg, Alemania, obras de Gottfried Eichler.

santa Teresa; con este guiño, aparentemente anecdótico, se mostraba la necesidad de equiparar su sabiduría con la del prestigiado teólogo dominico sin birrete, pues ambas provenían de Dios. El centro de la imagen lo ocupa el venerado santo Cristo de Burgos, patrono de los mercaderes santanderinos, grupo con el que dicha orden tenían fuertes ligas y bajo cuyo mecenazgo se debió pintar el cuadro¹⁵ (imagen 2).

Imagen 2. El Santo Cristo de Burgos con santa Teresa de Ávila y santo Tomás de Aquino (detalle). Autor anónimo



Templo de Nuestra Señora del Carmen. Barrio de San Ángel, Ciudad de México. Fotografía de Antonio Rubial. Secretaría de Cultura. INAH. Fototeca Constantino Reyes Valerio. CNMH. Mex. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Los carmelitas entraron por medio de su fundadora mística a la comunidad de los birretes, a pesar de ser una orden cuyos miembros nunca impartieron cátedras

¹⁵ El cuadro ha sido atribuido a Miguel Cabrera. Véase L. Gila, “Un cuadro inédito de Miguel Cabrera. El del Cristo de Burgos de la Iglesia del Carmen del ex convento de San Ángel en México D.F.”, *Anales del Museo de América*, 2004, pp. 205-216. Para la relación entre los carmelitas y los santanderinos, véase V. M. Cruz, “Hermanos de sangre y religión. Oligarquías y la orden del Carmen en Nueva España borbónica”, 2016.

universitarias en México. Es muy sintomático que, a partir de entonces, este objeto aparezca en varios cuadros que representaban a santos varones “carmelitas”. En el acervo del Museo del Carmen en San Ángel, en los retratos de san Cirilo de Alejandría, san Cirilo de Constantinopla, san Isidoro Pelusiota y san Cirilo de Jerusalén, todos representados como teólogos vestidos con el hábito “de la orden”, el birrete sobre su escritorio forma parte de sus atributos. San Juan de la Cruz, en cambio, lo porta sobre su cabeza.¹⁶

Pero no sólo los carmelitas comenzaron a “birretear” a sus santos y santas. En ese contexto, y bajo la influencia de las representaciones teresianas, en varios cuadros del siglo XVIII los dominicos mostraron a santa Catalina de Siena con el birrete doctoral. Es muy significativa la referencia a esta terciaria, quien hasta entonces había estado un poco opacada en América por el meteórico proceso de beatificación y canonización (1668-1673) de la criolla Rosa de Lima, también terciaria dominica e imitadora suya.¹⁷ Sin embargo, la santita peruana no había sido escritora, sino visionaria, y la orden de Santo Domingo, desplazada por el clero secular como corporación rectora en la Universidad de México, necesitaba darle difusión a la actividad intelectual de Catalina, quien con su birrete se convertía en el timbre de su orgullo como universitarios.¹⁸ En la segunda mitad del siglo XVIII los dominicos llamaban a su santa escritora “seráfica doctora”, y así aparece mencionada en una novena dedicada a ella, impresa en Guatemala en 1766 y escrita por fray Nicolás Rizo.¹⁹

Por esas fechas los franciscanos hicieron lo propio, como lo muestra un gran lienzo que representa el árbol de la familia franciscana que estaba en su templo en Toluca y que es en la actualidad el sagrario de la catedral de esa ciudad. En él, tres monjas con el hábito de las concepcionistas portan en sus cabezas birretes doctorales, y una de ellas es, sin duda, la mística escritora sor María de Ágreda y otra la fundadora de la orden Beatriz de Silva. Una cuarta religiosa con hábito pardo (quizá una terciaria) trae el bonete en la mano mientras mira hacia la rama superior del árbol donde están representados los varones, varios de ellos también con el birrete doctoral²⁰ (imagen 3).

¹⁶ *Catálogo de pintura del Museo del Carmen*, 1987, pp. 88 y ss.

¹⁷ R. Mujica, *Rosa limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 2001, pp. 65 y ss.

¹⁸ En un lienzo del siglo XVIII, firmado por Pascual Pérez Salazar (m. 1721), que se encuentra en el museo de Santa Mónica de Puebla, la santa de Siena es representada como doctora, con todos los atributos teresianos ya fijados por la tradición y con el birrete doctoral sobre su cabeza.

¹⁹ F. N. Rizo, *Novena a mayor honra, veneración y culto de la Esclarecida Virgen y Seraphica Doctora Santa Catharina de Sena. Lustre y honra de la Sagrada Religión de Predicadores*, 1766; J. T. Medina, *La imprenta en Guatemala (1660-1821)*, 1910, p. 151, entrada 316.

²⁰ Agradezco a Mario Sarmiento y a Pedro López Agustín la referencia y fotografía de este cuadro.

Imagen 3. Árbol genealógico de la familia franciscana.
Santos y santas con birretes doctorales



Catedral de Toluca. Sacristía del antiguo templo de san Francisco. Fotografía de Pedro López Agustín.

Para entonces, la ciencia infusa ya no se veía como algo opuesto a la teología libresca: ambas se complementaban y podían ser atribuidas a hombres y mujeres por igual. De hecho, todos los que portaban borlas y birretes eran considerados egresados, como santa Teresa, de la “universidad del cielo”. Es significativo que para la segunda mitad del siglo XVIII incluso los santos doctores reconocidos por la Iglesia, como santo Tomás de Aquino o san Buenaventura, fueran representados con el birrete doctoral (a veces incluso triple) como uno de sus atributos. Un ejemplo de ello se encuentra en dos pinturas alegóricas sobre el Aquinate (en el Museo del exconvento de santa Mónica y en el Museo Universitario de Puebla), obras anónimas realizadas a partir de un grabado de José de Nava fechado en 1770. En ambas imágenes se representa al Doctor Angélico montado sobre un carro triunfal que aplasta a los herejes y que es tirado por los tres alados animales apocalípticos, emblemas de los evangelistas (el león, el águila y el toro). Frente al santo (posado sobre cuatro libros, iluminado por la paloma del Espíritu Santo y portando la custodia eucarística), un angelito (el cuarto evangelista) muestra el birrete doctoral colocado sobre un quinto libro, mientras de su cabeza salen las palabras del Salmo

103, 13 de la Vulgata: “*Rigans montes de superioribus suis de fructu operum tuorum stiaabitur terra*”²¹ (imagen 4).

Imagen 4. El triunfo de santo Tomás de Aquino.
Autor desconocido (segunda mitad del siglo XVIII)



Museo Universitario de Puebla. Reproducción autorizada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Dirección General de Museos Universitarios.

Fuente: tomada de *Miradas del pasado. De los colegios jesuitas al colegio del Estado. Retratos e imágenes de la historia universitaria*, 2003, vol. 2, p. 156.

Un ejemplo similar, pero ahora con san Buenaventura, lo tenemos en el lienzo dedicado a él en el Museo del exconvento de Santa Mónica en Puebla. El santo doctor franciscano mira extasiado hacia el Espíritu Santo que, en forma de paloma,

²¹ “Riegas las montañas desde tus altas moradas y del fruto de tus obras se sacia la tierra”. Con este salmo, según la tradición, santo Tomás dio inicio a su primera cátedra en la Universidad de París.

lo ilumina con su luz. Sostiene en su mano derecha una pluma que se dirige hacia un libro abierto junto a una gran tiara pontificia que, como símbolo de la autoridad papal, representa a la Santa Sede romana a la que el santo defendió, tanto contra aquellos detractores del siglo XIII como contra los del XVIII. Para los clérigos que habitaban los imperios franco e hispano en la era de la supremacía borbónica galicana, la alusión resultaba evidente contra quienes imponían los derechos del imperio sobre los del sumo pontífice. La mano izquierda del santo toca un libro abierto flanqueado por un tintero y por el birrete doctoral, símbolos todos de la sabiduría teológica del santo, quien funge como un intermediario que la plasmó en sus escritos a partir de la luz del Espíritu Santo. San Buenaventura, que además de universitario fue maestro general de su orden y cardenal, representaba el respeto a la jerarquía intelectual y eclesiástica y el aval celestial indiscutible para los franciscanos en esos tiempos de crisis (imagen 5).

La exaltación de los frailes como los verdaderos universitarios respondía a una situación acentuada por la marginación que sufrieron las órdenes mendicantes de la universidad desde mediados del siglo XVII, después de haber ocupado importantes puestos en ella, como la rectoría, entre 1548 y 1568. A partir de entonces, el cabildo de la catedral de México se convirtió en la principal institución que controlaba las facultades de teología y cánones, las principales instancias para obtener grados por parte del clero secular.²² A esto se añadió la primacía de los estudios de cánones sobre los de teología desde finales del siglo XVII y el considerable aumento de los egresados de dicha facultad con la subsecuente disminución de los teólogos. Todo ello explica también la multiplicación de los birretes doctorales con ínfulas blancas, propias de la facultad teológica, en todas las representaciones del santoral mendicante de la segunda mitad del siglo XVIII.²³ Para reforzar aún más el carácter superior de

²² L. Pérez, “El clero regular en la rectoría de la universidad de México”, en E. González (coord.), *Historia y universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, 1996, pp. 435-455. Aunque perdieron la rectoría hasta bien entrado el siglo XVIII, un fraile siempre formó parte del claustro de consiliarios encargado de la elección del rector. La designación del consiliario fraile se hacía de manera alternada entre dominicos, agustinos y franciscanos, las órdenes que por entonces tenían presencia universitaria. Agradezco a Leticia Pérez Puente esta información.

²³ Además de desplazar a los teólogos, la facultad de cánones superó, en cuanto a matrícula, a la de leyes. Sobre este tema se pueden consultar R. Aguirre, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España*, 1998; *idem*, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, 2003, pp. 65 y ss; M. Menegus. “Las carreras de los graduados en Leyes y Cánones. La Nueva España en el siglo XVIII”, en *Actas del segundo congreso internacional sobre las universidades hispánicas*, vol. 3, 1995, pp. 45-60; M. Peset, M. F. Mancebo y M. F. Peset, “La matrícula universitaria de México durante el siglo XVIII”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, 1999, pp. 83-110.

Imagen 5. San Buenaventura como doctor de la Iglesia.
Autor desconocido (siglo XVIII)



Museo del exconvento de Santa Mónica, Puebla. Cortesía del propio Museo. Secretaría de Cultura. INAH. Fototeca Constantino Reyes Valerio. CNMH. Mex. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

los teólogos, al símbolo de los birretes fueron añadidas a las espaldas de algunos santos unas alas angélicas; con ello no sólo se les ascendía a una jerarquía superior en el cielo, sino además se convertía a la teología en una ciencia mística que elevaba el espíritu y superaba con creces la mundana dedicación a las leyes.

Las alas del Apocalipsis

Desde la Edad Media, los mendicantes dieron a sus santos doctores y a sus fundadores atributos angélicos para hablar de la excelsitud de su doctrina o para insistir en la procedencia celestial de su sabiduría, en lo que Jaime Lara ha llamado la “angelización” de la vida espiritual. Ya san Buenaventura mencionaba que en la adecuación entre vida activa y vida contemplativa los frailes se asemejaban a los ángeles: ambos realizaban su ministerio entre los hombres mientras revoloteaban extasiados alrededor

del trono de Dios. Tal asociación hacía referencia a la actividad del fundador, san Francisco de Asís, quien fue sin duda el primero en recibir los atributos angélicos a raíz de la presencia del serafín Cristo en la difundida escena de la estigmatización.²⁴

Esa asociación muy pronto comenzó también a tener connotaciones de tipo escatológico pues, para muchos, Francisco encarnaba al *dux novus*, el nuevo Adán y el nuevo Cristo que anunciaría la llegada de la edad milenaria de la Iglesia del Espíritu Santo profetizada por el abad calabrés Joaquín de Fiore. En este tiempo todos los hombres llevarían una vida contemplativa, practicarían la pobreza evangélica y serían como ángeles. Se llegó incluso a considerar que san Francisco era el sexto ángel anunciado en el Apocalipsis, como lo menciona por ejemplo san Buenaventura casi al principio de la “Leyenda de San Francisco”.²⁵

Aunque los religiosos franciscanos que llegaron a América estaban imbuidos de esas ideas escatológicas, no tenemos representaciones tan tempranas de una iconografía “angélica” de san Francisco. En cambio, para finales del siglo xvii los frailes menores vivían otra realidad distinta a la que se les presentó en la “edad dorada” de la evangelización. El estancamiento de la misión en Mesoamérica, las luchas con los obispos por el control de las parroquias, la secularización de varias doctrinas franciscanas en la diócesis de Puebla por el obispo Juan de Palafox y el alejamiento de la idea de un fin del mundo inminente provocaron cambios en la visión escatológica franciscana. Dos hechos incidieron en ese proceso: la fuerte presencia del joaquinismo, reforzada por el ambiente evangélico que había vivido la orden en Nueva España en la centuria anterior, y los aires apocalípticos que soplaban en los reinos americanos (estudiados sobre todo para el Perú por Ramón Mujica), reforzados por la recepción de la obra erróneamente atribuida al franciscano Amadeo de Portugal, *Apocalipsis nova*.²⁶

En dos cuadros de una serie sobre la vida de san Francisco del pintor Cristóbal de Villalpando que se encuentran en el Museo de Arte Colonial de Antigua

²⁴ J. Lara, *Birdman of Assisi: art and the apocalyptic in the colonial Andes*, 2015, pp. 19 y ss. El tema está tomado muy posiblemente del arte bizantino, que representaba a menudo a San Juan Bautista con alas.

²⁵ San Buenaventura, “Leyenda de San Francisco”, en J. de Legísima y L. Gómez (comps.), *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, 1971, p. 465.

²⁶ R. Mujica, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, 1996, pp. 58 y ss. El cronista franciscano Lucas Wadding (1588-1657) daba a entender en sus *Annales* que las profecías que san Gabriel arcángel había inspirado a Amadeo eran acordes con las enseñanzas de Juan Duns Escoto. Es muy probable que parte de la influencia de Amadeo entre los franciscanos de América se deba también al cronista irlandés, muy leído en los ambientes franciscanos del nuevo mundo. La recepción de Amadeo entre los franciscanos novohispanos en la segunda mitad del siglo xvii se puede descubrir en F. A. de Vetancurt, *Teatro mexicano...*, quien cita, a propósito de la veneración a las imágenes, “los raptos de Amadeo”, trat. v, cap. iv, p. 127.

(Guatemala), el tema apocalíptico aparece con gran nitidez y, aunque retoman la imagen de san Francisco como el ángel de san Buenaventura, lo desarrollan en diverso sentido. En uno de ellos, el santo de Asís es representado con alas y con una cadena que termina en una reja de hierro, clara alusión al demonio encadenado por mil años (Apocalipsis xx, 1-3). Es obvia la referencia al nuevo mundo, pues se consideraba que el santo, junto con la orden que él fundó, habían detenido y encerrado a las fuerzas del mal en América por medio de la evangelización vencedora de la idolatría (imagen 6).²⁷

Por esa influencia comenzaron a representarse con alas otros santos de la orden como san Buenaventura, el recién canonizado san Francisco de Solano²⁸ y el venerable Juan Duns Escoto. En imágenes pintadas de este último tanto en México como en Perú, las alas franciscanas se agregaron al birrete doctoral en un afán por suplir su esperada y frustrada canonización y las encontramos en lugares tan distantes como Yucatán y la Sierra Gorda.²⁹ En el modelo que inspiró dichos cuadros, un grabado europeo del siglo xvii, Juan Duns Escoto es representado sosteniendo con una mano la efigie de la Inmaculada y con la otra una pluma, mientras sus pies pisan a un dragón de enroscada cola y a cinco herejes de cuyas bocas salen filacterias. Alas y birrete cumplen su función de mensajeros de los altos vuelos teológicos y místicos del “Doctor Sutil” (imagen 7).

²⁷ Desafortunadamente, fue imposible localizar a los titulares de los derechos de esta imagen, así como a los de las imágenes 11, 12 y 14, lo que nos priva de las autorizaciones de rigor; por esta razón, nos vimos obligados a suprimirlas del capítulo. Sin embargo, transcribimos aquí los datos que la identifican y los que permiten, al igual que para las otras imágenes, localizar el sitio donde se encuentra y la fuente donde se halla reproducida. Agradecemos la comprensión del lector ante tal contratiempo. Imagen 6. San Francisco como el ángel del séptimo sello del Apocalipsis. Cristóbal de Villalpando (siglo xvii). Museo de Arte Colonial de Antigua. Fuente: J. Gutiérrez *et al.*, *Cristóbal de Villalpando (ca. 1649-1714). Catálogo razonado*, 1997, p. 390.

²⁸ En 1735 salía, por ejemplo, un libro de Pedro Rodríguez Guillén impreso en Madrid, *El Sol, y año feliz del Perú San Francisco Solano, apóstol, y patrón universal de dicho reyno: hijo de la ilustre, y Santa provincia de los doce apóstoles [...] consagra a la catholica sacra, y real magestad del Rey nuestro señor Don Felipe Quinto*. Publicado nueve años después de su canonización por Benedicto XIII a raíz de la celebración del patronazgo del santo sobre Lima, en su portada ostentaba una imagen del santo con dos grandes alas con un halo bordeado por 12 estrellas y sosteniendo en una mano un crucifijo y en la otra un violín. F. Montes, “Al sol de Montilla. La iconografía americana de San Francisco Solano”, en R. López (coord.), *Andalucía en América. Estudios artísticos y culturales*, 2010, pp. 91-110.

²⁹ Dos ejemplos de estas representaciones novohispanas son: un cuadro anónimo del siglo xviii que lleva inscrita la leyenda *Vera efigies doctoris subtilis* y que está en la iglesia de San Antonio de Padua en Izamal, Yucatán; y un medallón en el interior de la iglesia de la Concepción de Landa en la Sierra Gorda. Dichas imágenes están reproducidas en E. Castro, *Adopte una obra de arte: patrimonio recuperado*, 2000, p. 207; y J. Ortiz, *Querétaro. Tesoros de la Sierra Gorda*, 1992, p. 63.

Imagen 7. Juan Duns Scoto. Vera efigies Doctoris Subtilis.
 Autor desconocido (siglo XVIII)



Templo de San Antonio de Padua, Izamal, Yucatán.

Fuente: tomada de E. Castro, *Adopte una obra de Arte. Patrimonio recuperado*, 2000, p. 207.

Por la influencia franciscana, los dominicos también representaron a uno de sus santos como ángel apocalíptico: Vicente Ferrer. En un cuadro que se conserva en el Museo Nacional del Virreinato de Tepotzotlán este santo aparece de pie con grandes alas en su espalda, señalando hacia el cielo y portando en sus manos un crucifijo rodeado de azucenas, símbolo de su castidad. La representación de san Vicente alado hace alusión a una frase que el santo expresaba en sus sermones y en la que mostraba su preocupación sobre el Juicio Final: “Yo soy el ángel del Apocalipsis”³⁰ (imagen 8).

³⁰ Véase la ficha del cuadro elaborada por R. Ruiz, “Éxtasis y visiones”, en VV. AA., *Arte y mística del Barroco*, 1994, p. 274.

Imagen 8. San Vicente Ferrer alado. Autor desconocido (siglo XVIII)



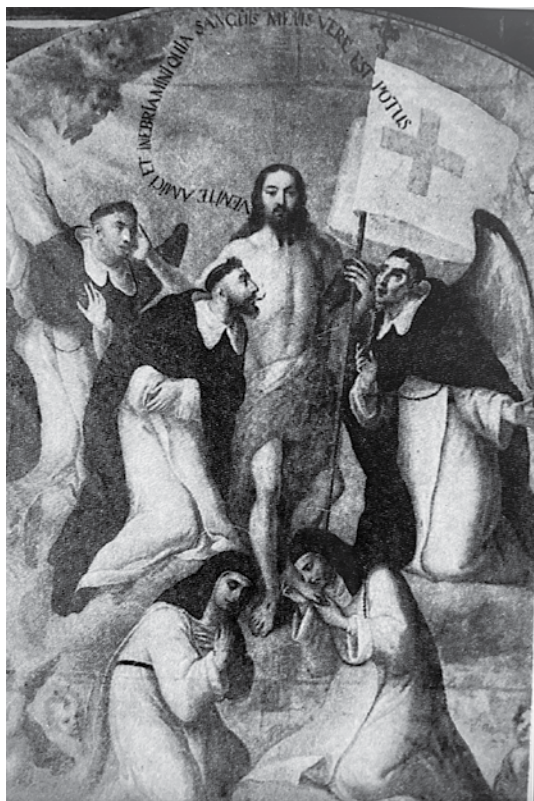
Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán. Secretaría de Cultura. INAH. Fototeca Constantino Reyes Valerio. CNMH. Mex. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Fuente: tomada de *Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*, 1994, vol. 3, p. 103.

Esta iconografía tuvo una enorme difusión en grabados y pinturas de pequeño y gran formato desde finales del siglo XVII y es muy probable que se viera influida por la de otro de los pilares del santoral dominico: santo Tomás de Aquino. El título otorgado a éste como “Doctor Angélico” propició que desde el siglo XVII se representara al Aquinate alado. Uno de los modelos para esta iconografía fue el grabado de Juan de Courbes (activo entre 1621 y 1639), en el cual aparece el santo desplegando sus alas entre Cristo y María y rodeado de elementos de la letanía.³¹ La pareja de los dos santos alados dominicos se difundió mucho en el siglo XVIII, y como un ejemplo de ello tenemos un cuadro del Museo del Carmen en el barrio

³¹ R. Mujica, *Ángeles apócrifos...*, p. 338.

de San Ángel de la Ciudad de México; en él, santo Tomás y san Vicente alados acompañan a un santo Domingo que se acerca al costado de Cristo para beber su sangre de la llaga (imagen 9).

Imagen 9. Alegoría de la sangre de Cristo con santo Domingo, santo Tomás de Aquino y san Vicente Ferrer. Autor desconocido (siglo XVIII)



Museo del exconvento del Carmen. Barrio de San Ángel, Ciudad de México. Secretaría de Cultura. INAH. Fototeca Constantino Reyes Valerio. CNMH. Mex. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Fuente: tomada de *Catálogo de pintura del Museo del Carmen*, 1987, p. 68.

Las alas con que se comenzó a mostrar al Aquinate en esas primeras décadas del siglo XVII estuvieron también inmersas en los conflictos que enfrentaron a dominicos y franciscanos alrededor del tema inmaculista. Reconocida como patrona del imperio por Felipe III en 1612, la universidad acordó, por estatuto, que todo aquel que pretendiese graduarse debía jurar a la Inmaculada Concepción de María.

A raíz de tal práctica se desataron fuertes disputas entre las facciones que defendían la opinión inmaculista de que la Virgen había sido concebida sin la mancha del pecado original (franciscanos y jesuitas) y aquellos maculistas, que sostenían lo contrario (los dominicos), avalados por la autoridad de santo Tomás de Aquino.³² No fue sino hasta 1682, a raíz de la gran celebración inmaculista promovida por el rector Juan de Narváez, que los dominicos pactaron finalmente con la opinión general y fueron invitados a celebrar con el sermón de cierre de los festejos la universal opinión sobre la concepción inmaculada de María.³³ En 1708 la Santa Sede declaró obligatoria para toda la Iglesia la creencia en dicho “misterio” y a partir de entonces se difundieron imágenes de santo Domingo y de Santo Tomás con alas avalándolo.³⁴

Al periodo de la secularización pertenece un cuadro firmado por Gaspar Muñoz de Salazar del Museo de la Basílica de Guadalupe fechado en 1750. En él se representa a san Vicente y a santo Tomás alados venerando a la Inmaculada Concepción bajo la mirada de la Santísima Trinidad. La clara alusión a una iconografía franciscana tradicional, largamente impugnada por la orden, sobre la purísima concepción de María, es una prueba fehaciente de la necesidad que tuvieron los dominicos del siglo XVIII de hacer patente su inmaculismo y alistarse en la corriente general avalada por la Iglesia, en una época en la que se hacía necesario cerrar filas frente a la secularización (imagen 10).

Ambas órdenes, que se mostraban hermanadas desde su misma fundación, habían finalmente superado el conflicto que las dividiera durante tanto tiempo. Sus grandes teólogos canonizados, santo Tomás y san Buenaventura, eran los pilares de la teología mendicante y así los muestran dos cuadros que se encuentran en el coro del templo de San Francisco en San Luis Potosí. En ambos lienzos el pintor Antonio de Torres mostró a los dos santos dictando cátedra a sus discípulos, sosteniendo un libro en su mano izquierda, coronados con su birrete doctoral de teología, inspirados por la paloma del Espíritu Santo y con unas enormes alas angelicales que se despliegan a sus espaldas (imágenes 11 y 12).³⁵

³² M. Chocano, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en el México colonial (siglos XVI y XVII)*, 2000, pp. 233-238.

³³ A. Rubial y E. González, “Rituales universitarios...”, p. 147.

³⁴ L. Reau, *Iconografía del arte cristiano*, 1997, vol. 2, t. 1, p. 85.

³⁵ Imagen 11. La cátedra de San Buenaventura. Antonio de Torres (1718). Coro del templo de San Francisco en San Luis Potosí. Fuente: I. Katzew *et al.*, *Pintado en México, 1700-1790. Pinxit Mexici*, 2017, p. 101. Imagen 12. La cátedra de Santo Tomás de Aquino. Antonio de Torres (1718). Coro del templo de San Francisco en San Luis Potosí. Fuente: *loc. cit.* Mismo caso de la imagen 6 (véase la nota 27).

Imagen 10. Inmaculada Concepción con santo Tomás de Aquino y san Vicente Ferrer alados. Gaspar Muñoz de Salazar (1750)



Museo de la Basílica de Guadalupe. Fotografía de Antonio Rubial. Bienes Propiedad de la Nación Mexicana. Secretaría de Cultura. Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural. Museo de la Basílica de Guadalupe.

Las alas se habían trasladado desde el tema originalmente apocalíptico hacia los espacios angélicos de la mística y a los altos vuelos de la teología y de los temas inmaculistas. Fue en ese sentido también que se representó al recién canonizado agustino Juan de Sahagún (1430-1479). Famoso por sus prédicas y sermones, este santo había logrado conciliar los problemas de las familias nobles salmantinas, por lo que fue intitulado como “Ángel de la Paz”. Predicador en plazas públicas, iglesias, palacios y en la Universidad de Salamanca (donde había estudiado cánones), este santo había sido beatificado en 1601 y canonizado en 1690 a instancias de la monarquía española y de la orden agustina. Una pequeña pintura sobre metal que resguarda el antiguo convento de Santa Mónica, obra de Francisco Castillo, representa al santo agustino

Los santos lactantes

Desde la Edad Media tardía, la lactación de algunos santos se volvió tema iconográfico a partir de una escena narrada en la vida de san Bernardo de Claraval, quien había recibido leche del pecho de la Virgen María como favor especial, con lo cual entró en posesión de la sabiduría que plasmó en sus escritos. Especialmente desarrollada en la península ibérica desde el siglo XIV y ampliamente difundida por los pintores del Renacimiento y del Barroco, la escena partía de una interpretación alegórica sobre un comentario que el santo había hecho alrededor de un verso del *Cantar de los cantares*. Dicha alegoría se comenzó a asociar con una narración que supuestamente le había acontecido al santo, aunque ninguno de sus biógrafos daba noticia de ella.³⁷

El tema no era más que una adaptación del tópico pictórico conocido como *María lactans*, con la Virgen amamantando a Cristo, muy difundido por Europa desde el siglo XIII como respuesta al proceso de humanización de las figuras celestes propuesto por la teología y el arte góticos. A partir de entonces, y de la vinculación con san Bernardo, se consideraba la leche de la Virgen como un alimento espiritual que proporcionaba a sus elegidos sabiduría infusa.³⁸

Tomando el modelo de san Bernardo, los dominicos del siglo XVI comenzaron a representar a su santo fundador en la misma situación, después de haber sufrido terribles tentaciones demoniacas en una cueva de Segovia y de haberse infligido brutales flagelaciones. La iconografía, muy difundida en el barroco español y americano, mostraba a María ofreciendo la leche de su pecho al santo en presencia de una corte celestial. En 1701, un fraile dominico de Tarazona, fray Antonio Iribarne, afirmó la superioridad de la lactación de santo Domingo señalando que éste no sólo recibió

el celestial néctar de su leche, sino que teniéndole en sus maternos brazos y descubriendo sus sacros pechos, le regaló no sólo con la leche, sino con la leche y el pecho a donde sólo Christo y Domingo se hallan haber llegado.³⁹

En Nueva España el tema tuvo también una gran aceptación y se volvió tema obligado en los ciclos de la vida del santo que se pintaron para los conventos de su orden. El ejemplo más representativo de este tema es el soberbio cuadro que pintó Cristóbal de Villalpando a finales del siglo XVII para el templo de Santo Domingo

³⁷ V. I. Stoichita, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, 1995, p. 123 y ss.

³⁸ El tema ha sido tratado por D. Bonnet y M. F. Morel, *Allaitements en marge*, 2002.

³⁹ L. Cardaillac, "Erotismo y santidad", *Cahiers d'Études Romanes, Revue du CAER*, 2013, pp. 135-162.

de la Ciudad de México, donde aún se conserva. El santo está rodeado por los ejércitos de las virtudes teologales representados por bellas mujeres vestidas con lujosos trajes blancos (las referidas a la fe), verdes (a la esperanza) y rojos (a la caridad). Mientras recibe la leche del pecho de la Virgen reina, quien se representa sentada sobre 12 querubines, Domingo recibe de sus manos un rosario de cuentas negras (imagen 14).⁴⁰

El tema de la lactación comenzó también a interesar a la iconografía agustina desde el siglo xvii; desde dicha centuria, el “fundador” y patrono de la orden, san Agustín de Hipona, fue representado recibiendo un chorro de leche del pecho de la Virgen y uno de sangre del costado de Cristo. En los lienzos más antiguos que se conservan (en el Museo Nacional de Arte y en el Museo Soumaya de la capital mexicana), obras de mediados del siglo xvii de José Juárez y de Antonio Rodríguez, el santo aparece en el acto de escribir, ante su escritorio y frente a su mitra, mientras recibe de la visión la sangre y la leche en su boca. En el siglo xviii, después de la secularización, el santo fue representado recibiendo las dos “especies” arrodillado, a veces como obispo (como en un lienzo del templo agustino de Salamanca en Guanajuato), o bien con el hábito negro de su orden, como se puede observar en el cuadro que se encuentra en el museo del exconvento de Santa Mónica de Puebla firmado por Miguel Jerónimo Zendejas en 1777⁴¹ (imagen 15).

Esa misma tipología fue copiada para una santa Rosalía, en el mismo Museo de Santa Mónica de Puebla, espacio que fue un monasterio de agustinas recoletas. El hecho de utilizar un modelo muy difundido entre los frailes agustinos calzados para un convento de religiosas descalzas sujetas al obispo poblano muestra que la iconografía de los santos rebasaba a menudo las fronteras institucionales.

El número de muestras que nos queda de esa iconografía es prueba de la popularidad del tema en los ámbitos agustinos a lo largo de dos décadas. Es muy probable que su difusión responda a una competencia con las otras dos órdenes misioneras de Nueva España, dado que los franciscanos insistían en su fundador como *alter Christus* (por haber recibido los estigmas) y los dominicos consideraban al suyo como hermano de leche del Salvador.

⁴⁰ Imagen 14. La lactación de santo Domingo. Cristóbal de Villalpando (siglo xvii). Sacristía del templo de Santo Domingo de la Ciudad de México. Fuente: J. Gutiérrez *et al.*, *Cristóbal de Villalpando...*, p. 9. Mismo caso de las imágenes 6, 11 y 12 (véase la nota 27).

⁴¹ R. Ruiz, en la nota a dicha imagen publicada en VV. AA., *Arte y mística...*, p. 262, señala que en un cuadro semejante en Sudamérica el investigador Héctor Schenone transcribió esta inscripción: “Puesto en medio no sé a qué lado me dirijo: Aquí me apaciento con la sangre y aquí me sustento con la leche”.

Imagen 15. Lactación de San Agustín. Miguel Jerónimo de Zendejas (1777)



Museo del exconvento de Santa Mónica, Puebla. Cortesía del propio Museo. Secretaría de Cultura. INAH. Fototeca Constantino Reyes Valerio. CNMH. Mex. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Es muy sintomático que, al igual que pasaba con la iconografía española de san Bernardo en el siglo XVII, la presencia de un libro a lado del visionario san Agustín daba la idea de que la escritura fue una actividad anterior a la visión y no una consecuencia de ella. Sin embargo, en la Nueva España el libro no siempre fue representado como elemento de las lactaciones, con lo cual se reforzaba el carácter místico e inspirado por Dios de las enseñanzas del santo obispo de Hipona.

A pesar de una prohibición explícita en 1771 del cuarto concilio provincial mexicano, en el cual se vedaba a los pintores presentar en sus cuadros a la Virgen y a las santas con escotes o con los pechos descubiertos, el tema de la lactación no desapareció en la iconografía y la leche con la cual la Virgen había alimentado a sus elegidos siguió estando relacionada con la “ciencia infusa” que inspiraba la escritura

mística pues, de acuerdo con Víctor Stoichita, “gustar y saber son nociones que el latín encierra en una sola palabra: *sapere*”.⁴²

Epílogo

El santoral promovido por los mendicantes y sus temas vinculados con la teología y la mística iban a contracorriente de lo que estaba pasando en un mundo intelectual cada vez más racionalista. Para los ilustrados, las visiones y los éxtasis parecían alucinaciones producto de la histeria, las discusiones teológicas se veían como ejercicios vanos y disparatados y las expectativas apocalípticas eran suplantadas por la idea de progreso. Por otro lado, el conocimiento teológico y las mismas universidades parecían ya obsoletos ante los avances científicos y la proliferación de instituciones educativas que promovían saberes prácticos y discusiones a partir de los postulados de la filosofía moderna.⁴³ Frente a los avances de los valores seculares, se volvía una necesidad apremiante para las órdenes religiosas el mostrar la gran influencia que tenían sus santos místicos y doctores en la corte celestial, donde fungían como intermediarios y cuyas cualidades los hacían los modelos más sobresalientes de la espiritualidad cristiana. El proceso se venía dando desde las primeras décadas del siglo XVIII y se aceleró con la pérdida de las doctrinas en los pueblos de indios y a partir del creciente anticlericalismo. Con un santoral que exaltaba su sabiduría teológica, las órdenes religiosas intentaban demostrar que su presencia era necesaria en una sociedad que se volvía cada vez más secularizada.

Referencias

- Aguirre Salvador, Rodolfo, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM, 1998.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966.
- Bonnet, Doris y Marie-France Morel, *Allaitements en marge*, París, L'Harmattan, 2002.

⁴² *El ojo místico...*, p. 123 y ss.

⁴³ E. González, “La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada”, en L. Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la Universidad de México*, 2000, pp. 57-108.

- Castro Morales, Efraín, *Adopte una obra de arte: patrimonio recuperado*, México, Conaculta, 2000.
- Cardaillac, Louis, “Erotismo y santidad”, *Cahiers d’Études Romanes, Revue du CAER*, núm. 26, 2013, pp. 135-162.
- Catálogo de pintura del Museo del Carmen*, México, Probusa, 1987.
- Chocano Mena, Magdalena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en el México colonial (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2000.
- Cruz Lazcano, Víctor Manuel, “Hermanos de sangre y religión. Oligarquías y la orden del Carmen en Nueva España borbónica”, tesis de maestría en Estudios Virreinales, Ciudad de México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2016.
- Flores, María Laura, “Diego de Cuentas, pintor de entresiglos en la Nueva Galicia (1654-1744)”, tesis de maestría en Historia del Arte, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2013.
- García Ayluardo, Clara, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, Ciudad de México, Conaculta/FCE, 2016.
- Gila Medina, Lázaro, “Un cuadro inédito de Miguel Cabrera. El del Cristo de Burgos de la Iglesia del Carmen del ex convento de San Ángel en México D.F.”, *Anales del Museo de América*, núm. 12, 2004, pp. 205-216.
- González González, Enrique y Antonio Rubial García, “Los rituales universitarios, su papel político y corporativo”, en Miguel Ángel Fernández (curador) y Lucinda Gutiérrez y Gabriela Pardo (eds.), *Maravillas y curiosidades. Mundos inéditos de la universidad*, México, UNAM, 2002, pp. 135-152.
- González González, Enrique, “La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada”, en Lourdes Alvarado (coord.), *Tradición y reforma en la Universidad de México*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, pp. 57-108.
- Gutiérrez Haces, Juana, Pedro Ángeles, Clara Bargellini y Rogelio Ruiz Gomar, *Cristóbal de Villalpando (ca. 1649-1714). Catálogo razonado*, México, Fomento Cultural Banamex/UNAM/Conaculta, 1997.
- Iconografía teresiana en la Biblioteca de la UN*, Universidad de Navarra, <www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp32/01b.html>, consultado el 2 de julio, 2023.
- Katzew, Ilona, Jaime Cuadriello, Paula Mues y Luisa Elena Alcalá, *Pintado en México, 1700-1790. Pinxit Mexici*, Ciudad de México/Los Angeles, Fomento Cultural Banamex/Los Angeles County Museum of Art/Del Monico Books Prestel, 2017.

- Kolakowski, Leszek, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo xvii*, Madrid, Taurus, 1982.
- Lara, Jaime, *Birdman of Assisi: art and the apocalyptic in the colonial Andes*, Temple, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2015.
- Melvin, Karen, *Building colonial cities of God. Mendicant orders and urban culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012.
- Menegus Bornemann, Margarita, “Las carreras de los graduados en Leyes y Cánones. La Nueva España en el siglo xviii”, en *Actas del segundo congreso internacional sobre las universidades hispánicas*, 4 vols., Valencia, Universitat de València, 1995, vol. 3, pp. 45-60.
- Miradas del pasado. De los colegios jesuitas al colegio del Estado. Retratos e imágenes de la historia universitaria*, 2 vols., Puebla, BUAP, 2003.
- Montes González, Francisco, “Al sol de Montilla. La iconografía americana de San Francisco Solano”, en Rafael López Guzmán (coord.), *Andalucía en América. Estudios artísticos y culturales*, Granada, Atrio/Universidad de Granada, 2010, pp. 91-110.
- Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, FCE/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.
- Mujica Pinilla, Ramón, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, Lima, FCE, 1996.
- Ortiz Lajous, Jaime, *Querétaro. Tesoros de la Sierra Gorda*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1992.
- Pérez Puente, Leticia, “El clero regular en la rectoría de la universidad de México”, en Enrique González González (coord.), *Historia y universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, UNAM, 1996, pp. 435-455.
- Peset, Mariano, María Fernanda Mancebo y María Fernanda Peset, “La matrícula universitaria de México durante el siglo xviii”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, vol. 2, 1999, pp. 83-110.
- Pinilla Martín, María José, “Iconografía de santa Teresa de Jesús”, tesis de doctorado en Historia del Arte, Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Valladolid, s. d.
- Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*, 3 vols., México, INAH/Gobierno del Estado de México/Amigos del Museo/Instituto Mexiquense de Cultura, 1994.
- Reau, Louis, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Serbal, 5 vols., 1997.
- Rizo, fray Nicolás, *Novena a mayor honra, veneración y culto de la Esclarecida Virgen y Seraphica Doctora Santa Catharina de Sena. Lustre y honra de la Sagrada Religión de Predicadores*, Guatemala, Imprenta de Sebastián de Arévalo, 1766.

- Rubial García, Antonio, “La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito en la construcción de las identidades del clero regular novohispano en el siglo XVIII”, en Fernando Quiles, José Jaime García Bernal, Marcello Fragiolo y Paolo Broggio (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco Iberoamericano. Tierra de santidad*, 3 vols., Roma, Università degli Studi/Universidad Pablo Olavide/RomarteE Press/EnredArs, 2020, vol. 3, pp. 17-41.
- Rubial García, Antonio, “El birrete de santa Teresa y la ciencia infusa. Creación y expansión de un nuevo modelo femenino en el arte novohispano”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 40, núm. 112, 2018, pp. 99-131.
- Rubial García, Antonio, “Dos santos sin aureola. Las imágenes de Duns Scoto y la madre Águeda en la propaganda inmaculista franciscana”, en Peter Krieger (ed.), *La imagen sagrada y sacralizada. XXVIII Coloquio Internacional de Historia de Arte*, 2 vols., México, UNAM, 2011, vol. 2, pp. 563-580.
- Ruiz Gomar, Rogelio, “Éxtasis y visiones”, en VV. AA. *Arte y mística del Barroco: San Ildefonso (marzo-junio, 1994)*, México, UNAM/Conaculta/Departamento del Distrito Federal, 1994, pp. 235-294 (catálogo).
- Sahagún de Arévalo, Juan Francisco y Juan Ignacio Castorena y Ursúa, *Gaceta de México*, 3 vols., introd. de Francisco González de Cosío, México, Secretaría de Educación Pública, 1949-1950.
- San Buenaventura, “Leyenda de San Francisco”, en Juan de Legísima y Lino Gómez Canedo (comps.), *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- Stoichita, Víctor I., *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid, Alianza, 1995.
- Tanck de Estrada, Dorothy, “Tensión en la torre de marfil: la educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano”, en Josefina Vázquez, Dorothy Tanck, Anne Staples y Federico Arce (eds.), *Ensayos sobre historia de la educación en México*, 2013, pp. 27-99.
- Tanck de Estrada, Dorothy, “Aspectos políticos de la intervención de Carlos III en la universidad de México”, *Historia Mexicana*, vol. 38, núm. 2, 1988, pp. 181-197.
- Toribio Medina, José, *La imprenta en Guatemala (1660-1821)*, Santiago de Chile, Imprenta del Autor, 1910.
- Un privilegio sagrado: la Concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2005.
- Vetancurt, fray Agustín de, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1982.
- Yepes, Diego de, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús*, 2 vols., Madrid, Plácido Barco López, 1797.

LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Pablo Abascal Sherwell Raull

Maestría y doctorado en Historia en el Instituto Universitario Europeo de Florencia, donde se graduó en 2015. Su tesis trató sobre la instauración del colegio jesuita de Tepotzotlán durante el generalato de Claudio Acquaviva (1580-1615). A su regreso a México, realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Autónoma de Querétaro, donde impartió diversos cursos de licenciatura y maestría, y colaboró en libros colectivos y revistas nacionales e internacionales. En 2022 concluyó su posdoctorado en el IISUE-UNAM, donde investigó sobre las temporalidades de los colegios que pertenecieron a la Compañía de Jesús. Imparte clases en la Universidad Iberoamericana, en la Universidad del Claustro de Sor Juana y en la Universidad Hebrea. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Publicaciones recientes: “Hacia una visión de los excolegios jesuitas reformados en algunas regiones de la Nueva España y sus nuevas funciones tras el extrañamiento de 1767”, *Revista de Historia Moderna*, 2023.

Rodolfo Aguirre Salvador

Doctor en Historia por la UNAM e investigador titular del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de esta misma universidad. Sus líneas de investigación son la historia social y política de la Iglesia en Nueva España y de la Real Universidad de México. Entre sus últimas obras se hallan los libros de autor: *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México, 1680-1750* (UNAM, 2018), *Un desafío a la Real Universidad de México. El arribo de grupos de bajo rango social* (El Colegio de México, 2019) y *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1524-1630* (UNAM, 2022). Ha sido distinguido por tercera ocasión como Investigador Nacional nivel III por el Conahcyt para el periodo 2024-2033.

Dante Alberto Alcántara Bojorge

Doctor en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Profesor-investigador de tiempo completo del Departamento de Historia y Antropología de la Universidad de Sonora. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la historiografía de las órdenes religiosas en Nueva España, la historia de las instituciones educativas en Hispanoamérica, así como la Memoria Histórica y la Enseñanza de la Historia. Publicaciones recientes: *Relatos fundacionales de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en Nueva España. Estudio y edición crítica* (UNAM/BUAP/Iteso-EYC, 2019); *Historias en tiempos de desolación. La memoria histórica de la Compañía de Jesús en México. Siglos XVIII-XIX* (Iteso/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Iberoamericana, 2017).

Rafael Castañeda García

Doctor en Historia por El Colegio de Michoacán. Investigador en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación y profesor en la Licenciatura en Historia de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM. Sus líneas de investigación abarcan la historia de la educación en la transición al México independiente, y la historia de las prácticas religiosas de los negros y mulatos en Hispanoamérica, siglos XVII-XVIII. Publicaciones recientes: *La educación pública en la transición al México independiente. Escuelas de primeras letras y colegios* (UNAM, 2021).

Brian Connaughton

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 1974. Especialista en la historia cultural e institucional de América Latina en los siglos XVIII y XIX, aborda temas como la cultura política y jurídica, la religión y la Iglesia en México en los siglos XVIII y XIX. Publicaciones recientes: *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX* (UAM, 2010); *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853): la Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana* (UAM/Conaculta, 2012), y *La mancuerna discordante. La república católica liberal en México hasta la Reforma* (UAM, 2019).

Enrique González González

Doctor en Historia por la Universidad de Valencia; investigador del IISUE-UNAM y de la FFYL-UNAM. Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades, 2019. Investigador Nacional Emérito por el Sistema Nacional de Investigadores del

Conacyt. Premio “Edmundo O’Gorman”, del INAH, 2008. Es autor, coautor o coordinador de 20 libros, 25 artículos en revistas especializadas y más de 100 capítulos de libro en torno a la historia de las universidades, el papel del humanismo renacentista en el Nuevo Mundo, y la circulación y la censura de los libros académicos en el siglo XVI. Obras recientes (en colaboración con Víctor Gutiérrez): *El poder de las letras. Por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial* (UNAM/BUAP/UAM/EYC, 2017) y *Juan de Palafox y Mendoza, Constituciones para la Real Universidad de México (1645)* (edición crítica, UNAM/BUAP/EYC, 2017).

Leticia Pérez Puente

Doctora en Historia por la UNAM, investigadora titular del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación y profesora del curso de “Introducción a la Historia” en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Sus líneas de investigación son la historia de las instituciones educativas en Hispanoamérica y la historia política de la Iglesia en los siglos XVI y XVII. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *La iglesia del rey. El patronato indiano y el libro “De la gobernación espiritual”* (UNAM, 2021); *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI* (UNAM, 2017), y *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas, México 1555-1647* (UNAM, 2010).

Jessica Ramírez Méndez

Doctora en Historia por la UNAM. Profesora-investigadora de El Colegio de México; coordinadora académica del Diplomado para la Formación de Guía Especializado en la Cuenca-Valle de México, que se imparte en el Centro de Enseñanza para Extranjeros-UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Líneas de investigación: la organización socioespacial de los nodos urbanos modernos (siglo XVI) y sus resignificaciones en el presente como patrimonio cultural; el clero regular en la Iglesia novohispana. Publicaciones recientes: *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614* (INAH, 2015); coautora en la obra colectiva *La Iglesia en el México colonial* (UNAM, 2021) y, en coautoría con Antonio Rubial, *Una ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI* (UNAM, 2023).

Rosalina Ríos Zúñiga

Doctora en Historia por la Universidad de Pittsburgh. Investigadora titular B del IISUE y profesora de la FFYL y del Posgrado en Historia, ambas de la UNAM. Miembro

del Sistema Nacional de Investigadores. Sus principales líneas de investigación son historia de la educación e historia social y cultural de México, siglo XIX. Es autora de *La reconfiguración del orden letrado. El Colegio de San Juan de Letrán de la ciudad de México, 1790-1867* (UNAM, 2021); *Formar ciudadanos: sociedad civil y movilización popular en Zacatecas 1821-1854* (UNAM/Plaza y Valdés, 2005) y *La educación de la colonia a la república. El Colegio de San Luis Gonzaga y el Instituto Literario de Zacatecas, 1754-1854* (UNAM/Ayuntamiento de Zacatecas, 2002), además de artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales y capítulos de libros.

Antonio Rubial García

Profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Autor de numerosos libros y artículos sobre la sociedad y la cultura en la Nueva España y en la Edad Media europea, con un especial enfoque en las instituciones eclesiásticas y la religiosidad cristiana. Ha incursionado en la novela histórica y se ha distinguido por sus trabajos de alta divulgación relacionados con la historia de la vida cotidiana en México. Miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia desde 2010 y miembro de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones. Miembro emérito del Sistema Nacional de Investigadores y profesor emérito por la UNAM desde 2021. Premio Nacional de Artes y Literatura en el área de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía en 2022.

*Secularización eclesiástica novohispana: del predominio de las órdenes
religiosas al ascenso episcopal (siglos XVI-XVIII)*
se publicó en acceso abierto en marzo de 2025.
En su composición se utilizó la familia Minion Pro.
La formación tipográfica estuvo a cargo de Juan Carlos Rosas Ramírez.